



OBSERVATOIRE  
PHAROS  
Pluralisme culturel  
et religieux

---

# LES IDENTITÉS PLURIELLES AU CAMEROUN ENTRE TENSIONS ET COHÉSION NATIONALE

---

Maud Lasseur & François Gaulme



Crédits :

Coordination générale de l'étude : Matthieu Barlet

Suivi et relecture : Jean-Arnold de Clermont et Catherine Bossard

Infographie & communication : Hugo Poëtte et Julia Bouard

Crédits photographiques :

Yaoundé, Alvis Forcellini, CC BY-NC 2.0 (Flickr)

Monument de la Réunification, Armelo Ambara, CC BY-SA 3.0 (Wikipedia)

Eglise Presbytérienne du Cameroun, Jbdodane, CC BY-NC 2.0 (Flickr)

Foumban: Market and mosque, Carsten Ten Brink, CC BY-NC 2.0 (Flickr)

N'Gaoundere - approaching the mosque, Carsten Ten Brink, CC BY-NC-ND 2.0 (Flickr)

## Présentation de l'Observatoire Pharos

---

L'Observatoire Pharos est une association française basée à Paris et active depuis 2011. Apolitique et aconfessionnelle, elle est engagée dans la promotion du pluralisme culturel et religieux grâce à une approche de recherche-action servant à l'analyse et la prévention des conflits identitaires. Elle s'appuie pour cela sur un réseau international d'experts et d'observateurs de tous champs (universitaire, diplomatique, religieux, journalistique, etc...) pour cerner au mieux les enjeux liés aux problématiques culturelles et religieuses.

---

© Observatoire Pharos, tous droits réservés  
Août 2022



Abonnez-vous à notre veille Cameroun

[observatoirepharos.com](http://observatoirepharos.com)

## Table des matières

Présentation de l'Observatoire Pharos et de ses partenaires.....	6
Les Auteurs.....	7
Cartes administratives du Cameroun et zones d'enquête .....	8
Résumé exécutif .....	10
Introduction.....	13

### **PARTIE 1 - INSTRUMENTS ET PISTES D'ANALYSE DES FACTEURS IDENTITAIRES AU CAMEROUN.. 17**

**François Gaulme**

<b>Chapitre 1 - Identités ethniques, linguistiques et régionales : une imbrication complexe.....</b>	<b>18</b>
1. Identités ethniques : de l'analyse théorique au vécu .....	18
2. Les groupes « autochtones » : une double problématique .....	20
3. La diversité linguistique au Cameroun.....	22
4. Identité linguistique et dimension régionale : la problématique anglophone .....	23
<b>Chapitre 2 - Religion et sociétés au Cameroun : une approche par l'histoire .....</b>	<b>26</b>
1. Strates et cohabitations religieuses actuelles .....	26
2. Les religions traditionnelles et la venue de l'islam.....	29
3. L'islam bamoun et son particularisme .....	31
4. La contestation de l'islam traditionnel dans le Septentrion.....	33
5. Les nouvelles confrontations ethnico-religieuses de l'Est .....	33
6. Un christianisme surgi de la côte atlantique .....	34
7. La christianisation progressive de l'intérieur .....	35
8. L'expression religieuse de la question anglophone.....	37

### **PARTIE 2 - LES IDENTITÉS AU CAMEROUN, RECOMPOSITIONS ET TENSIONS : ANALYSE DE L'ENQUÊTE QUALITATIVE ..... 41**

**Maud Lasseur**

<b>Introduction : objectifs et méthodologie de l'enquête .....</b>	<b>41</b>
<b>Chapitre 1 - Les identités plurielles, de la différence à la hiérarchie .....</b>	<b>42</b>
1. Une auto-définition des identités caractérisée par une certaine ouverture .....	42

2. Le rapport à l'altérité.....	47
3. L'identité ethnique, un déterminant des inégalités d'accès aux ressources et aux positions sociales .....	50
4. Être Camerounais : construire le « vivre-ensemble ».....	52

**Chapitre 2 - Identités et conflictualités : une cohésion fragilisée ..... 54**

1. Les conflits et les crises sécuritaires.....	54
2. Des foyers de tension localisés .....	61
3. Au cœur de nombreuses tensions et revendications, les enjeux d'appropriation des ressources et de contrôle territorial.....	64
4. Certains groupes marginalisés et stigmatisés du fait de leur identité .....	66

**Chapitre 3 - Facteurs et acteurs d'aggravation ou de régulation des tensions identitaires.. 69**

1. La règle de « l'équilibre régional » questionnée.....	69
2. Pauvreté et insécurité, un cercle vicieux et un cumul de difficultés pour certaines régions. 72	
3. Le rôle des chefs traditionnels et des autorités religieuses dans la régulation des conflits. 74	
4. Les réseaux sociaux, amplificateurs de conflits ? .....	77

**CONCLUSION ET RECOMMANDATIONS ..... 79**

**Recommandation 1. Favoriser la résilience sociétale dans la gestion des conflits.....80**

**Recommandation 2. Combattre une instrumentalisation des identités ethniques ..... 82**

**Recommandation 3. Lutter contre la marginalisation identitaire ..... 85**

**Recommandation 4. Clarifier la question de l'autochtonie ..... 86**

**Recommandation 5. Développer un dialogue inter-religieux plus équilibré et inclusif..... 88**

**Bibliographie .....91**

## Présentation de l'Observatoire Pharos et de ses partenaires

Pour cette étude, l'**Observatoire Pharos** a travaillé en étroite collaboration avec l'**Université Catholique d'Afrique Centrale**, établissement académique de référence dans toute la sous-région, par le biais du **Laboratoire IPIS – Institut des Politiques et Initiatives Sociales** dirigé par **Marie-Thérèse Mengue**. L'IPIS a recruté et encadré 13 enquêteurs et enquêtrices (doctorants) qui ont réalisé les **97 entretiens** traités dans 6 régions du Cameroun.

Un Comité de Pilotage, présidé par **Marthe Wandou** et chargé d'orienter les réflexions lors de la réalisation de l'étude, a également été constitué par 8 personnalités actives sur la problématique du vivre-ensemble au Cameroun :

- **Marthe Wandou**, Prix Nobel Alternatif 2021, Directrice de l'ONG ALDEPA
- Révérend **Jean-Blaise Kenmogné**, Directeur de l'ONG CIPCRE, Recteur de l'Université Évangélique du Cameroun et Pasteur
- Révérend Père **Yvon Elenga**, Doyen de la Faculté de Sciences Sociales et de Gestion à l'Université Catholique d'Afrique Centrale (UCAC)
- Professeur **Issa Saïbou**, Doyen de l'Université de Maroua
- Professeur **Célestin Tagou**, Professeur de Relations Internationales et Science Politique à l'Université Protestante d'Afrique Centrale (UPAC)
- Docteur **Aimé Raoul Sumo Tayo**, enseignant-chercheur, expert des questions sécuritaires au Lac Tchad
- **Ntui-Oben Obi Agbor**, expert, Coordinateur au Civil Peace Service Program, Brot für Die Welt
- **Edouard Kaldapa**, coordinateur de programmes à Caritas Maroua
- **Jean-Arnold de Clermont**, Président d'honneur de l'Observatoire Pharos, pasteur

L'étude a été réalisée grâce au soutien de **MISEREOR** et **CARITAS GERMANY**.

L'**Institut Français du Cameroun** a également contribué par la mise à disposition de ses locaux pour la tenue de la restitution à Yaoundé ainsi que ses canaux de communication.

## Les auteurs

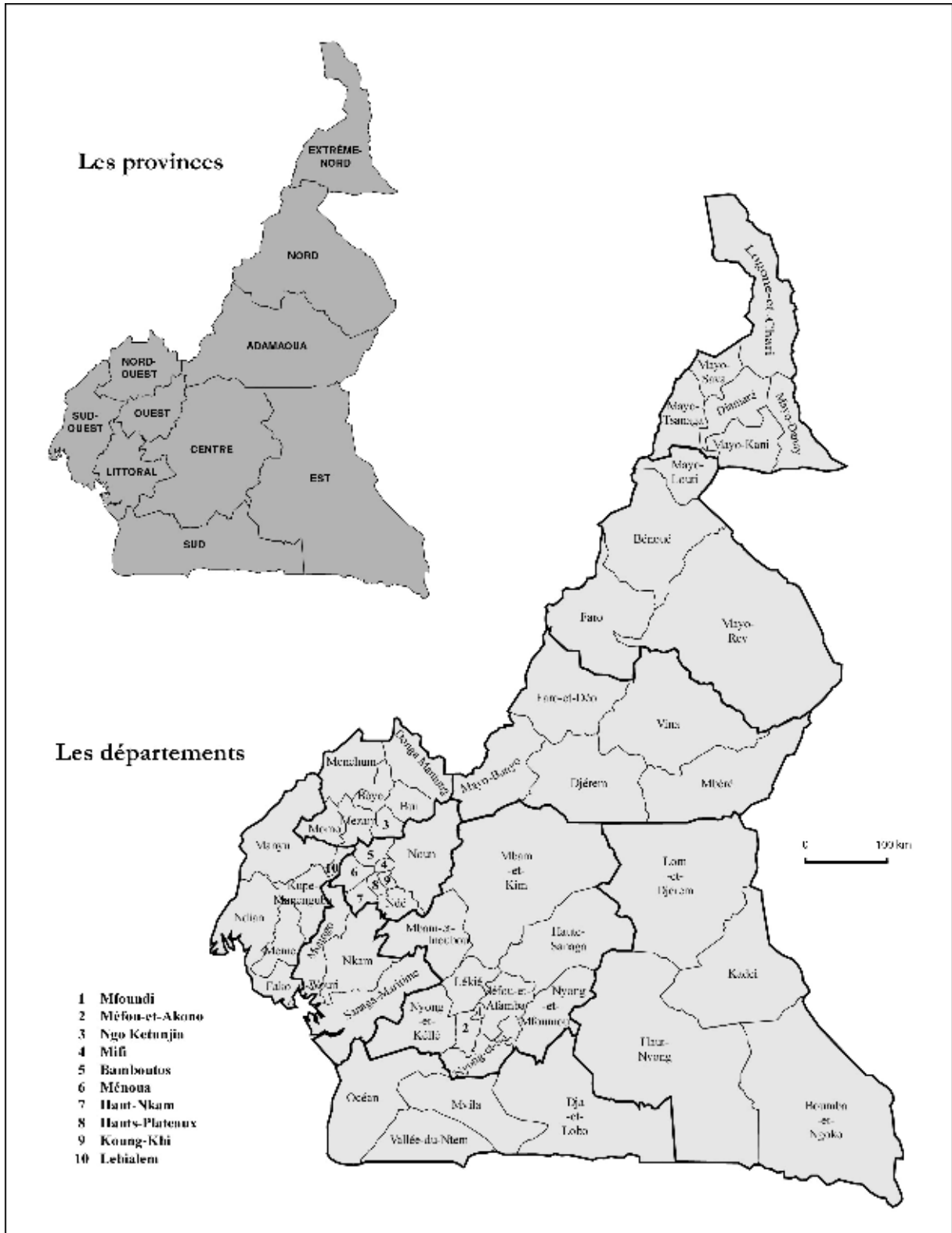


**Maud Lasseur** est géographe, spécialiste du Cameroun où elle a réalisé sa thèse (*Religions et territoires au Cameroun : les dimensions spatiales du pluralisme confessionnel*) et publié de nombreuses contributions. En plus de ses travaux de recherche, elle enseigne la géographie en classes préparatoires au Lycée Joffre de Montpellier.



**François Gaulme** est anthropologue et historien, spécialiste des relations internationales en Afrique. Ancien rédacteur en chef de la revue *Afrique Contemporaine* et enseignant à Sciences Po Paris, il a notamment travaillé pour l'Agence Française de Développement sur les questions relatives aux conflits et à la fragilité des États.

# Cartes administratives du Cameroun



Lasseur, 2008



## Zones d'enquête

### Région du Centre :

Ville de Yaoundé

### Région du Sud :

Kyé-Ossi, Vallée du Ntem

Ambam, Vallée du Ntem

Ebolowa, Mvila

Sangmelima, Dja et Lobo

### Région de l'Ouest :

Malantouen, Noun

Njimom, Noun

Magba, Noun

Foumban, Noun

Koutaba, Noun

Bafoussam, Mifi

Dschang, Ménoua

Bakassa, Haut-Nkam

### Région de l'Extrême-Nord :

Maroua, Diamaré

Katoual, Diamaré

Méri, Diamaré

Mokolo, Mayo-Tsanaga

### Région de l'Est :

Abong Mbang, Haut-Nyong

Doumé, Haut-Nyong

Dimako, Haut-Nyong

Garoua-Boulai, Lom-et-Djérem

Bertoua, Lom-et-Djérem

### Région du Littoral :

Ville de Douala

## Résumé exécutif

Le Cameroun est aujourd'hui confronté à des défis sécuritaires d'ampleur, notamment dans la zone dite anglophone, à l'Extrême-Nord et à sa frontière orientale, nourris par un environnement direct convulsé au Sahel, dans le delta du Niger, et en République Centrafricaine. Ces nœuds de tension qui affectent l'ensemble du pays sont attisés par la mobilisation des ressorts identitaires religieux, ethniques, linguistiques et culturels par les diverses parties prenantes.

La cristallisation des appartenances est particulièrement visible dans les médias et sur les réseaux sociaux au gré des invectives et autres discours de haine, alors qu'une frange importante de la population réclame des réformes politiques, économiques et sociales.

Comment les Camerounais, citoyens d'un pays aux « identités multiples », se définissent-ils dans ce contexte ? Qu'est-ce que ces positionnements disent de la cohésion sociale dans le pays ? C'est à ces questions que l'Observatoire Pharos a voulu répondre en recueillant le témoignage d'une centaine de Camerounais dans 6 régions du pays.

La première partie du rapport vise à poser le contexte dans sa complexité, par l'analyse sociohistorique de la construction des identités plurielles camerounaises fondées sur la religion, l'ethnie, la langue, la territorialité, le genre ou l'âge. L'État vise à garantir un certain équilibre, via la Constitution, entre des citoyens qui proviennent de plus de 200 ethnies différentes et pratiquent près de 250 langues répertoriées. La question linguistique est aujourd'hui au centre des enjeux, dans la zone dite « anglophone ».

Sur le plan religieux, une grande majorité de la population se définit comme catholique, protestante ou musulmane, ce qui ne doit pas occulter le rôle des religions messianiques ou traditionnelles. La gestion de l'hétérogénéité des pratiques est un enjeu central, de même que la gestion des appartenances ethniques à l'intérieur même des Églises.

La seconde partie du rapport, basée sur des entretiens qualitatifs menés auprès de 97 personnes, s'intéresse à l'expérience et au vécu de ces Camerounais en 2021. Elle montre la superposition de diverses identités (religieuses, ethniques, culturelles mais aussi professionnelle, de genre, etc...), parfois évolutives en fonction des trajectoires personnelles et des migrations. Cette partie met en effet en évidence l'importance des mobilités internes et la croissance urbaine au Cameroun. Ces deux facteurs ont un impact fort sur la recomposition identitaire, et expliquent qu'un grand nombre d'enquêtés expriment une multi-appartenance. La ville peut ainsi se présenter comme un lieu de réaffirmation identitaire, notamment ethnique.

Sur le plan religieux, les enquêteurs notent des contacts inter-religieux relativement paisibles, qui se confirment par le nombre de mariages inter-religieux. Les « étrangers » aux territoires sont identifiés comme tels sous la distinction « allogènes » par rapport aux « autochtones », mais ils ne se trouvent pas nécessairement stigmatisés. Cet équilibre est cependant fragile lorsqu'il est lié avec la gestion des

retombées économiques (les « allogènes » peuvent être considérés comme usurpateurs des richesses locales) et la représentation politico-administrative.

En résumé, être Camerounais, c'est d'abord, pour les personnes interrogées, apprendre à vivre dans une société multiculturelle, « être un partisan du vivre ensemble. »

Le rapport s'intéresse aussi aux trois principales zones de tension sécuritaire et à la façon dont ils fragilisent cette cohésion.

Le conflit du Nord-ouest / Sud-ouest (NOSO) est ressenti comme la crise la plus grave. Les anglophones souffrent d'une « marginalisation », de l'aveu même de certains francophones interviewés. Ils sont moqués pour leur « patois », souligne une habitante de Yaoundé. Cette crise est jugée « traumatisante ». « Pour moi, ça a amené beaucoup trop de morts » explique un habitant de Maroua.

L'Extrême-Nord et l'Est sont affectés par des crises régionales, notamment celle de Boko Haram. Leur impact sur les liens sociaux semble moindre. La plupart des enquêtés considèrent ces crises comme lointaines, associées aux pays frontaliers comme le Nigéria, et ne remettant pas en cause l'unité nationale.

À l'Est, enfin, certaines localités frontalières sont profondément déstabilisées par le conflit centrafricain qui induit un climat de terreur et de violence, notamment entre agriculteurs sédentaires et communautés mbororos nomades, accusées de participer aux activités délictueuses de la zone.

À côté de ces trois conflits, le rapport note la récurrence de tensions locales. Comme celles entre Kotoko et Arabes Choa à l'extrême nord, ou celles opposant agriculteurs Gbayas et éleveurs Mbororo dans l'Est. Au cœur de ces tensions sont souvent exprimés des enjeux d'appropriation des ressources.

Face à ces tensions, la règle de « l'équilibre régional » – qui s'applique notamment par un système de quotas par région dans les recrutements – pose question. Elle aurait en effet peu favorisé le mérite et nourrirait le tribalisme politique. « Comme on tribalise l'économie, on tribalise la politique, l'éducation, les concours administratifs » constate un habitant de Douala.

Comme un repère partagé ayant pour effet d'apaiser ces multiples tensions, l'enquête montre un respect et une légitimité forte du chef traditionnel. Les acteurs religieux sont aussi considérés comme légitimes pour régler les conflits, même s'ils peinent souvent à encadrer leurs communautés ou à s'extraire eux-mêmes des forces centrifuges qui travaillent la société camerounaise.

Les réseaux sociaux sont pointés du doigt, vus comme des amplificateurs de crises. Beaucoup d'enquêtés semblent conscients que les partis politiques ne sont pas nécessairement tribalistes, mais que cette idée est présente et amplifiée sur les réseaux sociaux « pour décrédibiliser ».

Le rapport formule cinq recommandations pour engager toutes les parties prenantes, Camerounais et partenaires extérieurs, pour la consolidation d'une paix durable dans un pluralisme ethnique, culturel et religieux.

**Favoriser la résilience sociétale dans la gestion des conflits.** Pour cela, il convient de s'appuyer sur *le concept de résilience et la notion de cohésion*. Le rapport recommande de *rouvrir le débat sur ce qui fonde et porte, aujourd'hui, l'identité et le projet national camerounais*.

**Combattre une instrumentalisation des identités ethniques.** Le rapport observe une instrumentalisation politique des différences avec le retour du multipartisme et une militarisation croissante des sociétés locales. Il recommande la création d'un ou plusieurs observatoires, une rénovation du discours politique et du contenu des programmes scolaires sur la thématique ethnique.

**Lutter contre la marginalisation identitaire.** Le rapport conseille de promouvoir l'égalité des chances en améliorant les possibilités d'ascension des personnes issues des minorités sociales et des groupes exclus.

**Clarifier la question de l'autochtonie.** La Constitution *préserve les droits des populations autochtones* et impose une « personnalité autochtone comme président du Conseil de chaque région. Le rapport estime que les discours actuels sur l'autochtonie tendent à fragiliser le vivre-ensemble au Cameroun. Il conseille une clarification sémantique et pratique pour ne plus entretenir des équivoques alimentant des tensions intercommunautaires récurrentes.

**Développer un dialogue inter-religieux plus équilibré et inclusif.** Le rapport préconise que le dialogue des religieux *puissent se tenir dans des lieux neutres, non culturels*. Il constate aussi que *subsistent des tensions internes dans chaque communauté confessionnelle*. Il souligne que les cultes et croyances traditionnels sont très peu représentés et défendus au niveau national.

## Introduction

« *Des discussions sensées sur des sujets qui engagent nos passions sont essentielles si nous voulons vivre ensemble en harmonie* »

Kwame Anthony Appiah, *Repenser l'identité. Ces mensonges qui unissent*, 2018.

Le présent rapport de l'Observatoire Pharos porte sur les identités telles qu'elles se déploient et s'expriment au sein de la société camerounaise à une période de vive incertitude dans toute la région environnante.

Les identités sont éminemment plurielles au Cameroun, fondées sur la religion, l'ethnie, la langue, la territorialité, le genre ou l'âge et, comme partout, elles sont aussi en mouvement, dynamiques. Le projet d'observer, à ce moment précis de l'histoire du Cameroun, les expressions et recompositions identitaires est parti d'un questionnement : plusieurs des conflits actuels qui touchent le Cameroun et fragilisent sa cohésion nationale semblent, au moins à leur origine, des mobilisations à base identitaire. Le conflit dit « anglophone », issu des revendications d'une minorité linguistique et culturelle à plus de représentativité voire à l'indépendance, est certes ancien mais il s'est aggravé depuis 2016 au point d'accoucher d'une rébellion sécessionniste dans les régions du Nord-Ouest et du Sud-Ouest. Le radicalisme de Boko Haram, qui conteste l'ordre établi politique et religieux, considéré comme moralement condamnable, s'attaquant aux symboles de l'État (notamment l'école) et prônant l'instauration d'un califat, a durablement déstabilisé la région transfrontalière du lac Tchad. Ce type de mouvement islamiste n'est pas une nouveauté mais, contrairement à d'autres de ses prédécesseurs (comme Izala dans les années 1980), il débouche sur une situation d'insécurité encore prégnante à l'Extrême-Nord. À ces deux crises majeures, l'on pourrait ajouter le risque et parfois l'explosion de violences intercommunautaires liées à la coprésence, en divers territoires, de groupes dits « autochtones » et « allogènes » (pour reprendre la terminologie utilisée au Cameroun), ou encore de populations locales devant cohabiter avec de nombreux réfugiés, notamment à l'Est du Cameroun, en lien avec la crise centrafricaine. Ces crises et tensions se déroulent à une période de montée des contestations politiques et des exaspérations sociales un peu partout au Cameroun. Une telle situation questionne ce qui, dans la société camerounaise, continue à produire de la cohésion interne et de l'identité nationale, au-delà des discours et réarrangements géopolitiques que ces crises suscitent dans la classe politique au pouvoir.

La pluralité identitaire fait partie de l'ADN du Cameroun qui, à son indépendance en 1960, hérite d'un territoire tout en gradients et discontinuités. Très étiré en latitude, du domaine soudano-sahélien au nord à la zone subéquatoriale au sud, et situé à l'articulation des Afriques occidentale et centrale, son espace fut le foyer et le carrefour d'amples migrations sur le temps long (bantoues, peules...). Du milieu sahélien à la forêt dense et au littoral du Golfe de Guinée, sa variété environnementale se conjugue à des cultures matérielles, des paysages et des formations socio-politiques historiques originales (lamidats peul au nord, royautes sacrées de l'Ouest...). Selon un atlas récent, le Cameroun compterait environ 260 langues nationales se

rattachant à trois des quatre grands groupes linguistiques identifiés en Afrique (Seignobos, C. (dir.), 2006, p. 76-78). Aires culturelles et groupes ethnolinguistiques ont souvent, aujourd'hui, une extension transnationale si bien qu'ils ne parcellisent pas seulement le territoire national, ils l'ouvrent aussi sur ses voisins. De son histoire coloniale complexe (protectorat allemand de 1884 à la Première Guerre Mondiale puis double tutelle franco-britannique jusqu'en 1960-61), le Cameroun tire en outre son bilinguisme officiel anglais-français. Ce trait linguistique compose, géographiquement, une distinction entre les régions du Nord-Ouest et du Sud-Ouest, où l'anglais et le pidgin sont surtout parlés, et qui sont frontalières avec le Nigeria (territoire depuis lequel ces régions furent administrées à la période coloniale) et le reste du pays qui utilise davantage le français même si d'autres langues, comme le foulfouldé, ont une aire de diffusion très large. Ouvert sur la zone soudano-sahélienne, précocement islamisée via les relations transsahariennes, mais aussi sur le littoral atlantique qui accueillit, au sud, les premières missions chrétiennes au XIX<sup>ème</sup> siècle, le pays est également un carrefour d'influences religieuses. L'islam et le christianisme y sont représentés dans presque tous leurs courants et sensibilités théologiques, cohabitant et se mêlant aux religions africaines dont le terreau très vivace a fait naître de nombreux syncrétismes et réinventions. De nouveaux mouvements religieux (pentecôtistes, millénaristes...) y prospèrent également ces dernières décennies. Cela confère au Cameroun un niveau élevé de pluralité religieuse : il est classé, par le Pew Research Center, dans le groupe des pays à haut index de diversité religieuse, au même niveau que le Canada<sup>1</sup>.

Toutes ces identités se sont construites mais aussi mêlées, métissées et recomposées en raison même de leur mise en contact tout au long de l'histoire. Certaines de ces identités sont d'« invention » relativement récente, à l'instar de l'identité « kirdi », liée à la situation coloniale et aux compétitions politiques ouvertes par la démocratisation des années 1990 (Houli F., 2006), ou encore de l'identité « sawa » qui agrège des peuples du littoral atlantique ayant des traits culturels communs. Au total, le Cameroun présente bien une diversité remarquable eu égard à sa taille plutôt moyenne : 475.442 km<sup>2</sup> pour 27,7 millions d'habitants<sup>2</sup>. Des identités plurielles s'y expriment de longue date, porteuses tout autant de solidarités, à échelles variables, que de stéréotypes et de marginalisations pouvant générer des tensions.

Le fait que le Cameroun soit constamment présenté, et se présente à lui-même, comme un pays résumant la pluralité des identités d'Afrique subsaharienne, à travers cette fameuse formule d'« Afrique en miniature » (Tchawa, 2012), n'est pas anecdotique. S'il n'est pas certain que ce pays soit effectivement plus composite que ne le sont par exemple ses voisins, Tchad et Nigeria, cette image d'un pays aux identités plurielles se trouve au cœur d'un récit national associant constamment la diversité interne à l'équilibre, à la synthèse et même à la paix. Depuis l'indépendance, le Cameroun construit sa cohésion voire son identité nationale sur cette dialectique entre unité nationale et diversité sociétale, inscrite dans le préambule de sa Constitution. Faire des identités multiples des citoyens à la fois une richesse et un défi, voilà un programme qui justifie que l'on s'intéresse à l'expression des identités au Cameroun, dans un contexte où les réseaux sociaux amplifient les discours fondamentalistes et

---

1 Le Pew Research Center a établi quatre niveaux de diversité religieuse selon les pays du monde : très haut, haut, moyen et faible. Voir : Pew Research Center, *Religious Diversity Index*, En ligne : <https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2014/04/Religious-Diversity-appendix-1.pdf> . Cet indicateur utilisé ici pour illustrer le propos ne saurait être utilisé pour une analyse plus en profondeur sans indicateur plus complet.

2 D'après *World Population Prospects*, estimation 2022.

ethnacistes mais offrent aussi une visibilité à des identités émergentes longtemps marginalisées (liées au genre ou à l'âge) et où l'image d'un Cameroun « havre de paix » semble assez écornée par le tour sécuritaire et violent pris par les différentes crises que ce pays traverse.

Ce rapport de l'Observatoire Pharos présente une sorte d'arrêt sur image, forcément lacunaire et provisoire, des identités multiples qui s'expriment « par le bas » au Cameroun ou, plutôt, qu'expriment les Camerounaises et Camerounais qui ont été interrogés au cours des entretiens et ateliers ayant nourri cette étude. Celle-ci a été conduite par les chercheurs associés à l'Observatoire Pharos, Maud Lasseur et François Gaulme, en partenariat avec le laboratoire IPIS (Institut des Politiques et Initiatives Sociales) de l'Université Catholique d'Afrique Centrale, dirigé par la professeure Marie-Thérèse Mengue. Ils ont mis en œuvre, outre une compilation de la littérature scientifique sur les questions identitaires, un important travail d'enquête qualitative, réalisé au cours du mois d'octobre 2021 dans plusieurs villes et régions du Cameroun, par 13 enquêtrices et enquêteurs de l'IPIS. L'enquête visait à laisser s'exprimer des citoyennes et citoyens camerounais sur deux axes spécifiques : l'autodéfinition de leurs identités, d'une part, et la manière dont sont vécus et conçus les liens entre identités, cohésion nationale et conflictualité. Plus de 800 pages d'entretiens ont été analysées puis suivies d'ateliers portant sur les premiers résultats, discutés avec différents panels à Yaoundé, du 2 au 5 mars puis du 3 au 6 mai 2022.

Avant d'exposer les principaux résultats de ce travail, il importe au préalable de préciser quelques éléments théoriques relatifs à l'identité. S'emparer d'une telle notion, dans toute l'épaisseur et le caractère dynamique que lui donnent les sciences humaines, invite à se départir d'une vision essentialiste qui fit longtemps de l'identité, notamment ethnique, une réalité première et fixe qui, en quelque sorte, était là avant (avant la période coloniale, avant la construction nationale, avant la révolution urbaine, etc)<sup>3</sup>. Les approches constructivistes de l'identité sont devenues prédominantes dans la théorie des sciences sociales<sup>4</sup> au cours des deux dernières décennies du XX<sup>ème</sup> siècle, y compris dans l'étude alors nouvelle des rapports de genre. Elles insistent sur le fait que toute identité se construit face à l'altérité, et ne peut être comprise indépendamment du contexte d'élaboration des constructions sociales : aucune identité n'existe par essence, en dehors du processus d'identification, c'est-à-dire que toute identité dérive d'une relation. L'identité s'exprime donc comme subjective et affaire de représentation, de regard porté sur soi et sur « l'autre », mais parfois aussi d'imposition.

L'identité personnelle, impliquant une certaine réflexivité, est presque toujours plurielle. Face aux multiples situations relationnelles vécues par une personne, l'identité est amenée à s'enrichir de multiples strates que sont notamment les identités familiale, ethnique, de genre, d'âge, l'identité régionale ou nationale, l'identité religieuse, l'identité de classe, etc. L'identité est ainsi déclinable à travers plusieurs groupes d'appartenance s'emboîtant à plusieurs échelles spatiales, potentiellement contradictoires et souvent non coïncidentes. Il est clair par exemple que, dans un pays comme le Cameroun, l'identité nationale ne saurait avoir les mêmes contours, ni les mêmes frontières, que des identités ethniques ou religieuses qui sont non

---

3 Voir notamment « Ethnie » in Gayon J., 2020, p. 337-339.

4 A la suite de plusieurs ouvrages fondateurs : Barth, F., 1969 ; Chretien J.-P. et Prunier G., 1989 ; Amselle J.-L. et M'Bokolo E., 1985.

seulement diverses mais souvent d'extension à la fois infra- et transnationales. L'« identité nationale » ne peut être qu'un programme de dépassement, une union d'identités autour d'un projet tourné vers l'avenir.

Produire une « identité nationale », par exemple, ne va pas de soi mais relève d'une fabrique menée par des acteurs, en particulier les institutions de l'État. Il en est de même de l'identification à un genre, à une couleur de peau, à un groupe religieux ou culturel. Comme l'explique Kwame Anthony Appiah cité dans l'épigraphe ci-dessus, l'identité est d'abord un récit et les diverses identités, un ensemble de récits qui façonnent notre manière d'appréhender qui nous sommes et ce que nous sommes pour les autres. Dès lors, l'expression identitaire ou plutôt les expressions identitaires sont susceptibles de nous apprendre quelque chose d'une situation.

Cette situation, au moment où nous produisons ce rapport, renvoie d'abord à l'effervescence d'une société majoritairement jeune et urbaine. L'âge médian, c'est-à-dire celui qui partage la population en deux moitiés d'effectif égal, est de 18 ans au Cameroun et 56% des Camerounais auraient, en 2018, leur résidence principale dans une ville<sup>5</sup>. Cette population jeune et urbaine, ouverte sur le monde, notamment via internet et les réseaux sociaux, marque un écart certain avec la classe politique, surtout masculine et âgée. D'autre part, l'urbanisation produit de plus en plus de contacts et de mariages mixtes si bien que ce n'est plus uniquement la société qui contient des identités plurielles, de plus en plus de citoyens expriment aussi leur identité personnelle comme plurielle. Enfin, le contexte politique qui suit les dernières élections présidentielles de 2018 confirme l'impression d'une démocratisation bloquée, situation résumée par la formule de Fred Eboko et Patrick Awondo d'« État stationnaire » au Cameroun (Eboko F. & P. Awodo, 2018). Au vu des mobilisations identitaires qui paraissent s'amplifier, on peut être amené à se demander si cette surenchère identitaire n'est pas symptomatique d'un moment de crise libérant peu à peu de puissantes forces centrifuges. Depuis l'indépendance, les élites au pouvoir ont appuyé leur mode de gouvernance sur la recherche dynamique d'une formule d'« équilibre régional et ethnique » censée permettre l'intégration modulée des principales composantes de la nation. Les conflits internes à base identitaire mais aussi la difficulté, pour l'État, à intégrer des identités transversales dont l'affirmation est plus récente (jeunes, femmes, classes sociales dominées) et/ou marginalisées (minorités), remettent en question l'image d'un Cameroun-synthèse, havre de paix voire pivot de stabilité pour sa région.

Les confrontations identitaires sont-elles réellement une menace pour la stabilité politique et sociale du Cameroun ? Quels sont les risques et les éléments de prévention qui pourraient être mis en œuvre ?

Ce rapport s'organise en trois parties. **La première partie est une contextualisation basée sur une recherche bibliographique** ; elle résume les principaux éléments d'ordre analytique qui permettent d'appréhender la complexité ethnique, linguistique et religieuse du Cameroun. **La deuxième partie synthétise et commente les résultats de la recherche menée** à l'initiative de l'Observatoire Pharos et de l'UCAC **au Cameroun fin 2021-début 2022**. En dépliant, en quelque sorte, les identités plurielles qui s'expriment dans le pays, elle entend apporter des éléments inédits à l'analyse du Cameroun contemporain, de ses

---

5 Sources : Bureau Central des Recensements et des Etudes de Population (BUCREP), *Troisième Recensement Général de la Population et de l'Habitat*, 2005 ; ONU, *World Urbanization Prospects*, 2018.



forces d'éclatement et de cohésion, mais aussi de sa grande émulation sociale et culturelle. **Une troisième partie, beaucoup plus brève, dessine en conclusion les principaux enjeux et les éléments de régulation qui pourraient être envisagés pour l'avenir (recommandations).**

# Instrumentes et pistes d'analyse des facteurs identitaires au Cameroun

François Gaulme

## - CHAPITRE 1 -

### IDENTITÉS ETHNIQUES, LINGUISTIQUES ET RÉGIONALES : UNE IMBRICATION COMPLEXE

1

#### Identités ethniques : de l'analyse théorique au vécu

L'« ethnicité » (*ethnicity*), terme apparu dans la sociologie américaine du milieu du XX<sup>ème</sup> siècle pour remplacer celui, trop imprécis et équivoque, de « race », renvoie à un type très spécifique de rapports sociaux. Il se réfère à une solidarité de groupe qui n'est pas celle des classes et des catégories politiques ou économiques, mais repose sur un sentiment de parenté, une culture et des origines communes ou prétendues telles. Ce phénomène concerne tous les continents et toutes les époques de l'histoire. Il n'est donc pas particulier à notre époque bien que le concept soit d'une élaboration universitaire récente.

L'ethnicité est souvent considérée comme un facteur de conflit<sup>6</sup>, mais des relations pacifiques peuvent aussi s'en dégager, soulignaient naguère les auteurs d'une anthologie thématique de l'Université d'Oxford (Hutchinson, J. & D.A Smith, 1996). Pour l'Afrique, la fameuse « parenté à plaisanterie » des sociétés sahéliennes vise à éviter les affrontements violents entre groupes ethniques en leur substituant une simple dérision verbale réciproque dans un but de cohabitation pacifique. Au Cameroun et dans le cadre de cette étude, certains entretiens ont souligné que, surtout dans la partie septentrionale du pays et dans les métropoles où le pluralisme ethnique est maximal, des fêtes identitaires peuvent être l'occasion d'un rapprochement pacifique, des spectateurs d'autres groupes étant les bienvenus lors de telles fêtes.

Le vaste domaine des relations inter et intra-ethniques reste très imparfaitement théorisé, avec comme on le verra plus bas, un vocabulaire emprunté à diverses langues. Cette faiblesse conceptuelle conduit à des confusions et des approximations dans l'interprétation des appartenances « ethniques ». Il est toutefois possible de cerner des éléments empiriques dans des traditions diverses (des festivités aux usages culinaires ou vestimentaires et aux rites religieux), sans que celles-ci recourent nécessairement les réalités linguistiques : certains groupes peuvent changer de langue avec le temps sans perdre pour autant d'autres traits culturels caractéristiques.

---

6 Voir l'article de Fearon. D & D. Laitin (2003), « Ethnicity, Insurgency and Civil War », *The American Political Science Review*, Vol. 97, N°1, p. 75-90, utilisé notamment par la FERDI dans son indicateur de risque de conflit interne : <https://ferdi.fr/dl/df-fqn3m4d8TqBXdAR5fxxMwDAY/ouvrage-les-conflits-internes-dans-le-monde-estimer-les-risques-pour.pdf>

L'« ethnicité » renvoie au mot grec εθνος (*ethnos*), traduit en français par « ethnie » et qui désigne un « peuple » dans son identité particulière, par opposition à sa dimension territoriale et politique interne de δῆμος (*dēmos*). Il est employé dans la Bible grecque pour désigner les autres peuples, par opposition aux enfants d'Israël et traduit en latin par *gentiles* (« gentils ») d'où son sens religieux ancien de « païens ».

Dans le vocabulaire des sciences humaines, l'emploi du terme « ethnie » reste tardif et ne s'est généralisé que dans la deuxième partie du XX<sup>ème</sup> siècle pour remplacer ceux de « race » ou de « tribu » utilisés couramment par les administrations coloniales pour qualifier des groupes humains restreints et non pas de grandes divisions physiques de l'humanité. Ce substantif n'a pas d'équivalent en anglais où l'on emploie l'expression *ethnic group* (« groupe ethnique ») pour désigner dans la pratique universitaire un « peuple » quelconque dans son identité particulière. Celle-ci est identifiée par des critères plus ou moins solides : un sentiment partagé d'identité commune de ses membres, un nom (parfois donné péjorativement par des étrangers), une origine commune, plus ou moins mythique, et des traditions communes, ainsi qu'un territoire (pour les sédentaires) ou des parcours de transhumance (pour les éleveurs nomades) plus ou moins nettement délimités, ainsi qu'une langue qui est spécifiquement celle du groupe considéré.

Quant au mot « tribu » (*tribe* en anglais), il provient du latin, renvoyant à l'origine à la subdivision ternaire de la Rome primitive (*Tites, Ramnes* et *Luceres*). Il a été employé ensuite par Saint Jérôme dans la Vulgate pour désigner les douze « tribus » d'Israël, descendant chacune d'un des fils du patriarche Jacob et ayant une dimension territoriale aussi bien que généalogique. Les administrations coloniales et certains anthropologues ont à partir du XIX<sup>ème</sup> siècle utilisé le terme sans grande rigueur pour désigner des groupes humains d'une taille plus ou moins variable mais organisés politiquement et socialement d'une manière considérée comme archaïque par rapport aux royaumes et aux États-nations modernes. En français, il est devenu péjoratif après les indépendances africaines du fait du « tribalisme » attribué par les médias occidentaux à des tendances communautaristes de la vie politique postcoloniale.

Le « clan », mot d'origine écossaise (*clannad*, « famille »), est utilisé en anthropologie pour désigner les formes socio-politiques où domine la référence à un ancêtre mythique commun dans la solidarité communautaire et le mode de gouvernement interne. Il est généralement considéré comme un sous-ensemble de la « tribu », tout comme le « lignage » (terme du français médiéval), et se référant à un ancêtre historique, est à son tour un sous-ensemble du clan et définit le domaine de la « parenté » élargie par opposition à la « famille » cellulaire. Certaines sociétés camerounaises, notamment celles de la forêt, ont une très forte dominante lignagère de type patrilinéaire, c'est-à-dire en ligne masculine exclusivement.

Comme toute institution humaine, l'ethnicité n'échappe nullement à l'histoire et les groupes ethniques sont en conséquence sans cesse en évolution, d'autant que certains sont dans une situation donnée plus prestigieuse ou plus puissants que d'autres, modifiant ainsi les adhésions individuelles comme c'est aussi le cas pour les classes sociales. Au cours de l'enquête, cela a été constaté pour les Beti, selon certains interviewés. Il faut donc éviter de « réifier » les groupes ethniques en les figeant dans une forme révolue et remontant à l'époque coloniale, avec son obsession du classement écrit définitif. De nouveaux ensembles « pluri-ethniques » élargis, regroupant plusieurs « ethnies » sont en fait apparus au Cameroun au cours des dernières décennies avec le retour du multipartisme : c'est le cas des Kirdi dans la partie nord du pays,

définis avant tout comme « non islamisés » et des Sawa sur le littoral, réunis par leur étroite proximité culturelle et linguistique.

Dans le vécu au quotidien, les identités ethniques camerounaises s'expriment surtout dans la cuisine, dans la langue et l'onomastique, les fêtes communautaires et les rites funéraires ainsi que dans la résidence, en milieu rural mais aussi tout particulièrement dans les différents quartiers résidentiels ethnicisés des deux métropoles de Douala et de Yaoundé. Ce qui est souvent décrit enfin comme des quotas « ethniques » dans le recrutement administratif est en fait effectué indirectement sur la base de la « région » (ex-« province ») d'origine des candidats.

La plupart des régions administratives camerounaises ont en effet une dominante ethnique marquée, bien que ce ne soit pas le cas du Nord et de l'Extrême Nord comme, dans une moindre mesure, de l'Est et du Littoral. Le Cameroun, croit-on, aurait plus de 200 ethnies, mais celles-ci ne sont en fait pas comptabilisées ni – comme l'avait souligné Edwin Ardener pour la région du mont Cameroun – vraiment comptabilisables par risque de confusion des groupes et des sous-groupes ; ainsi, chez les Bamiléké, dans la vie courante, la référence identitaire se fera souvent au niveau des « chefferies » autonomes ayant chacune sa capitale plutôt que sur l'ensemble du groupe ethnique : « Bafang » par exemple. La taille des groupes ethniques est aussi très variable, des Pongo côtiers, parents des Douala, qui ne sont que quelques milliers, aux Bamiléké et aux Peul qui sont plusieurs millions. Le morcellement ethnique est le plus marqué sur le littoral et dans les monts Mandara, dans l'Extrême-Nord. Ce morcellement est par soi un facteur de réduction de la gravité et de l'ampleur des tensions interethniques potentielles.

La chefferie dite « traditionnelle » qui ordonne les identités ethniques au sens juridique et socio-politique, est en fait nommée ou confirmée par l'administration sur un substrat précolonial ; elle resterait « la seule autorité connue de tous », comme l'a affirmé un chef au cours de l'enquête. Il n'en existe toujours pas pour les pygmées M'Baka de l'Est<sup>7</sup>. Par ailleurs, comme le soulignent les entretiens effectués pour cette étude, le récent et spectaculaire développement des smartphones et des réseaux sociaux tend à amplifier les tensions interethniques par des discours de haine sur certains sites, évolution qui préoccupe jusqu'au niveau présidentiel (discours de Paul Biya pour la Fête de la jeunesse du 11 février 2022)<sup>8</sup>.

## 2

### Les groupes « autochtones » : une double problématique

La tension binaire la plus commune dans la sociologie politique camerounaise est celle qui oppose les « autochtones » (encore appelés « natifs » au Cameroun) aux « allochtones » (dénommés aussi localement « allogènes »). Cette distinction entre habitants d'origine (« autochtone » venant de deux termes grecs désignant un peuple sorti « de la terre même ») et groupes plus récemment installés (« allochtone » signifiant venus « d'une autre

---

7 Une chefferie de troisième degré Baka a été créée début 2021 dans la Région du Sud dans l'arrondissement de Mintom (Département du Dja-et-Lobo).

8 Pour consulter le contenu du discours : <https://www.prc.cm/fr/actualites/5701-56eme-edition-de-la-fete-de-la-jeunesse-message-du-chef-de-l-etat>

terre ») a fait des ravages en Côte d'Ivoire où, plus encore qu'au Cameroun, ont eu lieu de forts déplacements humains dans le sens nord-sud dès l'époque coloniale pour des raisons économiques (besoins en main d'œuvre pour développer les plantations de café et de cacao) et du fait de l'urbanisation. La différenciation entre « allochtones » (ayant la nationalité ivoirienne) et « étrangers » (Burkinabè, Maliens, etc.) y attisa, en prélude à la guerre civile, les tensions internes avec les groupes ethniques qui prétendaient à l'autochtonie du fait de l'antériorité de leur présence sur place, principalement dans le Sud-Ouest.

Au Cameroun, la situation est différente, des groupes « étrangers », ne possédant pas de cartes d'identité camerounaises, se trouvent dans des proportions beaucoup plus limitées qu'en Côte d'Ivoire, dans le Nord et l'Est du pays ou encore dans sa partie méridionale. Mais la revendication de droits des « autochtones », notamment sur le foncier, y est très vive au Sud et sur le littoral depuis le retour au multipartisme en 1990. À Douala, le groupe ethnique de ce nom, relativement peu nombreux dans une ville de plusieurs millions d'habitants mais qui lui a donné son nom, reste subdivisé en six « cantons » traditionnels, chacun constituant une « chefferie de premier degré » autonome. Les Douala insistent sur la reconnaissance de leur prééminence historique, dont le palais des rois Bell reste un témoignage dans le paysage urbain du centre de la ville, alors que la majorité de la population est « allochtone ». Les Sawa dans leur ensemble et les Bassa sont considérés comme « autochtones » à Douala, ce qui n'est pas le cas des Bamiléké et des Bamoun, même nés sur place. Dans les quartiers de la ville où domine le mélange ethnique, un chef de quartier ayant sous ses ordres des chefs de bloc « de toutes les origines » a signalé au cours de l'enquête qu'il avait, depuis 2005, « interdit l'appellation allogène » pour employer l'expression de « communauté nouvelle », car, dit-il, « nous avons trouvé que c'est plus fédérateur, plus intégrateur ». Il insistait sur « le travail d'équilibre qu'il faut faire en permanence » puisque, rappelait-il, « la difficulté est que les natifs se sentent de plus en plus à l'étroit et qu'ils estiment que les autres viennent leur prendre ce qui leur revient de droit ». Compte tenu de la pression foncière à Douala, il faut prendre ce sentiment d'« être à l'étroit » au sens propre, les questions de terrain étant aujourd'hui au cœur des tensions interethniques dans l'immense cité.

Des conflits ethniques récurrents opposent également agriculteurs, pêcheurs et éleveurs itinérants, en premier lieu Mbororo mais aussi Arabes Choa dans l'Extrême-Nord. Les confrontations de ce type sont habituellement interprétées, ainsi que l'enquête l'a confirmé, comme une confrontation entre « autochtones » plus ou moins sédentaires (les Gbaya par exemple) et migrants considérés comme des nouveaux venus sans droits à la terre, à plus ou moins juste titre et même s'ils sont présents sur place depuis longtemps. Ces dernières années, la tension s'est encore accrue à ce sujet dans la région de l'Est après l'arrivée de réfugiés mbororo ayant fui la guerre civile en République centrafricaine (voir *infra*, partie 2) et qui, du fait de leur nomadisme traditionnel, se trouvent dans cette situation paradoxale de n'être considérés ni comme centrafricains ni comme camerounais.

La Constitution camerounaise actuelle, celle de 1996, garantit, dans son préambule, une protection particulière de l'État envers les droits des « autochtones » en ces termes : « L'État assure la protection des minorités et préserve les droits des populations autochtones conformément à la loi. » Dans la version en anglais de cette Constitution, l'expression « populations autochtones » est traduite par « indigenous populations ». L'adjectif *indigenous* correspond à la traduction officielle du mot français « autochtone » par toutes les institutions internationales, de celles du système de l'ONU aux organisations panafricaines comme la Banque africaine de

développement (BAD). Le Cameroun est par ailleurs signataire de la « Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones » (61/295) adoptée par l'Assemblée générale le 13 septembre 2007. Celle-ci est non-contraignante et ne définit pas avec précision ce qu'est un « peuple autochtone ». Mais elle affirme (art. 5) que « les peuples autochtones ont le droit de maintenir et de renforcer leurs institutions politiques, juridiques, économiques, sociales et culturelles distinctes, tout en conservant le droit, si tel est leur choix, de participer pleinement à la vie politique, économique, sociale et culturelle de l'État. »

Au Cameroun, ce second aspect de la problématique de l'autochtonie ne s'est pas traduit jusqu'à présent par des décisions administratives concrètes ni par un débat national d'importance dans la société civile. Néanmoins, l'enquête faite pour cette étude a souligné le problème des pygmées dans la partie forestière de l'Est camerounais. Il n'existe aucune liste officielle des « populations autochtones » du pays, mais les ONG qui militent dans le monde pour la défense de leurs droits classent toutes, ainsi que le fait aussi la BAD (African Development Bank Group, 2016), les pasteurs mbororo dans cette catégorie du fait de leur mode de vie nomade à part de celui du reste des populations auprès desquelles ils vivent. Certains y incluent aussi les Kirdi montagnards qui sont effectivement marginalisés.

En dehors de l'activisme de quelques ONG, l'absence d'une large application, dans des programmes de développement adaptés à cet objectif, de la reconnaissance du statut de « population autochtone » pour les Mbororo a des conséquences négatives au Cameroun tout comme dans les autres États où ceux-ci sont présents : alors que les règles de la *pulaaku*, le code moral traditionnel des Peul, sont contestées par la jeunesse, celle-ci s'arme et se criminalise dans un contexte de tension régionale dans laquelle « les sociétés pastorales vivent une crise sans précédent » dans laquelle les Mbororo se trouveraient être « à la fois victimes et bourreaux » (Seignobos, C., 2017, p. 144).

### 3

## La diversité linguistique au Cameroun

Le Cameroun est une mosaïque linguistique mais la diversité des langues y est beaucoup plus forte dans les provinces du Nord et surtout de l'Extrême-Nord que dans le reste du pays.

Il y a lieu de distinguer également entre les centaines de langues maternelles, parlées dès l'enfance dans le cercle familial, que l'on désigne souvent sous le terme quelque peu dépréciatif de « langues vernaculaires » (du latin *vernaculus*, « du pays, indigène ») ; des langues « véhiculaires » utilisées dans les échanges entre locuteurs des langues maternelles sans intercompréhension et enfin les deux langues « officielles », le français et l'anglais, enseignées dans le système scolaire sous une forme écrite et qui ont été imposées par les deux puissances ayant reçu la tutelle coloniale sur le Cameroun après la défaite de l'Allemagne en 1918, la France et la Grande-Bretagne.

Géographiquement, et sans prendre en compte les deux métropoles de Douala et de Yaoundé, dont le multilinguisme est le reflet de celui de l'ensemble du pays, les linguistes universitaires distinguent entre un bloc relativement homogène dans la partie la plus méridionale constituant plus ou moins les deux tiers du Cameroun, et une fragmentation beaucoup plus forte dans le dernier tiers du nord. Le premier bloc est formé des langues

« bantoïdes méridionales » (*Southern Bantoid*) du Grassfield, autrefois appelées « semi-bantoues », et des langues « bantoues » du Sud, du Centre, et de l'Est. Ces deux sous-groupes voisins appartiennent au très vaste ensemble dit « Benue-Congo », lui-même intégré dans les « langues ouest-africaines », dites aussi « Niger-Congo ». L'ensemble bantou, qui s'étend jusqu'en Afrique du Sud et au Kenya, comprend également des branches assez distinctes au Cameroun méridional, à l'intérieur du « Groupe A » considéré comme le plus ancien de tous : il y a des différences sensibles entre les sous-groupes Douala (A 20), Bassa (A 40) et Yaunde-Fang (A 70).

Le foulfouldé, langue maternelle des Peul urbains comme des Mbororo, qui est devenu la langue véhiculaire dominante dans le Septentrion (Extrême-Nord, Nord et Adamaoua), appartient lui aussi à cet ensemble des langues « ouest-africaines ». Mais la partie la plus au Nord du pays ainsi que les zones environnantes (les frontières étatiques ne tenant pas compte des réalités linguistiques) est surtout le domaine, beaucoup plus diversifié que le précédent, des langues « afro-asiatiques », à cheval sur deux continents comme leur nom l'indique.

Il comprend ainsi l'arabe mais aussi et surtout localement, un grand sous-groupe dit « tchadique », divisé en quatre branches, celles du haoussa, du « biu-mandara » et les deux rameaux du « mafa ».

Ces classements savants ne tiennent pas compte de la démographie des locuteurs : il y a une disproportion très forte pour leur usage comme langue maternelle, les extrêmes se situant entre celui du haoussa s'estimant en dizaines de millions de personnes et celui des parlers montagnards des Mandara, très morcelé et n'allant pas au-delà de la dizaine de milliers par dialecte. Mais l'enquête effectuée pour cette étude a montré que certaines langues de diffusion limitée résistaient en consolidant par leur usage une identité ethnique plus ou moins morcelée par d'autres facteurs : un chrétien guiziga de l'Extrême-Nord a ainsi déclaré que la pratique de sa langue, un parler « biu-mandara », permettait de « se retrouver à travers le langage » entre Guiziga musulmans et chrétiens.

Enfin, le Cameroun a également la particularité d'avoir, dans sa partie Sud-Ouest, une langue véhiculaire qui est un créole anglais formé avant la colonisation allemande et que celle-ci tenta vainement d'interdire, le pidgin. Il est parlé aussi de l'autre côté de la frontière avec le Nigeria et comprend plusieurs variantes, dont l'une pour la province du Nord-Ouest dans le Grassfield (appelée ainsi « *Grafi talk* »). L'usage du pidgin dans la vie quotidienne se superpose à celui des langues maternelles locales comme à celui d'une langue officielle, l'anglais voire le français, dans certaines situations comme la pratique liturgique chrétienne.

#### 4

### Identité linguistique et dimension régionale : la problématique anglophone

Le pidgin renvoie également à la question anglophone. Celle-ci est d'une analyse très complexe. Bien qu'elle renvoie à la pratique de l'anglais, elle ne se réduit pas à une problématique linguistique. Ce n'est pas non plus une affaire d'identité ethnique minoritaire, puisque cette partie du Cameroun englobe de nombreux groupes ethniques distincts aux langues vernaculaires distinctes, entre les locuteurs bantouphones du Mont Cameroun et les bantoïdes des Grassfields, les uns comme les autres étant fortement subdivisés. C'est en revanche pour une large part une question institutionnelle, liée à l'histoire coloniale

du Cameroun et à ce qui demeure de son héritage, l'indépendance de la partie anglophone, correspondant à l'ancien *Southern Cameroons* britannique, ayant été distincte et plus tardive d'une année par rapport à celle du reste du pays.

Après la défaite de l'Allemagne en 1918, qui fut privée de toutes ses colonies par les vainqueurs, le Cameroun fut divisé en deux parties de taille très inégale dont l'administration sous mandat international fut confiée en 1922 à la France, pour la partie principale, et à la Grande-Bretagne, pour celle jouxtant le Nigeria, de l'Atlantique au lac Tchad. L'indépendance du territoire sous tutelle française ayant été acquise le 1<sup>er</sup> janvier 1960 sous le nom de « République du Cameroun », celle-ci fusionna le 1<sup>er</sup> octobre 1961, sous le nom de « République fédérale du Cameroun » (*Federal Republic of Cameroon* en anglais) avec le territoire sous tutelle britannique. Mais ce dernier était privé de sa section septentrionale qui, dans un processus référendaire supervisé par l'ONU, avait décidé de rester rattachée au Nigeria du nord (*Northern Nigeria*), avec lequel la Grande-Bretagne l'avait administrée selon un système d'*indirect rule*, s'appuyant de manière décentralisée sur les sultanats traditionnels de cette zone.

La partie adhérant à la « République fédérale du Cameroun » bilingue et correspondant aux deux provinces camerounaises actuelles du Nord-Ouest et du Sud-Ouest (soit 42 000 km<sup>2</sup>) ne représentait plus en 1961 qu'environ 10% du territoire du Cameroun francophone et 20% de sa population avec 1 million d'habitants seulement contre 4 pour cette dernière.

Selon Edwin Ardener, outre l'idéologie d'un « Kamerun » unitaire, le choix de l'adhésion au Cameroun aurait été pour une part l'effet d'une hostilité des populations locales envers les travailleurs venus du Nigeria et formant l'essentiel de la main d'œuvre dans les plantations agro-industrielles développées depuis la colonisation allemande dans cette zone volcanique et tropicale très fertile (Ardener, 1996). C'est un paradoxe par rapport à la situation actuelle où les séparatistes armés du Cameroun ont des liens avec ceux du « Biafra » au Nigeria de part et d'autre de la frontière commune.

Préparée par la conférence de Foumban, la Constitution d'octobre 1961, regroupant deux « États fédérés » (*Federal States*), l'un francophone (« Cameroun oriental ») et l'autre anglophone (« Cameroun occidental »), était rédigée formellement sur le modèle français, instituant (art. 1) une République « démocratique, laïque et sociale » (*democratic, secular and social* dans la version anglaise). Mais elle accordait des garanties théoriques aux anglophones, la première (art. 9) étant que « le président de la République fédérale et le vice-président, qui ne peuvent être originaires (*native*) d'un même État fédéré, sont élus sur une même liste au suffrage universel, direct et secret. » Le Cameroun occidental conservait comme telles ses institutions particulières (un « Premier ministre » et une « chambre des chefs »). Son régime juridique interne était celui, coutumier, de la *common law* britannique, alors que le reste du Cameroun avait repris le droit écrit français.

En 1972, une nouvelle Constitution remplace le fédéralisme par une « République unie du Cameroun », devenue ensuite la « République du Cameroun » par la révision constitutionnelle de 1984. Elle divise l'ancien « Cameroun occidental » anglophone en deux « provinces » (« régions » depuis 2008) du « Nord-Ouest » (Grassfield) et du « Sud-Ouest (mont Cameroun), instituant un nouvel « État unitaire décentralisé ». République « une et indivisible », celui-ci « reconnaît et protège les valeurs traditionnelles » et



maintient « l'anglais et le français comme langues officielles d'égale valeur. » (art. 1). La Constitution de 1996, révisée en 2008 et toujours en vigueur, reprend les mêmes dispositions. Son préambule précise que « le peuple camerounais, fier de sa diversité linguistique et culturelle [...] proclame solennellement qu'il constitue une seule et même nation. »

Dans ce cadre de renforcement progressif de l'unité nationale, un candidat anglophone originaire du Nord-Ouest, John Fru Ndi du Social Democratic Front (SDF), se proclame élu lors de la première élection présidentielle pluraliste de 1992, mais c'est le francophone Paul Biya, soutenu par la France, qui l'emporte finalement dans une élection à un seul tour.

Après une période d'incubation et de réflexion de l'intelligentsia anglophone sur l'expression politique et sociale de leur identité particulière et de leur place dans un Cameroun unitaire (Yenshu Vubo, U., 2009, p. 22), la question anglophone, sous la forme d'une revendication indépendantiste pour les deux régions du Nord-Ouest et du Sud-Ouest ne réapparaît véritablement qu'à l'automne 2016 avec des revendications émanant de la société civile anglophone (avocats et enseignants) et centrées sur l'éducation et la justice, pour la défense d'un système éducatif à l'anglaise et du maintien du recours à la *common law*.

Un an plus tard, le conflit se politise avec la proclamation le 1<sup>er</sup> octobre 2017 de la « République fédérale d'Ambazonie » (*Federal Republic of Ambazonia*), correspondant au NOSO, par Sisuku Julius Ayoub Tabe, son premier « président », aujourd'hui condamné à la prison à vie. Le nom d' « Ambazonia » se réfère précisément aux habitants du littoral du mont Cameroun qualifiés d' « Ambous » dans les premiers textes européens sur le pays et dont le souvenir survit aussi dans la baie d'Ambas, au nord de Limbe. Mais les jeunes miliciens « Ambaboy » qui harcèlent l'armée camerounaise et la population (imposant un boycott scolaire, pratiquant des enlèvements et s'installant dans une économie de guerre) agissent aussi et surtout dans le Nord-Ouest, dans le Grassfields marqués encore aujourd'hui par le souvenir de la rébellion de l'Union des populations du Cameroun (UPC) au moment de l'indépendance.

Le terme de « *Federal Republic* » retenu par les séparatistes signale aussi les différences qui subsistent entre les populations des deux sections du NOSO et leurs situations et aspirations respectives, dans un environnement écologiquement très contrasté. Le Nord-Ouest reste plus difficilement accessible, avec des incidents de sécurité généralisés. Dans la région côtière et du mont Cameroun, plus calme, des *South Westerners*, à la religiosité très spécifique (voir *infra*, chapitre 2) peuvent soupçonner parfois les *North Westerners* (ou *Graffi* en pidgin) de vouloir, sous le projet indépendantiste, supplanter les autochtones sur une terre plus fertile, comme l'enquête pour cette étude l'a relevé à son tour.

Au sein de la diversité camerounaise, les dynamiques religieuses actuelles, témoignant d'une grande vitalité mais aussi d'une complexité rarement atteintes par d'autres pays africains, ne peuvent se réduire à un discours général et holistique à l'échelle de l'ensemble national sur les relations entre le christianisme, l'islam et les religions traditionnelles. Selon les chiffres du Pew Research Center américain<sup>9</sup>, le Cameroun compterait en 2020 plus de 69% de chrétiens et plus de 19% de musulmans, outre 5% de religions traditionnelles ou autres, en 2020 dans l'ensemble de la population, elles constituaient ainsi à l'évidence une dimension majeure de la vie sociale et individuelle. Comprendre leur complexité et leur impact éventuel sur la stabilité du pays dans la durée, demande un chapitre particulier, avec une approche historique et géographique.

1

**Strates et cohabitations religieuses actuelles**

L'histoire religieuse du Cameroun est marquée par trois mouvements principaux, dont les effets, quoique très diversifiés et inégalement répartis dans le temps, se font toujours sentir fortement aujourd'hui : les croyances et pratiques religieuses traditionnelles sur l'ensemble du pays ; l'arrivée de l'islam à partir du lac Tchad au Nord, puis celle du christianisme depuis le Sud et la côte de l'Atlantique dès avant la période coloniale (1884-1960). Durant cette dernière puis plus encore depuis l'indépendance, ces mouvements religieux se sont croisés ou mixés d'une manière de plus en plus complexe, avec une forte différence entre la religiosité urbaine, beaucoup plus mêlée, et la religiosité rurale. Comme l'ont souligné l'ensemble des entretiens effectués en soutien à cette étude, l'identification religieuse, personnelle comme sociale, vient aussi en complément d'autres catégories identitaires, ethniques, régionales ou encore socio-professionnelles, tantôt les dominant, tantôt s'imbriquant avec elles d'une manière plus secondaire, mais toujours avec une grande variabilité dans la sensibilité religieuse et les pratiques personnelles.

Dans un pays régi par une constitution « laïque », le Troisième recensement général de la population, effectué en novembre 2005 et publié six ans plus tard, comprenait significativement une analyse religieuse de la démographie nationale. Selon celle-ci, et alors que la population n'était que de 17 millions d'habitants (contre 20 millions estimés aujourd'hui), ce document officiel précisait à l'échelle nationale que venaient en tête « les catholiques (38,4%), les protestants (26,3%) et les musulmans (20,9%), [puis] les animistes [adeptes « de la religion traditionnelle africaine »] qui constituent 5,6%, les « autres chrétiens » (4,0%) et les libres penseurs (3,2%). Les orthodoxes (0,5%) et les pratiquants d'autres religions (1,0%) sont parmi les moins nombreux », ajoutait-il dans ce tableau religieux très complet, le seul dont on dispose encore à ce jour (Bureau Central des recensements, 2011 : 96-98). Ces proportions restent en gros valables aujourd'hui, selon toute vraisemblance.

Mais ce constat d'ensemble demeure aussi très variable localement. Rappelons que, pour 2005, selon les analyses du Troisième RGPH, « la religion catholique est dominante dans 5 des 10 régions du pays. Au

---

9 [http://www.globalreligiousfutures.org/countries/cameroon#/?affiliations\\_religion\\_id=0&affiliations\\_year=2010&region\\_name=All%20Countries&restrictions\\_year=2016](http://www.globalreligiousfutures.org/countries/cameroon#/?affiliations_religion_id=0&affiliations_year=2010&region_name=All%20Countries&restrictions_year=2016)

Centre, affirmait le Rapport, les catholiques sont 65,4%, au Littoral (52,0%), à l'Est (42,4%), dans le Sud-Ouest (41,3%) et à l'Ouest (34,7%). Quant à la religion protestante, elle prédominait dans le Nord-Ouest pour 49,3% et le Sud (49,1%). En ce qui concerne la religion musulmane, elle était en 2005 plus localisée dans les régions septentrionales : Adamaoua (71,5%), Extrême-Nord (42,7%) et Nord (40,7%). S'agissant de l'animisme, ses adeptes se retrouvaient surtout dans les régions de l'Ouest (4,6%) et l'Extrême-Nord (4,1%). » Les « libres-penseurs » étaient présents « à 5,6% à l'Ouest et à 5,2% dans le Littoral. » (Bureau Central, 2011 p.101)

Ce tableau des équilibres religieux régionaux il y a près de 20 ans doit être infléchi aujourd'hui par la rapide et très flexible dynamique religieuse des deux provinces les plus septentrionales du pays, le Nord et l'Extrême-Nord, avec une forte évangélisation (Lasseur, M., 2005) ayant intégré à partir de 1980-90 une dimension pentecôtiste (classée implicitement dans la catégorie « autres chrétiens » du Troisième RGPH), ainsi que par le renouveau islamique rigoriste. Dans ce même « Septentrion », il est loin de se limiter à l'action du mouvement Boko Haram ou à des attentats terroristes individuels. Il s'exprimerait par un « salafisme des faubourgs et des marchés propre au Bornou » (Seignobos, C., 2016, p.143), au Nigeria voisin, avec un rayonnement jusqu'au Cameroun dans toute l'aire linguistique Kanouri, au travers des frontières étatiques modernes. Maiduguri, la capitale de l'État nigérian du Borno, où fut fondé Boko Haram, est aussi, faut-il rappeler, celle de l'émirat du Bornou (*Borno Emirate*), reconstitué sur les ruines de l'empire du Kanem-Bornou, le plus ancien État islamisé du pourtour du lac Tchad.

L'histoire religieuse de cette zone doit être appréhendée en effet dans une dynamique historique plus régionale que nationale, le couloir camerounais actuel vers le lac Tchad ayant connu, durant la deuxième moitié du XX<sup>ème</sup> siècle, des mouvements religieux massifs sans considération de frontières.

Après la Deuxième Guerre mondiale, le Nord-Cameroun sous mandat français (Adamaoua compris) aurait compté, sur 1,2 million d'habitants au total à la veille de la décolonisation, 450 000 musulmans et 800 000 « Kirdi » ou « Habe » (« païens » au sens de l'islam) soit des peuples pratiquant leurs religions traditionnelles (Lembezat, G., 1961, p.3). La vague de renouveau islamique, qui remonterait à 1984 (Seignobos, C. (dir), 2006) a donc été précédée dans le Septentrion camerounais par une conversion massive au christianisme catholique ou protestant (au sens large), apparaissant mal dans les statistiques officielles mais qui n'en est pas moins un phénomène majeur.

Il y a maintenant des baptistes et des pentecôtistes à Maiduguri comme à Maroua, s'organisant socio-culturellement dans une logique éventuellement anglophone transcendant les frontières nationales, avec des soutiens américains (Lasseur, M., 2005). De même, l'Église catholique a connu dans le nouveau diocèse de Yagoua des tensions internes entre nouveau clergé anglophone originaire de l'Ouest et francophones, tandis que des prêtres catholiques italiens contribuaient à évangéliser la région, tant au Cameroun qu'au Tchad. Le paysage protestant est extrêmement éclaté dans le Nord, avec une présence historique luthérienne de pasteurs scandinaves ou allemands qui est spécifique à cette zone et remonte aux années 1930. Les innombrables initiatives missionnaires internationales ont eu un impact considérable dans le domaine des services de santé et d'éducation dans tout le Septentrion, avec des résultats divers. Le cas est particulièrement net dans l'Extrême-Nord.

Selon *l'Atlas de la province Extrême Nord Cameroun*, la contribution la plus synthétique sur des évolutions religieuses de cette entité administrative, au début du XXI<sup>ème</sup> siècle les « audiences respectives » des confessions exprimées dans cette seule province « peuvent être estimées entre 223 000 et 375 000 personnes pour les catholiques et entre 192 000 et 318 000 pour les protestants » sur un total de population provinciale évalué à 2,46 millions en 1995 et à 3,17 millions par le 3<sup>e</sup> RGPH.

Les missions chrétiennes « toucheraient ainsi plus de 600 000 personnes », sans qu'il n'y ait pour autant d' « ethnie chrétienne, mais toujours au sein de la même ethnie un dosage christianisés-islamisés – fond païen et indécis ». Des « ethnies entières se définissent, en revanche, par leur appartenance à l'islam : Foulbé, Bornouans, Mandara, Kotoko et Arabes Choa, avec les islamisés et ceux qui sont dans leur mouvance [et qui] pourraient être estimés à 105 000 personnes. » Quant au « reliquat des animistes », représentant « des religions traditionnelles qui, par ailleurs, ne sont pas militantes » (contrairement aux monothéismes), il serait d' « un peu plus de 800 000 » au tournant du millénaire, selon cette source, « une grande partie des habitants [reculait] toujours devant l'adoption » du christianisme ou de l'islam, « en particulier les Masa, Tupuri et Mafa » (Seignobos, C. & A., Nassourou, 2005, p.150).

Cette analyse se concluait par la réflexion suivante : tant que les « gros noyaux animistes » se situent « dans les monts Mandara septentrionaux et dans le Mayo-Danay, n'auront pas fondu, ils limiteront par leur présence neutre les affrontements entre islam et christianisme. Qu'en sera-t-il demain, à leur disparition ? La détermination religieuse marquera à coup sûr la carte politique future de l'Extrême-Nord. » (Seignobos, C. & A., Nassourou, 2005, p.150) Or, c'est précisément dans les monts Mandara, dont le nom renvoie à un ensemble ethnique dominant et islamisé mais où l'on trouve aussi de multiples groupes de population christianisées ou « crypto-païennes », que Boko Haram a attaqué en territoire camerounais. Il a chassé en 2014 et 2015 des « villageois chrétiens avec l'assentiment et l'aide d'une partie de leurs voisins musulmans, profitant de leur départ pour souvent se partager leurs biens et leurs terres. » (Seignobos, 2018, p.107).

Cette confrontation religieuse frontale par la violence armée, extrêmement préoccupante pour l'avenir des relations entre islam et christianisme, est relativement neuve dans cette zone. Comme les entretiens informels menés pour cette étude l'ont confirmé, les très rapides et flexibles évolutions religieuses dans l'Extrême-Nord au cours des dernières décennies, avec leur caractère autant individuel que social, étaient compatibles avec une gestion pacifique des relations entre musulmans et chrétiens. Comme le soulignait dans un entretien du 18 octobre 2021 à Maroua un catholique pratiquant,

« Ma famille à la base, elle est musulmane [...]. Mon papa est musulman, c'est sa maman qui était chrétienne. [...] Mon papa s'est christianisé après avoir épousé ma maman qui était chrétienne. Son papa est resté musulman, certains de ses frères sont restés musulmans, ma famille est un peu partagée. Chacun suit sa religion et ça n'a aucune entorse. Moi je ne trouve à cela aucun inconvénient parce que c'est personnel. »

Une femme musulmane interviewée à Maroua en octobre 2021 précisait de son côté que les attaques armées avaient eu un effet sur le mode des relations interethniques :

« Les Kanouri ici chez nous ne sont pas acceptés, parce qu'on se disait ce sont les Boko Haram. Pourquoi ? C'est parce que c'est dans leur frontière, dans leur localité que Boko Haram avait surgi et a fait des recrutements des jeunes Kanouri. Ce n'était pas de leur volonté. Beaucoup se sont déplacés et sont venus dans les zones urbaines et on les voit comme des Boko Haram. Ils sont stigmatisés. Ils se sentent frustrés. Ils n'ont pas le droit au logement, à l'éducation, parce qu'à l'école les enfants les traitent de Boko Haram. Ce qui fait que quand ils rentrent à la maison, ils sont frustrés. [...] Les Kanouri à une certaine période, on ne voulait pas les voir, on ne les acceptait pas, on ne les invitait pas [...] Mais maintenant même ces groupes kanouri, on commence à les intégrer. »

## 2

### Les religions traditionnelles et la venue de l'islam

L'islamisation de ce qui allait devenir le Cameroun actuel s'est faite à partir du Sahel, sur un substrat de croyances et pratiques religieuses locales (les *folk religions* du Pew Center) qui restent vivantes aujourd'hui sous la forme de rites, de lieux sacrés, de sacrifices d'animaux, de danses ethniques et de pratiques alimentaires dont des interdits collectifs ou individuels. L'« animisme », terme très impropre mais dominant pour désigner cette religiosité factuelle, touche deux types de sociétés dans tout le pays, les unes de type « segmentaire », sans organisation politique centrale et distincte du système lignager, les autres « pyramidales » et caractérisées par des formes variables de royauté « sacrée », faisant du souverain une divinité sur terre, protecteur de son peuple grâce à ses pouvoirs surnaturels.

C'est, dans la zone sahélienne, ce dernier type de société politique qui a été le premier touché par la conversion à l'islam.

Le premier royaume musulman du sud du Sahara, celui du Kanem (dont les habitants sont qualifiés de Kanouri, Kanembou ou encore « Beriberi » par les Haoussa) s'est établi d'abord sur le pourtour septentrional du lac Tchad, avant de s'étendre ensuite sur la rive sud sous le nom de Bornou (Borno). Son souverain semblait posséder dès l'origine toutes les caractéristiques d'un « roi sacré » au sens des anthropologues, puisque selon le témoignage du géographe arabe Yakût en 1229, « leur religion est le culte de leurs rois car ils croient qu'ils apportent la vie et la mort, la maladie et la santé » (Gronenborn, 2018, p.206), Il s'était converti à l'islam dès le XIII<sup>ème</sup> siècle, sous l'effet de contacts commerciaux transsahariens, et non d'une conquête militaire. Cet empire décadent fut conquis en 1893 par le chef de guerre mahdiste Rabah avant de renaître au XX<sup>ème</sup> siècle sous la forme de l'émirat nigérian du Borno dont le souverain porte à nouveau, depuis 2010, le titre de *Shehu*.

L'autre implantation historique de l'islam au sud du lac Tchad est constituée par le pays Kotoko et ses cités-État égrenées le long du Chari et du Logone dont l'origine, antérieure à l'adoption de la foi musulmane entre le XVI<sup>ème</sup> et le XVIII<sup>ème</sup> siècle suivant les cas, remonte à la civilisation dite « Sao », le terme « kotoko » désignant des « citadins » établis dans des villes construites sur des buttes artificielles. Chaque cité était dirigée par un « sultan » (*Me* ou *Miarre*), dont la sacralité des fonctions avait des formes multiples. Pour la société traditionnelle, « investi d'une personnalité divine », il « est le symbole de Dieu dans le monde terrestre. » (Lebeuf, A., 1969).

Mais le pays kotoko, qui compte trois « sultanats » (chefferies de premier degré) au Cameroun, est confronté depuis plusieurs décennies à une remise en cause interne de telles conceptions syncrétiques entre les croyances préislamiques et l'islam. Dans la cité de Goulfey, devenue capitale de ce terroir sous l'administration coloniale, « l'imam et l'*alkali* [étaient] toujours choisis par le sultan dans les mêmes familles, se trouvaient ainsi et étroitement associés à la dynastie dans l'exercice du pouvoir ». Mais dès les années 1970 des « réformistes » ont voulu « libérer l'imamat de la tutelle de la chefferie » pour « purifier la religion ». Dans les années 1990, de jeunes prédicateurs accusent les sultans kotoko et leurs imams d'avoir fermé les yeux sur les héritages préislamiques, dont les sacrifices aux génies du fleuve. Après 2000, « dans chaque cité kotoko se créent des cellules salafistes », hostiles au pouvoir traditionnel et préconisant le djihad, tandis que « le trafic d'armes va bon train » (Seignobos, 2018, pp.101-103).

Plus au sud, jusqu'à la province de l'Adamaoua, un scénario similaire semble prendre corps, dans une aire linguistique différente, celle des Peul ayant soumis au début du XIX<sup>ème</sup> siècle les populations originelles à la suite de la création du sultanat de Sokoto par le conquérant djihadiste le plus célèbre de l'histoire de l'Afrique, le Shehu Ousmane dan Fodio appartenant à la confrérie soufi Qadiriyya, et son lieutenant le Moddibo Adama, qui donna son nom au haut-plateau partagé entre le Cameroun et le Nigeria, particulièrement propice à l'élevage par son climat. L'aire linguistique du foulfouldé, la langue des Peul, compte au Cameroun quinze « lamidats » de premier degré de la province de l'Extrême-Nord à celle de l'Adamaoua qui sont dirigés par un *lamido* (pluriel *lamibè*).

Ce terme peul réservé à l'origine au Shehu de Sokoto et désignant le « commandeur des croyants » fut adopté par les principaux chefs de ces nouveaux États peul et fut repris par l'administration coloniale puis camerounaise. Dans la deuxième moitié du XX<sup>ème</sup> siècle, il se dévalua, et fut aussi attribué à des chefs de canton mais les quatre principaux *lamibè* d'aujourd'hui, ceux de Maroua, de Garoua, de Rey Bouba et de Ngaoundéré, sont à la tête de territoires importants et de véritables institutions politico-religieuses traditionnelles imbriquées dans l'État camerounais moderne. Ils rappellent ce que sont les émirats de Maiduguri ou de Sokoto dans le fédéralisme au Nigeria, selon des modalités constitutionnelles et administratives différentes. Dans ce système, le *lamido*, loin de régler personnellement toutes les affaires, les délègue à un « *laouane* » (*lawan*) contrôlant lui-même des « *djaouro* » (chefs de village ou de quartier) et qui, dans certains cas, est parvenu à devenir un *lamido* de moindre importance (Seignobos, C. & H., Tourneux, 2002, pp. 166-168).

Les interviews effectuées pour cette étude soulignent le caractère religieux du *lamido* de Maroua. Selon un catholique de la ville, « le *lamido* c'est un chef traditionnel et toutefois religieux chez le musulman. [...] Le chef traditionnel globalise, il n'y a pas musulmans et chrétiens, le *lamido* est le suprême à ce niveau », précisant que « notre justice camerounaise ne connaît pas les trucs mystiques, la sorcellerie donc ça se gère chez le *lamido* avant que la justice camerounaise prenne ça. »

Un jeune islamisé affirme aussi : « Le *lamido* quand il s'assoit il prêche comme si c'était l'imam là qui est devant vous et il prêche. Je peux prendre par exemple le cas du *lamido* de Garoua celui qu'on a nommé récemment [en juin 2021], lui il est en même temps imam, vous voyez l'exemple ». Il ajoute que ces leaders « sont influents, parce que c'est eux qui appliquent la tradition même comme il y a beaucoup d'ethnies. Ils

sont [...] la mère de la tradition. ». Un imam du lamidat de Maroua déclare également : « Nous les imams, chaque jeudi on va chez le *lamido* et c'est là-bas qu'on prend les informations et on va informer à la mosquée comme aujourd'hui [vendredi]. »

Selon une musulmane de l'Extrême-Nord, pour les procès et les différends entre éleveurs et agriculteurs, par exemple,

« Le premier recours, même avant d'aller en justice, les gens ont tendance d'aller voir soit le *lawan*, soit le *djaouro*, soit le *lamido* pour la résolution de leurs problèmes [...]. Ils décident d'abord d'aller voir le chef [...] Le chef va fixer les amendes pour une résolution à l'amiable, pacifique. C'est lorsque la situation s'envenime, échappe au contrôle de la chefferie que pour la plupart ils se retrouvent à la brigade [de gendarmerie] ou en justice. »

Cette prédominance du *lamido* (comparée dans les entretiens par un catholique « à celle du Pape » dans sa religion) est cependant vue d'une manière critique dans les témoignages recueillis pour cette étude. Certains interlocuteurs non-musulmans évoquent ce qui serait une corruption croissante (« la cupidité ») dans les jugements des procès traditionnels. Mais il existe aussi une critique interne, proprement religieuse et fondamentaliste, du système politico-religieux actuel en zone linguistique peul, rejoignant celles du pays kotoko, mais sans aller toutefois jusqu'à remettre en cause le « vivre ensemble ». Sur les relations actuelles entre *lamido* et imam, un des interviewés, imam lui-même, a recours à un discours radical pour distinguer deux camps :

« L'islam ne peut pas aller avec les *lamibè*, parce que leurs vies c'est différent avec notre vie dans l'islam [...] avec son ordre et les *lamibè* aussi avec [leur] ordre. Tout ce que le bon Dieu a dit dans son Saint Coran, les *lamibè* ne peuvent pas utiliser ça. C'est pour cela que nous les imams on est deux groupes. Il y a ceux qui travaillent avec les *lamibè*, comme dans un pays laïc comme le Cameroun, on ne peut pas utiliser l'islam, si quelqu'un a volé on ne peut pas couper [le bras], dans le Coran on peut dire si quelqu'un a volé on peut couper, si quelqu'un est marié, il a touché une autre femme, dans le Coran on doit le tuer. Dans le *Hadith* du Prophète aussi c'était comme ça. Les *lamibè* ne peuvent pas faire ça. C'est pour cela qu'il y a une barrière entre nous et les *lamibè*. On ne touche pas les *lamibè* et les *lamibè* aussi ne touchent pas. On est dans le vivre ensemble. C'est comme ça avec les non-musulmans aussi. »

### 3

## L'islam bamoun et son particularisme

Une deuxième phase de l'islamisation du Cameroun, hors du Septentrion, remonte à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle dans le Grassfield, en pays bamoun. Elle est due à l'initiative individuelle de l'une des plus remarquables personnalités de l'histoire africaine, le roi (*Mfon*) Njoya, héritier d'une « royauté sacrée » (*sacred kingship*) typique de cette zone géographique et culturelle (Warnier, J.-P., 2012, pp. 89-130). Ayant régné de 1889 à 1933, il inventa une écriture syllabique, reconstruisit son palais de Fouban en s'inspirant de celui du gouverneur allemand du Cameroun et s'efforça en vain de préserver ensuite l'intégrité de son royaume

face au colonisateur français. Appuyé militairement au début de son règne par le *lamido* de Banyo, avec sa cavalerie et ses fusils, il se convertit à l'islam sous le nom d'Ibrahim et fut proclamé « sultan » tandis que la reine-mère était baptisée sous le nom d'Elizabeth Njapdounke par des missionnaires protestants anglais. Il fut aussi l'instigateur d'une religion « nationale » bamoun, syncrétique, avant de revenir à l'islam.

Depuis l'indépendance, la politique d'alliance avec les chefs traditionnels du gouvernement camerounais a donné à nouveau un pouvoir et une influence considérables à ses successeurs. Un très impressionnant musée royal, dont l'architecture rapproche les trois symboles de la royauté depuis l'époque préislamique, le serpent à deux têtes, la cloche double et l'araignée, a été achevé à Fouban par le dix-neuvième souverain bamoun, le sultan Ibrahim Mbombo Njoya, peu avant sa mort en octobre 2021. Lors de son intronisation, le nouveau sultan Nabil Njoya a respecté des rites traditionnels bien antérieurs à l'islam, car, comme le déclarait un protestant le 12 octobre 2021 dans le département du Noun, « du côté traditionnel chez les Bamoun, le roi incarne le rôle du gardien de la tradition et a une grande influence sur ses sujets » à ce titre, même s'ils sont chrétiens.

Par ailleurs, le sultan des Bamoun conserve pleinement un pouvoir religieux musulman : il reste à la tête de l'islam bamoun jusqu'au-delà du territoire ethnique, sous un mode analogue à celui des sultans kotoko ou des lamibè dans le monde peul. Un bamoun musulman du Noun rappelait le 19 octobre 2021 dans un entretien informel que « le chef religieux et traditionnel c'est le roi : il influence la religion, et nomme les imams. »

Alors que les interviews de Bamoun effectuées en vue de cette étude dans la province de l'Ouest tendent à distinguer nettement, dans l'ensemble, autorités traditionnelles et autorités religieuses, surtout lorsque ces dernières sont chrétiennes, le rôle religieux du sultan suscite aussi, parfois, les mêmes vives critiques musulmanes quant à la confusion du pouvoir politique et de la direction spirituelle, accusée de dévier au Cameroun par rapport à « l'islam universel ». C'est ce qu'exprime sans ambiguïté un imam bamoun de Douala à portée nationale et d'ascendance royale, et interviewé durant l'enquête :

« Comment est-ce que dans la communauté musulmane, le chef ne devrait pas être l'imam ? Or la réalité, c'est que [...] dans l'islam, le chef c'est l'imam, mais l'autorité traditionnelle a donc pris ce devant-là et voilà le pourquoi de l'existence de cette organisation : recadrer les choses, repositionner les religieux, pour qu'ils prennent en main leur destin, lequel destin est extrêmement important, pour la marche même de notre pays, la marche même de la consolidation de notre vivre ensemble. [...] L'administration, du fait qu'elle continue à donner aux autorités traditionnelles, à mener l'activité religieuse chez les musulmans, c'est des sources conflictogènes, parce que l'islam comme toutes les religions, c'est une religion universelle, oui, vous pouvez voir des Français musulmans, un Anglais musulman, un Douala musulman, ainsi de suite.

Mais à partir du moment où les autorités traditionnelles jouent au jeu où ils mettent en exergue, où ils prennent sur eux d'accepter que certains chefs traditionnels deviennent des religieux, ça pose des problèmes dans le cadre de la redistribution des rôles au sein de notre organisation religieuse [...] Ce sont les choses qui bien après créent la frustration, au sein des communautés locales.[...] il



y a un calme précaire, il y a certes un vivre ensemble apparent, il y a des frustrations sous-jacentes, qui si elles ne peuvent pas naître aujourd’hui, elles peuvent naître bien plus tard. »

4

#### La contestation de l’islam traditionnel dans le Septentrion

La remise en cause des positions traditionnelles de pouvoir religieux des chefs en faveur d’un islam rigoriste et égalitaire, tourné vers ses sources orientales hors d’Afrique, touche également les sociétés segmentaires islamisées du nord du Cameroun, au sens géographique et non administratif. C’est ce qu’indique notamment l’évolution de pratiques vestimentaires : des vendeuses de poisson mousgoum d’une communauté salafiste près de Pouss (aux bords du Logone) avaient adopté en 2005 une tenue cachant entièrement le visage et le corps (Seignobos, 2017, p.165), tandis que de jeunes bouviers mbororo islamisés remplaçaient simultanément le chapeau de paille conique traditionnel par un keffieh. Simultanément ils peuvent consommer du Tramadol qui serait fabriqué au Nigeria, analgésique bon marché qui donne de l’énergie et développe leur agressivité envers les agriculteurs christianisés (toupouri notamment) qui se sont déployés dans la province du Nord. Dans leur expansion, ceux-ci se sont mis à croiser leurs « pistes à bétail » (*burto!*) avec l’extension de la culture cotonnière et les défrichements illégaux de parcs nationaux dans le Septentrion camerounais au cours des dernières décennies. Autre indice, dès 1998, alors que le Ramadan coïncidait avec Noël, le gouverneur de l’Extrême-Nord se serait ému d’une attaque radiophonique des chrétiens par un imam de Maroua. Il aurait exigé des religieux des différentes confessions un engagement écrit à ne plus parler de celles des autres.

Tensions religieuses, économiques et ethniques d’une nouvelle ampleur convergent donc depuis plusieurs décennies dans cette zone, bien au-delà de la seule action de Boko Haram, sans atteindre toutefois la gravité actuelle de celles du Centre du Mali.

En outre, plus au Sud, dans ce qui est devenu aussi une poche de conflit armé, la province de l’Est, limitrophe de la République centrafricaine, l’on constate une tension accrue entre M’Bororo musulmans et agriculteurs de clairière christianisés. Elle s’est considérablement aggravée avec l’impact au Cameroun des affrontements de l’autre côté de la frontière, dont un afflux de réfugiés relevant du HCR et estimés à environ 200 000 dans la province (contre 75 000 dans celle de l’Adamaoua) à fin 2021<sup>10</sup>.

5

#### Les nouvelles confrontations ethnico-religieuses de l’Est

Les Gbaya de langue oubangienne, venus de l’est et qui sont plus nombreux encore en RCA qu’au Cameroun, s’y heurtent aux Peul une fois de plus dans leur histoire commune, mais dans des proportions inconnues jusqu’alors. Dans cette confrontation, sentiment d’appartenance ethnique et alignement religieux collectif ont fusionné en un double facteur insécable d’identification : « Ici, les musulmans c’est ceux qui ne sont pas Gbaya », déclarait ainsi dans le cadre de cette étude un jeune homme à la double culture

---

10 [file:///C:/Users/Utilisateur/Downloads/CMR-Stats\\_January\\_2022.pdf](file:///C:/Users/Utilisateur/Downloads/CMR-Stats_January_2022.pdf)

religieuse, à la fois chrétienne et musulmane (par les Guidar de l'Extrême-Nord, de langue tchadique), interviewé à Garoua Boulai, ville frontalière à l'épicentre de la tension venue de RCA.

Selon d'autres interviewés, la forte insécurité actuelle (notamment en zone rurale) qui ferait de la ville, de ses abords et de la province de l'Est en général « la troisième zone rouge en termes de sécurité au Cameroun », après l'Ouest anglophone et l'Extrême-Nord, s'accompagne aussi d'une évolution des activités professionnelles des Mbororo : de pasteurs qu'ils étaient traditionnellement, certains sont devenus « mototaximans ».

La ville étant « scindée en secteurs » ethniques, gbaya ou autres, le maire de Garoua Boulai est toujours un Gbaya mais « son premier adjoint d'une autre ethnie », comme le rappelait un interlocuteur d'octobre 2021 estimant que les activités économiques réciproques et complémentaires atténuent la tension entre Gbaya et Bororo :

« Sur le plan économique, déclarait-il, la ville est dominée par les autres ethnies. Le Gbaya est purement agricole. Il reste dans son champ. L'agriculture représente 80% de ses ressources économiques. Le Gbaya cultive le champ des Mbororo. Les Mbororo financent les Gbaya pour faire leur champ. C'est pour ça que l'activité économique ici est dominée par les musulmans. »

Une radio communautaire s'est aussi créée en ville, « Ndah-Ngoh Radio FM ». Elle diffuse en cinq langues (gbaya, fulfulde, sango, haoussa, et mboum) et peut constituer de ce fait un vecteur de rapprochement entre communautés. Toutefois, précise le même interviewé, « nous avons les vigilants dans chaque quartier de Garoua Boulai. Vous ne pouvez pas entrer là comme ça. Si tu sors, c'est que les vigilants ont été des complices. » Parallèlement, dans la forêt en pays maka (dont la langue est classée comme « bantoue »), des comités de vigilance créés par l'administration au niveau du sous-préfet veillent à lutter contre le braconnage, comme le rappelait en octobre 2021 un chef d'Abong Mbang, au sud de Bertoua.

C'est donc une paix armée qui prévaut dans la province de l'Est, avec une relative atténuation actuelle des effets de la crise centrafricaine. Mais ce mieux reste fragile, comme dans l'Extrême-Nord et le Nord.

## 6

### Un christianisme surgi de la côte atlantique

Au Cameroun, le christianisme est venu de la mer, comme dans tout le golfe de Guinée et à rebours de l'expansion musulmane. Il n'y a de trace d'une quelconque évangélisation portugaise, malgré la proximité de l'île de Sao Tomé, évêché dès le XVI<sup>ème</sup> siècle, malgré les contacts avec un peuple appelé « Ambos » par les Portugais et qui a donné son nom à la baie d'Ambas, au pied du mont Cameroun.

La christianisation qui a touché d'abord les peuples bantou côtiers se désignant aujourd'hui par le terme de « Sawa » a été le fait de missionnaires anglophones, s'appuyant sur la marine britannique traquant les navires négriers après l'interdiction en 1815 de la traite atlantique des esclaves par le traité de Vienne, à l'initiative de la Grande-Bretagne, quarante ans avant le début de la colonisation allemande.

Après la création d'un établissement britannique dans l'île de Bioko (Fernando Po) à « Clarence », aujourd'hui Malabo, capitale de la Guinée-Équatoriale hispanophone, une première mission baptiste sur le continent voisin (désigné plus tard sous le nom d' « *Old Cameroons* » en anglais), fut créée en 1844 à Bimbia, au pied du mont Cameroun par un pasteur jamaïcain, Joseph Merrick. Il effectua presque immédiatement une expédition jusqu'à Buea à travers le pays bakweri, mais qui n'eut pas de suite évangélique ou commerciale. L'effort missionnaire baptiste fut relancé par l'anglais Alfred Sacker, arrivé à Douala en 1845 et qui fonda en 1858 la ville de « Victoria » (devenue Limbe en 1982), où subsiste un monument à sa mémoire. Les missionnaires anglais eurent recours aux mêmes méthodes que celles qu'ils employèrent à Tahiti en couplant usage de l'imprimerie et traduction de la Bible en langue locale, dans des sociétés côtières en pleine évolution et où se répandit l'usage du *pidgin*. Cette langue véhiculaire caractérise toujours la province camerounaise du Sud-Ouest, comme les interviews en vue de cette étude l'ont confirmé. Les Britanniques, qui n'envisageaient pas alors de colonisation politique ou de protectorat, obtinrent en 1859 la signature d'un accord avec des chefs du littoral pour l'interdiction des sacrifices humains (Ardener, E., 1996, p.358).

En 1887, les nouveaux colonisateurs allemands expulsèrent les missionnaires anglais et les remplacèrent par la Mission de Bâle, tandis qu'une « Église baptiste indigène » locale (*Native Baptist Church*) prit son indépendance et subsiste sous le nom d' « Église baptiste camerounaise » (EBC), avec un siège à Douala et une centaine de lieux de culte. La nouvelle évangélisation missionnaire germanophone de Bâle se diffusa à partir de Douala dans deux directions, vers la Sanaga et le Grassfield. Elle atteignit alors Foumban où elle fut bien accueillie par le sultan Njoya, avant de se retirer en 1915 du Cameroun, perdu par les Allemands, et fut remplacée ensuite, du côté français, par la Société des missions évangéliques de Paris, déjà présente au Gabon.

## 7

### La christianisation progressive de l'intérieur

Le colonisateur allemand autorisa aussi, dans des conditions très restrictives, une évangélisation catholique faite par des Allemands et sans concurrencer la dynamique protestante. Elle fut confiée à la congrégation des Pallotins et se dirigea à partir de Douala vers le sud, à Kribi, mais aussi vers le centre, à Yaoundé, et l'Ouest, à Dchang, avant de fuir eux aussi le pays en 1916 et d'être remplacés par les Pères du Saint Esprit (Cssp), arrivés au Gabon dès 1844. Un premier projet d'implantation d'un sanatorium missionnaire à Buea, devenue première capitale du Kamerun allemand, n'eut pas de suite (Ardener, E., 1996, p.103) et les principaux succès de conversion catholiques se centrèrent sur le littoral sud, le pays bamileke et le pays beti.

Ce dernier est devenu le cœur d'un catholicisme qui domine toute la partie méridionale du Cameroun en dépit du développement récent des Églises évangéliques et du Pentecôtisme. Les interviews faites pour cette étude traduisent la ferveur religieuse qui caractérisa la rapide conversion au catholicisme des Beti (Laburthe-Tolra, P., 1999). Dans une capitale de plusieurs millions d'habitants, très cosmopolite et pluri-confessionnelle, un prêtre catholique beti, lors d'un entretien du 19 octobre 2021 à Yaoundé (dont le nom est une variante graphique de celui du clan beti des Ewondo), traduit bien un état d'esprit du Centre-Sud, par lequel le domaine du religieux est parvenu à transcender la dimension ethnique comme une expression supérieure de l'identité à la fois individuelle et collective :

« Ce qui domine [dit-il] c'est le côté religieux, que ce soit dans notre bassin du Centre-Sud, c'est le côté religieux, on n'a pas beaucoup de replis identitaires où les gens veulent trop rentrer dans leurs racines...c'est le côté religieux, [...] on réfléchit que religieux, c'est ça qui fait notre identité. Les peuples du Centre-Sud, les religieux, nous avons donné notre vie à Dieu... Donc vraiment le religieux prend le dessus sur le culturel. »<sup>11</sup>

Les sociétés traditionnelles du littoral et de la forêt, qui appartiennent toutes au noyau originel des langues bantoues étaient toutes organisées sur le même modèle segmentaire et patrilinéaire où le culte des ancêtres occupait une place fondamentale, avec les associations initiatiques d'hommes et de femmes selon une répartition clanique, le pouvoir des chefs (qualifiés parfois de « rois » sur le littoral) se limitant à cette dimension.

La crainte de la sorcellerie, conçue comme un animal vivant dans le corps de l'individu qui la possède (*evu* chez les Beti Laburthe-Tolra, P., 2009 ; *liemba* chez les Babweri, Arderner, E., 1996, pp. 243-265), donne encore une influence considérable aux *nganga*, les chasseurs de « sorciers » possédant la « double-vue » et reconnus officiellement aujourd'hui comme des « tradi-praticiens ». L'un d'eux fut récemment à Douala un jésuite français, le Père Eric de Rosny (1930-2012). La conversion au catholicisme devint aussi, selon leurs propres dires, un instrument de libération pour les femmes beti par rapport à leur condition traditionnelle qui comportait, notamment, la mise à mort des veuves (Vincent, J.-P., 2001).

Sur le littoral, avec notamment la croissance au XX<sup>ème</sup> siècle de la ville de Douala, capitale économique où, selon le dernier recensement ethnique détaillé, effectué par la coopération française en 1964-65 et qui faisait état de près de 200 000 habitants au total, les « Bamiléké » (34,2 %) dépassaient déjà de beaucoup les « Douala et assimilés » (18,9 %) ayant donné leur nom à la ville, la problématique est de longue date dominée par l'opposition entre « autochtones » et « allochtones », encore appelés localement « allogènes », les traditions gastronomiques ou festives préchrétiennes (communication avec les ancêtres et les génies de l'eau durant le Ngondo annuel des Sawa en décembre) étant des facteurs majeurs d'identification collective. Un chef de quartier multi-ethnique de Douala, lui-même sawa et guérisseur traditionnel, exprimait, dans une interview en vue de cette étude, la flexibilité individuelle en matière religieuse qui caractérise ce milieu urbain où, comme on l'a vu, le protestantisme a les plus fortes racines historique mais ne domine pas dans une ville qui n'est plus anglophone comme à ses origines. Il résumait ainsi son positionnement et son parcours religieux personnels :

« Je suis catholique universel donc n'importe quelle Église qui connaît le nom de [Dieu] mais tous ces enseignements je les ai acquis parce que je voulais voir la vérité. J'ai commencé par les témoins de Jéhovah j'ai dit que votre doctrine là je ne suis pas là [...] Adventiste j'ai sillonné toutes les Églises tout tout ...tout ce qui sont qui prononce le nom de Dieu j'ai fréquenté la pour connaître la vérité et j'ai su que la vérité réelle....Dieu est dans toi [...] Ils viennent là me prêcher, je dis que non je connais ce que vous dites mais ce n'est pas l'Église qui sauve, c'est la foi qui sauve. »

---

11 Cette affirmation peut être nuancée par les polémiques autour de la nomination de Monseigneur Simo comme évêque auxiliaire de Douala en 1987 ou celle de Monseigneur Wouking comme archevêque de Yaoundé en 1998. Voir Bayart J.-F., Geschiere P., Nyamnjoh F., 2001, p. 177-178.

Interrogé en revanche sur sa position d'autorité traditionnelle, il insiste sur sa stabilité : « les gens savent ma place [...] ils savent que même si je suis en caleçon ils savent que je suis le chef. »

Il n'en va guère différemment dans le Grassfield, dans un contexte institutionnel encore plus solide pour les autorités traditionnelles, constituées de royautes sacrées islamisées ou christianisées chez les Bamoun et les Tikar et des puissantes chefferies bamiléké, appuyées par des sociétés secrètes. Interviewée le 20 octobre 2021 à Bafoussam, une femme bamiléké chrétienne insiste ainsi sur la place des pratiques traditionnelles, notamment funéraires, dans son sentiment d'identité ethnique et culturelle :

« Moi je suis Bamiléké, et, selon même mon accent, quand je parle, et même mon nom, on sait que je suis, on sait que je sors de tel ou tel village ou je sors de tel ou tel département de ma région [.....]; Il y a la manière de, de faire, de fêter nos événements, la manière de faire par exemple les dots de nos enfants, la manière même de célébrer certains mariages traditionnels, ou bien la manière même de faire les funérailles. [...] Après la mort de l'un de leur, ils font toujours ce qu'on appelle funérailles pour clôturer le deuil. [...] Ils peuvent même attendre même dix ans ou cent ans après, mais ils font toujours les funérailles. Ça c'est dans la tradition Bamiléké. Donc c'est ça qui fait que je m'identifie en tant que Bamiléké, et aussi mes parents sont Bamiléké. Donc, déjà, leur identité fait que moi aussi, je sois bamiléké. »

## 8

### L'expression religieuse de la question anglophone

#### 8.1. Une religiosité tournée vers la Bible

L'expression religieuse de la rébellion indépendantiste anglophone a été soulignée récemment (Machikou, N., 2018). L'on retrouve cet aspect dans les interviews accordées pour cette étude par des anglophones. Ce sont, principalement des femmes ne participant pas à cette rébellion et résidant en zone francophone ou s'y étant réfugiées récemment du fait de la violence armée (que l'une d'entre elles qualifie de « *tok tok tok* »).

Avec des accents bibliques, une protestante originaire de Buea déclarait ainsi à Bafoussam, où elle avait vécu toute sa vie, que le Sud-Ouest était la « terre promise » (« *Southwest is the land of promise, is the land of glory* »), après avoir insisté sur le rôle de la Mission de Bâle qui en avait fait un pays chrétien, où il n'y avait plus, soulignait-elle, ni sorcellerie, ni polygamie, ni ordalies ni rites funéraires traditionnels : « Dans ma zone d'origine et dans le Sud-Ouest en général [disait-elle] presque tout repose sur le christianisme » (« *in my area of origin, and in South-West as a whole [...] in fact almost everything there is based on Christianity* »). Niant pour sa part toute identité collective anglophone, elle affirmait que le conflit, « voulu par Dieu » selon elle, exprimait en fait une volonté masquée des originaires du Nord-Ouest de s'emparer d'une province plus fertile que la leur (voir *supra*, chapitre 1).

Pour ce qui est de l'expression religieuse des sociétés du Nord-Ouest sur ces questions, une chrétienne évangélique anglophone (*full gospel christian*) wum (ou « bamenda ») réfugiée de Buéa à Bonaberi affir-

mait pour sa part qu'elle était « fière d'être une bamenda pratiquant les danses traditionnelles durant les assemblées du dimanche » (« *What makes me a proud Bamenda girl is the Sunday meetings that we organise among ourselves where we dance our traditional songs* »). Elle soulignait aussi que, dans cette poursuite de la tradition, « Dieu primait », que l'on « priait avant de danser » et que les « leaders traditionnels n'avaient d'autre rôle que de nous faire nous souvenir de notre culture », déclarant en pidgin :

« *Na god be first nor baby. Even if we di do traditions we di ever pray before we start anything. Mami na god di pass before everything if that god no be dey all we for die for that bamenda. Traditional leaders di just makam we di member our culture.* »

## 8.2. L'intermédiation des Églises

Cette évidente religiosité chrétienne qui domine sur l'ensemble du NOSO, avec des nuances particulières dans chaque région, a facilité un rôle d'intermédiation potentielle de l'Église catholique dans le conflit anglophone, du fait de sa force institutionnelle, tant au Cameroun dans son ensemble que dans les deux provinces du Sud-Ouest et du Nord-Ouest, celles-ci correspondant depuis 1970 à l'archidiocèse de Bamenda, incluant un diocèse de Buéa qui avait existé dès 1920 mais rattaché à l'archevêché d'Onitsha au Nigeria, évangélisé par un missionnaire spiritain français dès 1885. Par contraste, l'organisation des Églises protestantes reste assez lâche et de type congrégationnel, tandis que l'Église anglicane, la seule avec l'Église catholique à prétendre à la succession apostolique et à une hiérarchie similaire, n'y dispose que d'un évêché dépendant de la province ecclésiastique d'Afrique de l'Ouest (*West Africa*) dont l'archevêque primat réside au Liberia et l'évêque du Cameroun, doyen (*Dean*) de la province d'Afrique de l'Ouest, à Douala. En 2018, un rapport du *think tank* International Crisis Group (ICG) estimait que, dans ce conflit devenu armé depuis 2017, « une solution négociée est cruciale. L'Église catholique, pour peu qu'elle parvienne à surmonter ou à dissimuler ses divisions internes et à projeter une image d'impartialité, serait en bonne position pour y contribuer. Les acteurs internationaux devraient soutenir les initiatives de l'Église et pousser à une plus grande unité au sein du clergé » (ICG, 2018, p.8).

De fait, le seul cardinal camerounais, un anglophone bilingue né dans la province du Nord-Ouest, l'ancien archevêque de Garoua puis de Douala Christian Wiyghan Tumi, décédé le 3 avril 2021, s'était beaucoup investi personnellement dans le règlement pacifique de la crise anglophone. Il fut brièvement enlevé par des sécessionnistes se réclamant de l'« Ambazonie » (terme renvoyant à la baie d'Ambas pour désigner à la fois le Sud-Ouest et le Nord-Ouest) en novembre 2020 dans le Nord-Ouest. Hostile à cette solution, il maintenait néanmoins une position de neutralité, avec l'ambition d'organiser, pour sortir du blocage, une *All Anglophone Conference* (« Conférence générale anglophone ») lancée dès 2018 à l'initiative de quatre instances religieuses : Église catholique, Église presbytérienne, Mosquées centrales de Buéa et de Bamenda, mais qui ne vit jamais le jour du fait de l'hostilité gouvernementale.

Parallèlement, des courants religieux à dominante protestante réunis dans un plus modeste atelier de « renforcement des capacités en résolution des conflits » (« *Capacity Building Workshop on Peaceful Conflict Resolution and Sustainable Peace for Pastors and Church Leaders in Cameroon* ») publiaient à l'issue de celui-ci, le 27 novembre 2020 à Buéa, une déclaration commune dans laquelle ils s'affirmaient « apolitiques mais

non passifs » et pleinement « dans leur rôle de leaders religieux » pour appeler à une solution non armée. Ils s'adressaient à la fois au gouvernement camerounais, aux « *warlords* et à la diaspora » et « à chaque Camerounais pour qu'il soit un agent de justice et de paix plus qu'un instrument de guerre et de destruction ».

Cette initiative sans portée directe sur le cours du conflit montre les avancées et les limites d'un règlement de la crise anglophone par le biais du religieux.

L'appel à la prière incessante de « chaque Camerounais craignant Dieu » en vue de la paix (« *[We] call on every God-fearing Cameroonian to pray without ceasing* »), qui clôt la Déclaration de Buéa se heurte en effet à une réalité transparaissant fortement dans les interviews effectuées pour cette étude : bien qu'ils ne distinguent pas des autres Camerounais autrement que par l'emploi de la langue anglaise et qu'ils appartiennent en fait à des groupes ethniques ou linguistiques (bantous, bantoïdes) que l'on retrouve de part et d'autre de la limite anglais/français, les anglophones sont vus à l'extérieur comme un bloc, les interviewés s'y référant souvent sous l'acronyme « NOSO » (pour « Nord-Ouest/Sud-Ouest »).

### **8.3. Les difficultés d'intégration religieuse des réfugiés**

Recueilli dans le cadre de cette étude, le témoignage d'un couple de catholiques pratiquants réfugié à Ambam, dans la province du Sud, en pays boulou montre dans le détail la difficulté actuelle pour des anglophones à s'intégrer socialement et même au sein de leur propre Église lorsqu'ils se réfugient en zone francophone. Ce couple, séparé de ses enfants restés à Bamenda pour bénéficier d'un enseignement technique en anglais, exprimait avec force son isolement social et religieux, augmenté encore par le fait que leurs documents d'identité avaient été dénaturés par les séparatistes ambazoniens, ayant découpé le coin portant les couleurs du drapeau camerounais :

« Un jour je montre ma carte, il me dit il n'y a pas rouge vert jaune, assois-toi ! *He [the military] asks me to give the ID, he asks, who else, has the same problem, one man is for Bamekot, yes two of us. When the Ambazonians don't cut it you wouldn't have passed, so I was running out, if they don't cut they kill you.* »

Le mari comparait ainsi le comportement quotidien à Bamenda et à Ambam :

« [...] *you know English man in Bamenda, when you get up, you share with your neighbours, as I came here, somebody says, « voilà, tu parles ton patois là avec qui ? », you speak to somebody in English, and he talks that it is your « patois », they pass, you cannot see your neighbour, you pass and you cannot say good morning, it is a fact, I say I was feeling very bad, [...] I speak to them, they didn't answered, so I take it as an insult.* »

Son épouse ajoutait :

« *The most insult that was here was, « vous allez rentrer chez vous, aller faire ça chez vous, vous allez rentrer, les Bamenda là ! »*

Elle précisait enfin quant à la pratique religieuse :

*« The way we suffering, we continuing praying, [...] we went to church, they already speak French, I do not understand anything, I come and stay, my husband say that no, just go, they do not sing one of our song we always sing, my husband say, talk to Jesus, to as a congress man, he tells me that, the Jesus hear all talk, so how can you say, you do not understand French, you do not go on the church. We just continue praying. »*

Quant au bilinguisme, il était selon ce couple plus théorique que réel, même à l'Eglise :

*« Just look at in church, Anglophone go six thirty, and francophone eight o'clock, that is thing that shows that the bilingualism is not being used. »*

Ces catholiques soulignaient cependant l'aide matérielle reçue (fournitures scolaires) et la compréhension à leur égard des autorités religieuses, pour l'opposer à celle des « autres autorités » envers les réfugiés anglophones :

*« The religious did think but the others authorities, no, they did not recognize. »*

Telle pourrait être, finalement, la conclusion d'ensemble d'une approche de la question anglophone et de ses tentatives de règlement par le biais de son expression religieuse.



# Les identités au Cameroun, recompositions et tensions : analyse de l'enquête qualitative

Maud Lasseur

### - INTRODUCTION -

#### OBJECTIFS ET MÉTHODOLOGIE DE L'ENQUÊTE

Le travail d'enquête, mené au Cameroun au cours du mois d'octobre 2021, visait à interroger des citoyennes et citoyens camerounais aux profils divers afin de questionner leurs lectures de la diversité identitaire et ses liens éventuels avec la conflictualité dans le pays.

97 entretiens ont été menés (dont quelques *focus groups*) avec des personnes d'âge, d'origine géographique, de profil social et de confession religieuse variés. Ces personnes ont été interrogées avec une garantie de confidentialité et d'anonymat par 13 enquêtrices et enquêteurs travaillant en binômes, au cours d'entretiens semi-directifs. Ce type d'entretien permet d'approfondir les échanges et de laisser libre cours à une expression non orientée. Ils ont été menés dans plusieurs localités de quatre régions-cibles : Extrême-Nord (15 entretiens), Est (15), Sud (11), Ouest (36), ainsi que dans les deux métropoles de Yaoundé, capitale politique (9), et Douala, capitale économique et principal port du pays (11). Les localités et les régions-cibles ont été choisies avec les enquêteurs en fonction de multiples critères, à commencer par l'accessibilité et la sécurité. Aucune enquête n'a ainsi été menée en zone anglophone dans le contexte sécuritaire actuel mais huit entretiens ont pu être menés avec des personnes anglophones, principalement dans la province de l'Ouest. Dans un souci comparatiste, l'enquête a reposé sur une conjugaison de zones proches et de zones distantes des espaces de conflit, d'environnements urbain, périurbain et rural, de lieux à faible hétérogénéité autant qu'à forte hétérogénéité culturelle.

La grille d'entretien utilisée auprès de chaque enquêté portait sur : l'autodéfinition de son/ses identité(s) ; les interactions vécues et observées entre groupes culturels et religieux différents ; le lien entre identité et conflit au Cameroun ; le rôle de l'information et des réseaux sociaux ainsi que le rapport aux autorités traditionnelles et religieuses, aux pouvoirs publics et aux partis politiques au regard de cette thématique.

Les treize enquêtrices et enquêteurs sont principalement des étudiantes et étudiants de niveau Doctorat, travaillant au sein du laboratoire IPIS (Institut des Politiques et Initiatives Sociales) de l'UCAC, et sélectionnés par Marie-Thérèse Mengue, professeure de sociologie, en raison de l'intérêt qu'ils portaient à cette étude et de leur aptitude à mener un tel travail dans les zones-cibles. Ils ont mené les entretiens dans plusieurs langues (anglais, français, fofoulou, pidgin, parfois d'autres langues locales), en cherchant à s'adapter à la personne interrogée.

A posteriori, le corpus des 97 entretiens, transcrits exclusivement en français ou en anglais, montre une certaine diversité des profils, avec toutefois des limites. Les identités religieuses et culturelles des

personnes interrogées, les langues qu'elles utilisent ne sont pas représentées en proportion de leur importance estimée dans la population. Demeurent, par exemple, pour l'identité religieuse, une probable surreprésentation des catholiques et une sous-représentation des protestants, peu de pentecôtistes mais une assez bonne représentation de l'islam et des religions traditionnelles. Les anglophones ont été interrogés dans les zones d'accueil et non dans les régions d'origine ; ils sont relativement peu nombreux et les enquêteurs relèvent une difficulté pour échanger avec eux , en raison d'un sentiment de méfiance qui s'explique aisément dans le contexte actuel. Du fait des compétences linguistiques et des capacités de déplacement des enquêteurs, les profils géographiques et sociologiques marquent une nette surreprésentation des urbains par rapport aux ruraux, et aussi une nette surreprésentation des classes moyennes par rapport aux catégories populaires. L'enquête est toutefois suffisamment riche pour donner une vision à un instant T de certains discours et représentations dominants, sans prétendre à l'exhaustivité – ce qui est le propre d'une approche qualitative, ne procédant pas par échantillonnage. Les premiers résultats de l'enquête ont été discutés au cours d'ateliers qui se sont tenus à l'UCAC à Yaoundé, du 2 au 5 mars 2022, impliquant des religieux, des universitaires et des acteurs de la société civile. Ils ont été complétés par des entretiens plus ciblés, menés par les chercheurs. Une seconde version du travail d'analyse a été rediscutée en panels restreints à Yaoundé, du 3 au 6 mai 2022, avec des représentants de l'Islam camerounais, des représentants d'Églises protestantes et, à l'Institut français du Cameroun (IFC), avec des chercheurs, des acteurs politiques et associatifs.

## - CHAPITRE 1 -

### LES IDENTITÉS PLURIELLES, DE LA DIFFÉRENCE À LA HIÉRARCHIE

Partant de l'hypothèse que l'identité ne saurait être enfermée dans un référent fixe et unique, et qu'elle reflète les évolutions socio-économiques autant que les continuités et ruptures politiques, la démarche d'enquête consistait à poser la question de l'identité de manière aussi ouverte que possible, sans proposer a priori une orientation aux réponses (ethnie, religion, territoire, genre, classe sociale...). À l'analyse, il apparaît que l'expression identitaire est particulièrement ouverte et plastique, et donc que sa cristallisation sur l'ethnique ou le religieux est loin d'être absolue. Mais lorsqu'il est question de savoir dans quelle mesure l'identité donne accès à certaines positions socio-professionnelles et politiques, la différence est généralement analysée comme un facteur de hiérarchisation et d'inégalités.

#### 1

#### Une auto-définition des identités caractérisée par une certaine ouverture

Lorsque les enquêtés ont été questionnés sur leur identité, leur réponse a rarement été exclusive. L'identité est généralement déclinée par la même personne à travers plusieurs référents, témoignant d'une expression identitaire plurielle et même parfois changeante, pour un même individu, au cours de son existence. Parmi ces référents, l'ethnicité, le religieux et le territoire régional d'appartenance arrivent en tête. Toutefois, le genre (pour les femmes), la profession et la position sociale, le rôle familial sont aussi souvent mis en avant, et parfois en tout premier. Plusieurs interlocuteurs se disent d'abord « humains » ou

« Camerounais », ce qui peut se comprendre comme un refus d'étiquetage ou une volonté de s'extraire des particularismes. D'autres répondent que leur identité est ce qui est noté sur leur carte d'identité. Certains privilégient leurs réalisations individuelles, notamment professionnelles, et leurs traits personnels (physique, personnalité) se plaçant eux-mêmes en dehors de toute opération de classement sauf peut-être au regard des capacités à se réaliser socialement. L'analyse des entretiens confirme ainsi la nécessité de sortir d'une vision de l'identité qui se focaliserait sur la seule dimension ethnique.

### **1.1. Ethnie, religion et territoire : quelques aspects saillants**

On observe **un attachement fort à l'identité ethnique, à la culture et à la langue locale**. L'influence extérieure, en particulier l'impact de la christianisation et de l'occidentalisation, est parfois jugée appauvrissante et beaucoup d'interviewés se disent attachés à la préservation de toutes les identités singulières qui caractérisent le Cameroun. Ces identités incarnent la richesse culturelle du pays. Comme le souligne l'un d'eux :

« Bon la plus importante [identité] pour moi c'est d'abord l'ethnie. Comme on dit souvent, après avoir tout perdu, c'est la culture qui nous reste et [...] quelqu'un qui n'a pas de culture est un zèbre sans rayure » (Maroua, 20 octobre 2021).

Cette identité est souvent vécue à travers le fait de parler la langue d'origine qui apparaît, dans les enquêtes, comme un élément important de l'identification à une communauté locale et comme un instrument de préservation de la culture en tant que patrimoine. On note une certaine crainte de voir disparaître ces langues locales. Pour se montrer à l'autre en contexte d'hétérogénéité culturelle, rendre publique son appartenance, la langue, les mets alimentaires et les danses sont souvent présentés comme les plus symboliques.

**L'identité religieuse** est parfois confondue, dans les discours, avec l'identité ethnique, ce qui tient à la géohistoire de la diffusion de l'islam et du christianisme sous l'influence de missions et prédicateurs religieux qui se seraient en quelque sorte partagé le territoire, embrassant souvent la géographie des groupes ethnolinguistiques qu'ils rencontraient (Lasseur, 2008). Cela se ressent lorsqu'un terme suggère l'autre : « Peul », « Kanouri », « Mandara » ou « Haoussa » revenant, par exemple, à dire « musulman », « Beti » supposant identité catholique, « Douala » baptiste, etc. Il existe cependant, nous l'avons vu, plusieurs groupes ethnoculturels, dans la zone d'interface historique islam/christianisme qui s'étend au sud de l'Adamaoua et dans tout le Grand Nord, dans lesquels le pluralisme religieux fait partie de l'identité ethnique, comme chez les Bamoun, les Tikar, les Dii ou les Guiziga. Un certain nombre d'enquêtés (surtout à l'Ouest), revendiquent d'abord leur adhésion à « la tradition », aux éléments des religions africaines. Ici, « notre tradition » peut s'entendre aussi comme « notre religion », « notre pouvoir » et « notre identité ».

On note parallèlement une relative déconnexion, pour une bonne partie des enquêtés, entre identité ethnique et identité religieuse, celle-ci étant souvent présentée comme affaire de choix et d'engagement (principes moraux, valeurs auxquels on adhère, au besoin en refusant certaines pratiques traditionnelles jugées incompatibles).

« [...] La religion ça demande la conviction. Dans le plan ethnique (...), tu ne peux pas changer ton ethnique, même un jour dans le fond de conscience, tu vas savoir. Donc pour moi, c'est difficile hein, mais

je crois que ce qui est plus marquant c'est dans le plan religieux. Pour ça il faut une conviction et généralement dans la religion c'est personnel et pas trop collectif », explique une enquêtée de Maroua (Extrême-Nord, 19 octobre 2021).

Un pasteur protestant boulou rend compte, dans la région du Sud, de ce lent changement qui tendrait à déconnecter progressivement l'identité ethnique du choix religieux, personnel :

« J'ai un frère là de même famille que moi, il a fait construire une mosquée chez lui, ça lui a valu des railleries, j'étais pasteur là-bas. Moi je leur ai dit : « laissez mon frère tranquille », il entrain dans sa mosquée seul, avec sa femme et ses deux enfants, il a construit une sorte de case ronde comme au nord, je dis qu'il était devenu la risée du village. J'ai demandé « pourquoi vous vous moquez de lui ? Il a choisi d'être musulman », on dit : « non, non, pasteur, il a choisi d'être dans la croyance des Haoussa » [...], mais aujourd'hui, dans l'EPC [Eglise Presbytérienne du Cameroun] par exemple, nous avons trois pasteurs fulbé, voilà les principales sources (...). » (Ebolowa, Sud, 18 octobre 2021).

Ce mouvement de dissociation entre identité ethnique, ou locale, et identité religieuse est sans doute plus net dans le contexte urbain, où l'offre religieuse est plus large et le contrôle communautaire, moins fort. La conversion signale parfois un changement de territoire de vie, un mode d'intégration dans un nouveau contexte socio-spatial, ce qui n'est pas absolument nouveau – la foubéisation-islamisation participa, pendant l'ère du premier président de la République, Ahmadou Ahidjo (1960-1982), à l'intégration des non-musulmans du Grand Nord dans la société urbaine et les réseaux du commerce.

Quelle que soit la zone enquêtée, il faut souligner que beaucoup d'interlocuteurs mettent d'abord en avant leur identité de croyant dans leur vie intérieure et sociale, qu'ils soient chrétiens ou musulmans, l'appartenance ethnique, professionnelle ou de genre ne venant pour eux qu'en second lieu. Peu de Camerounais se disent ouvertement indifférents à la question religieuse.

**Les identités territoriales** sont souvent exprimées dans un vocabulaire géopolitique particulier au Cameroun, celui de l'« ethno-régional » qui oppose depuis des décennies et dès avant l'indépendance, acquise dans un climat de guerre civile, trois grands blocs, ceux du Nord, du Sud et de l'Ouest, plus vastes que les actuelles régions administratives (anciennes « provinces »). À un degré inférieur, elles s'énoncent en référence à une entité administrative régionale (être « de l'Extrême Nord », « de l'Est », « du Sud », etc.), plus rarement à un département (Noun, Mayo-Sava, etc.).

Ces identités ne témoignent pas simplement d'une certaine appropriation individuelle et collective des territoires administratifs ; la référence fréquente au « Nord » au sens de Grand Nord (ou Septentrion), suffit à le montrer. En effet, le « Nord » au sens large n'existe plus en tant que région administrative : en 1983, à la suite de l'arrivée du président Paul Biya au pouvoir, la province du Nord a été redécoupée en trois provinces puis régions administratives (Extrême-Nord, Nord et Adamaoua), vraisemblablement pour casser le bloc hégémonique islamo-peul sur lequel Ahmadou Ahidjo s'était appuyé. Le « Nord », au sens de Grand Nord, exprime ainsi deux vécus d'échelles différentes : d'une part, l'appartenance à une société régionale

complexe, tissée de multiples inégalités et hiérarchies identitaires sur le plan interne (entre groupes musulmans et non-musulmans en particulier, entre groupes ethniques soutenus ou marginalisés par le régime), et d'autre part, une histoire et un devenir commun dans le cadre national (le Nord fut administré spécifiquement durant la période coloniale et perçu comme un bloc plus ou moins homogène à l'époque d'Ahidjo, qui en fit sa base électorale).

L'identité nordiste ou de l'Est peut ainsi signifier, outre des éléments historiques et culturels plus ou moins partagés, le sentiment d'une solidarité régionale nécessaire face aux enjeux et compétitions géopolitiques d'échelle nationale. Ces identités régionales se sont notamment exprimées, depuis le début des années 1990, à travers la pratique des « mémorandums » : un ensemble de doléances ethno-régionales adressées par les élites d'une région au président de la République, cela afin d'attirer l'attention sur des inégalités et insuffisances dont celle-ci serait victime (Chetima, M., 2018). Le Grand Nord et l'Est existent aussi, dans les propos des enquêtés, en tant que territoires qui seraient les grands perdants du développement économique et de la redistribution nationale. De fait, les trois régions septentrionales enregistrent les données les plus alarmantes en termes de taux de pauvreté et de niveau de scolarisation, tandis que l'Est est marqué par son enclavement et sa ruralité.

L'identité territoriale peut aussi être exprimée en référence à un ensemble géophysique et culturel ayant des caractères communs, comme lorsque certains enquêtés se présentent comme « montagnards », des Monts Mandara. Cet ensemble, bien que socio-politiquement éclaté, n'en a pas moins une histoire commune qui renvoie à la résistance à l'islamisation et à l'acculturation sous diverses formes.

Dans le contexte actuel de la crise du NOSO, l'identification interne ou externe d'une identité anglophone commune fait aussi sens, même si d'autres lignes de clivage ou de solidarité sont exprimées. Une enquêtée explique ainsi que les tensions peuvent être fortes entre ressortissants du Nord-Ouest et du Sud-Ouest, « entre Grassfields et Sawa ». L'identité anglophone semble toutefois évidente dès que l'on aborde la question de la maîtrise de l'anglais par les francophones, jugée faible, ce que les francophones reconnaissent eux-mêmes (« on ne comprend pas [l'anglais] »). Il est à craindre que le conflit actuel renforce la fracture identitaire entre anglophones et francophones, qui se superpose à l'ancienne frontière coloniale franco-britannique.

### ***1.2. L'identité personnelle, complexe et changeante en fonction du contexte***

Le Cameroun contemporain est marqué par l'importance des mobilités internes et par la rapide croissance urbaine : on serait passé de 9% d'urbains en 1950 à 56% en 2018, avec deux villes multi-millionnaires, Yaoundé et Douala, et cinq autres grandes villes<sup>12</sup>. Dans l'environnement urbain, duquel une proportion de plus en plus grande des citoyens est native, les interrelations à travers lesquelles les identités sont susceptibles d'être exprimées, questionnées et remodelées sont riches et nombreuses. Une vision fixiste et essentialiste de sa propre identité (« c'est parce que c'est ma nature. Ce sont mes origines ! », « mon identité naturelle est... », « ma source ancestrale, c'est... », « ça, on ne peut le chan-

---

12 ONU, *World Urbanization Prospects*, 2018.

ger ») reste certes forte dans les enquêtes. Mais transparaît simultanément dans celles-ci une conception davantage construite et contextuelle de l'identité (« par ma mère, je suis..., par mon père, je suis..., mais par ma vie, mes expériences, je suis devenu...»). La mobilité géographique, la découverte d'un nouvel environnement (urbain, scolaire, professionnel) peuvent modifier le sentiment identitaire au cours de l'existence.

Ainsi, **un nombre notable d'enquêtés expriment une multi-appartenance** (père et mère d'origines ethno-régionales différentes), sont nés et/ou vivent encore ailleurs que dans la région d'origine du père et de la mère. L'identité ethnique peut alors se réduire à énoncer des stéréotypes, sur le ton de la boutade. « [Je viens] de l'Ouest, dans le Ndé, précisément de Bamena. De nature voleuse de chèvres (rire) », plaisante une femme de Douala en faisant allusion à des stéréotypes de xénophobie populaire à Douala (26 octobre 2021). Une autre habitante de la ville énonce ainsi ses appartenances et adaptations identitaires :

« Mon papa est de l'Ouest et ma maman du Littoral. (...) En fait je suis baptisée chez les catholiques mais ça ne m'empêche pas à écouter les autres parce que le Cameroun c'est un tout... plusieurs ethnies... En réalité en écoutant les autres et en voyant aussi comment d'autres font, ça nous permet de se corriger que ce soit dans la religion ou dans la culture. Sur le plan culturel c'est vrai j'ai deux cultures, Bamiléké et Côtier mais... la culture Bamiléké a souvent tendance à dominer surtout que c'est la maman. (...) quand je suis avec les Bamiléké je me comporte comme une Bamiléké, quand je suis avec les Sawa, je me comporte comme une Sawa » (Douala, 26 octobre 2021).

L'identité linguistique anglophone n'a pas de caractère ethnique et la limite linguistique entre anglophones et francophones se superpose aux nuances du paysage ethnoculturel des Grassfields. Ainsi, déclare un informateur, en distinguant « Bamiléké » et « Ngemba » alors que les seconds restent très proches des premiers :

« My identity, by religion I am catholic, by culture, I am Bamileke and Ngemba culture mixed. Where I come from, I come from Babadjou and I grew up in Santa. It is virtually the same culture except that one is francophone and the other one is anglophone » (Bafoussam, Ouest, 14 octobre 2021).

**Chez les groupes mobiles depuis plusieurs générations, on relève une certaine reterritorialisation de l'ancrage identitaire.** A Garoua Boulaï (Est), qui a accueilli des migrations peul au fil du temps, venues du Nord, les Peul nés à Garoua Boulaï considèrent que c'est « notre village ». Dans certains quartiers des grandes villes, les Bamiléké sont devenus majoritaires au fil du temps (est cité le cas de Bépanda à Douala), s'établissant à l'origine dans des secteurs périurbains faiblement peuplés ; certains y sont nés et ont peu de liens avec le village d'origine de leur famille mais beaucoup d'implications dans les sociabilités de voisinage de leur lieu de résidence. Un étudiant de Yaoundé, originaire de l'Ouest, affirme :

« Le chef du village n'influence pas ma vie privée pour dire vrai (...) dans la mesure où je n'ai pas grandi au village, je suis né dans une autre ville qui n'est pas mon village et je passe peu de temps au village. » (Yaoundé, 13 octobre 2021).

Interpréter ces changements liés à l'urbanisation et aux brassages reste complexe. On peut y voir tantôt une crise de repère identitaire et une difficulté à se situer, tantôt la marque d'une individualisation croissante des jeunes dans l'univers urbain.

Toutefois, on note aussi que **la ville peut se présenter comme un lieu de réaffirmation identitaire, notamment ethnique**, le fait de se retrouver en minorité dans la société urbaine pouvant cristalliser les appartenances. Plusieurs enquêtés indiquent qu'ils participent, en ville, aux associations des ressortissants de leur localité d'origine et qu'elles sont particulièrement actives. Les lieux de culte urbains proposent aussi souvent de suivre la messe ou le culte dans la langue locale d'origine, ce qui va dans le même sens. Le changement de territoire n'implique pas forcément l'oubli de ses origines ethno-religieuses et cela peut même être bien l'inverse qui se passe.

## 2

### Le rapport à l'altérité

Quant aux questions touchant à la nature et à la fréquence des interactions avec des groupes culturels/religieux différents présents dans l'environnement, l'enquête révèle quelques points intéressants qui touchent à l'expérience du pluralisme religieux et aux rapports entre « autochtones » et « allochtones ».

#### 2.1. Les contacts inter-religieux

En première approche et en règle générale, les contacts inter-religieux paraissent relativement apaisés. Une majorité des enquêtés dit avoir des relations avec des membres ou des dignitaires d'autres groupes religieux, avoir déjà assisté à des fêtes ou des cultes différents par l'intermédiaire de la famille ou des amis.

Les mariages inter-religieux sont de plus en plus courants mais ils sont toutefois susceptibles, dans certaines configurations, de poser problème. C'est par exemple le cas pour les mariages entre chrétien et musulman mais aussi parfois pour des mariages entre catholique et protestant (qui nécessitent en théorie l'autorisation de la hiérarchie religieuse). La conversion de la femme est, dans le cas de mariages mixtes, parfois implicitement attendue, particulièrement chez les musulmans traditionnalistes. Cela entraîne des difficultés voire une quasi-impossibilité d'union entre un homme chrétien et une femme musulmane pour ces derniers. Selon eux, le Coran et la tradition prophétique interdiraient le mariage entre une femme musulmane et un homme non-musulman mais ce point théologique ne fait pas consensus parmi les intellectuels et théologiens du monde musulman, et certains réformistes le contestent. Il faut sans doute retenir que dans des sociétés patriarcales, la femme, sous l'influence de son époux chrétien, risquerait de se détourner de l'islam et ses enfants également.

Lorsqu'un groupe ethnique se caractérise par une pluralité religieuse identitaire, certaines particularités sont à noter en matière de gestion traditionnelle du pluralisme. Un jeune homme bamoun, musulman, signale :

« C'est vrai que chez nous tu peux épouser une fille chrétienne (bamoun chrétienne) mais pour que tu épouses une fille d'une autre tribu, c'est très difficile chez nous. S'il épouse une femme d'une autre tribu,

sa première femme doit d'abord être bamoun. C'est pourquoi les enfants du sultan qu'il a eu avec sa femme qui n'est pas bamoun ne peuvent pas être éligibles pour sa succession.<sup>13</sup> » (Yaoundé, 12 octobre 2021).

Notons par ailleurs que la conversion religieuse est, pour une partie importante des enquêtés, perçue négativement. Ce sont les mêmes qui placent le religieux au cœur de l'identité personnelle.

Les enquêtés affirment dans l'ensemble qu'il existe peu de conflits inter-religieux à proprement parler. Cette vision optimiste s'appuie principalement sur le fait que les dignitaires religieux dialoguent et que ce dialogue inter-religieux est perçu comme un facteur d'apaisement, notamment dans l'Extrême-Nord où la présence de Boko Haram aurait contribué au rapprochement des responsables chrétiens et musulmans.

<sup>14</sup>Un représentant de l'ACADIR (voir *infra*) va jusqu'à affirmer, au cours d'un atelier, que « Boko Haram a été une chance pour le dialogue inter-religieux au Cameroun » (Yaoundé, 2 mars 2022).

Plusieurs points de tensions sont toutefois soulignés qui relèvent plutôt d'enjeux intra-religieux, théologiques et idéologiques. Ce sont les tensions, dans l'islam, entre traditionalistes et réformistes, et entre musulmans soufis (généralement membres de la confrérie de la Tidjaniyya au Cameroun) et ceux des musulmans qui condamnent les pratiques soufies comme idolâtres (souvent appelés, par abus de langage, « sunnites » ou « wahhabites ») ; ces tensions seraient liées, selon plusieurs enquêtés, au retour des étudiants du monde arabe et à des influences étrangères. Des dignitaires religieux de Maroua et du Noun expliquent ainsi que certains imams « suivent le *lamido* » ou le sultan, tandis que d'autres, pour des raisons théologiques (refus, en particulier, de suivre une autorité dont on estime l'islam peu orthodoxe), s'y refusent, ce qui affaiblit l'unité communautaire et peut déboucher sur des crises ouvertes, de surcroît lorsque ces tensions religieuses recourent des clivages d'ordre politique. Ce fut le cas en pays bamoun, dans les années 1990-2000, lorsque les conflits entre tidjanites et « sunnites » glissèrent vers une reformulation politique du clivage, entre pro-UDC et pro-RDPC, débouchant sur des violences ouvertes. Les fractures laissées par cette période restent profondes. Un Bamoun en rend compte :

« Parce que entre nous, les musulmans, il y en a qui laissent la barbe et qui critiquent notre façon de faire, ils disent qu'elle n'est pas la vraie [religion]. » (Kyé-Ossi, Sud, 13 octobre 2021).

Dans le christianisme, les enquêtés n'évoquent pas de tensions entre catholiques et protestants mais jugent souvent négativement l'action des « nouvelles Églises » pentecôtistes et néo-pentecôtistes, qui chercheraient à attirer les fidèles et se montreraient, pour certaines, sectaires, soit parce qu'elles tendent à couper le fidèle converti de ses relations familiales, communautaires et professionnelles supposées l'aliéner et être l'origine de ses entraves et maux divers, ou encore parce qu'un certain nombre de ces Églises, particulièrement exclusives et

---

13 La polygamie est légalement autorisée au Cameroun ; le régime matrimonial (monogame ou polygame) doit être déclaré lors du mariage civil ce qui est supposé garantir le consentement de la femme. La polygamie continue d'être pratiquée chez les traditionalistes, qu'ils soient musulmans ou non-musulmans, surtout dans l'Ouest et le Grand Nord. Elle y est un signe de notabilité. Toutefois, la polygamie est rejetée par de nombreux jeunes urbains et certains musulmans réformistes la déconseillent, au nom de l'égalité homme-femme.

14 Entretien personnel avec un prêtre catholique longtemps en poste à l'Extrême-Nord, 22 juillet 2021.



fondamentalistes, refusent tout dialogue inter-religieux. Les pentecôtistes apparaissent ainsi relativement stigmatisés et sont aussi fréquemment accusés de générer des nuisances sonores dans les quartiers d'habitation.

Lorsqu'un groupe ethnique est composite sur le plan religieux, cela ne semble pas être un facteur de division, comme le raconte un enquêté :

« Bon, en fait, comme identité, je mettrais ici comme devant, d'abord ma religion (je suis chrétien), mon ethnie qui est ici Guiziga, parce que la majorité ici à Maroua sont Guiziga, d'autres se sont islamisés pour devenir donc musulmans, mais cela n'empêche, quand on se retrouve déjà à travers le langage on se retrouve, on se partage les idées et on vit en harmonie » (Maroua, 18 octobre 2021).

Une ménagère bamoun de Malantouen, chrétienne, exprime un certain art de la cohabitation :

« On a beaucoup de choses qu'on fait ensemble avec les autres. Mes enfants fréquentent à Magnampa qui est un collège islamique. Dans mon église, je trouve les anglophones venus du Nord-Ouest même comme je ne sais pas s'ils comprennent ce que le pasteur dit (en français et en langue bamoun) » (Malantouen, Noun, Ouest, 13 octobre 2021).

Certains groupes ethniques, à l'inverse, quoique de même religion, ne seraient pas portés à s'inter-mariage, en raison de conflits anciens et récurrents, parfois instrumentalisés par le politique (par exemple entre Kotoko et Arabes Choa dans l'Extrême-Nord).

## **2.2. Regards sur les mobilités et les groupes mobiles**

Le Cameroun se caractérise par de fortes mobilités internes. Certains groupes ethniques sont de longue date sortis de leurs bases territoriales d'origine, essentiellement pour des raisons d'ordre professionnel et économique. Ce sont notamment les « Haoussa » (terme désignant au sens strict les commerçants musulmans venus du Nord du Nigeria mais aussi, par extension, tous les commerçants musulmans issus de l'espace soudano-sahélien), les Mbororo (éleveurs peul nomades qui se retrouvent au Tchad ou en République Centrafricaine), les Bamoun et les Bamiléké (qui conservent souvent des liens forts à leur localité et région d'origine). Leurs ressortissants sont présents dans quasiment toutes les villes et régions du pays où ils ont investi des pans entiers de l'économie. Ils habitent souvent des quartiers spécifiques dont la relative ségrégation maintient une différenciation nette entre eux et les autres habitants. D'où leur identification comme « *allochtones* », « *allogènes* » ou « étrangers » par les interviewés, même lorsque leur présence est ancienne (plusieurs générations).

Mais il faut ajouter que bien d'autres groupes ethniques sont aujourd'hui dispersés dans toutes les villes et régions du pays en raison des affectations professionnelles, des études, des inter-mariages et, plus largement, de l'attractivité urbaine. Ils ne se trouvent pourtant pas autant stigmatisés et décrivent le Cameroun comme un pays de brassage. Une jeune femme d'origine Beti vivant à Bafoussam explique :

« Pour moi ayant vécu dans beaucoup de régions, et ayant dans ma région natale (...) maintenant concentration de toutes les ethnies, de toutes les tribus, (...) étant quelqu'un qui a visité presque

toutes les régions, partout j'ai été bien accueillie. C'est-à-dire que il n y a pas eu trop de souci, il y a eu l'adaptation, il y a toujours eu l'adaptation. La preuve, mes meilleurs amis ne sont pas forcément de ma tribu. » (Ouest, 15 octobre 2021).

Lorsque certains interviewés sont interrogés sur leurs représentations et leurs pratiques relatives à l'irruption de l'altérité dans leur environnement quotidien, la réaction première est d'invoquer l'hospitalité et la curiosité. Le nouveau venu, disent-ils, doit être accueilli et aidé, en particulier lorsque sa mobilité apparaît contrainte (déplacés anglophones). On hésite rarement à lui donner un terrain et de quoi assurer sa subsistance. L'entraide et l'accueil apparaissent comme des valeurs fortes, et même constitutives de l'identité camerounaise. « *Mes frères* » est une locution souvent employée pour désigner les Camerounais venus d'ailleurs, en particulier les déplacés de la crise anglophone qui sont accueillis.

Lorsque la mobilité est ancienne, des mécanismes contribuent à l'intégration des groupes « allochtones » : la relative séparation en quartiers ethniques dans les villes n'empêche pas des complémentarités et des inter-mariages qui assurent un vivre ensemble avantageux. Dans l'Est, raconte un enquêté de mère Gbaya et de père Guidar,

« [...] tous les maires qui ont présidé la commune de Garoua Boulaï sont d'abord Gbaya [« autochtones »]. Mais cependant, on a toujours la grâce de faire que le maire est Gbaya et son premier adjoint d'une autre ethnie. Sur le plan économique, la ville est dominée par les autres ethnies. Le Gbaya est purement agricole. Il reste dans son champ. L'agriculture représente 80% de ses ressources économiques. Le Gbaya cultive le champ des Mbororo. Les Mbororo financent les Gbaya pour faire leur champ » (Garoua Boulaï, Est, 18 octobre 2021).

Cette attitude ouverte relève toutefois d'un équilibre fragile qui peut laisser place à l'hostilité et à la méfiance lorsque la personne ou le groupe accueilli semble s'enrichir aux dépens du territoire d'accueil, dans un échange devenu déséquilibré.

Les migrations d'une région à l'autre, « ça a un double aspect, l'aspect positif qui se manifeste avec le mélange de cultures hein, la communauté devient plus dynamique (...) Qu'est-ce je veux dire ? Oui, oui, il y a une sorte de compétition qui rend les populations très travailleuses. Et un aspect négatif qui peut se manifester par l'affrontement des différents comportements et des obédiences différentes. » (Bafoussam, Ouest, 15 octobre 2021).

### 3

#### L'identité ethnique, un déterminant des inégalités d'accès aux ressources et aux positions sociales

Si les enquêtés se montrent généralement intéressés et ouverts à la culture de l'autre, ils manifestent en revanche assez unanimement le sentiment d'un « capital identitaire » (Dorronsoro, G. et O, Grojean (dir.), 2014) inégalement distribué. En d'autres termes, l'appartenance à tel ou tel groupe ethnique ou « ethno-régional » leur apparaît offrir ou, au contraire, interdire des perspectives d'ascension sociale dans le contexte actuel. La réussite individuelle est vue comme relevant surtout de la cooptation : pour réussir

un concours, obtenir un poste dans une entreprise privée, avoir une position dans le secteur public... il faudrait appartenir au groupe ethnique de celui qui distribue les positions de pouvoir. Pour une écrasante majorité des enquêtés, la réussite ne dépend donc pas du mérite mais de la possession d'un capital identitaire plus ou moins inné (être Beti pour entrer en politique, être Bamiléké pour réussir dans les affaires...). Ce constat débouche sur un certain fatalisme et un sentiment d'injustice.

L'identité ethnique est donc tout particulièrement mobilisée par les enquêtés lorsqu'il s'agit de décrypter les causes des inégalités et des rapports de domination, et cela à toutes les échelles d'analyse (locale, régionale, nationale). Cette lecture de l'appartenance ethnique non en termes uniquement de différence culturelle (donc de richesse) mais bien d'inégalité et de stratification sociale s'avère porteuse de frustrations et de tensions qui ne peuvent manquer d'inquiéter car cela peut déboucher sur des conflits dans une société perçue comme de plus en plus inégalitaire<sup>15</sup>.

Plusieurs enquêtés en témoignent :

« Bien sûr ! Les identités sont utilisées. Il y a par exemple au niveau de l'emploi, tu peux arriver à un certain ministère où tu déposes par exemple ton dossier, on voit : « celui-ci vient de quelle région d'abord ? il est de quelle ethnie ? ». Le patron, c'est ce que le patron voit d'abord. Si tu n'es pas de ma région, on met tes dossiers de côté, on traite les gens de la maison d'abord » (Maroua, 15 octobre 2021).

« Le pluralisme culturel et religieux est un patrimoine ; nous sommes fiers de dire que nous sommes une Afrique en miniature. Mais ce pluralisme est instrumentalisé, par exemple quand on nomme un ministre, c'est tout un village qu'on nomme » (Yaoundé, atelier du 3 mars 2022).

« Il n'y a pas du tout de représentativité équitable, il n'y a aucune équité. Et au-delà de tout ceci, au-delà du fait qu'entre les groupes du Grand Nord et les groupes du Grand Sud il y a déjà un véritable déséquilibre, entre les groupes ethniques même du Grand Nord, entre eux, il y a un déséquilibre ; le Grand Nord est majoritairement chrétien déjà, et que de l'autre côté lorsqu'on se dit pour l'équilibre régional, il faut porter un nom : « Amadou », « Oumarou » pour penser que c'est un nordiste (...). On ne sait pas qu'il y a d'autres noms [dans le sens : des noms non-musulmans]. Finalement beaucoup passent à côté de leur chance parce qu'issus d'une ethnie peu connue, où le nom est un peu méconnu. (...) Les quotas [régionaux] ne devraient pas s'arrêter aux régions mais aller jusqu'au département. » (Maroua, 18 octobre 2021).

Le dernier enquêté fait référence aux pourcentages de postes, octroyés à chaque région, qui sont définis pour les concours de la fonction publique ; ces quotas régionaux visent à assurer un certain équilibre des origines régionales dans l'administration. Le décret présidentiel n° 82/407 du 7 septembre 1982, modifiant et complétant celui du n° 75/496 du 3 juillet 1975 prévoit que la répartition des places pour les concours de

---

15 AFD Cameroun, Facilité de recherche sur les inégalités. [https://www.afd.fr/fr/media/download/11779#:~:text=D'ailleurs%2C%20l'indice,camerounaise%20\(INS%2C%202014\)](https://www.afd.fr/fr/media/download/11779#:~:text=D'ailleurs%2C%20l'indice,camerounaise%20(INS%2C%202014).).

la fonction publique tienne compte de la « région d'origine » des parents. Ce que l'enquêté signifie ici, c'est que ces quotas bénéficieraient à certains groupes hégémoniques à l'échelle régionale (les musulmans du Grand Nord selon lui), aggravant donc l'injustice qu'elle prétendait résoudre.

Pour résumer, l'identité ethnique n'est pas uniquement lue comme une simple affaire de différenciation socio-culturelle sur un pied d'égalité mais bien de compétition et de quasi-rapports de classes. S'il est difficile pour un individu d'échapper à ce classement, la position que l'on occupe ne peut se transformer que par une rupture politique ou une transformation socio-économique plus ou moins radicale.

4

#### Être Camerounais : construire le « vivre ensemble »

Pour certains enquêtés, l'identité nationale peut se changer par l'expatriation ; on reconnaît que des Camerounais partent tenter leur chance ailleurs. Nombreux sont ceux, pourtant, qui se disent fiers d'être Camerounais.

Être Camerounais, ce serait d'abord selon eux apprendre à vivre dans une société multiculturelle : « C'est vivre dans la diversité, être un partisan du vivre ensemble... ». Les enquêtés insistent sur la fierté d'appartenir à une société plurielle, ce pluralisme culturel et religieux étant vu comme une source de richesse (apprendre par le contact avec l'autre, être ouvert et tolérant) et aussi comme un fondement de la construction nationale et son contrat social. Les cohabitations multi-identitaires ne sont pas vues comme uniquement porteuses de tension. Le sport, la musique, les mariages mixtes sont vus comme autant d'interactions pacifiques.

La laïcité constitutionnelle – qui n'est pas à comparer à la laïcité française car elle renvoie plutôt à une relative neutralité de l'Etat face à la grande diversité religieuse, l'incroyance étant peu envisagée (elle existe pourtant) – est perçue généralement comme bénéfique. Ainsi l'exprime un habitant de Maroua : « le Cameroun est un pays laïc. Quand tu pratiques ta religion tu n'influences pas l'autre et lui, en même temps, il ne t'influence pas. Et quand l'État veut résoudre les problèmes, il ne s'oppose pas à une religion contre l'autre » (Maroua, 15 octobre 2021).

Enfin, être Camerounais ouvrirait un large espace de solidarité : « être Camerounais c'est être capable de vivre partout au Cameroun ! (...) Être Camerounais c'est aussi accueillir ceux qui viennent de là et qui sont en péril. » (Douala, 26 octobre 2021-2).

Mais la plupart des enquêtés notent la fragilisation de ce lien national du fait des crises internes, de l'ethnisation de la vie politique et de la pauvreté (ou de l'enrichissement) qui déboucheraient sur l'égoïsme personnel : « être Camerounais de nos jours connote la souffrance, la turbulence la confrontation voire le mépris » (Ouest, 15 octobre 2021-1) affirme un interviewé. « Le vivre ensemble est atteint par les discours de haine » a-t-on souligné lors d'un atelier (Yaoundé, 3 mars 2022).

Être Camerounais, ce serait aujourd'hui travailler à reconstruire ce projet d'unité au-delà de la diversité. On attend que ce projet national soit reconstruit au plus haut niveau de l'Etat, qu'il soit enseigné, et que chaque Camerounais ait à cœur de le porter (« c'est un travail »).

« Je serai toujours fier d'être Camerounais jusqu'à mon dernier souffle. (...) S'il y a un Pygmée à la tête de ce pays, il faut lui donner sa chance. Est-ce que nous connaissons le dessein de Dieu ? Pour promouvoir le vivre ensemble, il faut que nos autorités religieuses et politiques cessent de faire le discours de mensonge. Si la politique est mal faite, ça divise même les frères dans ma famille, nous avons été divisés dès l'avènement du multipartisme »<sup>16</sup> (Kyé-Ossi, Sud, 14 octobre 2021).

---

16 Cette idée selon laquelle le multipartisme serait un facteur de division interethnique au Cameroun n'est pas nouvelle ; elle était déjà, au début des années 1990, un argument utilisé par les opposants à la démocratisation de la vie politique au Cameroun et à la réinstauration du multipartisme au Cameroun (en 1991). Voir à ce titre : SOCPAA., 2003

L'enquête laisse apparaître un sentiment de vive inquiétude face à une cohésion nationale fragilisée. « Les différences sur tous les plans se creusent de plus en plus et représentent un danger pour le vivre ensemble », explique-t-on par exemple (Malantouen, Noun, 13 octobre 2021).

Les conflits ouverts et les zones d'insécurité sont bien sûr les premières sources d'incertitude. Mais d'autres points de tension existent, qui prennent la forme d'explosions récurrentes de violence ou de très fortes tensions certes localisées et ponctuelles mais préoccupantes. La cohésion nationale apparaît aussi affectée par un sentiment croissant d'injustice ressenti par une grande part des personnes interrogées, sentiment en général expliqué par l'existence de ressources inégalement partagées.

1

### Les conflits et les crises sécuritaires

Trois espaces régionaux sont particulièrement touchés par les violences. Leur position frontalière interroge la cohésion nationale et la capacité du pays à contenir des forces centrifuges.

#### 1.1. Le conflit au Nord-Ouest et Sud-Ouest

Le conflit du « NOSO » (pour « Nord-Ouest Sud-Ouest », expression uniquement employée par les francophones) est actuellement la crise la plus grave et celle qui suscite les plus vives inquiétudes parmi les enquêtés. Cette crise majeure, par sa durée et son bilan humain, l'est aussi parce qu'elle questionne la pérennité du cadre territorial national dès lors que ce conflit fait rejouer une ancienne frontière coloniale susceptible de redevenir une frontière internationale.

« La crise anglophone alors c'est grave là-bas il faut même 100 ans pour reconstruire [...]. Les anglophones qui disent qu'ils veulent se retirer, au Nigeria on ne les reconnaît pas, ici au Cameroun, nous sommes frères et bon ils disent qu'ils veulent se séparer, se séparer de quoi ? » (Maroua, 19 octobre 2021-9)

Selon des étudiants et lycéens de Bafoussam, interrogés au cours d'un *focus group* (Ouest, 20 octobre 2021) :

« Pour moi elles [les crises] ont énormément affecté les rapports entre les groupes communautaires parce que le simple fait de dire que tu es anglophone et je suis francophone crée de la discorde »

« Les Camerounais ne sont plus unis à cause de cette guerre, il y a des tensions partout, quand nous sommes avec les camarades anglophones, au campus, ils ont toujours un comportement qui laisse croire qu'ils sont mal à l'aise, ils..., ils..., ils sont frustrés. »

Selon les personnes interviewées pour cette étude (en dehors donc de la zone anglophone), ce conflit est d'abord décrit comme une crise interne, même si le rôle de la diaspora, et plus largement de « l'extérieur », est fréquemment évoqué et dénoncé. Pour plusieurs enquêtés, la crise s'aggrave parce que la phase de dialogue à l'échelle nationale n'a pu aboutir, et l'armement des insurgés, leur capacité à tenir sur le temps long prouvent des soutiens extérieurs qui inquiètent car ils signifient la régionalisation de la crise et donc un règlement futur bien plus complexe.

« Même la fois passée ils [les forces armées] ont tué beaucoup d'ambazoniens à Bamenda, ils ont trouvé beaucoup de nationalités. Le gouvernement n'aime pas la violence, ceux qui combattent vont chercher du soutien. » (Kyé-Ossi, Sud, 14 octobre 2021).

Un déplacé pro-gouvernemental dénonce le rôle de la diaspora anglophone dans la poursuite du conflit : « Number one, everybody knows it is the people in diaspora. *The diaspora is the number one fuel of the crisis, one they contribute money and send to them, they give them arms, buy arms shipped by what means I don't know. Number two, they are the moral force behind them, they keep on influencing them and telling them the end is soon, it is 5 years that we have been... we are ending soon, we are winning fatally.* » (Bafoussam, 23 octobre 2021).

Les aspirations à plus de représentativité des anglophones sont assez largement comprises par les interviewés. Plusieurs reconnaissent que le Cameroun n'est pas authentiquement bilingue car seuls les anglophones font l'effort de parler l'autre langue. Des francophones admettent que la place des deux langues officielles n'est pas la même dans les pratiques de l'administration ou le marché du travail, et que la communauté anglophone a souffert d'une assimilation liée au refus du pouvoir central d'assumer un héritage historique différencié, l'influence de la culture et des normes britanniques dans les régions du Nord-Ouest et du Sud-Ouest étant rejetée (atelier Yaoundé, 3 mars 2022). Les interrogés regrettent qu'un authentique dialogue constructif n'ait pas été possible pour éviter la fragmentation territoriale.

Certaines interviews confirment que, du point de vue anglophone, la crise va bien au-delà de la question du bilinguisme *stricto sensu*.

Une francophone interrogée dans un quartier de Douala le 27 octobre 2021 montre l'incompréhension réciproque, en particulier sur le plan juridique :

« Moi quand je suis francophone je te parle le français, toi qui es anglophone tu puisses comprendre. Pour eux cest pas ça ! pour eux ça doit être 50-50 dans ce sens où, si on a un texte en français, il faut qu'il y ait le même texte en anglais. C'est pas ça le bilinguisme. Ce qu'ils défendent là même ! Parce qu'ils ont fait jusqu'à ce qu'ils défendent même, en ce qui concerne le plan comptable OHADA, ils ont dit que les anglophones n'ont pas un système comptable purement anglo-saxon. »

Cette référence à l'Organisation pour l'harmonisation en Afrique du droit des affaires (OHADA), créée en 1993 et qui regroupe 17 pays africains pour promouvoir un droit des affaires d'inspiration française, s'oppose à la *common law* de tradition britannique. Elle rappelle que la volonté d'imposer le droit de la

Francophonie en zone anglophone fut en effet l'une des cause directe du soulèvement de 2016, émanant de la société civile (et notamment des avocats) et non des milieux politiques du NOSO.

Les anglophones souffrent d'une « marginalisation », de l'aveu même de certains francophones interviewés. Ils sont moqués pour leur « patois » et méprisés, comme le souligne une femme à Yaoundé le 15 octobre 2021 :

« Sincèrement, le peuple anglophone, ils sont marginalisés, ils ont vraiment été marginalisés, parce que pour nous c'est complètement naturel d'arriver quelque part et de se renseigner et d'avoir gain de cause, mais imagine quand eux, ils arrivent quelque part et qu'ils s'expriment en anglais, la plupart du temps, d'entrée de jeu, tu es déjà considéré comme un illettré même si tu es diplomate, même si tu es quoi, d'entrée de jeu, on dit : « qui vient encore avec l'anglais là ? ». Pourtant c'est du devoir de chacun de savoir s'exprimer dans les deux langues, nous sommes bilingues avec le Canada, les deux pays au monde bilingues, mais trouver un francophone qui va te dire je sais parler les deux langues, c'est comme difficile, mais l'effet inverse, eux ils s'adaptent beaucoup, ils sont considérés comme des handicapés dans la société en général, et pourtant sincèrement, ce sont des gens qui ont un savoir-faire énorme, quand tu arrives dans une école d'obédience anglophone et dans une école d'obédience francophone, tu sens la différence, ce sont des gens quand ils veulent se mettre à faire comme il le faut, ils le font [...] ».

Les anglophones, en particulier ceux du Nord-Ouest, sont depuis longtemps stigmatisés et moqués, expliquent plusieurs intervenants lors d'ateliers (Yaoundé, 2-3 mars 2022) : on les appelle les « Bamenda », en ethnicisant le nom de la ville principale, terme que l'on retrouve dans certaines expressions dépréciatives courantes, du type « je ne suis pas votre Bamenda ! ». Cela connote le fait que leur force de travail est exploitée sans qu'ils en retirent une réelle compensation (« un Bamenda, c'est pour dire que c'est quelqu'un qui se fait un peu avoir »).

Certains anglophones répondent à ce mépris par une fierté culturelle intensément vécue au quotidien ; ainsi cette femme catholique, « *proud to be a Camerounian* » et interrogée le 23 Octobre 2021 à Bafoussam, qui déclare :

« *My Anglo-Saxon culture stands tall above every other thing because I think it is a better culture than the other cultures and for me it is a superior culture, the upbringing, the training, the kinds of eh the grooming I have received, I think it makes me proud of that culture and having experienced other cultures and lived and grown with other people I think my culture stands out and makes me a better person. [...] In my dressing, descent dressing, in my outlook, my manner of speech, my way of talking to people, my way of worship and everything, I will want people to see me and say ahhh that is an Anglophone !* ».

La crise au NOSO a affecté la vie quotidienne de la plupart des régions du Cameroun. **L'arrivée de déplacés anglophones** s'est faite dans de très nombreuses localités, même éloignées de la région du NOSO, avec des réactions différenciées au sein des territoires d'accueil. Les déplacés anglophones semblent avoir été souvent accueillis avec compassion (« comme des frères qui souffrent ») en dépit des difficultés du quotidien. Ils sont le plus souvent perçus comme des victimes de la violence :



« (...) ce sont nos frères non ?, ils sont nombreux ici, ils sont peut-être 20 ou 50. Quand on a quelque chose on se partage, certains sont les voisins au quartier », explique un commerçant nordiste installé à Kyé-Ossi (Sud, 14 octobre 2021).

Des anglophones déplacés ont été accueillis par des membres de leur famille vivant de plus longue date en dehors du NOSO. C'est une lourde charge pour certaines familles :

« Chez moi, à la maison, j'ai l'enfant de ma sœur, j'ai ma mère, le fils de l'oncle de mon mari. Aujourd'hui, avec la crise anglophone, le menu de 5 personnes est devenu pour 10 », explique une femme de 29 ans à Bandjoun (19 octobre 2021).

Pour certains enquêtés francophones qui se disent soucieux d'intégrer ces déplacés, la langue apparaît souvent comme un barrage aux relations (« ils parlent anglais, on ne comprend pas ») ; les enquêtés constatent aussi la dissymétrie dans la maîtrise du français et de l'anglais (« nous, on maîtrise mal l'anglais »).

Mais on peut craindre que ces déplacés soient l'objet de rejet si la crise perdure et continue à se durcir. Dans certaines régions, ces déplacés s'ajoutent à un sentiment de perte de contrôle du territoire. Comme le souligne une habitante de Kyé-Ossi, dans le Sud, à la frontière équato-guinéenne :

« Je ne peux pas vous dire exactement ce qui se passe. Mais ici là je vois une différence des choses, avant il n'y avait pas trop de Bamenda, les étrangers, maintenant là, ils sont nombreux là » (Sud, 14 octobre 2021).

Plus globalement, la crise au NOSO a été traumatisante pour tous les Camerounais interrogés, et ses impacts se font ressentir dans toutes les régions au Cameroun :

« Pour moi, ça a amené beaucoup trop de morts, trop de morts, on a plein des communautés qui viennent du Sud-Ouest, du Nord-Ouest là, ici dans les écoles, ce qui est là c'est que quand ils viennent on les prend, c'est-à-dire que si un proviseur refuse de prendre un enfant qui vient d'une zone de guerre mais il a les problèmes, tous ces enfants-là sont dans les lycées, et comme c'est les zones anglophones, les écoles anglophones sont plus privilégiées. Donc ça met vraiment dans les difficultés ; (...) je me rappelle, je suis allée demander les pistaches au marché, on m'a dit qu'il n'y a plus ça sur le marché, bon ça devient plus cher. Pourquoi ? parce que ça venait de Bamenda, on dit qu'il n'y a plus. À Bamenda il y a les groupes armés qui contrôlent les villages et les villes ; non seulement il y a les rançons [mais] l'armée est là et il y a les jours fermés [les villes mortes], (...) vous tentez de poser le pied dehors vous avez les problèmes, c'est ça le problème ça nous met..., ça ralentit le pays, ça ralentit le pays. » (Maroua, 19 octobre 2021)

Une femme de Douala s'exprime aussi en ce sens :

« Ah ! la crise sécuritaire vraiment c'est vrai, nous ne sommes pas là-bas mais ça met mal à l'aise tout le monde ! Quand je dis mal à l'aise, nous ne sommes pas du NOSO. Mais ça nous écœure de

savoir que nos frères de là-bas sont en péril, ils meurent chaque jour. Comment redéfinir les choses pour que le calme revienne ? » (Douala, 26 octobre 2021).

Une autre femme de Douala rend compte des conséquences concrètes de la crise sur ses habitudes de mobilité et sur le coût de la vie :

« Moi depuis qu'il y a la guerre là... Je ne prends plus moi la route là ... Même pour aller à Limbe. Parce qu'on ne sait jamais. (...) Les choses deviennent extrêmement chères... Parce que ce qui sortait du Sud-Ouest et du Nord-Ouest c'est plus évident, parce que j'ai des amis et connaissances qui ont des familles là-bas qui te disent que même aller pour cultiver ce n'est pas évident parce que tu as peur que soit on te kidnappe, soit tu ramasses une balle perdue... » (Douala, 26 octobre 2021).

Mais parfois, les contacts avec les anglophones sont aussi jugés positifs. Bien que la peur de la déstabilisation soit grande dans le Noun, où l'on craint que les attaques des « ambazoniens » touchent ce département limitrophe du Nord-Ouest anglophone et qui accueille des déplacés, la venue de ceux-ci n'est pas forcément vue de manière négative :

« Ils sont là avec nous. On vit ensemble avec ces gens, ils ne nous dérangent pas. Au contraire nous avons souvent des choses qu'on achète chez eux car ils sont allés cultiver dans une région qu'on appelle Maripa. Ils cultivent le plantain, l'arachide, le maïs. Ils nous aident même parce que nous n'avons plus besoin de chercher les gens loin pour venir cultiver » (Malantouen, Noun, 13 octobre 2021-1).

### ***1.2 L'Extrême-Nord et l'Est, deux régions frontalières affectées par des crises régionales***

L'Extrême-Nord et l'Est présentent une situation sécuritaire qui apparaît distincte de celle du NOSO à plusieurs points de vue. D'une part, les crises qui s'y déroulent sont conçues par la plupart des enquêtés comme d'origine étrangère et n'ayant impacté le Cameroun que dans un second temps. Elles sont vues comme lointaines par les Camerounais ne vivant pas dans les espaces frontaliers affectés, qui considèrent ces crises comme sécuritaires mais ne remettant pas en cause l'unité nationale. D'ailleurs, si tout le monde a une idée sur les conflits liés à Boko Haram, du fait notamment de leur médiatisation, la crise qui affecte l'Est est assez mal connue en dehors de cette région.

Toutefois, les espaces et les conflits qui s'y jouent sont diversement perçus par les enquêtés, en fonction de la distance géographique et familiale de l'enquêté à l'épicentre du conflit. Chez les enquêtés vivant dans les régions de l'Est et de l'Extrême-Nord concernées par ces crises, l'inquiétude est grande. Les sociétés locales sont partie prenantes de ces conflits parce que ceux-ci impliquent des groupes ethniques ou religieux transfrontaliers et qu'ils affectent profondément les équilibres locaux et régionaux. Ces crises bouleversent des régions qui connaissaient déjà de multiples formes de précarité et de marginalité, et qui peinent à sortir d'une spirale amplifiée de difficultés.

**Le mouvement Boko Haram**, fondé en 2002 par Mohamed Yusuf à Maïduguri (capitale de l'État du Bornou au Nigeria), est un mouvement islamiste armé ayant eu, assez tôt, des impacts dans l'Extrême-Nord du

Cameroun, les frontières étant poreuses au niveau des Monts Mandara et du Lac Tchad. La répression militaire et les attaques récurrentes de Boko Haram ont plongé de nombreuses localités de l'Extrême-Nord dans l'insécurité et la violence, touchant particulièrement les civils. Cependant, pour nombre d'enquêtés interrogés dans la région de l'Extrême-Nord pour cette étude, la menace liée à Boko Haram est aujourd'hui vue comme plus ou moins sous contrôle, et la fermeté des autorités camerounaises face au mouvement n'est pas ouvertement contestée.

L'ancrage de Boko Haram dans certaines composantes de la société de l'Extrême-Nord est diversement interprété. Des musulmans le présentent comme un conflit idéologique lié au manque d'intégration des étudiants formés ailleurs et au mauvais contrôle des migrations vers les pays arabes (des idées considérées comme étrangères déstabiliseraient la société). Pour d'autres enquêtés, c'est la précarité et le manque d'éducation des jeunes qui explique cette situation. Pour certains enquêtés de l'Extrême-Nord, Boko Haram qui s'est scindé en plusieurs factions à partir de 2016, n'aurait plus rien d'idéologique et serait surtout criminel, lié à de telles causes ou encore au brigandage (continuation du phénomène des coupeurs de route).

« On doit amener les gens à savoir faire quelque chose, parce que je crois surtout que c'est la pauvreté qui amène les guerres, les différentes crises, parce que celle de Boko Haram, c'est le manque de travail qui a poussé les gens à réfléchir : comment est-ce qu'on peut aller dans les pays arabes, on a des diplômes, on ne reconnaît pas ? Alors l'école c'est Haram [illicite, interdit], c'est comme ça que ça a commencé et ça a créé ce que ça a créé et paffffff ! Ça a créé ce que ça a créé. Donc on doit former les gens, on doit chercher à créer du travail. Chacun doit s'identifier par rapport à ce qu'il fait. » (Maroua, 16 octobre 2021).

Vu de plus loin, Boko Haram peut apparaître comme un phénomène étranger, associé au Nigeria et plus largement aux pays sahéliens d'Afrique de l'Ouest, alors que le Cameroun appartient à l'Afrique centrale par les organisations régionales, en premier lieu la CEMAC (Communauté économique des Etats d'Afrique centrale) :

« Pour Boko Haram, on n'arrive même pas à comprendre ce qu'ils veulent, on ne comprend même pas »

« Ce ne sont pas les Camerounais qui font ça. Ils disent qu'ils ne travaillent pas au gouvernement et ils disent aussi que le pétrole c'est pour eux. Ce ne sont pas les Camerounais, ce sont les Nigériens, les Maliens, etc. », affirme un habitant de Kyé-Ossi, dans la région Sud limitrophe de la Guinée Equatoriale et du Gabon (14 octobre 2021).

Les effets de cette crise ont été grands au sein de la région de l'Extrême-Nord. D'une part, la cohésion régionale a semble-t-il plutôt été renforcée pour faire front face à l'ennemi : un prêtre catholique souligne par exemple que le dialogue entre dignitaires religieux musulmans et chrétiens est plutôt sorti renforcé de cette crise, qui aurait contribué paradoxalement à placer au second plan les contentieux traditionnels entre groupes musulmans et groupes non-musulmans.

Mais la plupart des interrogés reconnaissent que le conflit a laissé des traces et une suspicion dans la population :

« Les moto-clandos<sup>17</sup>, ils ont fait les deux : pacificateurs et aggravé. Pourquoi ? Parce que quand c'était encore chaud-chaud là, c'est eux qui pouvaient dénoncer. Donc c'est eux qui parfois dénonçaient, amenaient les gens au commissariat, qu'ils soupçonnent tel ou tel, donc dans ce sens-là ils ont aidé. Maintenant, dans un autre sens, il y avait ceux qui savaient pertinemment qu'ils étaient en train d'aider des membres de la secte, mais ils l'ont fait parce qu'il y avait quand même l'argent. » (Maroua, 19 octobre 2021)

« Beaucoup [d'anciens membres de Boko Haram] se rendent parce qu'ils ont faim, mais ce qui est bizarre c'est que (...) on ne voit pas les armes qu'ils ont rendues, les armes sont cachées où ? [...] on vient nous dire les Boko Haram sont en train de se rendre, pour moi ils ne se rendent pas, pour se rendre il faut vraiment que tu vois que quelqu'un a déposé ; ils ont mis les armes là où ? Et encore une chose (...) : dans un village, il y a la victime et le bourreau, tu vois quelqu'un qui a égorgé ta famille et puis il est là, et puis l'État va lui donner l'argent pour s'en sortir (...). Et toi tu es là en train de galérer, tes parents tués, tu n'as plus rien, tu es obligé de miserer pour avoir quelque chose pour manger. C'est là le problème, la crise de Boko Haram nous a amené beaucoup de difficultés, l'économie est à terre, l'économie peine à se relever et non seulement ça, le covid vient encore se mêler des histoires des gens (...) » (Maroua, 19 octobre 2021).

- **A l'Est, certaines localités frontalières sont profondément déstabilisées par le conflit centrafricain qui induit un climat de terreur et de violence.**

D'après l'Agence des Nations Unies pour les réfugiés (UNHCR), plusieurs centaines de milliers de réfugiés centrafricains, ayant fui les attaques des milices armées en République centrafricaine, résideraient dans des villes et villages ou dans des camps de réfugiés, contenus à l'Est du Cameroun<sup>18</sup>. Dans la région de l'Est, la densité de population est assez faible si bien que certains analystes estiment que la population centrafricaine serait devenue largement supérieure, localement de cinq à six fois plus nombreuse que celle des locaux (Adam M., 2021).

Le témoignage qui suit, d'un habitant de Garoua Boulai, montre la difficulté des habitants de l'Est frontalier à faire la part entre les réfugiés centrafricains considérés comme des victimes à protéger et des éléments déstabilisateurs qui utilisent la frontière pour opérer des replis au Cameroun et y mener des forfaits :

« Il y a des gars comme ça qu'on a retrouvé avec les armes. Ils continuent aussi à profaner les tombes. On a rencontré ces cas ici. Ils continuent de creuser les ossements humains pour aller vendre. Le trafic humain. On a rencontré ces cas, ici. On a rencontré le vol des motos. Les moto-taximans ont

---

17 Taxis-motos informels très largement utilisés pour les déplacements quotidiens.

18 <https://www.unhcr.org/fr/news/stories/2021/1/60070031a/milliers-centrafricains-arrivent-cameroun-quete-refuge.html>

subi. Les moto-taximans, on égorge, on arrache, on arrive chez toi, on te découpe. Maintenant, les gars ne partent plus pratiquement au champ. C'est vrai qu'avec l'action des humanitaires, d'abord de l'État et autres, on s'est retrouvé quand même qu'on a baissé les tensions. Quand je parle de Garoua Boulai, c'est un arrondissement. Ici, c'est le centre-ville. Mais allez dans les villages, des gens ne partent plus au champ (...). Peut-être ça ne se ressent pas à Garoua Boulai, les gens circulent là. Mais quand vous passez dans les petits villages : Zamoe, Borene, c'est grave !, les gens vivent encore comme s'ils sont en autarcie. Quand tu sors pour aller à Borgene, tu vois la barrière de police. Mais la police s'arrête là. Tu dépasses, tu marches 20 km, dans ces 20 km après la barrière, tu es avec qui ? Tu es seul. Tu as la chair de poule tout le long du chemin » (Garoua-Boulaï, Est, 18 octobre 2021).

## 2

### Des foyers de tension localisés

Au-delà des trois conflits majeurs évoqués, on note la récurrence de plusieurs tensions locales. Les enquêtes rendent compte d'une large gamme de conflits localisés, ouverts ou latents, qui touchent souvent des régions marginales marquées par la précarité et/ou un sentiment d'abandon par l'État central et les élites locales. Ces conflits opposent des groupes ethniques entre eux, ou encore des groupes locaux à leurs élites.

- **Certains conflits sont particulièrement anciens et cycliques, plaçant face-à-face des groupes ethniques qui se disputent le contrôle d'un même territoire local, tant de son encadrement politique que de ses ressources.**

Il en est ainsi des conflits entre Kotoko et Arabes Choa. Ces deux groupes cohabitent de longue date dans l'actuel département du Logone-et-Chari, à l'extrémité septentrionale du pays, proche du lac Tchad, et également du côté du Nigeria et du Tchad. Les Kotoko, terme qui pourrait désigner des « citadins » méprisant l'élevage (Lebeuf, A., 1969), se considèrent comme « autochtones » (descendants des anciens Sao) bien que ce terme soit à relativiser fortement dans l'Extrême-Nord, une région que l'on a pu qualifier « d'autochtonie relative et récente » (Seignobos, C., 2017, p.147). Les Kotoko résident traditionnellement dans des cités construites sur des buttes artificielles dans le cours inférieur des fleuves Logone et Chari tandis que les Arabes Choa pratiquent l'élevage plus ou moins itinérant. A l'époque coloniale, les Français laissèrent aux Kotoko le contrôle de leurs sultanats et donc de l'essentiel du foncier et des ressources ; les Arabes y étaient traités comme des étrangers. Ces derniers étaient exclus de la vie politique locale et n'avaient accès qu'aux terres les plus médiocres et arides, dans ce milieu sahélien aux ressources limitées. Les inter-mariages entre ces deux groupes étaient réduits, dans un « jeu d'exclusion réciproque » qui aurait renforcé au cours du temps la frontière interethnique (Socpa, A., 2002). Les explosions de violence émaillent régulièrement les contacts entre ces deux groupes ethniques depuis 1979 en raison de contentieux et traumatismes anciens mais aussi de leur instrumentalisation politique au Cameroun. Après la période coloniale, les Kotoko furent encore soutenus par le président Ahidjo, les Arabes Choa étant notamment soupçonnés d'entretenir le panarabisme et de regarder davantage vers le Tchad. Mais, depuis l'arrivée de Paul Biya à la tête de l'État camerounais en 1982, les élites arabes choa soutiendraient le parti gouvernemental RDPC qui trouve là sa base électorale dans le Logone-et-Chari. La réinstauration du multipartisme a modifié les rapports de force en favorisant les groupes numériquement majoritaires aux postes de maires ou aux fonctions de députés (Saïbou, I., 2005). Selon un intervenant au cours d'un atelier :

« Dans le Logone-et-Chari, les Arabes Choa sont maintenant les plus nombreux aux postes de maires donc aux fonctions politiques locales. Alors qu'ils ne sont pas autochtones, contrairement aux Mousgoum et aux Kotoko. » (Yaoundé, 3 mars 2022).

Dans une région sahélienne marquée par la précarité environnementale, la croissance démographique et de nombreux mouvements de population liés à la crise sécuritaire ouverte par Boko Haram, les violences sont attisées et impliquent également les Mousgoum, traditionnellement pêcheurs et agriculteurs. Ceci complique encore une situation déjà particulièrement explosive, de surcroît dans une région de marge où la circulation des armes est grande, surtout depuis le conflit en Libye (voir *infra*, chapitre 2). Un jeune homme, à Maroua, rend compte de la dernière explosion de violence qui a placé face-à-face Mousgoum et Arabes Choa à la mi-août 2021, faisant officiellement 12 morts et 48 blessés selon le quotidien gouvernemental *Cameroon Tribune* du 13 août 2021 :

« [...] récemment il y a eu une bagarre inter-tribale vers Kousseri [...] entre les Mousgoum et les Arabes Choa. (...) ils ont tué beaucoup de gens là-bas [...]. C'était une grande bagarre. (...) c'est dû au Mayo [fleuve saisonnier], là où les gars pêchent. Les autres groupes ont dit c'est nous qui ont fondé le lieu, on a mis long ici, on détient le monopole et les autres disent aussi la même chose. Ils discutent [= se disputent] les espaces ». (Maroua, 15 octobre 2021).

Les rares mariages intercommunautaires soulignent les lignes de clivage interethniques ; une jeune femme explique :

« Kotoko-Arabes Choa ont des conflits depuis des générations. Quand ils se marient c'est pour faire des alliances. Mais ils ont toujours des conflits. Donc ce n'est pas toujours évident. Donc Kotoko-Mousgoum, ça va aller, mais Mousgoum-Arabes là... (temps d'arrêt et secoue la tête pour dire non). » (Maroua, 19 octobre 2021).

Les groupes interethniques ne sont pourtant pas absolument cristallisés. Pour de nombreux enquêtés, les migrations et de nouvelles mobilités dans la jeunesse atténuent ces clivages hérités :

« Ceux qui descendent [se déplacent vers le sud] ont une nouvelle perspective et encore ils ont acquis de la connaissance. Mais on a plus de difficultés avec ceux qui ne descendent pas parce qu'ils ont toujours le repli identitaire. Je mets entre guillemets ce qui s'est passé dernièrement à Kousseri, un conflit entre deux communautés, c'est d'abord par rapport à la terre, confits agro-pastoraux ; [...] c'est un fait d'histoire pour les historiens. » (Maroua, 19 octobre 2021).

- **D'autres conflits opposent, dans d'autres régions, des groupes dits autochtones à des groupes plus mobiles, d'arrivée plus récente** (Bamoun au Sud, Peul ou Mbororo à l'Est, Bamiléké dans certains quartiers des grandes villes en particulier Douala et Yaoundé)

Ces conflits, impliquant soit des pasteurs itinérants soit des commerçants qui s'installent à demeure loin de leur lieu de naissance, sont généralement lus comme des affrontements entre « autochtones » et « allo-

gènes », l'arrivée de ces derniers posant problème dès lors que leur démographie fait craindre le bouleversement des équilibres locaux, non seulement fonciers mais aussi électoraux.

Quant aux conflits entre agriculteurs et éleveurs, on relève dans l'Est ceux entre Gbaya et Mbororo, plaçant face-à-face des groupes ayant des usages distincts et concurrents du même espace. Aux conflits d'usage agro-pastoraux se mêlent des contentieux fonciers entre Gbaya et Mbororo, considérés comme allochtones même s'ils sont parfois présents de longue date dans une localité donnée. Un homme gbaya de Garoua Boulaiï identifie pourtant son groupe ethnique comme accueillant et hospitalier : « ils [les Gbaya] donnent leurs espaces aux autres ethnies pour vivre ». Pour lui, les Gbaya ont de bonnes relations avec « les autres » mais, ajoute-t-il, il y a deux types de conflits : les problèmes de loyer lorsqu'un locataire d'une autre ethnie est récalcitrant vis-à-vis du bailleur gbaya, et les tensions entre agriculteurs gbaya et bergers mbororo en période de sécheresse (Garoua Boulaiï, Est, 18 octobre 2021). Un Mbororo de cette localité confirme lui aussi l'existence des conflits d'usage liés aux activités distinctes menées par les agriculteurs et les éleveurs : parfois, affirme-t-il, des bergers mal payés laissent les bêtes en divagation, ces dernières se mettant à saccager les champs des Gbaya.

D'autres types d'explosions de violence se manifestent périodiquement dans des localités du Sud (Ebolowa, Sangmélima, Kyé-Ossi,...) : des groupes commerçants, en particulier bamoun, rencontrent régulièrement l'hostilité de populations locales, provoquant parfois la mise à sac et le pillage de commerces et de maisons, l'agression de taximen, puis finalement le départ d'une partie des Bamoun vers le Noun... La cause immédiate de ces explosions peut être un décès inexplicable, attribué aux « étrangers ». Mais, plus profondément, la plupart de ces conflits renvoient à une grille de lecture économique, qui placerait en compétition autochtones et allogènes dans un contexte où les habitants locaux se sentent dépossédés de leurs richesses ou voient leurs ressources s'amenuiser, et brandissent leur antériorité historique sur le territoire pour faire valoir leurs droits.

L'accaparement des ressources devient plus vif en contexte de paupérisation et d'accroissement démographique. Dans le Sud, un des enquêtés explique par exemple que la situation des cultivateurs de cacao est devenue très précaire avec la libéralisation de la filière. Au-delà d'un certain seuil démographique, au-delà d'un certain enrichissement des communautés migrantes, le rejet se lit dans des discours violents et stigmatisants de part et d'autre. C'est notamment le cas à Kyé-Ossi, à la frontière avec la Guinée-Équatoriale et le Gabon (Sud) où Bamoun et Nordistes animent les marchés et le commerce transfrontalier tandis que certains habitants locaux ont le sentiment d'un relatif appauvrissement ou d'une marginalisation.

- **Des conflits sociaux apparaissent aussi là où on ne les attendait pas nécessairement, dans un contexte ethnique homogène et a priori favorable au pouvoir central.**

Dans le Sud, en septembre 2021, face à la lenteur du bitumage d'une route devant les désenclaver, une manifestation d'exaspération des populations d'Akom II, dans le département de l'Océan, bloquant durant deux jours la circulation sur l'axe Ebolowa-Kribi, signale une autre dimension des conflits actuels : le divorce croissant entre les populations locales et leurs élites. En plein pays boulou, considéré comme le fief du parti au pouvoir (Paul Biya étant lui-même Boulou), cette manifestation ponctuelle a surpris. Elle exprimerait le relatif divorce entre le peuple et ses élites, accusées de « fausses promesses ».

« Si vous suivez, en lisant les réseaux sociaux, dans les médias nationaux, il y a des velléités de conflits qui paraissent même dans les zones où nous disions qu'il y avait une paix apparente, je dis bien apparente. Je cite par exemple le Sud, où il a fallu l'intervention du ministre d'État Fame Ndongo, pour calmer les populations de la route d'Akom II. » commente un interlocuteur ayant des fonctions religieuses et une implication associative dans le vivre-ensemble et qui n'hésite pas à affirmer : « Le tissu social camerounais apparaît maintenant comme une bombe à retardement » (Ebolowa, Sud, 18 octobre 2021).

### 3

#### Au cœur de nombreuses tensions et revendications, les enjeux d'appropriation des ressources et de contrôle territorial

« Ça veut dire quoi, ça veut dire que la cause véritable de la fracture sociale est la qualité de la répartition de la ressource naturelle, c'est ce qui crée le conflit. La religion n'a rien à voir, les appartenances, les communautés ethniques et tout ça là, n'ont rien à voir, le problème c'est comment est-ce qu'on gère le bout de pain qui doit revenir à tout le monde » (Maroua, 16 octobre 2021).

La précarité vécue et ressentie comme injuste par de nombreux Camerounais attise les tensions autour des ressources, qu'elles soient foncières ou qu'il s'agisse d'autres ressources naturelles (accès à des zones de pêche, exploitation forestière...). Les changements démographiques cumulés : la croissance très forte de la population globale, la croissance urbaine rapide et des migrations plus intenses, bouleversent profondément de multiples équilibres locaux. Des groupes qui s'estiment détenteurs de droits historiques sur certains espaces voient leurs ressources s'amenuiser ou accaparées par d'autres. En contrepoint, certains doivent migrer pour accéder à des ressources ailleurs et se voient à leur tour accusés d'accaparer les ressources des « autochtones ». La donnée démographique est essentielle pour comprendre ces ruptures d'équilibre. Mais des ressources sont aussi appropriées par des entreprises ou des élites nationales, et c'est alors la logique capitaliste qui met à mal l'accès des habitants aux ressources locales dont ils s'estiment des ayant-droit. L'ensemble de ces reconfigurations est propre à des mobilisations fondées sur l'autochtonie, à savoir des revendications territoriales au nom de droits historiques (d'ailleurs souvent difficiles à établir et eux-mêmes susceptibles de compétition entre plusieurs groupes) et donc au total, à des mobilisations identitaires.

La gestion de certaines ressources localisées semble échapper aux habitants ce qui suscite un sentiment d'opacité et de drainage des profits vers l'extérieur. C'est le cas dans l'Est, région globalement plus pauvre bien qu'elle recèle d'importantes richesses forestières et minières.

Un cultivateur du village de Sibita (Doumé) affirme :

« Je ne suis pas content, les Bakoum pas seulement moi, même les Maka, ils ne sont pas contents, toute la richesse du Cameroun se repose à l'Est, mais lorsqu'il faut voir, c'est l'Est la région la plus pauvre ; il y a l'or à l'Est, il y a le diamant, le bois, le mercure, mais regardez l'Est, regardez là où l'homme de l'Est dort (pointant du doigt le paysage), allez même voir là où moi-même je dors, regardez le domicile du chef, vous voyez nous ne sommes pas contents, ça c'est clair ! » (Doumé, Est, 16 octobre 2021).



Des conflits fonciers reposent aussi sur le sentiment d'une perte de contrôle des ressources territoriales face à des usages plus intensifs. De nombreux territoires sont ainsi disputés : des secteurs où l'on assiste à la coprésence de groupes ayant des usages distincts et de plus en plus difficilement compatibles de l'espace (agriculteurs *versus* éleveurs) ; des secteurs où des groupes comparables par leur mode de vie se disputent le monopole d'un espace ou d'une activité (zones de pêche autour du lac Tchad) ; s'y ajoutent des espaces périurbains et urbains où les groupes venus d'ailleurs sont désormais démographiquement plus nombreux que les locaux et où la valeur du foncier augmente avec l'urbanisation. Cette question se pose depuis longtemps à Douala et Yaoundé, où les Sawa comme les Beti sont proportionnellement devenus de plus en plus démographiquement minoritaires au fil du temps. Mais elle touche aussi désormais des localités plus petites.

Une habitante N'toumou de Kyé-Ossi, au Sud du pays, à la frontière avec la Guinée-Équatoriale, explique ainsi :

« (...) nous avons encore le terrain, mais c'est loin en brousse là-bas, mais ici en ville on n'a plus (...). [Kyé Ossi], avant, c'était le village, on avait les terrains un peu partout, maintenant comme nos parents ont vendu le terrain, là je peux dire que nous sommes en ville avec les étrangers [Bamoun, Nordistes, Bamiléké...]. On s'est adapté à la manière de voir comment les étrangers vivent. Maintenant, s'il n'y a pas les bobolo [bâtons de manioc], si tu n'as plus où planter ça, tu es obligé d'aller payer au marché. » (Sud, 14 octobre 2021).

Et à propos du rapport entre les N'toumou (autochtones) et les Bamoun qui s'installent dans la localité pour faire du commerce, elle ajoute :

« Il [un homme bamoun] peut peut-être venir prendre ta sœur, vous passez un bon temps ensemble, peut-être dix ou cinq ans comme ça, ils font les enfants mais après là, il part prendre sa sœur [chez lui, au village] donc à partir de là, les N'toumou ont commencé à les détester. (...) On ne peut pas décider de ne plus les accueillir (...) Kyé-Ossi est devenue la ville, ça évolue, on ne peut pas refuser les gens, mais c'est le comportement des gens qu'on n'aime pas, qu'on déteste. » (Sud, 14 octobre 2021).

Cette habitante exprime une frustration qui révèle un clivage entre ceux qui bougent (les mobiles) et ceux qui restent sédentaires (les immobiles). Leurs univers de valeurs et leurs horizons d'attente apparaissent difficiles à concilier : localement, les attentes peuvent être fortes vis-à-vis du « migrant » ; mais celui-ci peut ne voir son territoire d'accueil que comme un lieu de passage dans un itinéraire d'accumulation.

Ce témoignage peut être mis en miroir avec les propos de Bamoun ou de Nordistes installés à Kyé-Ossi. Selon l'un d'eux :

« Ils se disent que l'homme bamoun est là pour chercher son argent et rentrer construire (...), il est bien vrai que c'est ça qui les énerve, mais l'homme camerounais doit se sentir à l'aise partout où il est au Cameroun. Parce qu'il y a aussi d'autres qui sont dans mon village, les bamiléké, les anglophones. (...) si on a tout acheté [à Kyé-Ossi], c'est parce qu'eux-mêmes [les N'toumou] ils ne

veulent pas rester ici pour travailler, ils veulent tous aller en Guinée. Quand ils se partagent le terrain ici, les enfants vendent le terrain. » (Sud, 13 octobre 2021).

4

#### Certains groupes marginalisés et stigmatisés du fait de leur identité

Dans chaque région, on observe une stratification sociale et professionnelle lue à travers le déterminant ethnique. Cela débouche sur l'identification de **groupes ethniques marginalisés et dominés**. A l'Est, les Pygmées Baka sont vus tout en bas de la hiérarchie sociale. A l'Extrême-Nord, les groupes montagnards et non-islamisés (Mofou, Podoko...), toujours appelés « kirdi » (« païens ») depuis l'époque du jihad d'Ousman dan Fodio au début du XIX<sup>ème</sup> siècle, même s'ils se christianisent, se sentent toujours stigmatisés face aux groupes anciennement islamisés (notamment Peul et Mandara). Dans l'enquête, l'un d'entre eux déclare :

« Je vais prendre un petit exemple, je veux prendre les Mandara, les Mandara de chez nous. Moi je suis de Mora (...), je suis Podoko et nous sommes des montagnes, c'est nous qui avons résisté aux Allemands ; les Mandara et tout ça là, eux-mêmes ils étaient déjà dans le trou là-bas ; on a résisté aux Allemands, on les voyait venir de loin, donc eux ils disent que, attends, il y'a un mot..., ils disent que nous sommes des Kirdi (...). [Enquêteur : ça veut dire quoi ?] Je sais pas, un peu peut-être esclave, un homme diminué et tout ça. Jusqu'aujourd'hui, dans la politique, les Mandara ne veulent pas partager avec les autres, mais ce qui est là c'est qu'ils ont besoin de nous, pour évoluer, c'est-à-dire que pour qu'il y ait une politique, il faut toutes les composantes. (...) Ils ne vont pas détenir le pouvoir éternellement, parce qu'on ne détient jamais le pouvoir éternellement, c'est juste pour un moment. Et ce qui est bizarre, c'est que les plus instruits sont ceux de la montagne, donc... » (Maroua, 19 octobre 2021).

L'école comme la démocratie sont vues, à travers ce témoignage, comme des instruments de retournement des inégalités historiques.

Certains groupes ethniques ont aussi été identifiés par les enquêtés comme des cibles de discrimination en raison de leur **supposé rôle en tant qu'initiateurs de conflits**. Les Kanouri, à l'Extrême Nord, sont vus comme ayant engendré le mouvement Boko Haram, tandis que les Mbororo à l'Est sont présentés comme liés à la crise centrafricaine. Pour un habitant de l'Est se disant lui-même Mbororo :

« Les Mbororo sont les acteurs majeurs d'insécurité [à l'Est] car ils font dans le kidnapping et le vol de bétail. Il s'agit bien des Mbororo de RCA et du Cameroun. Ce sont eux qui font des crimes en forêt et ils se cachent ensuite dans les sites de réfugiés. » (Garoua Boulai, Est, 18 octobre 2021).

La superposition affiliation ethnique/affiliation politique (réelle ou fantasmée) peut aussi mener à identifier les **groupes allogènes** comme contestataires et perturbant l'ordre politique local. Au Sud et à l'Est, par exemple, les groupes Peul-Mbororo voteraient UNDP (Union Nationale pour le Développement et le Progrès), les Bamoun voteraient UDC (Union Démocratique du Cameroun), les Bamiléké voteraient MRC (Mouvement pour la Renaissance du Cameroun), contre les autochtones votant RDPC (Rassemblement

du Peuple Camerounais, le parti au pouvoir). Des tensions interethniques peuvent se manifester au moment des élections du fait de ce recouvrement supposé entre étiquette ethnique et choix électoral car les habitants supposent que de leur vote pour le pouvoir RDPC, dépend une contrepartie en termes d'équipements et de services publics de la part de l'Etat et des élites cooptées par lui. C'est ce dont témoigne, par exemple, un commerçant allochtone travaillant au marché de Kyé-Ossi :

« Les partis politiques sont tribaux, notamment le RDPC qui est imbattable à Kyé-Ossi. Si un autre parti politique gagne les élections ici, c'est que nous sommes morts ».

Parmi les groupes marginalisés, il faut bien admettre que figurent également **les jeunes et les femmes** qui constituent pourtant, ensemble, une écrasante majorité de la population camerounaise et une puissante force de changement.

Un enquêteur (jeune homme) explique : « Qu'est-ce qu'être femme chez les Bamoun ? La fille devient femme lorsqu'elle se marie et est dans un foyer, elle est soumise, elle a peu de décision, elle est parfois destinée surtout à la procréation, elle fait partie du bien et du bien-être de son mari. La femme est réduite à des tâches pratiques. On décide de la marier. Elle prend acte. » (Yaoundé, 3 mars 2022).

Beaucoup de femmes vivent leur existence de cette manière ailleurs, comme dans certaines familles traditionalistes des sociétés du Grand Nord mises en lumière par Djaili Amadou Amal dans son ouvrage, *Les Impatientes*, inspiré de sa propre vie. Bien sûr, beaucoup de femmes choisissent leur vie plus librement. La création de très nombreuses associations œuvrant à soutenir les femmes, en particulier celles victimes de violence, ont vu le jour au Cameroun, témoignant d'une prise de conscience. Être femme devient une catégorie identitaire consciente voire affirmée. À la question « qu'est-ce qui prime dans votre identité ? », une femme de Maroua, présidente d'une association d'aide aux femmes victimes de Boko Haram, répond : « S'il m'était demandé de choisir, malgré les contraintes, [je dirais] être présidente d'association [venant en aide aux femmes] (...) J'exprime cela par rapport à mon engagement, mon plaisir, le plaisir que j'éprouve à rester auprès des jeunes femmes et filles (...). Par rapport au sourire que l'on donne à certaines personnes qui apportent des problèmes : "ah j'ai été battue ! », les VBG [Violences Basées sur le Genre]. Lorsque l'on arrive à résoudre [leur] problème, le sourire qu'on donne parfois au quotidien... ».

Cette enquêtée explique aussi que l'école, et l'arrivée de l'université à Maroua, ont été une grande chance :

« Déjà, la jeune fille n'avait pas le droit, on n'acceptait pas qu'elle arrive à un certain niveau d'étude, parce que tes chances d'avoir un mari sont rétrécies. On va dire : celle-là, elle connaît déjà l'école, elle ne peut pas être une bonne épouse. C'est déjà un frein à l'éducation de la femme. Il y a la société qui a un droit de regard sur toi : est-ce qu'elle s'habille bien ? est-ce qu'elle ne vadrouille pas partout ? est-ce que c'est une fille respectueuse ? Au niveau des autorités traditionnelles et religieuses, avant peut-être, ils avaient un pouvoir sur les femmes, ou parfois c'était à eux de décider que « oui ta fille-là, elle a déjà 17 ans, il faut déjà qu'elle aille en mariage », mais maintenant ce n'est plus le cas. Maintenant lorsque nous faisons même des réunions, avec ces autorités traditionnelles et religieuses, et même administratives (...) il y a un grand changement. Ils collaborent avec

nous, et parfois même ils prennent nos idées et les mettent en pratique dans leur société, je vois qu'ils commencent à s'ouvrir au monde, ils commencent à flirter avec la modernité. » (Maroua, 16 octobre 2021).

Dans la vie politique et institutionnelle, la place des femmes reste encore modeste : quelques ministres femmes mais aucune femme parmi les dix gouverneurs de régions, une trentaine de femmes maires sur 360 arrondissements.

Très peu d'Églises chrétiennes – sans parler de l'islam - donnent aux femmes des responsabilités religieuses supérieures, encore moins des fonctions de direction. L'EEC (Église Évangélique du Cameroun) compte désormais plusieurs femmes pasteures. L'EELC (Église Évangélique Luthérienne du Cameroun), dont la base territoriale se trouve dans l'Adamaoua, autorise l'ordination de femmes pasteures depuis 1999 mais au terme d'âpres débats et de vigoureuses résistances.

L'identité « jeune » est une catégorie labile, qui acquiert certaines spécificités au Cameroun. Dans beaucoup de cultures locales, le jeune est celui qui n'a pas encore un toit, qui est dépendant et va encore à l'école, ne prend pas part au développement du village. « Dans la culture beti, le jeune est celui qui n'a pas fait pousser un plantain. Il n'a rien produit ». Mais le terme a aussi souvent une connotation péjorative : « Le jeune est aussi celui qui se débrouille, qui est têtu, qui n'est pas mûr pour la gestion de la chose publique. Son engagement politique est perçu comme un acte de défiance ».

Revendiquer cette identité n'est donc pas souhaitable car « si je m'affirme jeune, je risque de perdre des droits ». Sortir de la jeunesse implique de prendre des responsabilités familiales, ce qui pèse sur certains jeunes : « Vous ne pouvez être considéré dans votre communauté que quand vous avez eu plusieurs mariages et fait beaucoup d'enfants. Celui qui ne fait pas ça, on se pose beaucoup de questions ».

« Le jeune est continuellement le « petit frère » de quelqu'un. Il est le cadet, celui qui prend la parole en dernier, celui qui prend la dernière part. Il ne connaît rien. Une des spécificités de cette catégorie est que, lorsqu'on naît le cadet dans une famille, on reste toujours jeune. Toute sa vie » (ateliers Yaoundé, 3 mars 2022).

Il faut bien admettre que les postes de pouvoir sont dans les mains, au Cameroun, de personnalités masculines âgées voire très âgées. Dans un pays où l'âge médian est de 18 ans, les jeunes ont le sentiment de devoir attendre très longtemps pour conquérir leur place. Certains conflits de leadership religieux, comme entre les jeunes arabisants éduqués dans les pays arabo-musulmans et leurs pères soufis, ont pu ainsi acquérir une forte dimension de conflit intergénérationnel.

Des rubriques de notre enquête interrogeaient les principaux facteurs d'amplification des tensions ainsi que le rôle des acteurs traditionnels, des acteurs religieux, des élites et partis politiques dans la régulation ou au contraire l'aggravation des conflits identitaires. Des questions portaient également sur le rôle de l'information et des réseaux sociaux. Nous regroupons l'analyse de ces principaux points dans cette partie bien qu'à l'analyse, certains acteurs et instruments de régulation des conflits semblent bien plutôt à l'origine même de ceux-ci.

1

La règle de « l'équilibre régional » questionnée

Le Cameroun est une République « une et indivisible » mais qui prend en compte la question ethnique, notamment celle des groupes dits « autochtones », et la diversité des régions. Sur ce point, la Constitution de 1996 affirme en effet que « L'État assure la protection des minorités et préserve les droits des populations autochtones conformément à la loi » (préambule). Elle précise que « Le Conseil régional est présidé par une personnalité autochtone de la région » (Art. 57). Des quotas par région existent aussi lors des recrutements des agents publics dans les concours administratifs (voir *supra*). Ces principes sont censés permettre une représentation de la diversité ethno-culturelle, et ce à plusieurs échelles de gouvernance.

Il existe toutefois, pour un certain nombre d'enquêtés, plusieurs ambiguïtés dans le système actuel. D'une part, si cette règle est établie au niveau régional (et non ethnique), comment s'assurer que les groupes minoritaires de chaque région soient bien représentés au centre de l'État ou de la gouvernance régionale ? D'autre part, le Cameroun est-il un État-nation où tout Camerounais est citoyen n'importe où sur le territoire et a les mêmes chances en fonction de son mérite, ou bien le modèle se rapproche-t-il, ou devrait-il se rapprocher, d'un fédéralisme ethnique ? Enfin, si l'on gouverne avec l'entrée ethnique, que faut-il privilégier : une représentation en fonction du poids démographique de chaque ethnie (il faut alors procéder à un recensement) ou bien une discrimination positive donnant un avantage aux groupes identitaires longtemps discriminés et aux régions particulièrement vulnérables ? Ces questions sont d'autant plus importantes qu'elles déterminent aussi quelle identité prime : ethnique, régionale ou nationale.

Pour un très grand nombre d'enquêtés, la règle de « l'équilibre régional » a du bon dans son principe, en assurant la représentativité de groupes culturels assez divers, une certaine visibilité des minorités et une redistribution vers les diverses régions ; mais elle apparaît aussi, dans sa mise en oeuvre, peu lisible et fondée sur des critères opaques.

Ainsi, un enseignant vivant à Bafoussam explique :

« (...) non seulement aujourd'hui [mais] depuis les années 60, sous le régime d'Ahidjo déjà, (...) l'équilibre régional avait au moins une double dimension : première chose, faire en sorte que tous les Camerounais (...) dans leur diversité sociologique ou régionale, puissent être associés à

la gestion des affaires publiques [...]. La deuxième chose c'est que la répartition des ressources disponibles se fasse aussi dans l'équité et la justice, c'était ça l'objectif ou les objectifs de l'équilibre régional et donc, de ce point de vue, on peut croire qu'on a mis en place un dispositif qui permettait que la gestion des identités et des groupes sociaux d'ici ou d'ailleurs se fasse de façon adéquate et appropriée ; mais la réalité des faits aujourd'hui, [c'est que] la même politique de l'équilibre régional est contestée, elle est questionnée, elle est mise à l'index elle est mise au banc des accusés parce que les gens pensent que cette politique plutôt que de contribuer à l'unité nationale, à la construction nationale, a plutôt favorisé le segmentation, la compartimentation, l'atomisation en privilégiant peut-être ceux qui sont au pouvoir et en délaissant une bonne partie des citoyens. » (Ouest, 18 octobre 2021).

Telle qu'elle est appliquée, la règle de l'équilibre régional aurait peu favorisé le mérite et aurait eu des effets de promotion seulement sur certains segments des groupes ethnoculturels, et même sur certaines familles uniquement de ces groupes. Elle aurait par ailleurs nourri le tribalisme politique en laissant croire que les partis politiques auraient essentiellement des bases ethniques plutôt que des programmes nationaux.

Un enquêté, vivant à Douala, explique :

« L'école de la démocratie, nous l'avons très mal assimilée, sinon nous l'avons camerounisée (rires). (...) Au fil des années, on a ramené le meilleur de chaque parti politique dans la portion de [son] origine sociologique. Vous allez voir comment le SDF [Social Democratic Front] parle du résultat qu'il avait obtenu dans l'étendue du territoire, [alors] on le ramène dans la zone sud-Cameroun, après ça, on le ramène dans Douala et l'Ouest Anglophone, au point où il y a eu des termes comme le partis Anglo-Bami, ouah !, oui le SDF, on l'a traité de parti Anglo-Bami. (...) Adamou Ndam Njoya, après son résultat, on le ramène, on le ramène, jusqu'à ce qu'il devienne le parti des Bamouns [l'UDC], quand il parvient même à gagner hors du Noun, par exemple à une époque, on disait qu'il avait gagné à Kyé-ossi dans le Sud ; on a récupéré, pour qu'on finisse par comprendre que c'est un parti tribal. Vous voyez, comment on tribalise l'économie, on tribalise la politique, on tribalise l'éducation, on tribalise les concours administratifs. (...) Maintenant aujourd'hui, au lieu d'un sentiment patriotique, un sentiment nationaliste, non, nous sommes loin de ça, nous avons aujourd'hui, plutôt un sentiment tribal. Parce que le Ngondo c'est bien, c'est très bien que nos valeurs culturelles soit connues, mais le danger de la chose c'est que c'est devenu des lobbies puissants qui poussent l'État à ne plus jouer le rôle de régulateur sociétal. » (Douala, 19 octobre 2021).

Les enquêtés soulignent très souvent un paradoxe de la politique dite d'équilibre régional et, plus généralement, de toute politique de cooptation visant à un panachage ethnique : dans les faits, le lien communautaire s'affaiblit, et les élites sont présentées comme de plus en plus individualistes et égoïstes ; dès lors, gouverner par l'entrée communautaire dans un pays où les intérêts personnels semblent dominer ne pourrait plus fonctionner. Pour le dire autrement, si l'ascension des élites dépend de leur capacité à mobiliser l'électorat de leur territoire en faveur du régime au pouvoir, l'électorat devrait pouvoir y trouver un quelconque avantage en retour, en terme d'infrastructures et d'équipements nouveaux sur leur territoire, ou encore de promotion, or l'enquête a révélé une déception presque unanimement partagée sur ce point.

Une femme de Yaoundé explique ainsi qu'il faudrait réhabiliter le mérite dans les nominations :

« (...) je dirais qu'il faudrait essayer de limiter le favoritisme oui ! Il faudrait que l'enquête de moralité qu'on faisait à l'époque aux fonctionnaires revienne. Moi je n'ai pas... je ne peux pas prescrire un mode de sélection [des fonctionnaires et responsables politiques], mais je voudrais (...) qu'ils aient des qualités morales qui leur permettent de considérer les autres, parce que ce qui gêne dans notre pays, c'est que quand quelqu'un se place, part, il mange seul, il ne pense pas à ceux qui sont en bas » (Yaoundé, 18 octobre 2021).

« Le vivre ensemble ne fait pas problème. Ce qui fait problème c'est la répartition des ressources » (atelier Yaoundé, 3 mars 2022).

Telle qu'appliquée, donc, cette règle visant à plus d'équité entre régions et groupes ethniques n'aurait pas réussi à assurer plus de justice sociale ni spatiale. Pire, elle favoriserait une instrumentalisation politique des identités.

Plusieurs enquêtés vivant dans des espaces de fort pluralisme culturel, notamment dans les espaces urbanisés, soulignent également la difficulté à faire appliquer ce principe localement car la préséance accordée à l'autochtonie active des compétitions sans fin, notamment lors de la nomination des chefs de quartier. En contexte de fort pluralisme, posséder la chefferie (avoir un chef de même origine que soi) revient à marquer son antériorité, ses droits sur un territoire (en référence à l'« autochtonie »). Mais dans certains quartiers urbains, ce principe trouve ses limites.

Une enquêtrice évoque le cas de Logbaba à Douala :

« C'était un quartier bassa avant l'extension de l'urbanisation. Maintenant les Bamiléké sont très nombreux, et quasiment seul le chef est bassa. » (atelier Yaoundé, 3 mars 2022).

Les groupes dits « allogènes » sont devenus de plus en plus nombreux dans les métropoles, ils y vivent parfois depuis plusieurs générations, avec une majorité d'habitants nés sur place, des mariages mixtes et des quartiers moins ségrégués que jadis. La question du panachage des postes en fonction des origines apparaît de plus en plus complexe du fait des déplacements et du brassage local, au point qu'elle perd presque son sens.

Un homme originaire du Nord, vivant à Kyé-Ossi dans la région Sud, en rend compte :

« Ici à Kyé-Ossi, chaque communauté a son chef, [mais] je n'ai jamais vu nos chefs de communauté s'asseoir pour encourager le vivre ensemble, ou faire le discours sur le vivre ensemble. (...) Le discours politique est seulement là pour nous flatter. (...) Maintenant, moi je pense qu'il nous [= Nordistes] faut une place de conseiller municipal à la mairie, et ça devient déjà intéressant parce que personne ne parle de nos problèmes là-bas. Mais ils savent que nous on ne dérange pas ici (...). On fait ce que la mairie dit. C'est pour cela que j'ai confiance à la jeunesse qui est en

train de s'installer, les anciens partent avec leur mentalité. Même si ça résiste [les tensions entre autochtones et allochtones], un jour ça disparaîtra. » (Sud, 13 octobre 2021).

2

## Pauvreté et insécurité, un cercle vicieux et un cumul de difficultés pour certaines régions

Le lien entre pauvreté et insécurité est souvent souligné par les enquêtés qui ont vécu près des zones de conflit. Cette donnée est particulièrement saillante dans l'Extrême-Nord et l'Est qui étaient déjà les régions les plus déshéritées et enclavées du pays. Dans les zones frontalières à l'identité déjà complexe du fait du caractère transfrontalier de certains groupes, le sentiment d'unité nationale est plus faible, la présence de l'Etat étant surtout vue à travers ses opérations de maintien de l'ordre.

Les interrelations pauvreté/conflit sur ces territoires sont vues sous divers aspects :

- D'une part, la pauvreté et le sort de la jeunesse, qui a souvent étudié mais ne trouve pas d'emploi, sont très souvent pointés comme favorables aux conflits. Les jeunes s'enrôlent dans des mouvements rebelles car ils n'ont pas de perspective, se sentent victimes d'injustice dans un système où leur ascension est bloquée, deux facteurs souvent reconnus comme centraux dans la crise liée à Boko Haram.
- Des régions, des départements, des arrondissements, des localités ont le sentiment d'être laissés pour compte. Des secteurs dynamiques n'apportent plus de ressources sûres (comme la filière cacao depuis sa libéralisation au Sud), des rentes locales échappent aux habitants qui veulent être informés et profiter des retombées de l'exploitation de « leurs » ressources. Cela engendre un sentiment d'exaspération.
- L'accueil de réfugiés dans des régions déjà en difficulté semble amplifier la charge. A l'Est, explique un habitant de Garoua Boulaiï,

« Les réfugiés ont diminué vraiment les ressources. Il y a plus de bouches. Quand les hommes et femmes portaient couper le bois, quelqu'un d'autre vient couper. Ça crée les problèmes ».

Dans l'Est, cette situation est d'autant plus complexe que les réfugiés sont vus avec suspicion, les interlocuteurs se sentant plongés dans la confusion, sans savoir si les réfugiés sont des victimes ou des acteurs du conflit en RCA. Certains craignent que l'arrivée massive de réfugiés centrafricains déstabilise les équilibres inter-religieux, qui redoublent traditionnellement la distinction entre Gbaya et Peul/Mbororo. Finalement, les réfugiés sont accueillis tant que cela ne grève pas l'accès aux ressources et aux services publics des populations hôtes. Cette question est cruciale car les régions qui accueillent le plus de réfugiés des crises liées à Boko Haram et centrafricaine, Extrême-Nord et Est, sont aussi les plus pauvres du Cameroun.

Une étudiante de l'Est souligne toutefois le rôle positif de l'aide humanitaire et des ONG qui pallient, selon elle, le manque d'équipements et de services publics :



« De mon observation, cette partie de l'Est, de Bertoua jusqu'à Garoua Boulai, bénéficie de tous ces dons par rapport au projet des réfugiés, et si vous avez remarqué, Gado Badjere, c'est là où est installé le plus grand camp des réfugiés au Cameroun ; donc si la région de l'Est bénéficie de quelque chose c'est à cause de ces réfugiés, s'ils n'étaient pas là, on n'allait pas se faire connaître, et si cette partie de l'Est ne s'était pas ouvert à nos frères étrangers, on n'aurait pas bénéficié de tout ça, mais néanmoins, vu que la population locale bénéficie de tout ça, c'est un acte louable. » (Est, 21 octobre 2021).

- Les conflits et les crises ont un impact négatif sur les réseaux commerciaux et le coût des denrées ainsi que sur l'accès aux champs, à la forêt vivrière ou à tout autre lieu d'activité en raison de l'insécurité. Un cercle vicieux est susceptible de s'enclencher.

« On s'est rendu compte que les gens ont peur d'aller au champ que ce soit les Gbaya, les Haoussa, les Peul de façon générale, les autres ethnies. On a maintenant peur d'aller au champ, c'est normal. Il faut voir que Garoua Boulai représente la 3<sup>ème</sup> zone rouge en termes de sécurité au Cameroun. Après le NOSO, l'Extrême-Nord, c'est l'Est. Et l'Est c'est Garoua Boulai. Nous avons traversé une période de crise ici avec les Centrafricains, mais en même temps ces Centrafricains qui venaient ici étaient des complices. Parfois même des acteurs d'insécurité. Ils venaient aussi s'infiltrer parmi nous, parmi les peuples. Et ainsi donc ce qui posait plusieurs problèmes d'insécurité. Il y avait le vol, même jusqu'à présent on continue à vivre le couvre-feu. Je vous dis que si on vous trouve à minuit, que tu aies la carte ou que tu n'aies pas, on t'enferme pendant 3 jours. Ce sont les recommandations qu'on a passées dans les églises, mosquées, partout même là. Tout le monde connaît. Donc, minuit, tu fais 3 jours d'abord. Et pendant ces 3 jours, on travaille sur toi, on enquête, on cherche à réunir les informations. La dernière fois, on n'a pas plus de cela que 6 mois, on a fait un couvre-feu. On a encerclé toute la ville. On a fouillé systématiquement toutes les maisons. Maison par maison. Donc le problème d'insécurité ici est récurrent » (Garoua Boulai, 18 octobre 2021).

- Un dernier élément qui peut inquiéter est lié à la création de comités de vigilance sur une base ethnique dans l'Extrême-Nord et l'Est (voir *supra*, 1<sup>ère</sup> partie) à qui sont déléguées, sur le terrain, des opérations de surveillance. Ils contribuent à cristalliser les identités ethniques localement.

### 3

#### **Le rôle des chefs traditionnels et des autorités religieuses dans la régulation des conflits**

Dans l'ensemble, l'enquête montre un respect et une légitimité forte du chef traditionnel, surtout dans la partie occidentale et septentrionale du pays, où cette figure du chef traditionnel, qui possède une profondeur historique, est ouvertement sacralisée. Leur position est alors bien plus qu'honorifique ou administrative et leur rôle dépasse, de loin, les autres dans la régulation et la cohésion communautaire. Outre leur capacité à maintenir des cultures, des pratiques rituelles et des patrimoines locaux, les chefs traditionnels sont efficaces dans le règlement de certains conflits locaux, en particulier les litiges fonciers. Comme le souligne un étudiant de Yaoundé, originaire de Dschang (Ouest) : « Justement, il influence parce qu'il met la tradition en avant. ». Ce rôle est bien moins fort dans le Centre, le Sud et l'Est.

Toutefois, la légitimité des autorités traditionnelles auprès des communautés de l'Ouest (Grassfields) et du Grand-Nord est parfois fragilisée par la complexité et l'ambiguïté de leur statut. Le chef de 1<sup>er</sup> ou de 2<sup>e</sup> degré, rémunéré par l'État en tant qu'auxiliaire de l'administration, conserve traditionnellement un rôle religieux dans une communauté qui peut être plurielle sur ce plan. En tant qu'agent administratif, il est aussi souvent proche du pouvoir et membre du RDPC alors que sa communauté peut ne pas l'être, ce qui se révèle lors des élections.

Ces recouvrements peuvent engendrer des difficultés, comme en témoigne un enseignant à Bafoussam, dans l'Ouest, pour le cas précis des Bamoun :

« (...) le chef traditionnel a perdu une part de ce qui faisait sa symbolique, de ce qui faisait sa sacralité du fait de la politisation (...), de l'instrumentalisation du titre du pouvoir traditionnel (...). Si nous ne prenons que le contexte politique (...), le chef traditionnel étant affilié à un parti politique, les populations aux destinées desquelles il préside (...), peut-être exprimant une autre obédience politique, une telle situation ne peut que créer des frictions, des tensions entre l'autorité traditionnelle et les membres de la communauté. [...] Un chef peut être contesté, par exemple la contestation d'un chef par ses sujets n'était pas imaginable dans le passé, (...) si je prends en 1996, le roi Bamoun qui vient de décéder a été battu par son sujet, le président de l'UDC Adamou Ndam Njoya, lors des premières élections municipales. Il a été battu, et vous voyez ce que ça a créé dans la société bamoun ? hein, depuis lors la société bamoun est divisée sur la base des affiliations politiques, des affiliations partisans. [...] ça a un autre impact ou une autre conséquence, sur la cohésion sociale, sur, j'allais dire la solidarité même du peuple, puisque (...) il y a des querelles, des tensions, ce n'est pas tout le monde qui court vers le chef, qui vénère le chef, qui le défie, non. Donc ce sont autant de conditions de contestation, de désacralisation, de division de la société, c'est-à-dire qu'il y a des querelles dans la société qui créent une sorte de distension dans l'unité communautaire. » (Bafoussam, Ouest, 18 octobre 2021).

Cela joue d'autant plus au nord pays, dans les lamidats peul issus du califat de Sokoto, où chaque *lamido* (pluriel *lamibè*) est, dans son domaine traditionnel, à la fois guide des croyants et agent administratif d'un État à Constitution laïque. L'équilibre à trouver est alors des plus difficiles, comme l'explique un imam de Maroua qui conteste l'ordre validé par le colonisateur puis par le gouvernement du Cameroun indépendant :

« L'islam ne peut pas aller avec les *lamibé*, parce que leurs vies c'est différent avec notre vie dans l'islam. Parce que l'islam avec son ordre et les *lamibé* aussi avec son ordre. Tout ce que le bon Dieu a dit dans son Saint Coran, les *lamibé* ne peuvent pas utiliser ça. C'est pour cela que nous les imams on est deux groupes (...) » (Maroua, 15 octobre 2021).

Certains musulmans réformistes refusent donc désormais des décisions prises par la chefferie qu'ils jugent non conformes avec la Sunna, la tradition prophétique. Ils accordent bien plus de crédit aux leaders religieux autonomes qui « prennent des décisions sur le fondement de la religion ». Le chef traditionnel peut alors voir son rôle contesté, ce qui favorise les forces de fragmentation et rend plus difficile le contrôle des dérives sectaires dans la communauté musulmane.

Ce qui vaut à l'échelle locale vaut encore plus à l'échelle nationale. L'islam camerounais est divisé en plusieurs sensibilités religieuses qui se livrent une compétition allant parfois jusqu'au conflit : islam soufi tadjanite, « sunnite », wahhabite, salafiste, chiite... Il est en outre travaillé par les concurrences entre groupes anciennement islamisés (Peul, Haoussa, Mandara...) et groupes jugés de conversion plus récente (en particulier les musulmans plus méridionaux, qu'ils soient bamoun, anglophones ou, de plus en plus, de toute origine ethnique).

Le responsable d'une association islamique de Douala souligne la difficulté, dans la communauté musulmane, à trouver un mode d'organisation à l'échelle nationale :

« Nous aurions dû avoir un véritable soutien de la part de l'État et des populations dans l'optique d'harmoniser la gestion de ce culte-là. On n'a pas bénéficié. Ce qui fait que, les gens [musulmans] qui sont allés étudier dans des circuits non maîtrisés (...) qui sont aux antipodes de nos valeurs, [par exemple :] au Yémen, où il n'y a jamais eu l'ombre d'un chrétien, en Arabie Saoudite où il n'y a jamais eu l'ombre d'un vivre ensemble musulman-chrétien, au Pakistan (...), quand ils reviennent ici, dans un système religieux qui n'est pas organisé... (...) Vous voyez, un [...] catholique peut être prêtre, il peut être aumônier ou gestionnaire de l'hôpital catholique, (...) directeur d'une école, il peut diriger un orphelinat, ainsi de suite, c'est comme ça, un boulot rémunérateur. [...] Ceux qui partent dans le cadre musulman dans les destinations un peu bizarres comme je le disais tantôt, quand ils reviennent ici, il n'y a pas de job et quand il n'y a pas de job, ils peuvent se retrouver dans l'arrière-pays, dans les villages où ils viennent reformater les esprits, oui, devenir des gourous pour leurs adeptes, il faut bien qu'ils vivent (...). Comme les églises de réveil font, pour que tu lui apportes ta dîme, hein, il est prêt à te dire tout, à te couper de ta mère, de ton père. (...) Voilà comment certains sont créés comme les Boko Haram et autres, (...) le chef traditionnel qui à la base a dit qu'il était chef religieux (...) n'a pas les rudiments pour percevoir les dangers de ces choses, et on se retrouve dans un environnement où le terrorisme s'installe et par ricochet, entrave donc les conditions d'un vivre ensemble harmonieux. » (Douala, 19 octobre 2021)

En dehors des espaces organisés en sultanats (kotoko ou bamoun) ou lamidats, les dignitaires religieux chrétiens et musulmans ont, selon les enquêtés, des rôles qui ne se confondent pas avec celui de l'autorité traditionnelle : « Je peux dire qu'elles sont en harmonie déjà même du fait qu'elles n'ont rien de commun, la tradition impose les règles et des normes alors que l'Église conscientise et moralise », explique une femme originaire du Nord-Ouest résidant à Bandjoun. Le rôle des autorités religieuses est souvent reconnu comme moral. Elles donnent des conseils en matière de mariage et de comportement social, elles jouent un rôle dans la circulation de l'information, la régulation des conflits et le dialogue intercommunautaire. Certains dignitaires religieux sont identifiés et reconnus pour avoir joué un rôle majeur dans les tentatives de résolution des crises, à l'instar du Cardinal Christian Tumi dans la crise anglophone.

Les organisations religieuses sont susceptibles de jouer un rôle majeur dans le dialogue intercommunautaire et les conflits inter-régionaux dès lors qu'un certain nombre d'Églises (Église catholique), de communautés religieuses (islam) ou encore d'unions d'Églises (le CEPCA, Conseil des Églises Protestantes du Cameroun, qui réunit 12 dénominations protestantes et évangéliques) ont une couverture natio-

nale. D'autre part, une structure de dialogue inter-religieux existe, créée en 2006 : l'ACADIR (Association Camerounaise pour le Dialogue Inter-religieux). L'ACADIR est directement issue des tensions liées au renouveau islamique dans l'Extrême-Nord ; sa création fait suite à un colloque tenu à Maroua en 2001, sur le dialogue inter-religieux. La personnalité de l'archevêque de Maroua, Monseigneur Stevens, très ouvert au dialogue œcuménique et fin connaisseur des réalités sociologiques du Grand-Nord, n'y fut pas pour rien. L'expansion de Boko Haram dans les années suivantes devait confirmer la nécessité de développer les échanges entre musulmans et non-musulmans. L'ACADIR a son siège à Yaoundé mais l'association a progressivement créé des antennes dans les différentes régions (la première fut créée à Maroua, en 2015). Des représentants des catholiques, protestants et musulmans y dialoguent et y prennent des résolutions en faveur de la paix. Sur le terrain, l'ACADIR est représentée par des « ambassadeurs de la paix », qu'elle forme à la résolution des conflits et à la lutte contre l'extrémisme violent. Elle a aussi noué des partenariats avec l'UNICEF, par exemple, dans l'Extrême-Nord. Le premier président exécutif de cette structure fut Adamou Ndam Njoya, par ailleurs une figure de l'opposition. Paradoxalement, cette présidence d'une personnalité intellectuelle et politique très estimée au Cameroun, avec une expérience dans le dialogue inter-religieux, a parfois entravé les activités de l'ACADIR, en particulier à l'approche des élections présidentielles de 2011. « On a dû lui demander d'être moins visible pour ne pas entraver les activités », précise un responsable de l'ACADIR (Yaoundé, 4 mars 2022). Lors de la crise anglophone, l'ACADIR a également peiné à s'affirmer comme un médiateur reconnu : le pouvoir central a refusé ses propositions tandis que les acteurs anglophones sont méfiants à l'égard d'une structure dont le siège est à la Conférence Épiscopale à Yaoundé...

Cela témoigne de quelques-unes des difficultés que rencontrent les organisations religieuses entendant jouer un rôle de médiateur neutre, même dans un pays où la religiosité individuelle et collective témoignant d'une solide construction historique, est très forte (voir *supra*). Alors qu'elles pourraient apparaître au-dessus des conflits politiques et des contentieux interethniques, elles en sont parfois les arènes. Certaines obédiences à large base territoriale connaissent en leur sein des tensions, comme entre hauts dignitaires de l'Ouest et du Centre-Sud à l'intérieur même de l'Eglise catholique : par le passé, des dignitaires religieux d'origine Bamiléké ont parfois été refusés par des prêtres locaux qui s'en méfiaient ; le cas de Monseigneur Wouking à Yaoundé est resté dans les annales. Les Eglises catholiques de Douala, Yaoundé ou même Maroua ont des histoires et des ancrages sociologiques également très différents (voir *supra*, 1<sup>ère</sup> partie, chapitre 2), ce qui rend parfois le dialogue des plus hauts dignitaires difficile. Des conflits au sein de l'EEC (Église Évangélique du Cameroun) pour la désignation de sa direction, traditionnellement tournante entre Bamiléké, Douala et Bamoun, sont aussi signalés. Des Églises à large base territoriale peuvent ainsi se trouver elles-mêmes fragilisées, dans leur gouvernance interne, par des rivalités interethniques ou des enjeux d'équilibre régional, ce qui finit par entraver leur capacité à réguler les conflits. Ce serait l'une des raisons de leur difficulté à être un véritable lieu ouvert de dialogue dans le conflit entre francophones et anglophones. Bon nombre d'enquêtés en ont conscience tandis que pour certains autres, l'État instrumentalise le champ religieux. Un enquêté affirme que la libéralisation du champ religieux, avec la profusion des Églises de réveil, ne serait qu'un dérivatif aux aspirations démocratiques.

Aussi, les acteurs religieux sont certes considérés comme légitimes pour régler les conflits mais ils peinent souvent soit à encadrer leurs communautés, soit à s'extraire eux-mêmes des forces centrifuges qui travaillent toute la société camerounaise.

## Les réseaux sociaux, amplificateurs de conflits ?

Bien que leur profil marque une certaine surreprésentation de la classe moyenne et urbaine, tous les enquêtés n'utilisent pas les réseaux sociaux. Ceux-ci sont moins utilisés dans les régions enclavées, par les personnes les plus âgées ou ayant le moins fait d'études. Outre les réseaux sociaux, de nombreux enquêtés s'informent par la télévision (Equinoxe, Canal 2, CRTV...), la radio, la presse. Ils sont souvent conscients que l'information doit être vérifiée, recoupée.

Certains enquêtés des régions frontalières se disent déconnectés des médias camerounais. Dans la région Sud, à Kyé-Ossi, des commerçants du marché affirment :

« Nous sommes connectés à la Guinée-Équatoriale et au Gabon, les chaînes camerounaises n'arrosent pas la région. Je connais mieux la Guinée en termes d'informations que le Cameroun » (Sud, 13 octobre 2021).

L'enclavement, y compris dans le domaine de l'information, montre ici les limites à la construction d'une identité nationale dans les régions frontalières.

Les médias permettent, selon les enquêtés, de suivre les débats publics nationaux et régionaux, ainsi que les actualités internationales. Il existe d'ailleurs une assez bonne culture politique générale et, bien que beaucoup d'enquêtés affirment « ne pas faire de politique », ils s'avèrent, dès qu'on les questionne, impliqués dans les grands enjeux politiques. Ils reconnaissent les institutions en place, respectent l'autorité et accordent souvent une légitimité aux forces de l'ordre tout en reconnaissant que des bavures sont possibles. Ils manifestent de très fortes attentes envers les autorités publiques dans le cadre des conflits, et en appellent à la recherche de compromis dans le conflit anglophone, en particulier pour que les « vrais acteurs au dialogue national » soient convoqués. En revanche, les discours de victimisation de leur communauté ou encore ceux exprimant leur déception vis-à-vis des « élites » sont légion.

Quant aux réseaux sociaux, de nombreux enquêtés les utilisent et les trouvent utiles pour s'informer tout en affirmant qu'ils contribuent aussi à l'expression de points de vue radicaux et extrêmes. En cela, ils sont plutôt vus comme des amplificateurs de crises. Ces réseaux sociaux véhiculent, disent les enquêtés, des discours de haine dans les périodes électorales, des « personnalités » de ces réseaux cherchant à discréditer un parti ou un autre en l'accusant de tribalisme (anti-Beti-Boulou ou au contraire, anti-Bamiléké) ce qui fausse le jeu démocratique. Les termes de « sardinard » et « tontinard » (par allusion à leurs tontines), appliqués à ces derniers, auraient été véhiculés sur les réseaux sociaux par la diaspora camerounaise dans ce but de discréditer l'adversaire. Beaucoup d'enquêtés semblent conscients que les partis politiques ne sont pas nécessairement tribalistes mais cette idée est amplifiée sur les réseaux sociaux, « pour décrédibiliser ».

Si certains médias classiques peuvent alimenter des débats très virulents, les réseaux sociaux montrent des images qui peuvent faire naître de réels traumatismes et animosités contre un camp ou un autre, dans le cadre des conflits actuels. Certains enquêtés affirment avoir vu, sur les réseaux sociaux, des images

d'exécution, de viol, de tabassage... par l'un ou l'autre camp en présence. Il est difficile de prendre du recul face à ces images.

Certains enquêtés se demandent si la diffusion de tels images et propos ne sont pas déformés, manipulés pour amplifier la haine contre les forces de l'ordre ou à l'inverse contre les « Ambazoniens » dans le cadre du conflit dans le NOSO. Il y a aussi conscience qu'un fait rapporté « *de bouche en bouche* » va connaître un processus de dilution ou d'amplification, qui peut déformer ce fait initial, et mener à des tensions communautaires plus vives.

« Donc quelque part ça peut jouer un rôle d'aggravateur de la situation pour ceux qui sont un peu trop sensibles et quelque part, un rôle d'information. On dit celui qui a un rôle d'information est celui-là qui a le pouvoir. » (Douala, 27 octobre 2021).

Les réseaux sociaux ne sont que des instruments, ils peuvent être très utiles mais ils peuvent aussi nuire, affirme un responsable associatif. Est attendue une éducation aux réseaux sociaux et que soient régulés les discours de haine et la circulation d'images violentes et choquantes sur ces réseaux. Comme le déclarait un habitant de Douala : « Quand l'œil voit ça fait mal et ça excite et ça amène les gens à dire et à se révolter, donc moi je pense que l'information devrait aussi être filtrée avant d'être diffusée. » (Douala, 26 octobre 2021).

## Conclusion et recommandations

Cette étude de l'Observatoire Pharos avait pour objet, selon ses termes de référence, de contribuer à « comprendre les recompositions identitaires au Cameroun » en questionnant l'état de la conflictualité nationale selon ce prisme. Quatre des dix régions du pays sont en effet victimes d'une violence armée plus ou moins marquée, deux dans la zone anglophone, ainsi que deux autres, celles de l'Extrême-Nord et de l'Est, dans des zones frontalières avec le Nigeria, le Tchad et la RCA.

Dans le contexte d'une nouvelle approche internationale du traitement des « cycles de conflit » (voir encadré), la particularité de cette étude entreprise en collaboration avec l'Université Catholique d'Afrique Centrale (UCAC) tient à ce qu'elle entendait recueillir et entendre le point de vue des Camerounais eux-mêmes quant aux identités ethniques, religieuses et sociales, ainsi que leurs multiples appréciations sur la situation de leur pays et de leur région en matière de paix civile et de citoyenneté.

Le corpus d'interviews, effectuées en octobre 2021 par des équipes d'étudiants de l'UCAC dans différentes régions et localités du pays, a été analysé par deux chercheurs indépendants ; leur synthèse résumée a ensuite été discutée en mars et mai 2022, dans le cadre de quatre panels à Yaoundé, un avec des représentants de l'Islam camerounais, un autre avec des représentants d'Églises protestantes et les troisième et quatrième, à l'UCAC puis à l'Institut français du Cameroun (IFC), avec différents personnalités universitaires et politiques ainsi que des acteurs de la société civile. Le très riche contenu (près de 1.000 pages) des entretiens individuels, d'une grande valeur informative, mériterait, comme suite directe de cette étude, d'être plus pleinement analysé et partiellement publié, dans le respect des règles de confidentialité ayant présidé à la réalisation des interviews et qui ont favorisé une pleine liberté d'expression.

C'est sur ce socle d'expression camerounaise à deux degrés (enquêtes de terrain et tables rondes ultérieures) que s'appuient également les propositions qui suivent. Nullement exhaustives, elles visent à stimuler le débat entre Camerounais mais aussi avec leurs partenaires extérieurs pour la consolidation d'une paix durable dans un pluralisme ethnique, culturel et religieux. Par commodité, elles ont été réparties en 5 grandes « recommandations » thématiques, d'une manière globale et sans renvoyer directement aux différents foyers actuels de conflit.

Les recherches sur les conflits dans l'objectif pratique de consolider une paix durable ou de prévenir des guerres (*conflict management* ou « gestion des conflits ») ont beaucoup évolué dans leur élaboration formelle au début de ce siècle, après la multiplication des guerres civiles et les impacts internationaux du 11 septembre.

Durant les deux dernières décennies, diverses versions d'une théorie cyclique des conflits ont été élaborées (Svanström, N. & M.Weissmann, 2005) puis reprises de façon pratique, dans leurs programmes et projets, par de nombreuses instances multilatérales et bilatérales d'aide au développement dans le monde. La « sécurité humaine », au sens étendu (éducation, santé, capacité d'entreprendre, etc.) et non plus réduite à une dimension uniquement militaire, est désormais considérée comme un préalable à toute progression sociale et économique durable dans les « États de fragilité » – pour reprendre le vocabulaire du Comité d'Aide au Développement (CAD) de l'OCDE sur ce thème (OCDE, 2021).

La méthodologie du *conflict management* s'appuie sur une approche par le « cycle de conflit ». Dans la phase de montée du conflit, une dégradation progressive fait passer par différents stades : de la « paix durable » (*stable peace*), objet d'une « prévention structurelle » à une « paix instable » (*unstable peace*) et à des actions de « prévention directe », puis à la « crise », au « conflit ouvert » et enfin, dans les cas extrêmes, à la « guerre » (*war*). Celle-ci est définie quantitativement par le Stockholm International Peace Research Institute, qui sert de référence : c'est une confrontation armée supérieure à 1.000 morts sur le champ de bataille. La même approche analytique distingue, enfin, entre des éléments « déclencheurs » de conflits (*triggers of conflict*) et des « facteurs d'atténuation » (*mitigating factors*). Une gestion des conflits visant à leur décélération consiste à s'appuyer sur ces derniers dans une « construction de la paix » (*peacebuilding*) qui soit durable, structurelle et non pas conjoncturelle et fragile.

## - RECOMMANDATION 1.

### FAVORISER LA RÉSILIENCE SOCIÉTALE DANS LA GESTION DES CONFLITS

Selon les classements de l'Uppsala Conflict Data Program (UCDP), le Cameroun entre, comme un nombre croissant de pays africains et notamment ses voisins du Sahel, dans la catégorie des États affectés par un « conflit armé actif » à « basse intensité », du fait des « opérations de contre-insurrection » engagées par des forces gouvernementales contre les miliciens séparatistes des deux régions anglophones.

Dans le reste du pays, y compris dans les zones affectées par l'activité des groupes issus de l'éclatement de Boko Haram, caractérisées sur le territoire camerounais par une relative amélioration de la situation ces dernières années dont les interviews ont fait état, il s'agirait actuellement de « tensions » plus que de « conflits ouverts ». C'est également le cas pour les affrontements circonscrits impliquant des groupes locaux, tels les heurts récurrents entre agriculteurs sédentaires et pastoralistes itinérants ou encore ceux opposant « autochtones » et « allogènes ». En termes d'action en vue d'une paix durable, l'on demeurerait donc dans le domaine de la prévention plus que dans celui de la « gestion des conflits ». La situation demeure cependant fragile dans l'Extrême-Nord où des attaques menées par Boko Haram affectent encore



périodiquement certains villages, causant des victimes civiles et militaires ; cet espace s'intègre en effet dans une large zone transfrontalière, centrée sur le lac Tchad et à cheval sur quatre États, qui, à l'échelle régionale, relève bien d'un type de conflit dit « de basse intensité », à la limite de la « guerre » proprement dite (le décompte des victimes étant incertain).

D'après des propos recueillis au cours de l'enquête, **les identités ethniques**, dimension ne menaçant pas en soi le collectif au niveau national, sont susceptibles cependant de devenir des « déclencheurs de conflit » et le sont ponctuellement au niveau local, plus nettement que les identités religieuses et, actuellement, en un sens plus sociétal que politique. Mais le seul « conflit armé actif » du pays trouve ses origines dans le sentiment d'injustice recouvrant une différence linguistique et culturelle, et non pas dans une opposition ethnique ou religieuse.

Quant aux identités ethniques, l'engagement du système étatique moderne à « protéger les valeurs traditionnelles conformes aux principes démocratiques, aux droits de l'homme et à la loi » (Article 1.2 de la Constitution) peut être considéré comme un « facteur d'atténuation » d'une conflictualité qui aurait pu découler d'une absence de prise en compte d'éléments issus du passé et conçus comme « traditionnels » dans l'État postcolonial.

Bien des interviewés ont insisté sur un autre élément socio-culturel favorable à la paix : l'esprit de « tolérance » qui caractériserait la vie nationale camerounaise et qui, d'après l'UCAC, mériterait à soi seul une étude ultérieure.

Dans ce contexte, le recours, dans la situation actuelle et au plan socio-politique, au **concept de « résilience »** a semblé judicieux, lors des débats tenus à Yaoundé, afin d'écartier un risque de rupture. Selon certains intervenants, un tel risque est susceptible de découler de réponses gouvernementales autoritaires très contrastées (intégration et cooptation *versus* répression) mais apportées au coup par coup aux différentes conflictualités locales, sans forcément traiter la racine des problèmes, engendrant donc des tensions récurrentes.

Le concept de « résilience » appliqué aux sciences sociales a suscité un intérêt croissant ces dernières années. Après l'échec des tentatives de redressement des États qualifiés de « fragiles » à partir de 2005, par des critères abstraits d'un *State Building* stéréotypé, les donneurs d'aide au développement ont repris ce terme emprunté à la physique des métaux et la crise ukrainienne vient de lui redonner une forte actualité internationale.

La « résilience » pourrait se définir comme « la capacité pour un système social d'absorber les perturbations tout en conservant sa structure de base et ses modes de fonctionnement, la capacité de s'organiser et la capacité de s'adapter au stress et au changement. » (Châtaigner, J.-M., 2014, p.21). Ce concept, très souple dans son application pratique, qui peut aller du développement rural à la gouvernance étatique, met en valeur les points forts d'un pays et d'une société, afin de les renforcer face à une crise éventuelle et dans une vision à long terme.

Il conviendrait parfaitement à la situation actuelle du Cameroun : si la notion de « résilience » a certes été galvaudée par son succès de slogan et de « mot-valise » dans le discours politique mondial, dans son cas

particulier, elle aurait l'avantage de soutenir une **solution adaptée et durable, sociétale et structurelle, au problème de la stabilité à long terme du pays en s'appuyant sur ses atouts effectifs en vue de les renforcer pour compenser ainsi ses faiblesses.**

L'objectif de développer une résilience plurisectorielle et véritablement sociétale s'oppose conceptuellement à une analyse limitant la question de la stabilité nationale à celle du mode de gouvernement ; selon certains intervenants des tables rondes, la paix relative que connaît le Cameroun tiendrait en effet à un système politique dans lequel, suite à la guerre d'indépendance et à une longue période d'État autoritaire, les Camerounais auraient pris l'habitude d'une certaine retenue – ce serait aussi cela, « être Camerounais ». D'après un intervenant, les réseaux sociaux actuels doivent donc rester un espace d'expression libre afin de contre-balancer cette chape d'obéissance et de procurer un outil supplémentaire d'*empowerment* non-gouvernemental.

Au cours de ces échanges, d'autres intervenants ont insisté sur la **notion de « cohésion » (qui renvoie elle-même à celle de « résilience »)** pour désigner un ensemble dont les parties sont unies, harmonisées, tendant vers un même objectif. Cet état de « cohésion » relève d'un certain volontarisme et implique un projet fédérateur, les identités plurielles posant au collectif national « de multiples défis », de l'aveu même d'un ministre. Plusieurs intervenants à l'IFC soulignaient que les Camerounais sont assez nationalistes et se respectent en dépit de leurs différences : « L'acceptation mutuelle des Camerounais malgré la persistance du conflit » serait un élément fort de conclusion de ce débat, selon un participant. Il n'en reste pas moins que, de manière récurrente lors des panels, les participants ont ouvertement demandé à identifier les mythes fondateurs, les valeurs et symboles qui fondent aujourd'hui l'identité nationale et sans lesquels il est difficile de bâtir un projet fédérateur engageant l'énergie aussi bien de la classe politique que de l'ensemble de la société. L'une des principales recommandations en termes de consolidation de la résilience serait donc de rouvrir le débat sur ce qui fonde et porte, aujourd'hui, l'identité et le projet national camerounais.

## - RECOMMANDATION 2 -

### COMBATTRE UNE INSTRUMENTALISATION DES IDENTITÉS ETHNIQUES

L'enquête menée sous forme d'interviews pour cette étude a confirmé que, pris individuellement, les Camerounais se réfèrent à des identités multiples et superposées, chacun décidant en fonction de ses choix, convictions et intérêts personnels de privilégier telle ou telle dimension par rapport aux autres : ethnique (pour les plus attachés aux traditions et aux langues nationales ainsi qu'aux droits identifiés comme coutumiers), religieuse (pour ceux dont la foi est la plus intense), professionnelle (dans l'enseignement en particulier), de genre et d'âge (renvoyant aux problématiques d'égalité des personnes), linguistique (dans l'affirmation anglophone), etc.

Les avis sont partagés sur la fluidité des identités, notamment ethniques. Si, lors de l'enquête, un interlocuteur déclarait avec assurance qu'« on ne change pas d'identité, c'est le destin », durant les débats organisés à Yaoundé, beaucoup d'intervenants, émanant principalement du milieu urbain, sont interve-

nus pour dire au contraire qu'ils ne se sentaient pas appartenir à « un seul » groupe identitaire, du fait de leur itinéraire de vie, d'une famille mixte, d'un environnement quotidien hétérogène. Des récits de vie venant déconstruire l'idée de groupes ethniques ou religieux cloisonnés ont été spontanément présentés. D'autres intervenants se sont dit confiants dans la jeunesse issue des mariages mixtes (francophones-anglophones, interethniques, musulmans-chrétiens, etc.) pour progressivement renforcer l'intégration et la cohésion sociale dans l'ensemble du pays.

Il a été suggéré au cours de ces débats que les identités plurielles ou « métisses » au sens socio-culturel puissent être rendues plus visibles dans les médias, les programmes scolaires, les discours publics. Dans une perspective de promotion d'une « culture de paix », il serait judicieux, selon certains, de mettre en avant cette **hybridité identitaire** des personnes et de nombreux territoires, qui constitue une richesse et pourrait être le réel symbole de la cohésion nationale au Cameroun.

Alors que la ville est désormais un lieu de vie pour la majorité des Camerounais, avec un taux de « population urbaine » estimé à 58% en 2020 selon la Banque Mondiale<sup>19</sup>, cette urbanisation continue joue un rôle majeur dans la construction d'identités « métissées » au Cameroun. Le pays tout entier ne peut plus être pensé comme une simple juxtaposition de territoires ethniques du fait des migrations et brassages multiples des dernières décennies. Bien que le discours sur l'« autochtonie » s'appuie encore sur une telle représentation et que les villes camerounaises présentent toujours des quartiers ethniques, de moins en moins de zones peuvent être décrites comme réellement homogènes sur le plan ethnique ou à plus forte raison religieux. Nombre de Camerounais témoignent dans leur parcours personnel de cette diversification croissante.

Pourtant, malgré ces évolutions sociétales profondes dans le sens d'une concentration urbaine, une différenciation ethnique et régionale du quotidien est entretenue en permanence par les usages culinaires, la pratique des langues maternelles, mais aussi la façon de se vêtir, de se loger, le maintien de rites traditionnels ou des danses publiques organisées lors de fêtes à caractère communautaire, comme les interviews effectuées pour cette étude l'ont confirmé à de nombreuses reprises. Ces formes d'expressions identitaires, urbaines comme rurales et ne se limitant nullement au Cameroun car de portée universelle, constituent une richesse par endroit menacée et **n'ont pas à être diabolisées comme telles**. L'ethnicité ne constitue pas par soi un facteur de conflit. Selon le sociologue Emmanuel Yenshu Vubo, de l'Université de Buea, elle doit trouver sa place dans un « nouvel espace public africain » à promouvoir (Yenshu Vubo, E., 2015).

C'est là tout le contraire de l'**instrumentalisation politique des différences, pratique courante depuis le retour au multipartisme** et dénoncée par nombre de Camerounais, comme les propos recueillis lors de l'enquête d'octobre 2021 l'ont confirmé : l'identité ethnique est fortement instrumentalisée dans le pays avec, notamment pour des raisons électoralistes, une cristallisation artificielle des appartenances là où il y a, bien souvent, continuité et fluidité sociale, ainsi que des rapports routiniers du quotidien plutôt marqués par le respect de l'altérité et la complémentarité (économique par exemple). Les discours sur l'« autochtonie » ou les accusations systématiques de « tribalisme » portées à l'encontre des leaders des partis politiques alimentent également une fragmentation délibérée, facteur majeur de montée des conflits.

---

19 <https://donnees.banquemondiale.org/indicateur/SP.URB.TOTL.IN.ZS?locations=CM>

Un caractère producteur de violence s'attache aussi, à plus forte raison, au phénomène (confirmé par certaines interviews) de **militarisation croissante des sociétés locales** par constitution de milices ethniques. Cette tendance a touché récemment les zones où l'insécurité s'accroît au quotidien, au Cameroun mais aussi dans les pays voisins à la frontière poreuse, avec un risque de contagion identifié surtout dans l'Est lors de l'étude (impact de la guerre civile en RCA) ; l'Extrême-Nord est aussi concerné en raison de la circulation des armes et d'une probable instrumentalisation de Boko Haram pour développer des activités criminelles, soulignée par quelques intervenants. Elle est encore plus nette dans le NOSO, où les miliciens « Ambaboyes » ont développé une véritable économie criminelle de guerre à leur profit.

Dans ce contexte, les auteurs de ce rapport considèrent comme souhaitable de consolider une culture nationale de paix reposant sur la tolérance réciproque

**(1) à travers la création d'un ou de plusieurs observatoires utilisant des indicateurs spécifiques (dont celui du degré de militarisation effective des sociétés), mais aussi**

**(2) par une rénovation du discours public et du contenu des programmes scolaires sur la thématique ethnique.**

Les représentants de l'État, à tous les échelons de la gouvernance, les fonctionnaires, les représentants des partis politiques, les médias pourraient montrer l'exemple en s'interdisant toute accusation ou insinuation non fondée de tribalisme, et aussi tout propos stigmatisant ou caricatural à l'égard d'un groupe singulier.

Dans l'établissement des programmes scolaires, il conviendrait, dans une démarche scientifique :

**1) de mieux prendre en compte l'impact du renforcement de l'urbain sur l'ethnicité au Cameroun ;**

**(2) de souligner les difficultés de définition d'un « groupe ethnique » et de ses sous-ensembles (clan, lignage, etc.) ;**

**(3) de mettre au jour les modes de construction des identités ethniques, en dégageant leur contexte de production (durant la colonisation mais aussi depuis l'indépendance) et en montrant les risques conflictuels attachés à une réification ethnique, comme ce fut le cas au Rwanda ou en Côte d'Ivoire (avec le concept d'« ivoirité »).**

Compte-tenu du rôle des « médias de la haine » comme déclencheurs du génocide rwandais, et du développement mondial plus récent de messages provocateurs sur les réseaux sociaux, une autre composante essentielle de cette éducation civique à la paix serait également de mettre en garde, dans le corpus scolaire, contre les amalgames ethniques circulant sur ces réseaux nationaux ou de la diaspora et alimentant le rejet de l'autre : par exemple le terme de « Haoussa » pour désigner tout musulman d'origine sahélienne, celui de « Bamenda » qui stigmatise trop souvent les déplacés fuyant la crise anglophone, ou encore l'ex-

pression d'« Anglo-Bamiléké » pour qualifier d'un bloc et de manière caricaturale tous ceux dans lesquels on voit des fauteurs d'opposition politique et des « allogènes » se répandant sur l'ensemble du pays.

La situation présente du Cameroun restant marquée par l'héritage de la période coloniale et de son impact sur la construction politique du pays, la question Bamiléké, du fait de sa récurrence et sa prégnance dans l'histoire lointaine et présente du Cameroun, peut s'appréhender comme un cas exemplaire d'ethnisation abusive de l'adversité politique. Un autre obstacle à une paix durable, presque imperceptible au début des indépendances, mais qui a pris des proportions énormes aujourd'hui, est la question anglophone. Comme souligné plus haut, ce n'est pas l'altérité ethnique qui se joue ici. C'est bien plutôt l'adversité politique sur fond de centralisme d'État, confronté au modèle de gestion participative de la cité proposé par la base, qui est à l'œuvre et qui menace d'implosion le pays tout entier.

Qu'il s'agisse de l'ethnisation de l'adversité politique ou de la politisation de l'altérité ethnique, voire de la crise anglophone, elles ont toutes des racines historiques qu'il faudrait revisiter pour en décliner toute la portée et toutes les nuances, et les repenser. Elles sont aujourd'hui portées par des préjugés tenaces qu'il faut débusquer, des stéréotypes à l'emporte-pièce et des discriminations de tous ordres qu'il faut analyser. **Il serait donc impératif de clarifier ces dits et non-dits, que l'enquête par interviews n'a fait qu'effleurer**, pour répondre finalement à la question suivante : en matière de vivre-ensemble, n'existe-t-il pas au Cameroun une sémantique et une grammaire spécifiques qu'il importerait de décrypter pour comprendre ce qui se joue en profondeur et qui menacerait de transformer les identités plurielles en « identités meurtrières », pour reprendre l'expression d'Amin Maalouf ?

### - RECOMMANDATION 3 -

#### LUTTER CONTRE LA MARGINALISATION IDENTITAIRE

Le cœur d'une réflexion sur l'identité devrait également intégrer la problématique de **l'égalité des chances entre les citoyens** car l'appartenance identitaire, l'enquête l'a confirmé, est souvent vue à travers le prisme de l'inégalité et la hiérarchie. Si le Cameroun est pluriel et qu'à l'exception des tensions sur la question anglophone, la société civile comme la sphère politique y reconnaissent aisément les différences, une **justice sociale conforme à l'Objectif 16 de développement durable (ODD) de l'ONU** (« Promouvoir l'avènement de sociétés pacifiques et inclusives ») y reste problématique. A cet égard, il y a dans l'ensemble du pays le sentiment d'un déficit d'égalité, confirmé par le contenu des interviews effectuées pour cette étude, même dans des zones (la région Sud) paraissant *a priori* favorisées par leur proximité politique et ethnique avec le pouvoir central. L'inégalité économique ou dans l'accès aux services frappe particulièrement des groupes pygmées M'Baka de l'Est et des populations des montagnes de l'Extrême-Nord, ainsi que les pasteurs itinérants : un interlocuteur de la région Est a relevé par exemple que « les M'Baka, les Mbororo ne sont pas dans les instances de décision, donc il n'y a pas équité ».

Dans ce contexte, il conviendrait de :

**(1) promouvoir l'égalité des chances en améliorant les possibilités d'ascension des personnes issues des minorités sociales et des groupes exclus (femmes, jeunes, minorités régionales et autres « cadets sociaux »...);**

**(2) soutenir en priorité, dans l'aménagement du territoire et la distribution des services publics, les zones les plus enclavées et marginalisées, en particulier en milieu rural, pour limiter les tendances centrifuges et consolider la justice spatiale.**

Des procédures de discrimination positive à l'égard de certains groupes sociaux et de certains territoires ne seraient pas non plus à exclure. Mais, pour être comprises et acceptées par tous, elles auraient à s'appuyer sur des données objectives : indicateurs d'enclavement ou de pauvreté, identification des déserts médicaux ou scolaires et des groupes dominés, stigmatisés ou rendus invisibles, etc.

#### - RECOMMANDATION 4 - CLARIFIER LA QUESTION DE L'AUTOCHTONIE

La référence à l'existence de « populations autochtones » est **polysémique au Cameroun**. Comme souligné dans la Première partie, il y a lieu de distinguer entre un usage officiel et juridique du terme « autochtone » (*indigenous*) et celui qui, au quotidien, alimente une opposition entre « autochtones » et « allochènes », accentuant ainsi les tensions interethniques en milieu rural comme dans les villes, du fait notamment de différends fonciers.

La Constitution de 1996 « préserve les droits des populations autochtones » (Préambule) et impose une « personnalité autochtone » (*indigene*) comme président du Conseil de chaque région (Art. 57-3). Il en va de même dans la loi 2019/024 du 24 décembre 2019 « portant code général des collectivités territoriales décentralisées » (Art. 246) pour ce qui est des « maires de ville », c'est-à-dire de « communauté urbaine ».

Dans ce contexte de reconnaissance légale de « droits » politiques particuliers en faveur d'« autochtones », Rodrigue Ngando Sandjé, juriste de l'Université de Ngaoundéré, a souligné que « l'adoption de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones en 2007 a donné à la question une note particulière. » Mais l'ancrage territorial d'une définition imprécise de l'autochtonie conduit, ajoutait-il, à s'interroger également sur le « sort réservé aux métis culturels qui constituent au Cameroun l'expression la plus avouée de l'intégration nationale » (Ngando Sandjé, R., 2013).

De fait, il subsiste actuellement un décalage profond entre l'identification de « peuples autochtones » selon les organisations internationales (fidélité à un mode de vie traditionnel **et** marginalisation dans la vie nationale) et la référence à des groupes ou des personnalités « autochtones » (par opposition à des « allochènes ») dans le langage courant au Cameroun, au sein de l'appareil d'État comme de la société dans son

ensemble (antériorité de l'occupation territoriale). Une **clarification sémantique et pratique s'impose** pour ne plus entretenir des équivoques alimentant des tensions intercommunautaires récurrentes sur le thème de qui est « autochtone » et qui ne l'est pas (et depuis quand), alors que ce mot a, comme on le voit, une portée juridique propre.

Il n'y a pas de doute que la richesse des patrimoines locaux camerounais – matériels et immatériels - ne doive être préservée et qu'il ne faille donner des gages de protection et de représentativité aux autorités traditionnelles sur les territoires dont les habitants n'ont pas à se sentir dépossédés de leurs ressources territoriales et de leur domaine traditionnel (fût-il urbain dans le cas des Douala ou Bassa), socle de leur mode de vie et partie intégrante de leur identité.

Comme les interviews l'ont confirmé, c'est le rôle des chefs traditionnels, eux-mêmes intégrés dans l'administration territoriale, de « défendre les traditions » qui sont reconnues et « protégées » par la Constitution (Art.1-2) en conformité avec les principes démocratiques, les droits humains et la législation camerounaise. Leur rôle de gestionnaire du foncier devrait pouvoir se faire dans le respect d'un principe de justice sociale, afin de bénéficier également aux « cadets sociaux » et aux plus démunis.

Dans le même esprit, l'attention pourrait être prioritairement portée, lorsqu'il est question de défense des droits des autochtones, sur les groupes les plus marginalisés aux échelles régionale et nationale. Il faudrait tout particulièrement protéger davantage les **droits des communautés M'Baka**, ne bénéficiant toujours pas d'une chefferie administrative et qui sont très mal intégrées dans l'ensemble national, comme l'enquête dans la région Est l'a rappelé, alors qu'ils vivent dans ou à proximité de forêts communales et de forêts appartenant à l'État. Ces espaces d'une grande valeur écologique ne sont pas vides de présence humaine ; ils constituent un patrimoine foncier des communautés locales qui se voient parfois privées de leurs droits d'usage, et un territoire approprié dont l'exclusion les ampute également de leur identité.

L'administration territoriale pourrait être le garant de l'intégration et la participation systématique des communautés locales à tout projet de développement et de conservation qui concerne des ressources territoriales sur l'ensemble du Cameroun.

Parallèlement, le recours au vocabulaire de l'autochtonie sous un mode avant tout territorial comporte en soi des effets pervers, dont la Côte d'Ivoire et sa guerre civile furent l'illustration dans les années 2000. **Les discours actuels sur l'autochtonie tendent à fragiliser le vivre ensemble au Cameroun.** Dans une problématique embrassant l'ensemble du pays, il serait sans doute plus intégrateur d'**insister sur l'appartenance à un même territoire** (local, régional, national) et sur sa **co-construction** sur le temps long. Dans un objectif de consolidation de la résilience, cela reviendrait à **trouver un équilibre effectif entre *jus solis*, avec un concept de « co-habitation », et un principe d'autochtonie valorisant au contraire le *jus sanguinis* et l'antériorité historique.**

Un autre aspect de la question de l'autochtonie est le sort réservé à des **groupes considérés comme « étrangers »**, bien qu'ils participent à la vie nationale de très longue date.

Le cas d'une communauté citadine de la moitié sud du pays, celle des Haoussa *strico sensu*, venus du Nigeria, a été particulièrement souligné durant l'une des tables-rondes de Yaoundé en mai 2022. Des chefs du « quartier haoussa » de la capitale y ont témoigné de leur difficulté à obtenir une carte d'électeur pour des élections régionales, dans un système politique décentralisé et favorable régionalement aux « autochtones ». Or, les Haoussa ne sont-ils pas toujours reconnus comme tels, du fait qu'ils n'auraient pas de « base régionale » ethnique dans le pays. Pourtant, l'existence de « quartiers haoussa » anciens au Cameroun est attestée par l'histoire, et marquée dans la morphologie urbaine elle-même par leur centralité (comme celle du quartier de la Briqueterie à Yaoundé). Certains, au sein de la communauté Haoussa, affirment aussi que leur base territoriale se trouverait dans le Mbam (dans la région Centre) et qu'il faudrait établir une distinction entre Haoussa « camerounais » (nés au Cameroun) et Haoussa demeurés « nigériens », au lieu de considérer tout Haoussa comme « étranger » du fait de la seule localisation ouest-africaine du foyer historique de ce groupe.

**Il conviendrait d'intégrer pleinement, avec des droits égaux de citoyenneté, ce type de communautés dont l'ancrage territorial est urbain. Plus généralement, l'extension d'une ethnie sédentaire sur un territoire rural ne devrait plus être le modèle exclusif de référence pour la définition d'une citoyenneté pleinement participative.** Certains groupes ethniques ont en effet une territorialité urbaine en réseau, d'autres encore une relation mobile au territoire, celle des éleveurs itinérants (Mbororo principalement), rattachés à des lieux bien circonscrits et constamment parcourus dans leurs parcours saisonniers, y compris dans les parcs nationaux du Grand-Nord.

Une suggestion particulière a été faite lors du débat à l'IFC : en tant que pays multiculturel valorisant la pluralité des appartenances, il serait logique pour le Cameroun d'introduire le principe de **double nationalité**. Cela permettrait de clarifier le statut des peuples transfrontaliers, vivant de longue date sur un territoire désormais à cheval sur les frontières tracées entre le Cameroun et les pays voisins, ainsi que celui des étrangers vivant depuis plusieurs décennies au Cameroun (et pas seulement pour les femmes se mariant avec un homme camerounais, ce qui apparaît discriminant). Une piste d'élargissement de cette enquête auprès de membres de la **diaspora camerounaise** vivant à l'étranger pourrait approfondir l'analyse de cet aspect important de la citoyenneté, l'identité camerounaise ne s'arrêtant plus aujourd'hui aux frontières étatiques du pays, dans un monde devenu plus complexe.

## - RECOMMANDATION 5 -

### DÉVELOPPER UN DIALOGUE INTER-RELIGIEUX PLUS ÉQUILIBRÉ ET INCLUSIF

Les interviews effectués pour cette étude ont confirmé l'intensité de la vie religieuse, individuelle et collective, au Cameroun.

Elles ont véhiculé à leur tour un discours dominant de tolérance inter-religieuse, généralement considéré comme un des fondements de l'identité et de la culture nationales et qui n'est remis en cause que par de rares témoignages. Certains interlocuteurs ont renvoyé au pluralisme religieux qui est au cœur de l'identité



ethnique des Bamoun, groupe de la région Ouest dans lequel musulmans et chrétiens coexistent historiquement à l'échelle même des familles, sans réelle tension.

De tels modèles d'intégration confessionnelle (qui est également celui des Bafia de la région Centre par exemple) pourraient en effet servir d'exemple et de symbole pour consolider une identité camerounaise plurielle, alors que les mariages inter-religieux deviennent plus courants, mais restent souvent difficiles entre hommes chrétiens et femmes musulmanes, comme l'ont souligné plusieurs interlocuteurs. Par ailleurs, certains témoignages révèlent que le risque d'une stigmatisation communautaire pour des raisons religieuses n'est pas absent, comme on le constate dans l'Extrême-Nord envers les Kanouri, assimilés globalement à Boko Haram, ou encore d'une marginalisation culturelle, comme celle de déplacés anglophones dans les offices catholiques, du fait de l'obstacle de la langue.

Il convient donc d'être prudent mais néanmoins optimiste sur l'avenir de la cohabitation religieuse au Cameroun, où le christianisme reste largement dominant mais où l'islam progresse de manière continue, selon les dernières statistiques du Pew Research Center<sup>20</sup>.

Si la médiation pluri-confessionnelle a échoué à amener la paix dans le NOSO, un signe plus positif est l'efficacité du dialogue des dignitaires religieux sur la crise de Boko Haram. L'ACADIR a pu jouer son rôle, et de nombreux musulmans de diverses sensibilités se sont clairement positionnés contre la violence en islam (Souley M, 2016). Les représentants des diverses communautés religieuses affrontent d'ailleurs des problèmes communs : la paix, l'éducation, le vivre-ensemble, l'intégration sociale de la jeunesse, l'égalité des droits des femmes, etc. La plupart reconnaissent enfin la nécessité d'une connaissance mutuelle pour éviter des stigmatisations basées sur la peur et l'ignorance de l'autre.

Toutefois, pour se renforcer, **le dialogue des religieux devrait pouvoir se tenir dans des lieux neutres (non culturels)** et il serait judicieux de les créer et les rendre pérennes. Cette neutralité serait susceptible d'amener toutes les tendances à se retrouver, s'exprimer et dialoguer, sans crainte de subir une quelconque pression et stigmatisation. Lors de la table-ronde sur l'islam à Yaoundé en mai 2022, certains dignitaires religieux musulmans se sont en effet déclarés mal à l'aise lorsqu'ils se retrouvaient en représentation minoritaire dans une église ou une cathédrale, de surcroît au moment de la prière où il est attendu une certaine gestuelle (se lever, joindre les mains) qui ne correspond pas à leurs usages rituels.

Dans un pays aux institutions officiellement « laïques » (*secular*) mais où le catholicisme dominant tend à diffuser son empreinte culturelle au-delà de ses fidèles, comme le ressentent aussi certains protestants, tout particulièrement des Églises de réveil, la médiatisation de telles rencontres (du type « prières pour la paix ») ou leur retransmission sur les réseaux sociaux, place les dignitaires de l'islam dans une position délicate. Une piste intéressante serait donc d'envisager des rencontres interconfessionnelles régulières mais dans des édifices sans caractère religieux et sans rituel spécifique ; c'est encore plus vrai à Yaoundé, où l'Église catholique est puissante et proche du pouvoir central, mais qui

---

20 Voir [http://www.globalreligiousfutures.org/countries/cameroon/religious\\_demography#/?affiliations\\_religion\\_id=0&affiliations\\_year=2020](http://www.globalreligiousfutures.org/countries/cameroon/religious_demography#/?affiliations_religion_id=0&affiliations_year=2020)

doit aussi demeurer, jusque dans son *ethos* collectif, la capitale politique des Camerounais de toute confession.

Un autre obstacle à l'efficacité maximale d'un dialogue inter-religieux national en vue d'une paix durable tient au fait que, dans chaque communauté confessionnelle, subsistent des tensions internes parfois fortes et récurrentes. Certaines relèvent de réflexes et stigmatisations ethniques qui, en se répercutant sur la vie des Églises et confessions religieuses, fragilisent leur unité et leur crédibilité en tant qu'acteurs de la paix. D'autres tiennent à la position contestataire de l'ordre politico-religieux et au refus de tout dialogue de certains groupes musulmans ou chrétiens minoritaires. D'autres tensions, enfin, s'expliquent par la défiance à l'égard des nouveaux courants religieux, en particulier des Églises de réveil dans le protestantisme, régulièrement accusées (à tort ou à raison) d'entretenir des dérives sectaires et de nuire à la tranquillité des quartiers d'habitation, particulièrement dans les espaces de forte densité.

Autre limite à l'inclusivité et à l'égalitarisme des relations inter-religieuses, les cultes et croyances traditionnels, qui subsistent sous des formes variées, syncrétiques ou non, sont très peu représentés et défendus au niveau national, comme l'enquête l'a confirmé : la religion des M'Baka est largement ignorée en dehors de leur groupe et les pratiques rituelles des habitants des montagnes de l'Extrême-Nord n'ont été mises en valeur que par un seul interlocuteur dans le corpus d'interviews. Les formes religieuses traditionnelles, classées sans nuance dans la catégorie de l'« animisme » (terme jugé stigmatisant), ne sont pas représentées dans les structures du dialogue inter-religieux et elles restent étonnamment peu visibles dans la sphère publique.

## Bibliographie

Adam, M. (2021), « Déplacés et réfugiés au Cameroun: profils, itinéraires et expériences à partir des crises nigériane et centrafricaine », *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, 55:3, pp. 585-607, consultable sur le site : <https://doi.org/10.1080/00083968.2021.1880948>

African Development Bank Group (2016), *African Development Bank Group Development and Indigenous Peoples in Africa, Abidjan*, Volume 2 Issue 2, Août 2016, consultable sur le site [https://www.afdb.org/fileadmin/uploads/afdb/Documents/Publications/Development\\_and\\_Indigenous\\_Peoples\\_in\\_Africa\\_\\_En\\_\\_v3\\_.pdf](https://www.afdb.org/fileadmin/uploads/afdb/Documents/Publications/Development_and_Indigenous_Peoples_in_Africa__En__v3_.pdf)

Amselle, J.-L et E., Mbokolo (1985), *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*, La Découverte, Paris.

Appiah K. A. (2018), *Repenser l'identité. Ces mensonges qui unissent*, Grasset, Paris.

Ardener, E. (1996), *Kingdom on Mount Cameroon. Studies in the History of Cameroon Coast (1500-1970)*, Berghahn Books Providence/Oxford.

Assouga C. M. (2018), « Les frontières camerounaises entre héritages historiques et contestations nouvelles », *Revue des sciences sociales*, n°60, pp. 26-35, consultable sur le site : <https://journals.openedition.org/revss/1269>

Barth F. (1969), *Ethnic groups and boundaries, the social organisation of culture difference*, Waveland Press, Long Grove.

Bayart J.-F., Geschiere P., Nyamnjoh F. (2001), « Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique », *Critique internationale*, 2001/1, n° 10, pp. 177-194, consultable sur le site : <https://www.cairn.info/revue-critique-internationale-2001-1-page-177.htm>

Bureau Central des Recensements et des Etudes de Population, Ministère de l'Economie, de la Planification et de l'Aménagement du Territoire (2011), *Troisième Recensement Général de la Population et de l'Habitat (3ème RGPH), Vol. II T. 7, « Natalité et fécondité »*, Yaoundé.

Chataigner, J.-M. (2014), *Fragilités et résilience. Les nouvelles frontières de la mondialisation*, Karthala, Paris.

Chetima M. (2018) « Doléances ethno-régionales et (més)usages politiques des mémorandums au Cameroun. Chronique d'une mort annoncée ? », *Afrique contemporaine*, 2018/3-4 (N° 267-268), pp. 253-268, consultable sur le site : <https://www.cairn.info/revue-afrique-contemporaine-2018-3-page-253.htm>

Chretien J.-P. & G., Prunier (1989), *Les ethnies ont une histoire*, Karthala, Paris.

Dorronsoro, G. & O., Grojean O. (dir.), (2014), *Identités et politique. De la différenciation culturelle au conflit*, Presses de Sciences Po, Paris.

Eboko, F. & P., Awodo (2018), « L'Etat stationnaire, entre chaos et renaissance », *Politique Africaine*, 2018/2, n°150, pp. 5-27, consultable sur le site : <https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2018-2-page-5.htm>

Gayon, J. dir. (2020), *L'identité. Dictionnaire encyclopédique*, Gallimard, Paris.

Gronenborn, D. (2018), « Du Kanem-Bornou aux cités haoussa, empires, Islam et commerce au Sahel central », in Fauvelle, F-X (2018), éd., *L'Afrique ancienne. De l'Acacus au Zimbabwe*, Belin, Paris, pp. 203-224.

Higazi, A. (2013), « Les origines et la transformation de l'insurrection de Boko Haram dans le Nord du Nigeria », *Politique africaine*, 2013/2, n°130, pp. 137-164, consultable sur le site : <https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2013-2-page-137.htm>

Houli F. (2006), « La construction et la politisation de l'ethnicité « kirdi » au nord du Cameroun », *Polis/R.C.S.P./C.P.S.R.* Vol. 13, 2006/1-2, pp. 81-102, consultable sur le site : <http://polis.sciencespobordeaux.fr/vol13n1-2/houli.pdf>

Hutchinson, J. & Smith A. D. (1996), *Ethnicity*, Oxford Readers, Oxford, Oxford University Press,.

International Crisis Group- ICG (2018), *La crise anglophone au Cameroun : comment l'Église catholique peut encourager le dialogue*, Briefing Afrique, N°138, Nairobi/Bruxelles, 26 avril, traduit de l'anglais et consultable sur le site <https://d2071andvip0wj.cloudfront.net/B138%20La%20Crise%20Anglophone%20au%20Cameroun.pdf>

Laburthe-Tolra, P. (1999), *Vers la lumière ? ou le désir d'Ariel. À propos des Beti du Cameroun. Sociologie de la conversion*, Karthala, Paris.

Laburthe-Tolra, P. (2009), *Les seigneurs de la forêt : essai sur le passé historique, l'organisation sociale et les normes éthiques des anciens Beti du Cameroun*, L'Harmattan, Paris.

Lasseur, M. (2005), « Cameroun : Les nouveaux territoires de Dieu », *Afrique contemporaine*, 2005/3, N° 215, pp. 93-116, consultable sur le site <https://doi.org/10.3917/afco.215.0093>

Lasseur M. (2008), *Religions et territoires au Cameroun. Les dimensions spatiales du pluralisme confessionnel*, Thèse de doctorat de géographie, Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne.

Lebeuf, A. (1969), *Les principautés kotoko. Essai sur le caractère sacré de l'autorité*, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, Paris

Lembezat, B. (1961), *Les populations païennes du Nord-Cameroun et de l'Adamaoua*, Presses universitaires de France, Paris.

Machikou, N. (2018), « Utopie et dystopie ambazoniennes : Dieu, les dieux et la crise anglophone au Cameroun », *Politique africaine*, 2018/2, N°150, pp. 115-138, consultable sur le site <https://doi.org/10.3917/polaf.150.0115>

Magrin, G. & M. A, Pérouse de Montclos (ed.) (2018), *Crise et développement : la région du lac Tchad à l'épreuve de Boko Haram*, Agence Française de Développement, Paris.

Nicolas, G. (1981), *Dynamique de l'islam au sud du Sahara*, Publications Orientalistes de France, Paris.

Pérouse de Montclos M.-A. (2015), « Boko Haram et la souveraineté du Nigeria : une histoire de frontières », *Hérodote*, 2015/4, N°159, pp. 58-75, consultable sur le site : <https://www.cairn.info/revue-herodote-2015-4-page-58.htm>

Ngando Sandje, R. (2013) « Ledroit des minorités et des peuples autochtones au Cameroun »: une lecture actuelle et éventuelle », *Droit et cultures*, N°66, 2013-2, pp. 149-178, consultable sur le site <https://doi.org/10.4000/droitcultures.3256>

OCDE, (2021) États de fragilité 2020, Éditions de l'OCDE, Paris.

Saïbou, I. (2005), « Arithmétique ethnique et compétition politique entre Kotoko et Arabes Choa dans le contexte de l'ouverture démocratique au Cameroun », *Afrika Spectrum*, 2005/2, N°40(2), pp. 197-220, consultable en ligne : <https://www.jstor.org/stable/40175072>

Seignobos, C. & H., Tourneux, (2002), *Le Nord-Cameroun à travers ses mots : Dictionnaire de termes anciens et modernes*, Karthala, Paris.

Seignobos, C. & A. Nassourou (2005), « Religions » in *Atlas de la province Extrême-Nord Cameroun*, IRD Éditions, Marseille, pp. 145-150, consultable sur le site : <https://books.openedition.org/irdeditions/11596>

Seignobos, C. (dir.) (2006), *Atlas du Cameroun*, Editions Jeune Afrique, Paris.

Seignobos, C. (2016), « Chronique d'un siège: Boko Haram dans le lac Tchad 2015-2016. », *Afrique contemporaine*, 2016/3 N°259, pp.139-167, consultable sur le site : <https://www.cairn.info/revue-afrique-contemporaine-2016-3-page-139.htm?ref=doi>

Seignobos, C. (2017), *Des mondes oubliés. Carnets d'Afrique*, IRD-Parentèses, Marseille.

Seignobos, C. (2018), « Chronique d'un siège (2): Boko Haram dans ses sanctuaires des monts Mandara et du lac Tchad (2017) », *Afrique contemporaine*, 2018/1, N° 265, pp. 99-115, consultable sur le site : <https://www.cairn.info/revue-afrique-contemporaine-2018-1-page-99.htm>

Socpa, A. (2003), *Démocratisation et autochtonie au Cameroun. Trajectoires régionales divergentes*, LIT Verlag, Munster.

Socpa, A. (2002), « Le problème Arabes Choa-Kotoko au Cameroun : essai d'analyse rétrospective à partir des affrontements de janvier 1992 », *The African Anthropologist*, 2002/1, N°9, pp. 66-83, consultable sur le site : <https://www.ajol.info/index.php/aa/article/download/23071/29921> .

Souley, M. (2016), *Les Musulmans du Cameroun disent non à Boko Haram et au Terrorisme*, Edition Hikmah, Yaoundé.

Swanström, N. L. P. & M. S. Weissmann (2005) *Conflict, Conflict Prevention and Conflict Management and Beyond: A Conceptual Exploration, Concept Paper*, Johns Hopkins University-SAIS, Uppsala University, Washington, Uppsala.

Tchawa P. (2012), « Le Cameroun : une « Afrique en miniature » ? », *Les Cahiers d'Outre-Mer*, 2012/3, N°259, pp. 319-338, consultable sur le site : <https://journals.openedition.org/com/6640>

Vincent, J. F. (2001), *Femmes beti entre deux mondes. Entretiens dans la forêt du Cameroun*, Paris, Karthala.

Warnier, J.P. (2012), *Cameroon Grassfields Civilization*, Langaa RPCID, Bamenda,

Yenshu Vubo, E. (2009), « Discours asymétrique et dissymétrie dans les relations intercommunautaires au Cameroun » in Barry, A. O., *Discours d'Afrique : Tome 1 : Pour une rhétorique des identités postcoloniales d'Afrique subsaharienne*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2009, consultable sur le site : <https://books.openedition.org/pufc/25017?lang=fr>

Yenshu Vubo, E. (2015), *Inventer un nouvel espace public en Afrique. Le défi de la diversité ethnique*, L'Harmattan, Paris.





OBSERVATOIRE  
PHAROS

Pluralisme culturel  
et religieux

**Abonnez-vous à la Veille Pharos !**



[observatoirepharos.com](http://observatoirepharos.com)