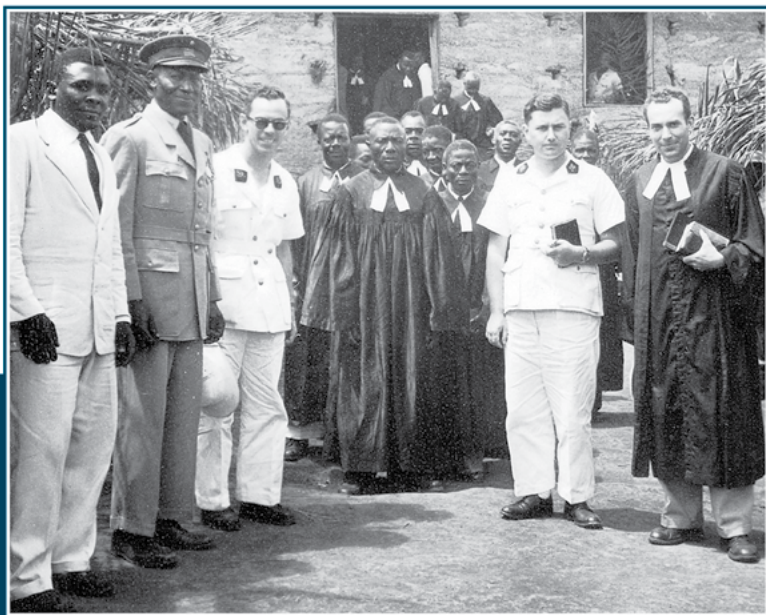


Nadeige Laure Ngo Nlend

Dynamique de transculturation du christianisme

*L'expérience du missionnaire protestant
Jean-René Brutsch au Cameroun (1946-1960)*

Histoire des
mondes chrétiens



Préface de Jean-François Zorn

KARTHALA

Histoire des mondes chrétiens

Évangélisées depuis le début du XIX^e siècle, les sociétés douala de la côte et bamoun de l'ouest du Cameroun ont connu une forte interaction des univers culturels autochtones et étrangers. Le missionnaire protestant Jean-René Brutsch, en poste dans le pays de 1946 à 1960, a été un acteur engagé dans cet échange et dans les dynamiques de transculturation du christianisme qu'il a suscitées, non seulement dans la population, mais également chez les missionnaires. Tel est le sujet principal de cet ouvrage, redevable, comme nombre de travaux historiques, du riche fonds d'archives de Brutsch conservé au Défap – Service protestant de mission (Paris).

Explorant le champ de la transculturation, l'auteure analyse l'enthousiasme avec lequel le peuple douala répondit à l'appel du christianisme comme une stratégie de survie de sa culture. Appliquée au peuple bamoun, l'analyse révèle un rapport différent avec l'altérité chrétienne du fait de l'intrusion de l'islam provoquant des mutations culturelles inédites.

D'une manière inédite l'ouvrage s'intéresse au retentissement de l'altérité autochtone sur la personnalité et l'œuvre de certains missionnaires au Cameroun dont Idelette Allier-Dugast, devenue ethnologue et Jean-René Brutsch, resté pasteur. Leurs trajectoires réciproques illustrent le caractère bouleversant d'une expérience missionnaire, confrontée à la différence culturelle. Ils en sont tous deux sortis nantis d'une identité de traverse de sorte que la mission, souvent regardée comme vecteur exclusif de civilisation, a fait l'expérience, elle aussi, d'une altérité qui ne l'a pas laissé indemne.

Docteur en histoire des Universités de Yaoundé 1 et de Montpellier 3, Nadeige Laure Ngo Nlend enseigne l'histoire ancienne et contemporaine à l'Université de Douala au Cameroun et coordonne le Laboratoire d'Histoire et des Sciences du Patrimoine de cette Université.

En recourant à l'histoire croisée avec les autres sciences sociales (anthropologie, sociologie...), la collection *Histoire des mondes chrétiens* s'intéresse à tout le parcours historique qui a vu le christianisme réaliser peu à peu la première mondialisation, du Moyen Orient originel à l'Occident européen, aux nouvelles terres des Amériques puis à l'Orient extrême et à l'Océanie.

Elle entend traiter de toutes les communautés chrétiennes – catholiques, protestantes, orthodoxes –, où qu'elles soient, dans une perspective mondiale. Si elle privilégie celles du sud, c'est parce que ces dernières se penchent aujourd'hui sur leurs origines et veulent en connaître les sources. Elle met en lumière les rapports (conflits et/ou dialogue) que ces communautés ont entretenus avec les autres religions et les diverses cultures.

Cette collection est dirigée : – *par Paul Coulon*, directeur honoraire de l'Institut de science et de théologie des religions à l'Institut Catholique de Paris, rédacteur en chef (2007-2012) de la revue *HMC* éditée par les éditions Karthala, membre titulaire de l'Académie des sciences d'outre-mer ; – *et par Philippe Delisle*, professeur d'histoire contemporaine à l'Université Jean Moulin de Lyon, auteur de plusieurs ouvrages historiques traitant de la vie religieuse dans les sociétés esclavagistes antillaises et directeur chez Karthala de la collection « Esprit BD » consacrée à l'analyse de la propagande coloniale et missionnaire à travers la bande dessinée.

Couverture : Le pasteur Jean-René Brutsch (à droite au premier plan), lors de la consécration pastorale du premier pasteur camerounais sorti de l'École pastorale de Ndoungué, à Éboné (circonscription de Nkongssamba) en 1951. À ses côtés, trois administrateurs, deux Français, un Camerounais et un militaire camerounais.

(Sources : Archives privées Yves Brutsch, auteur inconnu.)

Nadeige Laure Ngo Nlend

Docteur en histoire contemporaine
des Universités de Montpellier 3 et Yaoundé 1
Enseignante à l'Université de Douala

Dynamique de transculturation du christianisme

*L'expérience du missionnaire protestant
Jean-René Brutsch au Cameroun
(1946-1960)*

Préface de Jean-François Zorn

Éditions KARTHALA
22-24, boulevard Arago
75013 Paris

*À Justine Odile Ngo Batjama, sœur aînée et amie.
Sa présence constante, sa générosité et son dévouement
ont été précieux durant notre parcours.*

*À Éric de Putter, ami très cher
et promoteur de la fraternité universelle
qui s'est donné pour l'Évangile jusqu'au sacrifice suprême.*

Remerciements

Cet ouvrage n'aurait pas vu le jour sans l'appui de nos mécènes dont, le DÉFAP-Service protestant de mission (DÉFAP – Paris), la Fédération pour l'aide au protestantisme réformé (FAP – Genève) et le Service culturel de l'ambassade de France au Cameroun. À tous, nous exprimons notre immense gratitude, et de façon particulière au DÉFAP ainsi qu'à sa sympathique équipe, pour l'initiative, le financement et la publication de cet ouvrage. Notre profonde reconnaissance s'adresse à Marc-Frédéric Muller, ancien responsable du service des boursiers du DÉFAP, pour la confiance qu'il nous a manifestée ainsi que pour son soutien permanent durant la conduite de nos investigations.

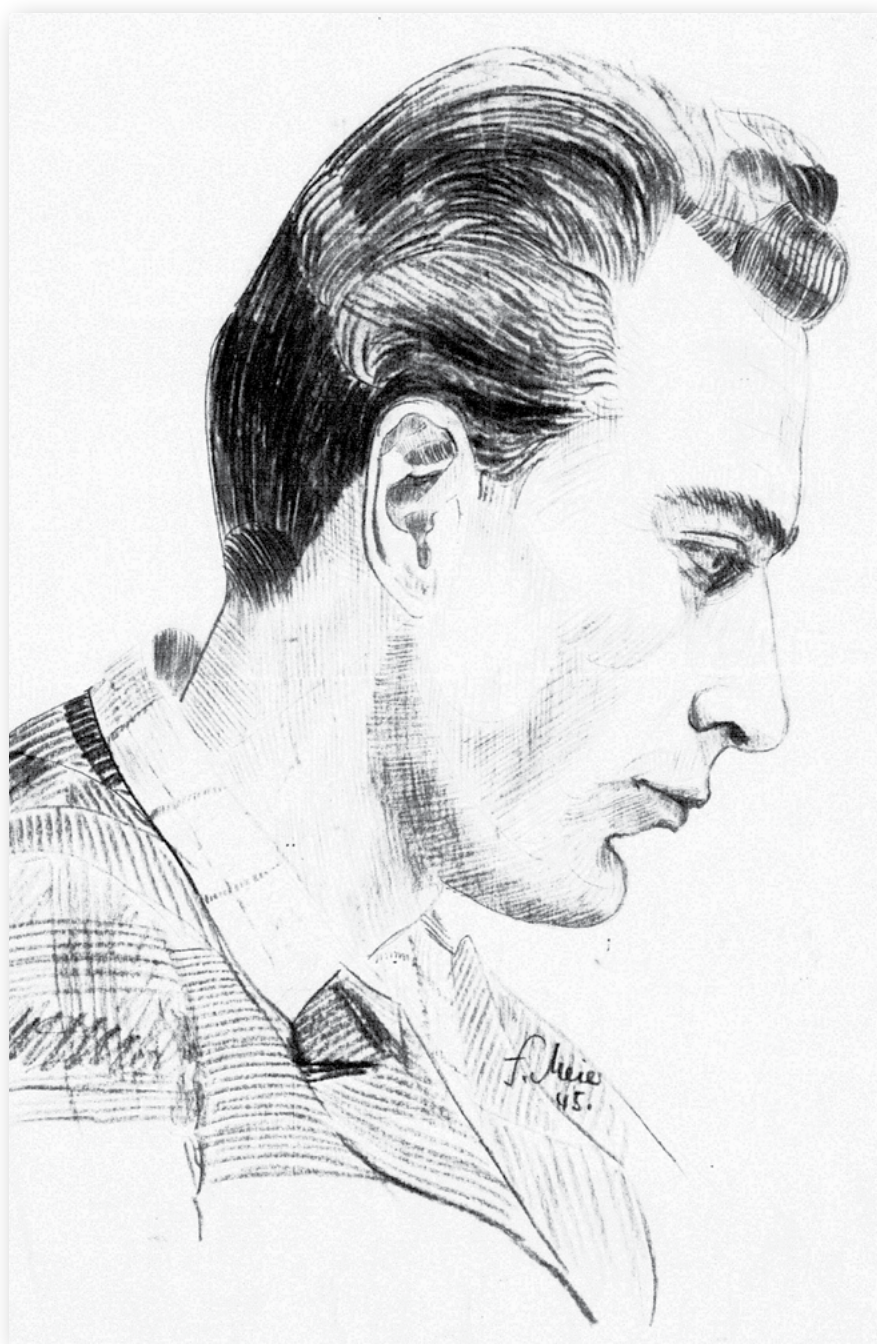
Cet ouvrage doit énormément aux ressources documentaires de la bibliothèque du DÉFAP auxquelles nous avons eu un accès privilégié grâce à l'aide de Claire-Lise Lombard, bibliothécaire et archiviste. Nous tenons à lui dire toute notre gratitude.

Ce travail fut initialement présenté sous la forme d'une thèse de doctorat en cotutelle internationale conjointement dirigée par Jean-François Zorn, professeur à l'Institut Protestant de théologie – Faculté de Montpellier (IPT), chercheur associé à l'Université Paul-Valéry Montpellier III (France), et par Pierre Oum Ndigi, chargé de cours HDR à l'Université de Yaoundé I (Cameroun). Notre dette à leur égard est inestimable.

Notre infinie gratitude s'adresse au professeur François B. Nyamnjoh de l'Université de Cape Town, pour l'amitié qu'il nous a témoignée, à Guy Alexander Thomas, archiviste de Mission 21 à Bâle, à Benedict et Sabine Schubert ainsi qu'à David Atwood, qui ont grandement facilité nos investigations en Suisse.

Nous formulons une pensée sincère et profonde à l'endroit d'Yves Brutsch, fils de Jean-René Brutsch. La même pensée s'adresse à nos collègues au Cameroun et ailleurs, à nos différents informateurs, au personnel des centres de documentation et d'archives que nous avons consultés ainsi qu'à tous les collaborations anonymes de cette recherche.

A tous, et de façon toute spéciale à nos proches, nous disons infiniment merci !



Portrait au crayon de Jean-René Brutsch de F. Meier, en 1945.

Préface

Nadeige Laure Ngo Nlend, chercheuse camerounaise « nouvelle génération » accrochée à son pays et à son université, nous livre ici une version remaniée de sa thèse de doctorat en histoire contemporaine soutenue en 2013. J'ai eu le plaisir de la co-diriger avec le professeur Pierre Oum Ndigi dans le cadre d'une cotutelle internationale des Universités de Montpellier et Yaoundé. Le sujet de ce livre est né de l'hypothèse selon laquelle toute entreprise mettant en contact des peuples ou des manières de penser différentes mobilise nécessairement des transactions culturelles à l'issue desquelles les deux parties se trouvent forcément transformées. Il est heureux que cette hypothèse s'applique aux relations missionnaires, longtemps marginalisées et aujourd'hui réintégrées dans l'histoire des relations culturelles tant locales que mondiales. Pour traiter cette thématique, Nadeige Laure Ngo Nlend s'appuie sur l'expérience de Jean-René Brutsch, missionnaire protestant suisse de la Société des Missions Évangéliques de Paris – désignée Mission de Paris – ayant œuvré au Cameroun de 1946 à 1960. Période sensible de la fin de la colonisation et des débuts respectifs de l'autonomie des Églises protestantes et de l'indépendance du pays dont Brutsch fut un témoin privilégié et un acteur engagé.

Ce livre n'est cependant pas une biographie de Brutsch. Les éléments de son histoire personnelle, mêlés aux circonstances dans lesquelles il a travaillé au Cameroun, et son analyse de la situation ont généré un fonds d'archives considérable conservé au Service protestant de Mission – DÉFAP qui succède à la Mission de Paris. L'ayant exploré, Nadeige Laure Ngo Nlend estime qu'avec ce fonds la recherche scientifique dispose d'un matériau de travail d'une exceptionnelle richesse. Il met en lumière la production du savoir historique au Cameroun, à travers notamment la contribution du missionnaire à l'enseignement de l'histoire du pays.

L'autre apport original de ce livre est d'avoir souligné la forte dimension missiologique de l'œuvre de Brutsch ayant engendré une dynamique de transculturation du christianisme. Ce concept clé, emprunté à l'anthropologue cubain Fernando Ortiz, permet de dépasser certaines limites des concepts plus anciens d'acculturation et d'inculturation jugée trop unilatéraux. Aussi Nadeige Laure Ngo Nlend peut-elle décrypter les différentes

étapes et réactions camerounaises autochtones au christianisme. Elle souligne l'influence de la culture protestante sur le peuple douala réduit au silence par la colonisation, mais dont la frustration devient un lieu de production d'un discours contestataire. Ainsi ce peuple opposa à l'appel du christianisme une réponse à la fois enthousiaste et massive et comprit l'intérêt pour la survie de sa culture, de contourner les effets en retour d'un rapport de force défavorable en se positionnant comme co inventeur, plutôt que comme sujet, d'une nouvelle manière d'être douala. Chez le peuple bamoun, le processus de transculturation a été différent, celui-ci se trouvant néanmoins dans l'obligation de composer avec l'altérité, d'abord pendant la période de conquêtes territoriales, ensuite au moment de l'intrusion des deux religions étrangères. D'où la tendance à présenter souvent l'islam et le christianisme comme les catalyseurs remarquables des mutations culturelles du peuple bamoun.

Tout naturellement le livre devait traiter, beaucoup plus nettement que les études missiologiques antérieures ne l'ont fait, les effets en retour du travail des missionnaires sur eux-mêmes, dans la perspective d'une réciprocité. Ainsi Nadeige Laure Ngo Nlend porte une attention particulière au retentissement de l'altérité autochtone sur la personnalité de certains missionnaires protestants au Cameroun comme Idelette Allier-Dugast et Jean-René Brutsch bien sûr. La première considère la rencontre de « l'autre » comme un nouveau possible identitaire pour elle qui abandonne la carrière missionnaire pour devenir ethnologue. Quant à Jean-René Brutsch, sa trajectoire illustre parfaitement le caractère bouleversant d'une expérience missionnaire, confrontée à l'altérité indigène. Si, comme Allier-Dugast, Brutsch en est sorti nanti d'une identité de traverse, son itinéraire apparaît plutôt, lui qui est resté missionnaire, comme un dilemme. Dans cette optique, Nadeige Laure Ngo Nlend postule que la mission, regardée à tort comme vecteur exclusif de civilisation, a elle-aussi fait une expérience de l'altérité qui n'a pas pu la laisser indemne.

Ce livre est une contribution majeure au renouvellement de l'historiographie missionnaire. En ce sens, il pourrait constituer un modèle de recherche qui appelle d'autres études.

Jean-François Zorn

Liste des sigles et abréviations

AFOM :	Association Francophone Œcuménique de Missiologie (Paris).
AEF :	Afrique Équatoriale Française.
AOF :	Afrique Occidentale Française.
BMS :	Baptist Missionary Society.
CEBEC :	Conseil des Églises Baptistes et Évangéliques du Cameroun
CENTRIFAN :	Annexes nationales de l'IFAN.
CRÉDIC :	Centre de Recherches et d'Échanges pour la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme (Lyon).
DÉFAP :	Service protestant de mission - DÉFAP (Paris).
EEC :	Église Évangélique du Cameroun.
EHES :	École des Hautes Études en Sciences Sociales.
ENS :	École Normale Supérieure (Yaoundé).
FAP :	Fédération d'Aide au Protestantisme (Genève).
FEMEC :	Fédération des Églises et Missions Évangéliques du Cameroun.
IFAN :	Institut Fondamental d'Afrique Noire (Dakar).
IPT :	Institut Protestant de Théologie (Montpellier-Paris).
JME :	Journal des Missions Évangéliques.
MPF :	Mission Protestante Française (Déclinaison institutionnelle de la SMEP dans les colonies françaises).
ORSTOM :	Office de Recherches Scientifiques et Techniques d'Outre-mer, aujourd'hui Office Français de Recherche Scientifique pour le Développement en Coopération.
SDN :	Société des Nations.
SMEP :	Société des Missions Évangéliques de Paris dite Mission de Paris.
UPAC :	Université Protestante d'Afrique Centrale (Yaoundé).
UPC :	Union des Populations du Cameroun.
UNESCO :	Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture.

Introduction générale

Origines et objectifs de l'étude

À l'origine de cette étude se trouve le Service protestant de mission – DÉFAP à Paris qui avait formulé le projet de valorisation du fonds d'archives déposé dans sa bibliothèque par la famille de Jean-René Brutsch, missionnaire au Cameroun de 1946 à 1960, appuyé sur une recherche académique mettant en relief la trajectoire du missionnaire¹. On peut en partie traduire ce projet à l'aide de la formule de Jean-François Zorn proposant de « construire le fait missionnaire comme objet d'étude à partir d'une mémoire missionnaire². »

L'éclectisme des centres d'intérêt qui caractérise le fonds Brutsch justifie notre choix : axer son exploitation sur la thématique de l'altérité culturelle reflétant des questions susceptibles d'enrichir l'historiographie missionnaire et de renouveler son écriture. Cette orientation répond en outre au souci de ne pas limiter l'étude de ces archives à une simple compilation de leur contenu, ni de réduire la « commande du DÉFAP » à une biographie de son auteur. Il nous semble que de cette manière, le souci du DÉFAP de voir ce fonds faire l'objet d'un traitement original a été respecté. La présente étude a été initialement présentée sous la forme d'une thèse de doctorat en histoire contemporaine sous le titre : *Historiographie et dynamiques de transculturation : missionnaires protestants et populations de la Côte et de l'Ouest du Cameroun à travers le fonds Jean-René Brutsch, 1884-1960*³.

1. À cet effet, le Service protestant de mission - DÉFAP (102 Boulevard Arago, 75014-Paris) avait mis au concours une bourse à destination de jeunes chercheurs camerounais. Elle courrait sur trois années de recherche doctorale centrées sur le fonds Jean-René Brutsch.

2. Jean-François Zorn, « Entre mémoire et histoire : l'historiographie missionnaire protestante francophone relue d'un point de vue géographique », dans *Histoire & Missions Chrétiennes*, n° 1, Paris, Karthala, 2007, p. 31.

3. Thèse en cotutelle internationale, Université de Yaoundé 1 et Université de Montpellier 3 soutenue dans cette dernière le 9 décembre 2013 sous la direction des professeurs Pierre Oum Ndigi (Yaoundé 1) et Jean-François Zorn (Montpellier3).

Le titre simplifié, choisi pour un livre s'adressant au grand public, est le suivant : *Dynamique de transculturation du christianisme. L'expérience du missionnaire protestant Jean-René Brutsch au Cameroun (1946-1960)*.

Bornes chronologiques et géographiques

La partie historique de notre étude débute en 1884 et s'achève en 1960. Bien que largement antérieure à l'arrivée en 1946 de Jean-René Brutsch au Cameroun, la première borne est constamment signalée dans l'ensemble des archives qu'il a collectionnées. Par ailleurs, cette date est la marque, pour l'Afrique subsaharienne en général et le Cameroun en particulier, de profondes mutations politiques, économiques, sociales et culturelles liées à la conjonction de l'avènement de l'impérialisme et du renforcement du christianisme. En effet, du 15 novembre 1884 au 26 février 1885, se tient à Berlin la fameuse Conférence dite « africaine » dont le but est de régler les conditions du déploiement impérialiste des principales nations occidentales en Afrique. Pour autant, cet événement ne revêt pas qu'une portée politique, « puisque l'Acte général [de cette conférence] réunit en un même document des décisions d'ordre humanitaire et celles d'ordre colonial⁴. » Marc Boegner écrira que cet Acte général est « le premier instrument diplomatique de reconnaissance des missions qui consacre l'avènement d'un droit international des missions⁵. » La mission qui, jusque-là, avait été autonome, a désormais partie liée à la politique coloniale. Cette « interdépendance positive entre mission et colonisation⁶ », scellée par l'Acte général de Berlin explique l'intérêt que Brutsch lui porte et justifie le début notre étude.

Quant à la date de 1960, elle correspond à la fin du séjour de Jean-René Brutsch au Cameroun. Une autre raison de notre choix est que cette date est d'une grande portée symbolique non seulement pour les anciennes colonies, mais aussi pour la Métropole française. En 1960 en effet, bon nombre d'anciennes colonies françaises accèdent à la souveraineté nationale. Cette indépendance politique, fruit d'un long processus de maturation dont on s'accorde à situer le point d'accélération dans l'Après Deuxième Guerre mondiale, fut précédée au plan religieux par l'émancipation des Églises nationales. De fait, alors que les puissances colonisatrices essouffées par la guerre, hésitaient encore à redéfinir la nature de leurs rapports avec les

4. Jean-François Zorn, *Le grand siècle d'une mission protestante. La Mission de Paris de 1822 à 1914*, Paris, Karthala, 2012², p. 18.

5. Marc Boegner, cité par Jean-François Zorn, *ibidem*, p. 18.

6. *Ibidem*, p. 18.

colonies, les missions chrétiennes les battant de vitesse, initiaient avec leurs anciens champs de mission, un nouveau paradigme missionnaire. La conscience nationaliste des colonisés, éveillée depuis la Première Grande Guerre, s'amplifie dès la fin de la Deuxième Guerre Mondiale. Cette prise de conscience accélère la démarcation de bon nombre de théologiens européens, catholiques et protestants, vis-à-vis des postures apologétiques encore défendues par certains de leurs pairs au sujet de la supériorité du christianisme sur les autres expériences religieuses. Les orientations données par la conférence mondiale des missions anglicanes et protestantes d'Édimbourg en 1910, comme la lettre apostolique *Maximum illud* du pape Benoît XV en 1919, furent décisives dans la formulation d'énoncés théologiques significatifs pour la mission. Elles prescrivaient que serait désormais porté un regard empathique sur les réalités religieuses et culturelles des non-chrétiens, attitudes qui commençaient timidement à se traduire en actions concrètes sur le terrain. Un peu partout en Afrique se généralisait une pratique de la pastorale jusque-là marginale : elle se manifestait soit en termes d'intégration ou d'adaptation de certaines des pratiques religieuses locales à la liturgie chrétienne, soit sous forme d'une reconnaissance de la valeur morale de certaines de leurs coutumes. Ce nouveau paradigme missionnaire connaîtra un développement spectaculaire dans la réflexion théologique africaine durant la décennie qui précède les indépendances et se poursuivra longtemps après. De ce point de vue, la date de 1960 est une borne également pertinente s'agissant de l'étude de l'interaction culturelle touchant à la mission. Cependant, étant donné que l'intérêt de Brutsch pour l'évolution de l'Afrique et du Cameroun s'est maintenu longtemps après son départ du pays, il a été nécessaire, de déployer nos perspectives d'analyse, jusqu'à la décennie 1970.

Quant au cadre spatial de notre étude, il couvre les régions de la Côte et de l'Ouest du Cameroun, qui correspondent aux champs de mission de Brutsch durant ses différents séjours. Par ailleurs, ces deux régions ont la particularité d'abriter les deux types d'organisations sociales majeures que l'on rencontre au Cameroun : les sociétés lignagères à structure lâche sur la Côte, et les sociétés hiérarchisées et traditionalistes à organisation centralisée dans l'Ouest. Il est donc légitime de penser qu'on pourra trouver dans ce cadre les catégories culturelles et sociales les plus diversifiées nécessaires à la construction et au déploiement d'un propos riche et différencié sur la rencontre interculturelle au Cameroun.

Aux sources d'un renouveau historiographique en Afrique et au Cameroun

En considérant le déploiement du champ de l'historiographique contemporaine, il est manifeste qu'on est loin aujourd'hui des préjugés racistes qui, au motif d'irrecevabilité de l'oralité comme moyen d'investigation du passé, ont longtemps nourri la thèse de l'ahistoricité du continent africain. L'attestation d'une histoire africaine et la formulation de canons spécifiques propres à favoriser son écriture ont, depuis la décennie 1950, occupé nombre de chercheurs, africains et non africains, de façon individuelle et collective. En amont de cet infléchissement se trouve le travail produit par certains ethnologues, anthropologues et linguistes occidentaux. Se délestant des « stéréotypes raciaux générateurs de mépris et d'incompréhension⁷ » véhiculés dans la première moitié du XIX^e siècle sur la base des travaux des historiens de la Société d'Histoire des Colonies Françaises⁸, ces africanistes, comme on les a appelés, ont exploré la conscience du continent noir comme on ne l'avait jamais fait. C'est ainsi qu'ils sont parvenus à débusquer des faits de civilisation de grande valeur dont la prise en compte a permis d'ébranler les fondements idéologiques de l'apologétique coloniale. Dès lors, sur le combat pour une décolonisation culturelle de type scientifique s'est greffée la revendication en faveur de l'indépendance politique.

En discipline d'histoire, cela s'est traduit par la mise sur pied d'un vaste chantier de recherches, placé sous l'égide de l'UNESCO. Ces travaux, conduits pendant une décennie, ont débouché sur la réalisation d'une collection de huit volumes intitulés *Histoire générale de l'Afrique*⁹. Il s'agit d'une œuvre monumentale et significative, autant par l'ampleur et la qualité des informations qui ont permis d'exhumer le passé de l'Afrique, que par l'esprit dans lequel les problématiques et les thèmes ont été formulés. Intégrant des compétences pluridisciplinaires, déconstruisant les mythes et idées reçues, et surtout, mettant pour la première fois à contribution une expertise africaine, à côté des compétences occidentales, cette expérience inédite a posé les jalons de la nouvelle historiographie africaine¹⁰.

7. *Ibidem*, p. 10.

8. Sur la question, se rapporter utilement à l'article de M. Lakroum, « De l'Histoire coloniale à l'histoire africaine (1912-1960) », dans Catherine Cocquery-Vidrovitch, *L'Afrique occidentale Française au temps des Français. Colonisateurs et colonisés, C. 1860-1960*, Paris, *La Découverte*, 1992, p. 37-47.

9. Paris, Jeune Afrique/ UNESCO, 1978.

10. Le comité scientifique international de l'UNESCO chargé de la rédaction des huit volumes de *L'histoire Générale de l'Afrique* comprenait 39 membres dont deux tiers d'Africains et un tiers de non-Africains. Au sujet des écueils idéologiques à une écriture objective de l'histoire de l'Afrique lire la préface d'Amadou Mahtar M'bow, de *L'Histoire Générale de l'Afrique. Méthodologie et préhistoire africaines*, Tome I, Jeune Afrique/ UNESCO, 1978, p. 7-9.

Au Cameroun, comme partout ailleurs en Afrique, ce renouveau historiographique fut la source d'une formidable émulation, puisant ses origines dans un projet gouvernemental de création d'un comité pour l'histoire du Cameroun ayant pour objectif la mise en récit du passé du Cameroun. Jean-René Brutsch, missionnaire protestant, passionné d'histoire et du Cameroun, eut le privilège d'être associé à ce projet dès ses débuts. Inscrite dans un contexte de revendication de l'initiative d'énonciation du discours sur leur continent qui marque les jeunes États indépendants dans les années 1950-1960, cette collaboration relève cependant de ce que Valentin Yves Mudimbe a appelé la « Bibliothèque coloniale¹¹ ». Dès lors, son occultation dans l'historiographie camerounaise n'est peut-être pas anodine, surtout si l'on considère l'ampleur des collaborations conduites par ce missionnaire aux côtés des pionniers autochtones de l'historiographie nationale. Nous reviendrons sur l'importante collaboration de Jean-René Brutsch à ce projet¹².

Par ailleurs, dans les années 1970, fut institué dans le cursus académique des étudiants de cinquième année en histoire à l'Université de Yaoundé, un cours de tronc commun portant sur l'historiographie. L'objectif majeur de cet enseignement visait à encourager les jeunes chercheurs inscrits en études doctorales à développer une réflexion critique sur la production historique en Afrique en général et au Cameroun en particulier. De fait, ce cours a surtout permis de se rendre compte qu'il était urgent que la recherche se penche sur le rapport idéologique entretenu par une certaine historiographie camerounaise avec la mémoire coloniale¹³. Durant les années académiques 1998-2006 dont nous pouvons le mieux rendre compte, le contenu des enseignements dispensés en matière d'épistémologie avait souligné le fait qu'une

11. Pour un approfondissement de cette question, lire, Valentin Yves Mudimbe, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the order of Knowledge*, Bloomington and Indianapolis / London, Indiana University Press / James Curry, 1988, dans B. Jewsiewicki & D. Newbury (eds.) *African Historiographies. What History for Which Africa?* Beverly Hill/London/New Delhi, Sage Publication, 1986.

12. Une section entière de l'ouvrage est consacrée à ces collaborations.

13. Le traitement du passé colonial, autant du côté des anciennes métropoles que dans les anciennes colonies, trahit dans les paradigmes d'analyse, cette tension permanente entre une démarche qui se veut pourtant critique et une mémoire souvent trop ambiguë pour être objectivement mise en récit. Entre la problématique de la domination, très marquée dans l'historiographie des premiers et la thématique de la résistance à laquelle s'attachent les derniers, les représentations et les discours, opposés pour le principe, se rejoignent pourtant en ce sens qu'ils se situent très souvent dans une perspective nationaliste. Entre ces deux postures extrêmes, se détachent néanmoins des approches moins symétriques. Sur cet infléchissement de l'écriture de l'historiographie coloniale, on peut renvoyer à Emmanuelle Sibeud et Marie-Albane de Suremain, *Histoire coloniale et/ou Colonial Studies : d'une histoire à une l'autre*, et à Séverine Awenengo, Pascale Barthélémy, Charles Tshimanga, *Ecrire l'histoire de l'Afrique autrement?* Laboratoire sedet, Université Paris VII-Denis Diderot, Paris l'Harmattan, p. 71-86.

généalogie de la discipline participait de ces éléments théoriques fondateurs dont il était indispensable que le bagage académique des doctorants en histoire fût enrichi. En effet, faute d'un tel prérequis, il aurait été difficile d'évaluer, de façon pertinente et efficace, comme cela nous avait été demandé dans les travaux de groupe complétant cet enseignement, près de cinquante années d'enseignement et de recherche historique au Cameroun¹⁴.

Un autre défi posé à la discipline d'histoire au Cameroun est la mise à disposition des sources de qualité. À cet égard, l'accès aux documents d'archives pose le problème de leur dispersion entre les trois puissances coloniales ayant occupé le Cameroun : l'Allemagne, la Grande Bretagne et la France¹⁵. S'agissant du cas particulier des archives missionnaires, cet éparpillement est encore aggravé par les liens supplémentaires tissés au fil de l'histoire avec d'autres puissances étrangères, comme les États-Unis, la Norvège, la Suisse, par le biais des Sociétés de mission. Si du côté catholique, l'organisation hiérarchisée de l'Église facilite, d'une certaine manière, la traçabilité des documents d'archives, il en va tout autrement chez les protestants. Le caractère particulier de leurs Églises, marquées par une gestion non centralisée, souvent source de démultiplication des lieux de conservation, rend particulièrement malaisé l'accès aux informations. Dans nombre de cas, celles-ci se trouvent souvent disséminées entre les différents pays d'où étaient originaires les missionnaires. Le fonds Brutsch aurait été de ces sources perdues pour l'historiographie camerounaise, n'eut été le soin pris par sa famille de voir se concrétiser, par delà sa mort, le fruit de plusieurs années de recherches qu'il consacra au Cameroun. L'exploitation dont le fonds Brutsch a déjà été l'objet de la part de certains théologiens camerounais et surtout, l'ouvrage qu'en a tirée Alexandra Loumpet-Galitzine¹⁶, témoignent d'ailleurs de son importance pour l'historiographie

14. Cette préoccupation était particulièrement chère au professeur Thierno Mochtar Bah, alors enseignant en histoire à l'Université de Yaoundé I au Cameroun. Le Pr. Bah dispensait aux étudiants de cinquième année, deux cours, dont l'un sur l'historiographie et l'autre en philosophie de l'histoire. L'importance qu'il y attacha fut telle qu'il soumit régulièrement cet exercice à plusieurs générations d'étudiants avant et après la nôtre, et ce, jusqu'à son départ en retraite en 2001.

15. Bon nombre de documents produits dans les colonies durant la période d'occupation furent rapatriés en métropole au lendemain des indépendances au motif d'archives de souveraineté. Seuls restèrent sur place les rapports des administrateurs coloniaux dont le contenu, ou ce qu'il en reste, après les vicissitudes des intempéries auxquelles ils ont été exposés dans les dépôts des gouvernements, ne permet en réalité que la production de savoirs parcellaires. Les historiens du Sud se trouvent ainsi réduits à créer la matière première d'un savoir dont le soin du raccordement est réservé à leurs homologues du Nord. Pour un développement plus approfondi sur cette collaboration inégale entre chercheurs du Nord et du Sud, lire l'article de Paulin Houtondji : « Situation de l'anthropologue africain », dans Gabriel Gosselin, *Les Nouveaux enjeux de l'anthropologie : autour de Georges Balandier*, Paris, l'Harmattan, 1993, p. 99-108.

16. Alexandra Loumpet-Galitzine, *Njoya et le royaume bamoun. Les archives de la Société des Missions Évangéliques de Paris*, Paris, Karthala, 2006.

du Cameroun. Cet ouvrage est particulièrement révélateur des profondeurs de vue que la mise à contribution de telles sources peut apporter à l'écriture de l'histoire des missions chrétiennes. Mettant en avant le caractère inédit de certains aspects du contenu du fonds Brutsch, Loumpet-Galitzine souligne notamment l'opportunité qu'il offre pour un « [...] renouvellement des interprétations aussi bien que d'une analyse des discours parallèles sur des sujets aussi divers que l'histoire bamoun, la fin du règne du roi Njoya, le protestantisme au Cameroun ou la missiologie¹⁷. »

Toutefois, la prise en compte de ce fonds, longtemps limitée aux travaux de chercheurs et étudiants en théologie, pourrait donner l'image erronée d'une source exclusivement centrée sur le fait chrétien. Une telle étiquette priverait bon nombre de chercheurs préoccupés de thématiques ressortissant d'autres domaines que la théologie ou l'histoire des missions, d'un précieux matériau de travail. Consciente de cette situation, mais surtout de ce que le cadre et la perspective circonscrits dans son ouvrage étaient insuffisants pour rendre compte de l'éclectisme qui caractérise ce fonds, Loumpet-Galitzine a souligné et orienté son intérêt vers d'autres domaines des sciences humaines. À l'origine inscrite – au moins en partie – dans la continuité de cette recommandation, cette étude fera de ce point de vue l'une de ses préoccupations permanentes.

Sans prétendre à une exhaustivité impossible à atteindre dans le cadre d'un seul ouvrage, la recherche envisagée voudrait esquisser le panorama le plus large possible, des différents centres d'intérêt auquel se rapporte le fonds Brutsch, de façon à l'ouvrir utilement à la réflexion historique intégrale, mais aussi à des thématiques chères à la linguistique, la littérature, l'ethnologie etc. Cependant, ce travail n'entend pas en rester à une entreprise mémorialiste. L'approfondissement envisagé par la suite dans le champ de la missiologie trouve une partie de son sens dans cette préoccupation.

L'altérité culturelle dans la réflexion missiologique catholique et protestante

Le conditionnement impérialiste de la mission chrétienne chez les non chrétiens, surtout dans la deuxième moitié du XIX^e siècle où l'impérialisme a triomphé, a souvent desservi la perception qu'en ont eue les penseurs africains. Il a notamment occulté dans le discours théologique en Afrique, la tension créatrice qui, par delà les ambiguïtés et les contradictions de

17. *Ibidem*, p. 8.

l'entreprise d'évangélisation¹⁸, a résulté de la rencontre entre le christianisme et les cultures autochtones. Il a fallu attendre les années 1950 pour que se développe une réflexion critique sur le christianisme qui a souvent revêtu un contenu polémique¹⁹. Mais c'est véritablement à l'aube de la période postcoloniale marquant le zénith de ce tournant épistémologique que vont se structurer et se dégager les deux pôles heuristiques majeurs de cette pensée, marquée chez les auteurs de cette génération par « le désir d'attester une humanité contestée ou en danger²⁰. » En simplifiant au maximum la situation, on peut les classer en « radicaux » et en « modérés ».

Le pôle dit « radical » résume les opinions postulant le caractère non nécessaire²¹ du cadre du christianisme occidental comme le lieu normatif et universel d'énonciation du discours théologique. Quant au pôle « modéré », il voudrait fonder une offre du christianisme inspiré des termes et des modes d'expression tirés de la culture africaine²². De fait, les croyances, les coutumes et les langues, bref la culture en tant que clef d'accès d'autrui, sont les éléments sur lesquels s'est en priorité exercée l'action d'évangélisation. Ne fallait-il pas, pour toucher l'âme des païens, corriger leurs instincts barbares, abolir leurs superstitions et idolâtries ? L'idée qui sous-tend ces critiques de la mission est que dans leur rapport à la culture des non chrétiens, les missionnaires ont fait preuve d'un zèle qui s'est souvent avéré fatal pour l'identité du converti.

Pourtant, des dynamiques de recomposition sociopolitique aujourd'hui à l'œuvre en Afrique permettent de questionner pertinemment ce postulat. En effet, comme le souligne Achille Mbembe, on est rendu aujourd'hui à « l'époque politique et culturelle postcoloniale [...] dominée par deux faits majeurs que sont la capacité historique des sociétés africaines à l'indocilité et le retour en puissance de leur génie païen²³. » Ce fait suggère de relativiser la dichotomie « conquérant-conquis » appliquée au domaine des rapports

18. Sur les ambiguïtés du christianisme, lire Jean-Marc Ela, *Le cri de l'homme africain Questions aux chrétiens et aux Églises d'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1980 et Fabien Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence Africaine, 1981.

19. Voir Mongo Beti, *Le pauvre Christ de Bomba*, *Présence africaine*, Paris, Présence africaine, 1956 et Fabien Kangué Ewane, *Semences et Moissons coloniales: un regard d'Africain sur l'histoire de la colonisation*, Yaoundé, CLE, 1985.

20. Fabien Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu, Authenticité africaine et philosophie*, Présence Africaine, Paris, 1997, p. 7.

21. *Ibidem*, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 10.

22. Ainsi les ouvrages de Meinrad Hebga, *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, Paris, Karthala, 1995; Engelbert Mveng, *Théologie, libération et cultures africaines. Dialogues sur l'anthropologie négro-africaine*, Paris, Présence Africaine, 1997.

23. Achille Mbembe, *Afriques Indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*. Paris, Karthala, 1988, p. 22.

culturels. Il apparaît qu'une conception manichéiste des termes d'un rapport culturel est finalement réductrice et ne rend pas suffisamment justice à la fécondité qui en est l'essence. La rencontre de l'autre, c'est-à-dire, la mise en relation des hommes et de leurs histoires personnelles, le croisement des œuvres et des manières de pensées différentes, ne peuvent être correctement appréhendés que si l'on envisage le processus sous l'aspect d'une réciprocité. Car, autant il est vrai que l'univers culturel des récepteurs du message chrétien a été modifié du fait de son rapport à la source évangélique, autant il est inéluctable qu'au cours du processus d'évangélisation, l'objet de la conversion et de la « civilisation²⁴ » se soit lui même constitué en puissant vecteur de changement chez le missionnaire.

Lorsque la Société des Missions Évangéliques de Paris (désormais Mission de Paris), qui avait envoyé Brutsch au Cameroun, reprend après la Première Guerre mondiale, ce champ de mission à la suite de ses prédécesseurs britanniques et allemands²⁵, son paradigme missionnaire a désormais affaire à un peuple dont le capital culturel est marqué par une certaine hétérogénéité. À l'issue de plus d'un demi-siècle de contacts avec le christianisme, le fonds culturel local a eu l'occasion de se forger un nouveau visage au fil d'appauvrissements et d'enrichissements. Ces mouvements sont le résultat autant d'affrontements que d'échanges interculturels antérieurs. En considération de ce fait d'histoire, on est fondé à penser le rapport de ce patrimoine culturel avec une nouvelle proposition occidentalochrétienne dans une perspective nécessairement dialectique²⁶. Le fait est que le caractère dynamique des référents culturels locaux, à l'instar de tout phénomène de civilisation, par ailleurs intensifié par un héritage multi-originel, ne peut faire l'économie d'une réinterprétation de l'altérité

24. Évangéliser a souvent revêtu pour certains théoriciens de la mission le même sens que civiliser. Cette compréhension de la mission est tributaire d'un courant idéologique apparu en Europe dans la deuxième moitié du XIX^e siècle et prônant la supériorité de la culture occidentale sur celle des païens pour justifier et légitimer la conquête des territoires Outre-mer par l'Europe. Cette élaboration de la politique missionnaire comme d'un devoir de civilisation dévolu à l'Occident, se retrouve notamment chez les Bâlois à travers la pensée de Theodor Oelhler, considéré comme l'un des principaux idéologues de la théorie missionnaire baloise au Cameroun. Voir Jonas N. Ndah *Missionary Motivations and Methods. A critical Examination of the Basel Mission in Cameroon 1886-1914*, thèse de doctorat en Théologie, Université de Bâle, 1983.

25. À ce sujet, voir la thèse d'Ebenezer Ngando Toko, *Les relations entre les Églises Baptistes du Cameroun et la Société des Missions de Paris, de la Première Guerre Mondiale à 1957. Conception et préparation de l'autonomie des Églises noires africaines*, Thèse de doctorat en théologie, Strasbourg, Juin 1993.

26. *Ibidem*, L'auteur développe abondamment les rapports mouvementés, voire conflictuels entre l'Église native camerounaise issue de l'évangélisation baptiste anglaise avec d'une part, les missions de Bâle et de Berlin, et d'autre part, avec la Mission de Paris. On voit très bien comment, de ces contacts successifs sont finalement nées des Églises autochtones, autonomes et spécifiques par leur manière de penser la théologie et de s'organiser en tant que structures ecclésiales.

culturelle. Pas plus qu'une autre, la mentalité africaine n'est « objet de musée ». Ainsi, estime Jean-Marc Ela,

« pour échapper à une vision passéiste qui ferait du “culturel” le lieu nostalgique de refuge d'une Afrique mythique ou périmée, il convient d'insister sur le *travail culturel* (c'est nous qui soulignons) à l'œuvre dans les initiatives et les pratiques sociales des acteurs historiques dont le dynamisme et la créativité se déploient à travers leurs capacités d'adaptation aux défis du temps présent²⁷ ».

Dès lors, l'orientation univoque de certaines réflexions rapportées à l'altérité culturelle en contexte missionnaire au Cameroun doit nécessairement subir une reformulation. Cette rupture fera d'autant plus sens pour cette historiographie que la démarche pour la construire aura suffisamment pris en compte la complexité des situations de rencontre entre la société traditionnelle et le christianisme. Cette complexité commande notamment de dépasser les mythes et idées reçues autour des dichotomies simplificatrices telles que : civilisateurs-sauvages, collaborateurs-résistants, convertisseurs-convertis, etc.

Dans les sociétés segmentaires de la côte du Cameroun à structure lâche où les contacts avec les missions chrétiennes ont été les plus anciens, et dans les Grassfields, sociétés de type centralisé où le poids de la tradition est réputé être le marqueur culturel le plus difficilement aliénable, le phénomène de rencontre entre le christianisme et les civilisations endogènes est particulièrement intéressant à examiner. Les théologiens catholiques ont apporté une contribution intéressante à l'analyse de cette thématique, à travers ce qui est connu dans les études religieuses sous l'appellation de « théologie africaine ». La rédaction de l'ouvrage intitulé *Des prêtres noirs s'interrogent*²⁸ fut l'un des grands moments de son surgissement. La réflexion sur le rapport du christianisme à la culture locale s'y énonce dans un discours largement enraciné dans le contexte historique de l'Après Deuxième Guerre mondiale. Cette période est notamment marquée par des débats et controverses au sujet la reprise en main de leurs affaires par les Églises africaines après leur autonomie, et les États africains après leur indépendance.

Parmi les tenants de cette posture figure le prêtre Pierre Meinrad Hebga. Dans un article rédigé dans le collectif cité ci-dessus, le jésuite camerounais jette les bases d'une réflexion qui, pendant toute sa vie, résumera son combat

27. Jean-Marc Ela, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, p. 31.

28. Léonard Santedi Kinkupu, Gérard Bissainthe et Meinrad Hegba (dir.), *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après...*, Paris, Karthala/Présence Africaine, 2006.

de théologien à savoir, la « théologie fondamentale africaine²⁹. » L'auteur part du constat que le christianisme, dans la version occidentalisée transmise à l'Afrique, est en perte de vitesse face au sursaut identitaire que connaît le continent à la veille des indépendances. Ainsi peut-on observer un peu partout, la résurgence des pratiques religieuses traditionnelles et la montée des mouvements messianiques en quête d'une identité religieuse noire typique³⁰. Face à ce qu'il considère comme une « désaffection érosive » dans les rangs du christianisme, l'auteur propose alors de renouveler la théodicée chrétienne, de façon à ce que la négritude puisse « être assumée par le christianisme sans s'y perdre, ni se renier elle-même³¹. » À cet égard, il pose par exemple que l'idéologie de la négritude, caractérisée par l'expression d'un déchirement, d'une angoisse et d'une frustration chroniques, comprend des « pierres d'attente » pour la doctrine chrétienne qui peut y reconnaître des éléments de son eschatologie.

Dans un registre voisin, son homologue Engelbert Mveng fait dans ses travaux une place importante à la thématique de la libération. Fondée sur une spiritualité d'inspiration africaine, cette thématique mobilise des référents théologiques préfigurés dans la légende égyptienne ancienne de la résurrection, mettant en scène le premier Dieu ressuscité³². En ouvrant l'espace du discours sur Dieu au « plus ancien modèle théologique organisé (à savoir) le culte initiatique d'Isis et d'Osiris », le jésuite camerounais fonde un paradigme théologique proche de la notion de contextualisation. Appliqué à la théologie africaine, ce modèle de pensée s'inscrit dans un projet novateur et salvateur³³.

Aujourd'hui, la théologie africaine représente un corps de savoir définitivement constitué, articulé à des paradigmes qui lui sont propres et traversé par des courants qui, tout en enrichissant son débat interne, suscitent également des controverses. Car, au fort de la quête du sens de la Révélation en conformité avec la situation spécifique du continent noir, la théologie africaine déchaîne la critique de bon nombre de penseurs, philosophes et théologiens, qui en récusent l'argumentaire au motif qu'il s'agit d'un avatar

29. Meinrad Hegba, « Christianisme et Négritude », *ibidem*, p. 189-203.

30. Au Cameroun, ce phénomène fut incarné par le mouvement spirituel fondé en 1943 par Thong Likeng Johannès sous l'appellation : « religion Nyambe bantou ou Nyambéisme ». Voir Titi Nwel, *Thong Likeng. Fondateur de la religion Nyambe Bantou*, Paris, L'Harmattan, 1986.

31. *Ibidem*, p. 191.

32. Engelbert Mveng, (dir.) *Spiritualité et Libération en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1987.

33. Engelbert Mveng est considéré comme le porte flambeau de l'inculturation du christianisme dans le contexte camerounais. Il a le mérite, à la suite des pionniers de ce concept, d'avoir contribué à son rayonnement à travers une œuvre riche et diversifiée, déclinée dans des travaux d'érudition, un art pictural et poétique.

de l'idéologie de la négritude³⁴. À l'instar de la négritude en effet, la théologie africaine originelle emprunte largement aux postures visant à rendre à l'homme noir une dignité longtemps bafouée à travers la négation de son humanité et de son génie. Aussi son discours s'énonce-t-il volontiers en termes revendicateurs tout en s'appuyant abondamment sur un appareil ethnologique. Les autres reproches adressés à cette théologie, sont la contradiction de son discours et l'inefficacité de sa méthode. En prétendant s'affranchir de l'emprise des Églises occidentales, les «ethno-théologiens» africains sont accusés de s'épuiser dans la formulation d'énoncés théologiques dont le contenu n'est paradoxalement crédité de quelque autorité qu'en référence aux catégories occidentales. Cette approche, taxée de «comparatisme concordiste», se nourrirait de la pensée africaniste, courant de pensée dit réactif et apologétique, «sans prise sur la réalité à transformer», qui «manque de lucidité dans l'analyse du contexte de l'échec de l'Afrique³⁵» et «détourne de la formulation précise des problèmes de l'Afrique moderne et de la recherche des solutions adéquates³⁶.» Des critiques acerbes, s'il en est, mais qui témoignent de la prégnance du débat sur l'inculturation et posent la nécessité d'en renouveler l'infrastructure intellectuelle de base³⁷.

On est fondé à voir dans l'engagement missionnaire des pasteurs noirs, pionniers de l'évangélisation du Cameroun et envoyés de la Mission baptiste de Londres en 1843, les précurseurs lointains du discours en faveur de la contextualisation de l'Évangile. Anciens esclaves libérés et envoyés au service de leurs frères d'Afrique, les missionnaires jamaïcains, Joseph Merrick (1818-1849) et Joseph Jackson Fuller (1825-190)³⁸ ne pouvaient humainement se défendre de sympathie pour tout mouvement désireux et soucieux d'apporter aux Noirs d'Afrique, les mêmes espérances de liberté

34. Au nombre de ceux-ci figurent : Éloi Messi Metogo, *Théologie africaine et ethnophilosophie*, Paris, l'Harmattan, 1985 ; Kā Mana, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Paris/Nairobi/Yaoundé/Lomé, Karthala/Ceta/Clé/Haho, 1994 ; Jean-Marc ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003.

35. André Kabasele Mukengue, «La théologie africaine à l'aube d'un nouveau siècle», *Afrikanistik online* 2005, <http://www.afrikanistik-online.de/archiv/2005/79/>, p. 3.

36. Éloi Messi Metogo, *op. cit.*, p. 19.

37. Les rénovateurs du discours de la théologie africaine ont la prétention de formuler des requêtes théoriques mieux ajustées aux défis actuels du continent africain. Aussi la thématique de l'inculturation a-t-elle progressivement fait place dans leur réflexion à des notions plus en rapport avec des problèmes d'ordre économiques et sociaux qui affectent les populations. Il s'agit notamment de «reconstruction» (Kā Mana), d'«invention» (Santédi Kinpuku), cf. André Kabasele Mukengue, *op. cit.*, p. 7.

38. Ce dernier ne sera consacré pasteur que plus tard, en 1859. Voir Isaac Makarios Kamta, *Renaissance africaine et Évangile. L'héritage de la chrétienté afro-jamaïcaine dans la mission sociale et politique de l'Église au Cameroun*, thèse de doctorat en théologie, Yaoundé, 2003.

et de justice que prônait l'Évangile³⁹. C'est dans ce sens qu'il convient de comprendre la nature des liens qu'ils ont entretenus avec le mouvement religieux éthiopien dont Marcus Mosiah Garvey (1887-1940) fut le principal continuateur⁴⁰. Ngando Toko Ebenezer, théologien camerounais, dira notamment de ce dernier qu'il avait bénéficié sur place en Afrique de l'appui des missionnaires noirs jamaïcains qui étaient au service des sociétés missionnaires occidentales et ils constituaient plus de la moitié des effectifs de la Mission Baptiste anglaise. Selon Ngando Toko, «Tous ces gens qui, peu avant encore, étaient des esclaves et qui avaient leur libération (sic) de haute lutte, s'étaient mis à prêcher la dignité humaine à leurs frères de race, leur vantant les grandes nations d'Amérique, tels que les États-Unis et Haïti, la Jamaïque, où ils étaient des citoyens libres⁴¹.»

Tributaire d'un tel ascendant théologique, les promoteurs de la *Native Baptist Church* du Cameroun étaient préparés à l'exercice de la dénonciation des abus de l'administration coloniale et à la revendication de leurs droits. Ils le firent en s'opposant régulièrement aux manifestations d'autoritarisme de la part des missionnaires occidentaux. Durant la période de la colonisation, plusieurs schismes purent ainsi être observés chez les protestants, nombre de ceux-ci ayant pour facteur majeur, la revendication d'une meilleure prise en compte de la personne et de la culture des autochtones dans l'Église.

Certes, il serait hâtif de conclure, malgré le congrégationalisme⁴² qui caractérise leur confession, que l'élaboration d'une théologie contextuelle, ait été l'objectif conscient des missionnaires baptistes à leur arrivée au Cameroun. Toujours est-il que l'idée qu'ils avaient de la mission comme d'un «effort de relèvement spirituel, moral et physique des indigènes [...] et la prise en main eux-mêmes de leur destinée religieuse⁴³» donnait une image positive de l'évangélisation. Ce fut d'ailleurs le terreau sur lequel prospérèrent les germes de ce qui allait devenir la contextualisation de l'Évangile. Dès 1917, Élie Allégret, aumônier militaire chargé de la reprise du champ du Cameroun pour le compte de la Mission de Paris après la Première Guerre mondiale disait déjà de l'Église locale «qu'elle est un essai

39. D'après Isaac Kamta, Joseph Merrick et ses coreligionnaires jamaïcains furent à l'origine de l'arrivée de la mission baptiste en Afrique à travers l'*African Mission*, projet d'évangélisation des Noirs d'Afrique par des pasteurs noirs, qu'il défendit avec succès en personne devant le comité de la *Baptist Missionary Society* à Londres.

40. Ebenezer Ngando Toko, *op. cit.*, p. 43.

41. *Ibidem*.

42. Cet esprit libéral des baptistes anglais est souvent opposé à l'esprit colonial des Balois qui leur succédèrent au Cameroun, pour expliquer les différences de tempérament qui existent entre les Églises issues de l'évangélisation des premières et celles relevant des autres missions.

43. Ebenezer Ngando Toko, *op. cit.*, p. 43.

de concilier les exigences du christianisme avec la coutume et la morale païenne ou plus exactement avec l'état social païen [...] On christianisait les coutumes païennes⁴⁴. »

Ainsi donc, au Cameroun, le protestantisme a précédé le catholicisme. Pourtant, en comparaison de celle de leurs homologues catholiques, la voix des protestants demeure aujourd'hui ténue dans la réflexion théorique liée à la problématique de l'altérité culturelle. Il s'agit là d'une faiblesse des Missions protestantes en général, probablement moins préoccupées du niveau intellectuel de la formation de leurs ouvriers que de leur capacité spirituelle à répandre l'Évangile et l'Église. En effet, lorsqu'elle prend la relève des Missions allemandes et alémaniques du Cameroun après la défaite allemande, la Mission de Paris, elle-aussi, opte délibérément pour une missiologie sans prétention à l'érudition⁴⁵. L'enseignement dispensé à l'École de la Missions de Paris vise à faire « du futur missionnaire un homme d'action et de pratique muni d'outils de travail et d'armes spirituelles et intellectuelles prêtes à servir⁴⁶. » Cette pédagogie dont le choix obéissait à un impératif d'opérationnalité, est en partie la cause du déficit observé dans la réflexion missiologique chez les protestants. En août 1949, la médiocrité du niveau des cadres de l'Église africaine était si notoire que la Conférence missionnaire du Cameroun reconnut qu'elle n'était pas en mesure de « comprendre les nouveaux problèmes posés par la situation sociale et politique d'après guerre⁴⁷. » C'est ainsi qu'au moment où s'amorçait un tournant capital dans l'histoire religieuse du continent africain, le protestantisme camerounais évolua en marge des courants fondateurs de la pensée théologique globale, accusant de ce fait, par rapport à son homologue catholique, un certain retard qui, longtemps après les indépendances, n'est pas totalement résorbé.

Pourtant le protestantisme camerounais actuel ne manque pas des cadres de haute valeur intellectuelle, mais le fait est que la production du savoir théologique a été si longtemps imprégné d'un esprit pragmatique et anti spéculatif qu'il se ressent encore d'un déficit dans la production théologique protestante camerounaise⁴⁸. Cependant, de nombreuses monographies

44. Élie Allégret, *La Mission au Cameroun*, Société des Missions Évangéliques de Paris, p. 38.

45. Augustin Sagne, *Évolution des stratégies missionnaires chrétiennes protestantes (SMEP) et catholiques (SCJ) dans le Mungo et à l'Ouest-Cameron 1917-1964*, thèse de doctorat en histoire religieuse et en théologie, Lyon, 1995.

46. *Ibidem*, p. 109.

47. La lettre de la conférence missionnaires, Douala, le 5 août 1949, cf. Ebenezer Ngando Toko, *op. cit.*, p. 258.

48. Ngando signale que jusqu'en 1960, c'est-à-dire quatre décennies après leur arrivée au Cameroun, les missionnaires français n'avaient produit qu'un seul licencié en théologie dans les rangs du baptisme camerounais. *Ibidem*.

rédigées dans les Facultés de théologie protestantes accordent une attention particulière à l'examen critique des conditions et des modalités dans lesquelles s'est effectuée la rencontre entre le christianisme et les traditions locales, et étudient les conséquences qui en ont résulté pour ces dernières⁴⁹. La plupart de ces travaux sont de véritables plaidoyers en faveur de la contextualisation de l'Évangile dans les diverses cultures locales⁵⁰, mais il y en a également qui portent un intérêt aux expériences autochtones, individuelles et collectives, d'appropriation de l'Évangile ou au dialogue avec le christianisme en des termes qui prennent en compte la spécificité des peuples étudiés⁵¹.

Malgré tout, on se rend compte que, réfléchissant sur l'introduction de l'Évangile chez différents peuples dans le contexte camerounais, les auteurs protestants, même quand ils ont envisagé simultanément la perspective des missionnaires et celle des natifs, n'ont pas su prendre en compte la dimension interactive qui est la marque de toute rencontre interculturelle. C'est ainsi que le missionnaire a été perçu comme le protagoniste conscient et indemne du processus⁵², alors que le « missionné », a très souvent été cantonné au rôle de converti⁵³. Il y a là une lecture réductrice et unilatérale de la situation missionnaire rapportée à la question des contacts interculturels, en total déphasage avec la réalité d'un monde contemporain en perpétuel brassage et en situation de compénétration mutuelle. Mais cette

49. Dieudonné Massi Gams, *La Rencontre de l'Évangile avec la culture des peuples de l'est Cameroun de 1916-1961 : perspectives d'une historiographie de la chrétienté africaine à la veille du XXI^e siècle*, thèse de doctorat en théologie, Yaoundé, 1997.

50. Ruben Ndenga, *Colonisation et évangélisation protestante au Cameroun : la mission presbytérienne en pays bassa et le phénomène d'inculturation*, mémoire de licence en théologie, Yaoundé, 1992; Dieudonné Massi Gams, *L'évolution complexe de l'évangile en rapport avec la culture dans l'histoire de l'Église en Afrique : cas du Cameroun au XX^e siècle*, Mémoire de la Faculté de Théologie Protestante de Yaoundé; Martin Minyem, *La nécessité de recontextualisation de l'Évangile par l'Église chrétienne face à la spécificité socio-économique de la vie africaine. Le cas de l'EPC dans la paroisse Emmanuel au Cameroun*, mémoire de Maîtrise en théologie, UPAC, 1995; Samuel Sezinesezono, *Séisme et christianisme. Quels apports contextuels pour l'Évangélisation du peuple Ngiemboon de l'Ouest Cameroun à l'aube du troisième millénaire*, mémoire de licence en théologie, UPAC, 2001.

51. Joseph Mfochive, *L'éthique chrétienne face à l'interconnexion culturelle et religieuse en Afrique. Exemple du Pays bamoun 1873-1937*, thèse de doctorat en théologie, Leiden, 1983. Dans ce registre méritent aussi d'être évoqués, les travaux du Suisse Guy Alexander Thomas, *Why do we need Whites man's God? African contribution and response to the formation of a christian movement in Cameroon, 1914-1968*, Londres, 2002.

52. Erik Halldén, *The culture policy of the Basel Mission in Cameroon 1886-1905*, Berlingska Boktryckeriet, 1968.

53. P. R. Dekar, *Crossing Religious frontiers, Christianity and the transformation of Bulu Society, 1892-1925*, thèse de doctorat en philosophie, Université de Chicago, 1978; Samuel Efoua Mbozo'o, *La Mission Presbytérienne Américaine (MPA) et les mutations socio-religieuses chez les peuples du sud-Cameroun (1919-1939)*, thèse de doctorat 3^e Cycle, Université Jean Moulin, Lyon III, 1981.

situation actuelle est-elle totalement nouvelle ? Brassage et compénétration ne sont-ils pas le lot de toute l'histoire de l'évangélisation ? Ainsi que l'indique David Bosch :

« Durant les premiers siècles, les ramifications de l'Église s'étendirent au loin. Celle-ci ne prit pas seulement racine dans les cultures et formes de pensées grecque ou romaine, mais elle s'exprima également à travers des formes liturgiques propres à d'autres cultures, quelles soient copte, syriaque, maronite, arménienne, éthiopienne, indienne ou même chinoise⁵⁴ ».

Une réflexion au croisement de l'histoire et de la missiologie

Aussi, deux axes majeurs encadrent-ils notre réflexion. Le premier interroge la place du fonds d'archives du missionnaire Jean-René Brutsch en tant que source susceptible de rendre possible un réinvestissement du champ de l'historiographie coloniale et missionnaire au Cameroun. Une telle orientation n'est pas sans intérêt, au regard de la crise épistémologique que provoque la nécessité actuelle de réinventer le savoir historique sur l'Afrique⁵⁵. Le second axe esquisse, à travers la trajectoire de Brutsch, une analyse autrement qu'« antagonique »⁵⁶ de la nature des processus historiques issus des contacts entre populations camerounaises et missionnaires protestants. L'accent a été mis sur la part prise par les mobiles internes aux populations camerounaises elles-mêmes – Bamoun et Douala – dans les réponses apportées par les populations à l'offre occidentale de christianisation. Sont également examinées, les recompositions sociales et les inventions culturelles impulsées par ces dynamiques locales, ainsi que la façon dont elles ont imprimé un contenu particulier aux actions et discours missionnaires, tout autant qu'aux agendas des Sociétés auxquelles ces derniers appartenaient. Ainsi décrits, les deux volets de la réflexion demandent de convoquer deux domaines de savoir : l'histoire et la missiologie.

54. David Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Paris/ Genève/Lomé, Karthala/ Labor et Fides/Haho, 1995, p. 272.

55. La question s'est notamment posée à l'occasion du III^e congrès de l'association des historiens africains tenu à Bamako en septembre 2000. Dans le prolongement des problématiques épistémologiques posées s'inscrivent en France, un certain nombre de rencontres scientifiques se sont tenues ayant abouti à des publications : cf., Séverine Awenengo, Pascale Barthélémy, Charles Tshimanga, Paris, L'Harmattan, *op. cit.* *Écrire l'Histoire de l'Afrique autrement ?* Paris, L'Harmattan, *op. cit.*

56. Nous empruntons ce terme à Catherine Cocquery-Vidrovitch qui, dans la préface de l'ouvrage collectif susmentionné, l'emploie pour signifier les paradigmes d'analyse binaire (vainqueurs-vaincus ; colonisés-colonisateurs) à partir desquels l'histoire coloniale a souvent été abordée dans les études africaines.

Au plan historique, le fonds Brutsch – ses sources primaires et secondaires – couplées à l'important inventaire bibliographique qui le constituent, offre une possibilité exceptionnelle de retracer l'itinéraire de la lente et complexe genèse d'un des thèmes de l'historiographie africaine les plus controversés, à savoir l'histoire coloniale. Des études de ce genre sont rendues incontournables face à la profondeur de la crise épistémologique mentionnée ci-dessus dans les études africaines en ce moment. Dans l'espace camerounais, cette crise se traduit par une stagnation de la production des savoirs du fait également de plusieurs décennies d'enfermement dans le cercle réducteur des modèles d'analyse historique répondant aux exigences d'une défense en règle des indépendances des années 1960.

Introduire une mise à jour de l'historiographie camerounaise en général, revient notamment à proposer une remise en chantier de l'écriture de l'histoire de la mission, en suggérant la prise en compte de la notion d'interaction comme aspect incontournable de la relation entre missionnaires et populations autochtones. Mieux encore, il s'agit de susciter, par un investissement des logiques endogènes, des processus de connaissance différents de ceux procédant des « paradigmes victimaires⁵⁷ » souvent rattachés au traitement de la rencontre interculturelle en contexte missionnaire.

Dans leurs rapports avec les missionnaires, les autochtones n'ont pas reçu le message du Christ et/ou la civilisation occidentale qui lui était subordonné comme sujets passifs. Dans le processus de la rencontre, l'exercice de leur sens critique se révèle à travers des discours, des procédés de recomposition sociopolitique et des choix de vie dont le contenu reflète une compréhension originale de l'altérité. S'y dessine également une grande faculté à instrumentaliser les modalités de la rencontre missionnaire au bénéfice de causes ou d'ambitions autochtones incongrues. Notre réflexion devrait démontrer que les missionnaires, et par extension leurs hiérarchies, ne sont pas sortis indemnes de ce contact avec les populations autochtones. L'acclimatation de l'Évangile par les natifs aura pesé d'une façon ou d'une autre sur l'évolution des consciences et sur la formulation des savoirs africanistes en Occident.

In fine, notre propos entend dépasser les concepts d'inculturation et de contextualisation qui, dans la perspective africaine, ont été les lieux théoriques prépondérants dans la production du discours sur la rencontre interculturelle en situation de mission. Telle que développée dans une certaine réflexion théologique africaine de la victimisation, la problématique du rapport à l'altérité s'énonçait dans un propos profondément irénique et nostalgique, ayant très peu de prise sur les situations quotidiennes concrètes

57. Nous reprenons à notre compte l'expression de Pierre Boilev et Ibrahima Thiop, « Pour une histoire africaine de la complexité », *ibidem*, p. 23-45.

de vie et sur la situation matérielle des peuples considérés. De ce fait, cette problématique n'était pas équipée pour la prise en charge des défis qui, au quotidien, interpellent les peuples africains aux prises, non seulement avec les manières de penser, mais aussi avec des manières de faire en perpétuelle mutation. Par ailleurs, le contexte historique du surgissement de ces paradigmes théologiques, marqué par le projet de libération intégrale du peuple noir victime de préjugés racistes, imprégnait leur élaboration d'un contenu militant. Légitimes durant la période de construction des États au lendemain de la décolonisation, de tels modèles théologiques pêchaient par une conception trop « essentialiste⁵⁸ » des traditions auxquelles ils se consacraient. La conséquence en fut, d'une part, une survalorisation de certaines innocuités culturelles et d'autre part, une abstraction des logiques internes travaillant les processus historiques et les initiatives de réinvention culturelle mises en œuvre au cœur même de ces situations de crise décriées. Pour ces raisons, il leur sera ici préféré la théorie de la transculturation.

La thématique de la transculturation a été développée pour la première fois par l'ethnologue cubain Fernando Ortiz, et reprise par l'école allemande de Leipzig suite aux travaux d'Albert Wirz⁵⁹. Dans l'approche de ce concept, les théoriciens allemands portent l'attention sur la richesse des informations concernant la réciprocité des rapports historiques entre Africains et Européens contenus dans les archives des Missions allemandes, et sur leur pertinence dans les débats en cours sur les études culturelles. D'après Adam Jones, il s'agit avec ce concept, d'explorer l'inter-action culturelle entre l'Europe et l'Afrique résultant des activités des Missions protestantes en Afrique.

Bien qu'appliqué aujourd'hui aux études culturelles, il convient de rappeler que lorsqu'il forgea ce concept en 1947, Fernando Ortiz était préoccupé par la situation dramatique des populations d'Amérique latine dont il est originaire. Marqué par l'aliénation culturelle consécutive aux regrettables pratiques missionnaires dont ce peuple fut la victime durant la colonisation espagnole, l'auteur donna au concept qu'il se proposait d'appliquer à leur situation un contenu résolument dialectique. Ce faisant, il fit émerger le concept de transculturation autrement plus significatif pour les peuples à la situation analogue dans le reste du Tiers-monde que celui d'acculturation, dont dérive l'inculturation et pour lequel l'accent est davantage mis sur l'idée d'emprunt et d'inégalité dans les rapports interculturels. D'après Ortiz:

58. Albert Wirz *et alii*, « Transculturation-Mission and Modernity in Africa. A Manifesto », dans Adam Jones, *Transculturation: Mission and Modernity in Africa*, ulpa, University of Leipzig Papers on Africa, Mission Archives, series n° 22, 2003, p. 1-15.

59. *Ibidem*.

«La transculturation est un ensemble de transmutations constantes; elle est créatrice et jamais achevée; elle est irréversible. Elle est toujours un processus dans lequel on donne quelque chose en échange de ce que l'on reçoit: les deux parties de l'équation s'en trouvent modifiées. Il en émerge une réalité nouvelle, qui n'est pas une mosaïque de caractères, mais un phénomène nouveau, original et indépendant⁶⁰».

Ainsi formulé, on voit que le terme voudrait insister sur l'aspect dynamique et interactif qui, dans une situation de contact entre les peuples, est source de transformation et de créativité chez les différents protagonistes. La rencontre entre peuples devient ainsi source de «tension créatrice» et non exclusivement cause de chocs destructeurs, même dans des situations de domination et de violence. En convoquant à son bénéfice cette posture théorique, notre propos considère comme phénomènes de transculturation, la façon dont, en reprenant à leur propre compte le discours évangélique et les valeurs culturelles qui leur étaient adressées, les populations camerounaises ont su mettre en branle au sein de leur univers et en direction de leurs vis-à-vis, des mutations culturelles véritables.

À cet égard, le fonds Brutsch, en ce qu'il rassemble les données se rapportant aux sociétés centralisées et décentralisées du Cameroun, offre d'énormes possibilités pour une approche empirique et théorique de la question. Il permet de croiser et de renouveler les regards sur les diverses formes dans lesquelles s'est exprimée la rencontre entre les cultures autochtones et la proposition occidental-chrétienne. Dans cette perspective, notre démarche consiste à étudier l'altérité en contexte de mission. L'accent a notamment porté sur les réalités politiques et socioculturelles, mettant en lien les sociétés considérées entre elles à l'arrivée des missionnaires et ensuite, sur l'appréciation que ceux-ci ont pu faire de la complexité des contextes auxquels ils ont été confrontés: centralisation et hiérarchisation d'une part, libéralisme et égalitarisme de l'autre.

Également, il est apparu intéressant d'examiner la force des dynamiques endogènes d'interprétation et d'appropriation du discours chrétien, articulées à des préoccupations et des intérêts parfois en contradiction ou en décalage avec les motivations d'ordre spirituel. Inversement, il était nécessaire d'observer l'effet en retour des expériences d'évangélisation chez les «convertisseurs». Dans les approches, discours et prises de position des missionnaires, nous avons tenté de repérer ce qui est spécifique de leur plus ou moins grande perméabilité aux propositions autochtones d'échanges

60. Fernando Ortiz, cité par Frédéric Lesemann et Jean-François Cotie, *La construction des Amériques aujourd'hui: regards croisés transnationaux et transdisciplinaires*, Presses de l'Université du Québec, 2009, p. 4.

culturels. De même a été étudié ce qui relève des conceptions que la direction de la Mission de Paris avait de la rencontre culturelle en contexte de mission, et enfin, des débats et controverses que ces mutations ou réajustements éventuels ont provoqués.

L'ouvrage se structure en trois parties subdivisées en trois chapitres chacune.

La première partie traite de la dimension historiographique du fonds Brutsch à travers une étude du caractère général des sources, leur production et leur exploitation. Le premier chapitre expose des éléments de la biographie de l'auteur du fonds et examine les circonstances dans lesquelles il a travaillé et généré son corpus de données. Cette clarification nous a paru être un préalable indispensable à la présentation du fonds lui-même dont le second chapitre expose l'origine, les conditions de mise à disposition pour la recherche au DÉFAP et analyse les différents centres d'intérêt. Le troisième chapitre est l'illustration de la façon dont la mobilisation d'un fonds d'archives missionnaires peut permettre un réinvestissement fécond de l'historiographie postcoloniale, en l'occurrence camerounaise.

La deuxième partie aborde la question de la transculturation, ses diverses modalités dans les lieux où Brutsch a exercé son ministère missionnaire. Le cadre physique et institutionnel est décrit au premier chapitre. Dans le même chapitre sont présentés les concepts clés de la transculturation. Dans le deuxième chapitre est proposée l'analyse des différentes étapes de la rencontre des autochtones avec le christianisme chez les Douala. Dans le troisième chapitre, cette rencontre est traitée chez les Bamoun aux époques précoloniale et coloniale.

La réciprocité ayant été retenue comme l'un des critères de notre recherche, cette dernière débouche, en troisième partie, sur les effets, en retour, suscités par les agendas socioculturels autochtones sur les auteurs de la conversion au christianisme. Les deux premiers chapitres examinent la manière dont la représentation de l'autre, de même que les modes de pensée occidentaux ont été tributaires de la rencontre des missionnaires avec le monde non chrétien. Dans le troisième chapitre, on s'intéresse de façon précise au retentissement de l'altérité autochtone sur la personnalité de certaines figures de la mission protestante au Cameroun, dont celle de Brutsch tout particulièrement.

PREMIÈRE PARTIE

**Éléments d'historiographie
du Cameroun à partir du fonds
Jean-René Brutsch**

Introduction

On n'a pas fini d'évaluer la dette énorme des études ethnologiques envers le mouvement missionnaire. Longtemps encore et dans bien des domaines des sciences humaines, l'évocation de Placide Tempels, d'Henri Trilles du côté catholique, d'Henri Martin et de Maurice Leenhardt du côté protestant, sera synonyme de révélation des philosophies et des cosmogonies africaine ou mélanésienne. Indépendamment des hypothèses qui grèvent parfois le capital de scientificité de certains travaux ethnographiques des missionnaires, leurs auteurs n'en figurent pas moins au rang de « découvreurs » du continent noir. Pourtant, le mérite de ces pasteurs, souvent considérés comme iconoclastes dans leurs milieux, réside moins dans le fait d'avoir permis de révéler au monde la profondeur spirituelle et la faculté de manipuler l'abstraction dont étaient capables les peuples dits païens, que dans la réorientation de la démarche missionnaire en contexte autochtone qu'ils ont rendu possible. Il est légitime de voir dans l'émergence des théories de la contextualisation et de l'inculturation, une consécration théologique des pastorales ambivalentes qui furent mises en œuvre par ces hommes et ces femmes que l'annonce de la foi chrétienne avait conduits en Afrique. En s'improvisant ethnographes, philosophes ou historiens, ces missionnaires-chercheurs semblent en effet n'avoir pas été portés par une autre ambition que la connaissance véritable et profonde de l'altérité autochtone aux fins d'enracinement durable du message évangélique dont ils étaient porteurs. C'est une curiosité analogue qui émerge des rapports du pasteur Jean-René Brutsch (1921-1974)¹ avec les populations camerounaises. En arpentant les villages côtiers et ceux de l'intérieur à la recherche d'âmes à convertir, Brutsch ne s'est pas limité à parler du Dieu de Jésus Christ. Dans la pirogue qui le porte au cœur du pays douala, le pasteur s'imprègne également,

1. Nous dirons désormais Brutsch. Son fils Yves Brutsch, précise que « L'orthographe officielle du nom de famille (d'origine alémanique) est "Brütsch", selon l'accentuation allemande qui se prononce [u] en français. Après la venue de Jean Brutsch, père de Jean-René, à Genève, le tréma a parfois été abandonné sur la lettre [u] pour se conformer à la prononciation francophone courante qui est Brutsch. »

«[...] des mélopées racontant la vie des gens, les événements de la journée ou de la tribu appelées Ngoso [...] pendant les soirées sur la véranda de la maison du pasteur ou de l'évangéliste qui le recevait, il s'intéresse à la vie des autochtones de la tribu, de l'Église locale, écoutant patiemment les récits de ses interlocuteurs, et notant minutieusement dates, réflexions, détails historiques²».

Le fruit de cette quête patiente et minutieuse de données ethnographiques et historiques dont son épouse dira plus tard qu'elles étaient destinées à faire l'objet d'une publication scientifique, a débouché sur l'important corpus dont nous pensons qu'il peut permettre un réinvestissement fécond de l'historiographie camerounaise.

Dans cette première partie, on s'emploiera à présenter et à analyser ce fonds et notamment, à en exposer l'intérêt pour la production historique sur le Cameroun en général, et sur les peuples douala et bamoun de façon spécifique. Mais en prélude à cette découverte, il est nécessaire de porter une attention particulière à la figure que représente Brutsch et notamment sur son ambivalent statut de missionnaire-collectionneur auquel on doit à cette importante documentation sur le Cameroun, le mérite d'exister.

2. Yvonne Brutsch, note de 6 pages dactylographiées plus une page de bibliographie, adressée le 2 avril 1982 à Monsieur Robert Cornevin, secrétaire perpétuel de l'Académie des Sciences d'Outre-Mer, p. 2. Document inédit.

Chapitre 1

Jean-René Brutsch, missionnaire au Cameroun

Entre 1946 et 1960, le pasteur Jean-René Brutsch, envoyé par la Mission de Paris a occupé plusieurs postes missionnaires au Cameroun. Son ministère apostolique s'est effectué en quatre séjours dont trois dans la région du Littoral (Douala et Ndoungué) et un dans les régions montagneuses de l'Ouest du Cameroun (Foumban).

Jeunesse et formation

Les sources à ce sujet proviennent essentiellement de ses correspondances échangées avec la direction de la Mission de Paris relativement à sa candidature pour un poste de missionnaire en Afrique, et d'une enquête que nous avons menée auprès de son fils, Yves Brutsch. Par ailleurs, une notice rédigée par son épouse à l'attention du DÉFAP et disponible à côté de l'inventaire de sa collection, livre quelques éléments biographiques.

Jean-René Brutsch est né le 19 mai 1921 au Petit-Saconnex dans le canton suisse de Genève. Natifs de Buch, un village du canton alémanique de Schaffhouse, ses parents s'installent dans le canton de Genève et apprennent le français pour des besoins d'intégration socioprofessionnelle¹. Au moment de leur rencontre, Jean Brutsch (1886-1971), son père, et Karolina Lienhard (1889-1947) sa mère, entament leur carrière d'employés de la poste à Chêne-Bougeries. C'est dans ce village proche de Genève, qu'ils élèvent leurs deux garçons Albert (1916-2004) et Jean-René (1921-1974), leur inculquant, par une fréquentation assidue de la paroisse protestante du quartier, les fondements de leur vocation pastorale d'abord, missionnaire ensuite.

1. Yves Brutsch, réponses au questionnaire d'entretien du 20 juin 2011.