

intégralité

Vol. 1
Numéro 8
DEC. 2023

ISSN : 2708-6968

Revue Universitaire de Réflexion sur les Théories et Pratiques du Développement
Academic Journal of Reflection on Development Theories and Practices

Intégralité est une revue académique de l'Institut Universitaire de Développement International (IUDI), université chrétienne connue aussi sous le nom de University of International Development (UID). L'IUDI est affilié à l'Université de Maroua et à plusieurs universités africaines, européennes et américaines. Il est dédié à la formation à distance en Afrique francophone dans des filières stratégiques pour le développement intégral et durable. S'inscrivant dans la vision et le cadre des services de l'IUDI, **Intégralité** est une revue scientifique axée sur le développement holistique. Cette revue promeut la réflexion chrétienne et universitaire au sujet du développement et des pratiques qui s'y rapportent. Elle place Dieu au centre et non à la périphérie des questions de développement afin d'impulser une dynamique de transformation positive de toutes les sphères de la vie sociale.

La création de la revue **Intégralité** intervient à un moment où les politiques publiques africaines de développement sont largement contestées et où la société africaine dans son ensemble s'interroge elle-même et reconsidère son approche de développement intégral sur un continent en mouvement dans un monde lui-même en mutation permanente.

À travers cette revue, l'IUDI veut doter les communautés africaines d'un outil de promotion et de l'expérience d'un développement durable qui ne fait pas abstraction de la spiritualité. Intégralité se propose de partager les principes, les valeurs et les idéaux interdisciplinaires sous-tendant un développement plus humain et plus social parce que plus spirituel. Elle favorise le débat d'idées et la recherche pluridisciplinaire autour des questions de développement. La pierre angulaire de votre revue est une théologie biblique qui interprète le monde et la vie dans un souci d'équilibre entre la raison et la foi en toute lucidité, honnêteté intellectuelle et fidélité aux vérités scripturaires historiques. Le développement holistique demande, en fait, non pas une réflexion embastillée et alambiquée, mais une approche globale des problématiques sociétales ou transversales.

En tant que revue universitaire d'orientation chrétienne, elle ouvre des pistes de services pertinents pour aujourd'hui et donne à voir les actes que des chrétiens africains posent, dans le concret de la vie, en faveur du développement des individus et des sociétés sur un continent africain paradoxalement riche et pauvre à la fois. Votre revue se trouve donc au carrefour des sciences, notamment les « sciences sacrées », notamment la théologie et les sciences de religions, et les sciences humaines et sociales.

Le but d'**Intégralité** est de contribuer à ce que les intellectuels chrétiens et chrétiennes d'Afrique ou de la diaspora s'engagent mieux en faveur du développement global de la Société et à l'essor des individus et des familles. Elle souligne à grand trait les possibilités développementales en contexte africain. Elle jette une vive lumière sur les besoins des populations africaines et de leur environnement avec les structures d'aliénation spirituelle et socioéconomique contre lesquelles elles se battent aujourd'hui à l'étroit et le rôle que l'Église est appelée à jouer pour l'aider à s'en sortir.

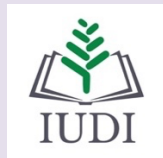
Cette revue œuvre pour que les leaders et les intellectuels, sans discrimination aucune, ainsi que les acteurs ou actrices de toutes catégories sociales et où qu'ils soient, mènent, avec l'audace de la foi et dans l'amour, des actions de coopération économique et culturelle qui concourent au développement holistique qu'appellent de leurs vœux les pays africains et ceux des autres régions du monde qui en ont cruellement besoin. L'IUDI considère que l'amélioration de la condition de vie des populations est voulue de Dieu, que la Bible et la vision chrétienne doivent être au centre des idées et des pratiques qui y concourent, et que les chrétiens, aux côtés des adeptes des autres religions, peuvent apporter une contribution irremplaçable. Telle est d'ailleurs la conviction de l'équipe de rédaction, et le principe fondateur de votre revue !

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction réservés pour tous pays.

© IUDI – **Intégralité**, 2023

Publié le 13 décembre 2023 par les Presses Universitaires de Mokolo (P.U.M)

IUDI B.P. 206 Mokolo E.N. CAMEROUN



Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction réservés pour tous pays.

© IUDI – **Intégralité**, 2023

<https://iudi.org>

CONTENU

Comité Scientifique p. 4

« L’oralité en Afrique francophone : passé, présent et futur » par Moussa
BONGOYOKp. 6

“Le peuple Kuwong, ces irréductibles à la baguirmisation du 16è au 20ème
siècle : leur résistance à la pénétration islamique entre frivolité et
malléabilité” par Emile MBAINDIGUIM BEKAOUEL p. 17

Become our partner in holistic development p. 38

Devenez notre partenaire en développement international p. 39

Directeur de Publication

Prof. Moussa Bongoyok

Directeurs adjoints

Prof. Chelea Matchawe

Prof. Souleymanou Kadouamai

Prof. Yaoudam Elisabeth

Comité de rédaction

Prof. Yaoudam Elisabeth

Prof. Balna Jules

Prof. Diye Jérémie

Dr. Célestin Delanga

Prof. Mbassi Atéba Raymond

Prof. Moussa Bongoyok

Secrétaires de rédaction

Mr. Zacharie Manyim

Ms. Tsaigai Elise

Comité scientifique

Prof. Alioum Idrissou, université de Maroua

Prof. Beche Emmanuel, Université de Maroua

Prof. Bongoyok Moussa, Institut Universitaire de Développement International

Prof. Butare James, William Carey International University

Prof Dili Palai Clément, Université de Maroua

Prof Fonkoua Pierre, Université de Yaoundé 1

Prof. Kadouamai Souleymanou, Université de Garoua

Senior Prof. King Roberta, Fuller Graduate Schools

Prof. Kleger Roland, Institut Universitaire de Développement International

Prof. Kouassi Célestin, Université de l'Alliance Chrétienne

Prof. Lumeya Nzash U, Fresno Mission School

Prof. Ngaroua, Université de Garoua

Dr. Ranava David, Georgia Institute of Technology

Prof. Snodderly Beth, William Carey International University

Prof. Sookhdeo Patrick, Oxford Center for Religion and Public Life

Prof. Wan Enoch, Western Seminary

Adresse :

IUDI Sise CEG Protestant de Mokolo

BP 206 Mokolo

E.N. CAMEROUN

Courriel : bongoyok@fuid.org Tel. +1 626 377 0105 (WhatsApp)

Site internet : www.iudi.org

L'oralité en Afrique francophone : passé, présent et futur

Moussa BONGOYOK

*Professeur des Études Interculturelles et de développement holistique
Département de Développement International Institut Universitaire de Développement
International de Mokolo. BP 206 Mokolo-Cameroun – affilié à l'Université de Maroua.*

Courriel : bongoyok@fuid.org

P.6

Abstract

This article provides an overview of the past and present of orality in French-speaking Africa to lay the foundations for an Africa that revalorizes its languages and cultural values in a world suffering the attacks of aggressive globalization, which favors countries with more substantial economic means. However, destroying the 2,143 African languages is not only harming Africans but also impoverishing humanity. Therefore, it is imperative to work resolutely to rebuild Africa's linguistic and cultural walls. Here, the author emphasizes French-speaking Africa, where the work is more enormous.

Keywords : French-speaking Africa, languages, culture, orality, tradition, colonization, social changes, reconstruction, contextualization, inculturation.

Résumé

Cet article fait un survol du passé et du présent de l'oralité en Afrique francophone afin de poser les jalons d'une Afrique qui revalorise ses langues et ses valeurs culturelles dans un monde qui subit les agressions d'une globalisation agressive qui favorise les pays ayant des moyens économiques plus consistants. Or, détruire les 2 143 langues africaines ce n'est pas seulement nuire aux Africains mais appauvrir l'humanité. Il est donc impérieux de se mettre résolument au travail pour reconstruire les murailles linguistiques et culturelles de l'Afrique. Ici, l'auteur met un accent particulier sur l'Afrique francophone où le chantier est plus énorme.

Mots clés : Afrique francophone, langues, culture, oralité, tradition, colonisation, mutations sociales, reconstruction, contextualisation, inculturation.

Introduction

Dans un discours mémorable en 1960 lors de l'Assemblée générale de l'UNESCO, Amadou Hampâté-Bâ a prononcé cette déclaration profonde : « En Afrique, quand un vieillard meurt c'est une bibliothèque qui brûle. » Il avait raison. L'Afrique était et demeure profondément ancrée dans l'oralité. La « littérature africaine » écrite actuelle, principalement en langues étrangères, n'est que la pointe de l'iceberg. Très peu de personnes ayant la maîtrise des langues et cultures africaines écrivent. Celles qui écrivent et publient le font principalement dans des langues occidentales ou asiatiques, ce qui fait inévitablement perdre la richesse et la complexité de la littérature orale. Il est impossible de traduire pleinement les messages véhiculés dans de telles

circonstances. Par exemple, lorsque le peuple Mafa utilise des proverbes comme « *Kud mbelawa a hada a hwad* » (les larmes des orphelins coulent dans le ventre), cela véhicule des messages de maltraitance, de plainte, de déficit de justice sociale, d'appels à la solidarité, d'appels à la sympathie - pour ne citer que ces aspects - car la portée du proverbe est si immense qu'on ne saurait le traduire en une seule phrase française.

La question qui s'impose est donc la suivante : comment l'Afrique limite-t-elle la perte d'un vaste savoir avec la mort de personnes âgées qui n'ont jamais écrit leurs pensées et leur compréhension globale de la nature et de la tradition ? Cet article se concentre spécifiquement sur cette question. Il tente d'y répondre, ou du moins de contribuer à la réponse, en utilisant l'observation participante, des groupes de discussion et la littérature scientifique existante sur ce sujet. En raison de la diversité au sein de l'Afrique, l'auteur se concentre sur les nations francophones car elles présentent des similitudes quant à l'influence de la langue française sur l'oralité.

Pour procéder méthodiquement, il est important de préciser d'abord la définition des concepts. Ensuite, il faudrait respectivement considérer la place et le rôle de l'oralité dans l'Afrique traditionnelle, le statut de l'oralité en Afrique francophone, la position du christianisme africain vis-à-vis des langues africaines et de l'oralité, et les stratégies de leur promotion au sein de l'Afrique francophone et au-delà.

I. Définition de termes clés

A. Qu'est-ce que l'oralité ?

Si la plupart des dictionnaires, comme *Oxford English Dictionary* (1989), définissent l'oralité comme « une préférence ou une tendance à utiliser des formes de langage parlées », force est de relever que les chercheurs ont du mal à définir le concept. Beaucoup ont exprimé leur distance par rapport à Ong J. Walter qui a popularisé l'oralité comme domaine d'étude. La notion d'oralité développée par Ong dans son célèbre livre *Orality and Literacy* (1982) est aujourd'hui remise en question en raison de l'évolution de la dynamique sociolinguistique dans le Sud comme dans le Nord. Bandia (2015) résume la discussion critique à cet égard. Cependant, sans nier l'évolution du paysage de la communication, il faut éviter de noyer les besoins ressentis par les communautés africaines dans des discours académiques sophistiqués. Cabakulu (2009 :64) donne une définition claire mais lucide de l'oralité dans le contexte africain :

L'oralité peut se définir comme la transmission, de bouche à oreille, de savoirs constitués par une communauté de façon spécifique par des procédés mnémotechniques bien définis en vue de permettre sa continuation. L'oralité se présente donc comme une marque culturelle, une manifestation littéraire et esthétique du langage non écrit. Et le groupe humain qui, même s'il connaît l'écriture, fonde la plus grande partie de ses échanges de messages sur la parole, est appelé « société à tradition orale ».

La communication orale en Afrique englobe à la fois la communication verbale et non verbale. Elle contient de la musique, de la danse, des proverbes, des énigmes, des contes populaires, des

poèmes, des conversations, des pièces de théâtre, des rites d'initiation et des réunions de groupes d'âge ou de dirigeants communautaires, et bien d'autres aspects. Lors de la communication orale dans le contexte, les langues africaines jouent un rôle crucial. Mais qu'est-ce qu'une langue ?

B. Qu'est-ce qu'une langue ?

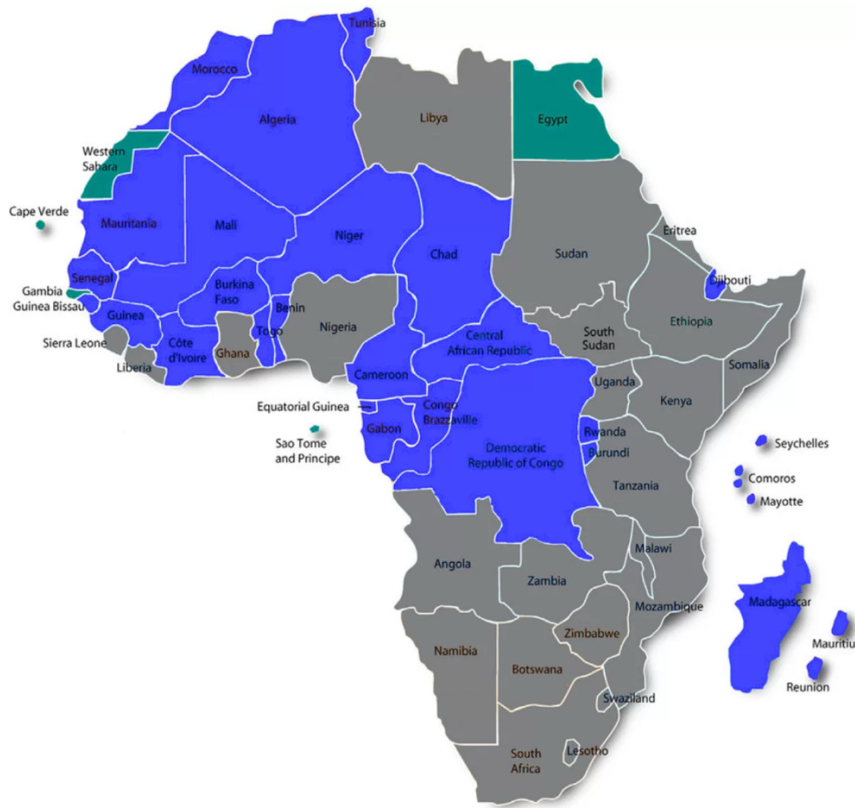
Il peut paraître choquant de définir le vocable « langue », mais dans le contexte francophone, où les langues africaines étaient péjorativement appelées « patois » ou dialectes, donc inférieures aux langues dites civilisées comme le français ou l'anglais, il est essentiel de montrer que les langues africaines sont aussi valables que les autres.

Selon Goldstein (2008 : 321), « Nous pouvons définir la langue comme un système de communication utilisant des sons ou des symboles qui nous permet d'exprimer nos sentiments, nos pensées, nos idées et nos expériences. »

D'après les données fournies par Ethnologue (<https://www.ethnologue.com/insights/how-many-linguals>), l'Afrique est le deuxième continent qui compte le plus de langues au monde, puisqu'il compte 2 143 langues, soit un tiers des langues de la planète entière, juste derrière l'Asie qui en dénombre 2 353. Tous les peuples (quelle que soit leur race, leur origine ethnique ou leur région) devraient réserver ou faire revivre ces langues, car chacune apporte d'immenses trésors d'informations, de connaissances et de contribution à l'humanité.

C. Qu'est-ce que l'Afrique francophone ?

L'Afrique francophone est le groupe de pays africains qui ont hérité ou adopté le français comme langue officielle ou qui ont rejoint l'organisation mondiale des nations francophones, la Francophonie. La plupart d'entre eux ont été colonisés par les Français, qui leur ont imposé leur langue comme langue unique ou principale d'enseignement au détriment des langues locales. La carte ci-dessous présente les nations francophones du continent.



Carte 1 : Afrique Francophone

Source : <https://frenchside.co.za/list-of-french-speaking-countries-in-africa/>

II. Place et rôle de l'oralité dans l'Afrique traditionnelle

A. Oralité en Afrique

Même si l'Afrique n'est pas étrangère à la littérature écrite, comme on peut l'observer dans la civilisation égyptienne, le continent a été majoritairement oral et l'est encore aujourd'hui. L'oralité est parfois l'unique canal de communication, d'éducation, de philosophie, de formation, d'expression artistique et de spiritualité, entre autres. Mais l'oralité dépasse les catégories évoquées ci-dessus ; dans son discours du 18 novembre 1960, Hampâté-Bâ (Cf. Devey, 2008) précise :

Il s'agira d'un gigantesque monument oral à sauver de la destruction par la mort, la mort des traditionalistes qui en sont les seuls dépositaires. Ils sont, hélas, au déclin de leurs jours. Ils n'ont pas partout préparé une relève normale. En effet, notre sociologie, notre histoire, notre pharmacopée, notre science de la chasse et de la pêche, notre géotechnie, notre agriculture, notre science de météorologie, tout cela est conservé dans des mémoires d'hommes, d'hommes sujets à la mort et mourant chaque jour. Pour moi, je considère la mort de ces traditionalistes comme l'incendie d'un fonds culturel non exploité. Puisque nous avons admis que l'humanisme de chaque peuple est le patrimoine de toute l'humanité, si les traditions africaines ne sont pas recueillies à temps et couchées sur du papier, elles manqueront un jour dans les archives universelles de l'humanité...

Il faut ajouter que même si son observation était juste et très courageuse, la conservation des traditions africaines sous forme écrite ne peut rendre justice à la littérature orale africaine. Des

supports audiovisuels devraient être nécessairement ajoutés à la stratégie de préservation de l'oralité.

B. Genèse de l'Afrique Francophone

C'est une France qui a supprimé les langues régionales pour ne conserver que le français depuis l'époque de la Révolution qui est venue coloniser l'Afrique. Il n'est donc pas étonnant que les colonialistes français aient abordé les langues africaines de la même manière qu'en Métropole, même dans des pays comme le Cameroun, où ils étaient techniquement appelés à gérer la transition politique entre la colonisation allemande et l'indépendance du pays sous l'égide de la Société des Nations.

Les dirigeants Français de l'époque, comme d'autres puissances coloniales occidentales, ont délibérément attaqué les langues et expressions culturelles africaines et les ont retirées des écoles (publiques et privées) pour promouvoir exclusivement le français. Même pendant les récréations, les écoliers Africains - de l'époque coloniale et des premières décennies après les indépendances - qui osaient parler leur langue étaient sévèrement punis et humiliés publiquement. La pire attaque contre l'Afrique n'était ni physique ni matérielle, elle était culturelle. François Mitterrand l'a admis lorsque, parlant des langues régionales négligées en France, il a dit dans sa célèbre déclaration de 1981 (Giordian, 1982 :7) : «C'est blesser un peuple au plus profond de lui-même que de l'atteindre dans sa culture et sa langue. Nous proclamons le droit à la différence.» Y a-t-il eu, pour autant, un impact positif sur l'Afrique ?

P.10

III. L'oralité en danger dans l'Afrique francophone d'aujourd'hui

A. Le paradoxe de l'indépendance

Un vieux Burkinabé demandait un jour publiquement : « Quand l'indépendance prendra-t-elle fin ? ». Sa question risque d'être rapidement écartée comme une plaisanterie ou une comédie. Pourtant, il exprime à sa manière que même six décennies après l'indépendance, la situation de l'Afrique n'a pas beaucoup changé et qu'elle a même tendance à empirer. Dans de nombreux pays ou régions, la paupérisation des populations s'est aggravée. Concernant l'oralité, un pourcentage croissant de la jeunesse africaine parle couramment le français, l'anglais, l'espagnol, l'arabe, le portugais ou même le chinois mandarin, mais est incapable de saluer un grand-père ou une grand-mère dans une langue africaine. Ceci est très préoccupant. Pendant ce temps, «L'État français promeut l'usage du français au pays et dans le monde à travers un ensemble d'institutions gouvernementales, dont l'Académie française, le ministère de la Culture et les agences responsables des politiques de la francophonie française. » (Cohen, 2000 :21) Il est incroyable que, alors que certains hommes politiques français se montrent véhéments contre la diffusion de l'anglais en Europe et par conséquent en France, allant jusqu'à qualifier le phénomène de « terrorisme intellectuel » (Cf. Chèvenement dans Chabrun et Hériot, 2002 : 226-

228), le français est imposé directement et indirectement aux anciennes colonies et protectorats français en Afrique.

B. Programmes d'études occidentaux et approche de l'éducation

Un proverbe Mafa dit : « *Ta shumə krə ndo a suli de?* » (Est-il possible d'acheter un enfant à quelqu'un avec de l'argent ?). C'était inimaginable dans la pensée ancestrale. Malheureusement, en raison d'intérêts économiques et politiques, les nations francophones ont adopté l'approche élitiste française de l'éducation, même si elle s'avère contre-productive dans le contexte africain où le taux d'analphabétisme et d'abandon scolaire est très élevé. Par ailleurs, la suppression (ou la marginalisation) délibérée des langues régionales en France, comme l'alsacien, le basque, le breton, le catalan, le corse et l'occitan, n'est pas un exemple à suivre. Catherine Trautmann, qui fut Ministre de la Culture et de la Communication de Jospin (du 4 juin 1997 au 27 mars 2000), a déclaré : « "Il est clair que nos engagements ne remettront en aucun cas en cause l'indivisibilité de la République ni la place exclusive du français comme langue de la République, seule langue de l'administration, la seule dont l'enseignement puisse être obligatoire." (1999 :36). Pour être juste envers les hommes politiques français, il faut vite ajouter que tous ne partagent pas ces vues, parmi lesquels Mitterrand précité. Mais en Afrique, il y a peu de résistance. Le résultat est désastreux. La plupart des jeunes Africains ont perdu leur langue et leur culture. C'est une tragédie.

Dans de telles circonstances, l'africanisation de l'enseignement public et privé est primordiale et urgente. Les leaders de la société civile et les autorités religieuses doivent aller au-delà de la critique de l'approche occidentale du gouvernement en matière d'éducation, rejeter des programmes scolaires « culturicides », et jouer un rôle actif dans l'apport et la préservation d'un changement positif qui place les langues et les cultures africaines au cœur de l'éducation publique. Le pire génocide est le génocide linguistique et culturel, car il tue l'avenir de l'Afrique et transforme sa population en zombies étrangers *ad aeternam*. Les dirigeants nationaux ou internationaux qui aiment véritablement l'Afrique ne le permettront pas.

C. Signes d'espoir

Il faut indiquer que le paysage linguistique africain est dangereusement affecté. Cependant, il y a des signes d'espoir. De nombreux pays d'Afrique de l'Ouest utilisent leurs langues dans les discours publics et dans les médias. Certes, l'usage du français est plus fréquent dans les pays d'Afrique centrale, mais des mutations apparaissent en République centrafricaine du fait de l'ancrage du sango et en République démocratique du Congo avec la domination du lingala et du swahili. Madagascar est sur la bonne voie, puisque le malagasy est utilisé comme langue d'enseignement dans les écoles. Toutes les nations africaines peuvent suivre cet exemple, même dans des contextes comme le Cameroun, où il existe près de 300 langues. Chaque village peut valoriser sa ou ses langues tout en apprenant une autre langue nationale ou étrangère.

Traditionnellement, les Africains ont développé l'aptitude à parler plusieurs langues à mesure que divers groupes ethniques se marient et interagissent pour des raisons socio-économiques.

IV. Le christianisme : ami ou ennemi des langues africaines et de l'oralité ?

A. Perceptions du christianisme en Afrique

Le christianisme est présent en Afrique depuis ses débuts. Il a y été introduit premièrement par des prédicateurs Asiatiques. Jésus n'a jamais visité l'Europe pendant son ministère terrestre, mais a séjourné sur le sol africain. Des théologiens africains comme Augustin, Cyprien et Tertullien ont façonné ce qui a été réintroduit sur le continent sous le nom de théologie chrétienne occidentale. Cependant, le christianisme est aujourd'hui principalement considéré sur le continent comme un phénomène européen. La perception selon laquelle il promeut l'idéologie et les intérêts occidentaux a éclipsé ses réalisations en matière d'éducation, de santé et de traduction de la Bible dans les langues nationales. En réalité, les chrétiens ont préservé et valorisé les langues africaines plus que toute autre religion. Pourquoi ces réalisations sont-elles ignorées ou diluées ? Serait-ce dû au fait que l'Église n'a pas encore réussi à se défaire des approches ecclésiales exogènes en vue d'approfondir ses racines dans les langues et les cultures africaines? Cela pourrait-il résulter du fait que les Africains combattent leurs Goliaths théologiques avec le vêtement de Saül, en utilisant la méthodologie occidentale au lieu de recourir à la musique africaine et à d'autres canaux de communication orale pour approfondir la foi des croyants ?

P.12

B. Rôle de l'Église dans la promotion des langues et des cultures africaines

De nombreux Africains, devenus disciples du Seigneur Jésus-Christ, ont vite compris l'importance de valoriser et de préserver leurs langues maternelles. Avec l'appui des premiers missionnaires, ils ont forgé de nouveaux alphabets et traduit la Bible et de nombreux autres documents précieux (comme ceux portant sur l'hygiène et la nutrition) dans les langues locales. Certains ont même implanté des centres de formation et des écoles bibliques en langues africaines. Les premiers évangélistes et pasteurs apprenaient à lire et à écrire directement dans leur langue maternelle. Les proverbes, les contes populaires et de nombreux autres morceaux précieux de la littérature ont été conservés par écrit et parfois directement dans les langues locales. Lorsque les langues étrangères ont tenté d'avaloir les langues autochtones, certains missionnaires ont courageusement lutté contre les puissances coloniales ou politiques pour protéger les intérêts des communautés locales vulnérables. A titre d'exemple, Hans et Gertrud Eichenberger, missionnaires de la Mission Unie du Soudan (Branche Suisse), ont préservé et valorisé la langue mafa à Souledé, dans l'Extrême-Nord du Cameroun, et dans les localités voisines lorsque le fulfulde a été stratégiquement et astucieusement imposé à la population du dans les années 1950. Ils protégèrent également d'autres langues comme ce fut le cas à Tourou

où ils dépêchèrent le regretté pasteur Lemlem Jacob. Ce dernier a joué un rôle linguistique très important pour la promotion de la langue hidé (ou hdi) qu'il parlait couramment, alors qu'il était Mafa. Ceci est un bel exemple de vivre ensemble et de solidarité africaine où la promotion de sa langue maternelle n'exclut pas celle des autres.

Le couple Eichenberger a même traduit la Bible entière en langue mafa, faisant de ce peuple l'un des premiers au Cameroun à jouir d'un tel privilège. De nombreux autres missionnaires ont vécu des expériences similaires et ont servi de tout cœur leurs frères et sœurs Africains. Leur effort mérite d'être reconnu et salué surtout qu'ils ont travaillé dans des circonstances particulièrement difficiles tant du point de vue économique que socio-politique. Tout était-il pour autant parfait ?

C. Possibilités d'amélioration

Toute œuvre humaine est perfectible. Il y a place à amélioration. Au moment où l'auteur écrivait cet article, un jeune de Soulédé lui a envoyé un message - au nom de ses camarades - l'invitant à parler à leurs parents qui, parce qu'ils sont chrétiens, ont complètement négligé leurs langues et leurs valeurs culturelles, même celles qui ne poussent pas forcément les fidèles à l'idolâtrie ou à d'autres comportements déviants. Combien de chefs religieux du Mayo Tsanaga maîtrisent l'oralité parmi le peuple Mafa et l'incorporent dans l'éducation de l'Église et de la communauté? A ce sujet, nous recommandons la lecture de notre chapitre intitulé "Orality in African Context: Learning Styles among the Mafa People" (Wan et Steffen, 2022). Comment se portent les autres théologiens d'Afrique dans leur contexte de ministère ? La « lettre ouverte aux éducateurs théologiques d'Afrique » de Jim HARRIS (2020) doit être prise au sérieux, car il écrit :

L'enseignement théologique dispensé par les Occidentaux en Afrique ne devrait pas être présenté en anglais, en français ou en portugais. Cela pour de nombreuses raisons ;

- les catégories utilisées dans ces langues ne sont pas familières à l'Afrique,
- les présupposés philosophiques et autres qui sous-tendent ces langages ont tendance à être obscurs,
- ces langues fonctionnent de manière laïque et fondamentalement « antireligieuse »,
- la connaissance de ces langues ouvrant sur des contextes lucratifs se traduit par des abus de la part des aventuriers et par une forte tentation de se laisser vaincre par « l'amour de ce monde »,
- les enseignants qui utilisent ces langues, parce qu'ils n'apprennent pas le fonctionnement du discours indigène, ne peuvent pas développer des relations d'apprentissage intimes avec les communautés chrétiennes africaines.

Sans être aussi radical que lui, nous encourageons vivement l'enseignement théologique dans les langues africaines. Au lieu de fermer les écoles bibliques dans les langues nationales pour ne favoriser que celles qui forment les dirigeants dans des langues occidentales ou asiatiques, les dénominations chrétiennes africaines devraient faire la démarche adverse. Les dirigeants chrétiens, musulmans, et les autres membres sécularisés des nations africaines, ont intérêt à comprendre qu'il n'y a pas d'avenir pour le continent si les Africains échangent leur propre

identité contre celle de l'étranger. L'avenir se joue principalement sur le terrain linguistique, culturel et économique.

V. Quelle voie pour l'avenir de l'oralité en Afrique francophone ?

Nous convenons avec Souleiman Obsieh (2022) que le passé colonial, plus favorable aux langues et cultures occidentales qu'africaines, ainsi que les pesanteurs néocoloniales et les bouleversements sociaux actuels, minent dangereusement la chaîne de transmission de la tradition orale. Toutefois, la situation n'a pas encore atteint un point de non-retour. Il y a de l'espoir. Cependant, il est impérieux de travailler stratégiquement, méthodiquement, sérieusement et ardemment pour redonner à l'oralité africaine ses lettres de noblesse.

P.14

A. Nécessité d'une prise de conscience et d'autodétermination des Africains

Dans le paysage géopolitique actuel, les intérêts économiques dominent les relations internationales. Aucune nation occidentale ne valorisera la littérature orale africaine sur le sol africain. Même si elle utilise certaines langues africaines dominantes à la radio ou sur Internet, c'est à des fins de propagande politique et d'endoctrinement. Il est de la seule responsabilité des citoyens de chaque nation ou des membres de chaque groupe ethnique de valoriser sa(s) langue(s) et sa(s) culture(s). Cela nécessite une stratégie robuste.

B. Élaboration de stratégies pour la promotion des langues et traditions orales

Une bonne stratégie commence par un objectif clair et repose sur des recherches approfondies qui mettront en lumière des éléments essentiels tels que les forces, les faiblesses, les menaces et les opportunités. Sur cette base, une équipe de direction qualifiée sera mise en place par les communautés, les régions ou les nations elles-mêmes, et ses membres auront la responsabilité de mobiliser les ressources nécessaires, d'initier des actions concrètes, de procéder aux ajustements nécessaires et de viser la durabilité. Une façon de parvenir à la durabilité est de transformer la promotion des langues et cultures africaines en un projet générateur de revenus sans détruire les valeurs intrinsèques du continent.

C. Actions suggérées

Afin qu'une telle entreprise prospère, tous les groupes sociaux doivent être engagés et mobilisés pour la cause : les familles, les communautés locales, les autorités régionales, les dirigeants nationaux de toutes les branches du gouvernement et du secteur privé, l'Union africaine et la communauté internationale à travers les relations bilatérales et multilatérales.

L'Afrique francophone a besoin d'une alternative délibérée aux centres culturels français. Elle peut même reproduire cela dans des pays étrangers et investir de l'argent dans la recherche, les subventions, les bourses d'études, l'entrepreneuriat et le développement communautaire. Cela contribuera à ralentir la propension d'une jeunesse africaine déboussolée à rallier l'Europe illégalement, malgré les risques mortels pendant la traversée du désert du Sahara et de la mer Méditerranée avec des moyens de transport ridicules et des ressources limitées ou inexistantes. De jeunes filles et garçons se jettent dans cette aventure suicidaire parce qu'ils vivent souvent dans des conditions infrahumaines et ne perçoivent pas d'autres issues favorables. Pourtant l'Afrique est riche en ressources minières et humaines. Un changement profond des curricula scolaires s'impose avec, pour point de mire, l'abandon d'un enseignement élitiste tout en mettant les langues africaines au cœur de l'école et un accent particulier sur l'amélioration des conditions de vie des populations en utilisant un canal de communication à la portée de tous. Bien entendu, il n'est pas question d'exclure les langues étrangères ni de promouvoir le tribalisme mais d'enraciner profondément les racines linguistiques et culturelles pour promouvoir un développement holistique et durable. Des cours sur les langues africaines, la valorisation des cultures africaines, l'oralité, la finance, l'économie, l'entrepreneuriat et le développement socio-économique sont fortement recommandés à tous les niveaux des programmes scolaires. Mieux encore, les dirigeants et dirigeantes des pays africains sont encouragés à veiller à ce que les cours susmentionnés soient enseignés dans les langues africaines, au cœur comme en marge des structures académiques classiques.

Conclusion

Un proverbe peul dit « *To a andaa haa njahita, andu haa iwda* » (Si tu ne sais pas où tu vas, souviens-toi d'où tu viens). L'Afrique francophone doit en tirer les leçons. L'influence française passée et actuelle dans les pays francophones présente certains aspects positifs mais a détruit le cœur du patrimoine africain : les langues et l'oralité. Ceci est particulièrement grave et mérite une action de redressement rigoureuse sans céder à la haine envers les ennemis passés ou actuels du patrimoine linguistique et culturel africain. Ce serait un gaspillage d'énergie précieuse. En revanche, l'heure est aux actions stratégiques lucides en vue poser les jalons d'un avenir plus glorieux. Pour y parvenir, il n'est pas nécessaire d'isoler les nations francophones du reste de la planète par des mesures radicales puisque le monde contemporain est interconnecté. Cependant, valoriser intentionnellement les langues et les cultures africaines est une ligne de conduite non négociable qui mérite une part importante du budget national. Dans ce domaine, les pays africains francophones peuvent apprendre de l'Occident (des petits pays européens fidèles à leurs langues) et de l'Asie. Par exemple, la Chine prône le conservatisme linguistique et culturel tout en s'ouvrant au monde extérieur pour exporter ses produits à l'échelle internationale, y compris sa langue et sa culture. Pourquoi des pays comme le Burkina Faso, le Cameroun, la Côte d'Ivoire, la Guinée, le Mali, le Niger, le Tchad, ou la République Démocratique du Congo, ne pourraient-ils pas faire de même ?

Références citées

- Bandia, Paul F. (2015) "Introduction:Orality and Translation" *Translation Studies*, 2015 Vol. 8, No. 2, 125–127
- Bongoyok, Moussa (2022) "Orality in African Context: Learning Styles among the Mafa People" in Wan, Enoch and Steffen, Tom *Reflections on 21st Century Orality*. Western Academic Press.
- Chabakulu, Mwamba (2009) "De l'oralité à l'écriture ou de l'africanité à la transculturalité".
<https://www.semanticscholar.org/paper/De-l'oralité-à-l'écriture-ou-de-l'africanité-à-la-Cabakulu/f0fb83ab9c25a2be05ab1864f0c5a52eb08fa5d6>
- Chabrun, Laurent & Hériot, Franck (2002) *Jean-Pierre Chevènement : Une certaine idée de la République*. Paris : Le Cherche-midi Editeur.
- Cohen, Paul (2000) "Of Linguistic Jacobinism and Cultural Balkanization: Contemporary French Linguistic Politics in Historical Context" in *French Politics, Culture & Society*, Vol. 18, No. 2, Summer 2000 (pp. 21-48)
- Devey, Muriel (2008) *Amadou Hampâté Bâ : l'homme de la tradition*.
https://www.webpulaaku.site/defte/muriel_devey/tm.html
- Giordan, Henry (1982) *Démocratie culturelle et droit à la différence : rapport présenté à Jack Lang, ministre de la culture*. Paris, la Documentation Française.
- Goldstein, E. Bruce (2008) *Cognitive Psychology : Connecting Mind, Research, and Everyday Experience* 2nd ed. Boston, MA : Cengage.
- Harris, Jim (2020) "Open Letter to Africa's Theological Educators" in *Alliance for Vulnerable Mission Bulletin* 12(4b), April 2020.
- Ikeh, Nkem Catherine & Shittu, Abimbola "Preserving Traditional Culture Using the African Communication System."
- Ong, Walter J. (1982) *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London: Methuen.
- Souleiman Obsieh, Moussa (2022) *Oralité et culture dans la corne de l'Afrique*. Paris : L'Harmattan.
- Trautman, Catherine (1999) "75 Langues, quelle richesse" interview by Annick Democa in *Libération*, 14 May 1999, p. 36.

LE PEUPLE KUWONG, CES IRREDUCTIBLES A LA BAGUIRMISATION DU 16E AU 20E SIECLE : LEUR RESISTANCE A LA PENETRATION ISLAMIQUE ENTRE FRIVOLITE ET MALLEABILITE

Le peuple Kuwong, ces irréductibles à la baguirmisation du 16^e au 20^e siècle : leur résistance à la pénétration islamique entre frivolité et malléabilité

MBAINDIGUIM BEKAOUEL Emile

Professeur Assistant de religions et cultures

Département de Théologie de l'Institut Universitaire de Développement International

Courriel: embaindiguim@iudi.org

P.17

Résumé

Le présent article s'intitule « Le peuple Kuwong, ces irréductibles à la baguirmisation du 16^e au 20^e siècle : leur système de résistance à la pénétration islamique ». Le problème diagnostiqué est celui du rejet de l'islam avec comme problématique la résistance des Kuwong à la pénétration islamique. L'article suggère de nouvelles pistes d'analyse des raisons de la résistance des Kuwong. Une méthodologie avec des approches à la fois historico-systémiques et anthropologiques soutenues par des dispositifs de collecte des données a permis de comprendre que l'allégeance des Kuwong aux pratiques culturelles et traditionnelles prime sur toute autre loyauté, les pesanteurs culturelles et traditionnelles et les mauvais souvenirs lointains de l'islam avec des traces indélébiles dans la vie des Kuwong auraient joué un rôle très déterminant dans la résignation et la résistance farouche des Kuwong à la religion musulmane.

Mots-clés : Croyances monothéistes –résistance – pénétration islamique – Tchad – Kuwong – religions traditionnelles – Baguirmi.

Abstract

This article is entitled "The Kuwong people, those irreducible to baguirmization from the 17th to the 20th century: their system of resistance to Islamic penetration". The problem diagnosed is that of the rejection of Islam with the resistance of the Kuwong to Islamic penetration as a problem. The article suggests new avenues of analysis of the reasons for the Kuwong resistance. A methodology with historical-systemic and anthropological approaches supported by data collection systems has made it possible to understand that Kuwong's allegiance to cultural and traditional practices takes precedence over any other loyalty, cultural and traditional burdens, and bad habits. Distant memories of Islam with indelible traces in the life of the Kuwong would have played a very determining role in the resignation and fierce resistance of the Kuwong to the Muslim religion.

Keywords: Monotheistic beliefs –resistance – Islamic penetration – Chad – Kuwong – traditional religions – Baguirmi.

Introduction

Au Tchad, il existe des peuples parmi lesquels les Kuwong qui sont assez fermés à toute autre croyance exogène. La problématique des pratiques religieuses traditionnelles soulève des aspects épistémologiques qui demandent l'éclaircissement du sens qu'on donne à un concept. La religion traditionnelle ou « religion locale » est une transmission des rites et de pratiques qui forment l'ensemble d'expériences existentielles acquises et possèdent un dynamisme indéniable. C'est ce dynamisme qui constitue la force de résistance kuwong aux croyances monothéistes. Cette

résistance recouvre les systèmes de pensées, de croyances, de rites et de pratiques, de normes et de lois qui réglementent la vie humaine. Si une telle résistance est vérifiée, comment l'expliquer alors que ce peuple semble apparemment ouvert à l'islam ? Notre problématique telle qu'évoquée nous conduit à émettre deux hypothèses : la résistance des Kuwong à l'islam dépendrait, d'une part, de l'effet produit par les religions importées sur la vie et les contraintes des peuples cibles ; et d'autre part des pesanteurs culturelles et traditionnelles.

Le but de l'étude est de proposer un cadre conceptuel et théorique pouvant aider à mieux comprendre les motivations, les raisons et les conditions de la réticence des Kuwong à l'islam. Pour y parvenir, le matériel de base de notre contribution est constitué de données collectées personnellement au moyen d'entretiens dirigés et semi-dirigés auprès de nos enquêtés (les chefs coutumiers et dépositaires des traditions kuwong, les chefs de cantons, les pasteurs, les missionnaires, les jeunes, les femmes) dans différentes localités kuwong ainsi qu'auprès des Kuwong vivant à N'Djaména, Bongor, Bousso, Bâ-illi et Moundou). En plus des données d'enquête, nous nous sommes servis de quelques rares documentations existantes, surtout les travaux de Franco Martellozo (1983), premier prêtre catholique en milieu kuwong, les travaux de recherche du pasteur Badandei Kinamati (2002), et ceux de Bayo Gagsou Golvang (2008). Bref, la méthodologie utilisée est une investigation sur le terrain et l'exploitation judicieuse des rares documentations sur le peuple kuwong.

Le peuple Kuwong dont il est question dans cette étude occupe de vastes étendues de plaine inondable, sans relief dans la zone méridionale du Tchad. Il est reparti entre trois provinces administratives : la Tandjilé Est, le Loug-Chari et le Mayo-Kebbi Est.

Pertinence et enjeux scientifiques de l'étude sociologique du peuple Kuwong

La description de la société kuwong et l'analyse de ses pratiques traditionnelles et culturelles constitue la première tâche de cette étude. Il s'agit des préalables nécessaires qui aideraient à comprendre les raisons de la résistance des Kuwong à l'islam. Nous décrirons également les différents contextes du pays kuwong : géographique, historique, religieux, culturel et socioéconomique.

1. Le peuple kuwong : ses origines, ses racines et ses valeurs culturelles

Concevoir ou reconstituer l'histoire d'un peuple au sujet duquel les documents écrits ou les archives sont rares et même inexistants est un parcours de combattant. Et, quand ces documents existent quelque part, non seulement, ils souffrent d'imprécisions mais aussi ils sont parfois très divergents dans leurs sources. L'absence d'archive est suppléée par la tradition orale qui, naturellement, renferme une bonne part de légendes et de mythes. Nous avons dû recourir à cette source et aux rares documents inédits pour collecter les données historiques recherchées.

Ainsi, nous présenterons le contexte historique, spatial et sociopolitique du peuple Kuwong avant de parler des facteurs d'émergence des Kuwong et leur paysage religieux.

1.1 Localisation et historique du peuple kuwong

L'origine des Kuwong remonte à un passé très lointain. À la suite d'un mouvement de migration, différents groupes de familles se sont installés et organisés en entités politiques, soit indépendantes (comme celles de Mafling/Bouso, de Gam/Bongor), soit sous-tutelle (comme celles de Tchaguine/Laï). Le phénomène migratoire a plusieurs causes à savoir la recherche des terres fertiles et cultivables, et l'asile sûr pour se mettre à l'abri des actes barbares et inhumains des esclavagistes. Les communautés Kuwong se stabilisaient et se sédentarisèrent au fur et à mesure qu'elles trouvaient de refuge sécurisé. Des formes de pouvoir s'y organisèrent et se consolidèrent. C'est ainsi que commença l'organisation des villages, et des cantons se créèrent parfois avec une allure nettement despotique. C'est ce qui explique des conflits acharnés entre les Kuwong de Gam et ceux de Tchaguine.

Les populations Kuwong vivaient par groupes claniques ou familiaux dont la chefferie est héréditaire, ou parfois confiée à des tierces personnes du clan ayant les compétences et les qualités requises. Plusieurs clans s'unissaient, soit par alliance d'amitié, soit par les liens conjugaux, soit encore sous la contrainte des razzias organisés par Mbang Gaourang et Mbang Abdallah, grands dignitaires, Sultans esclavagistes. Des telles alliances ont formé plusieurs villages acolytes avec des terroirs bien délimités. D'autres villages kuwong se constituaient par des conquêtes d'hommes envieux et assoiffés de soumettre et de manipuler les autres pour assouvir leur hégémonie. Ces hommes accaparaient des terres qui, d'ores et déjà, portaient le nom du fondateur des villages ou de clans. C'est le cas des villages Mindikil, Moudourou, Kawalké, etc.

Les Kuwong sont venus de Tchikena, ancienne appellation de Massenya, capitale du Chari-Baguirmi. Les mouvements migratoires confirment les liens que les Kuwong ont avec d'autres ethnies avec lesquelles ils partagent les mêmes cultures et pratiques religieuses et traditionnelles. D'après les différentes sources de nos investigations, les Kuwong de Tchaguine se disent descendants d'ancêtres Kabalayas, originaires du sud de Laï d'une part, et de Gabris venus de l'est de Laï, d'autre part. Ils savent conserver la cohésion sociale malgré les tensions et conflits latents, voire patents. Cette cohésion sociale concerne les différents clans kuwong entre eux aussi bien qu'avec d'autres populations voisines : Gabri, Marba, Massa, Soumraï et Barma.

Les Kuwong ont connu des invasions des conquérants musulmans qui obligeaient les populations du Tchad méridional à chercher refuge partout. Les populations Kuwong qui habitent actuellement les cantons Gam, Tchaguine et Bâ-illi étaient autrefois dans les contrées fortifiées de Bouso, Mafling, Onoko, Balenyéré, Mandjaffa et Bougoumène sur la rive droite du Chari (Kinamati 2002, 7). Tchikena était le lieu de la concentration de la population Kuwong. Selon Martellozo (1983), la dispersion du peuple Kuwong du bassin du Loug Chari aurait été due à l'invasion de ce bassin par Abdallah, le premier grand dignitaire, Sultan de Tchikena, en 1566.

Ayant pris le pouvoir, Abdallah entreprit l'islamisation de la région avec le seul but de créer un grand sultanat baguirmien. Il avait soumis toutes les villes fortifiées.

L'histoire du peuple Kuwong est marquée par les razzias des Baguirmiens pendant plusieurs années. Les envahisseurs Baguirmiens incendiaient les villages, détruisaient les greniers des paysans et soumettaient de nombreuses familles et personnes à l'esclavage. Les razzias et les traites négrières sous Gaourang étaient si insupportables que les représentants des populations avaient fait appel au commandant Largeau pour jouer l'intermédiaire. Gabriel Bruel (1905, 16), dans son témoignage, relate comment la pacification a eu lieu avec l'arrivée de la colonisation au début du vingt-unième siècle. Bruel raconte : « Le lendemain, 20 mai 1903, un courrier apportait la nouvelle que le commandant Largeau avait été assez habile pour obtenir de notre vassal Gaourang la suppression des razzias et de la traite ». La contribution de Largeau a dû arrêter l'hémorragie humaine.

Les razzias baguirmiens avaient fait place plus tard aux conflits internes aux Kuwong. Ces conflits ont engendré des querelles et violences ouvertes dont les conséquences restent indélébiles. En plus des razzias, le peuple Kuwong avait aussi souffert de querelles intestines fréquentes entre le canton Tchaguine et le canton Gam d'une part, et entre Soto et Gam d'autre part. Les raisons étaient entre autres les limites du ressort territorial de ces deux cantons, la possession des terres cultivables et les marigots. Une autre raison serait la chasse aux esclaves qu'on vendait aux Baguirmiens (Martellozo 1983). Aujourd'hui encore, les Kuwong de Moudourou se rattachent au canton Gam, refusant ainsi la chefferie de Tchaguine ; la population de Soto continue à contester l'autorité du chef de canton de Gam. Le conflit reste très ouvert et constitue une bombe à retardement. A cela s'ajoute l'insurrection de la puissance baguirmienne. La puissance baguirmienne soutenue par le courage invincible du sultan Abdallah menait une lutte acharnée contre les anciens maîtres Bilala. Elle s'avancait lentement mais sûrement du territoire Sarwa vers Massenya. Abdallah avait déjà en ce temps-là des ambitions religieuses démesurées, voire fanatiques. Ayant embrassé l'islam, il pensait à une grande expansion islamique. Il s'était rendu maître de Massenya. Selon Nachtigal cité par Devallée (1922 « Histoire du Baguirmi»), Abdallah avait fait assassiner son propre frère avant de s'autoproclamer publiquement sultan. Il avait l'ambition de bâtir un grand empire islamique et c'est ce qui l'a conduit dans des expéditions au cours desquelles ses combattants soumettaient l'une après l'autre toutes les villes fortifiées. Les territoires conquis changèrent automatiquement d'univers et devinrent territoires du Baguirmi où ils étaient contraints d'adopter la langue et la culture des envahisseurs conquérants. Après avoir soumis les territoires baguirmiens à l'islam, Abdallah mourut en 1608 lorsque son empire était bien. La ville de Mafling avait résisté malgré sa forteresse défoncée par les armées des sultans Bourkoumanda, Loel et Mahamed El Amine (1751-1785), successeurs d'Abdallah.

La pénétration baguirmienne dans des régions environnantes progressait malgré la résistance des populations animistes qui ne ménageaient aucun effort pour préserver leurs coutumes et leur liberté. Le Ouaddaï imposait des sultans qui n'étaient jamais appréciés par les habitants de Massenya. Les sultans de Massenya furent contraints de se replier vers le sud où ils menaient des expéditions militaires contre les peuples Boua de Korbol, les Miltou, les Toumak, les Ndam, les

Gabri, les Kuwong, les Sara et les Mouroum (Martellozzo 1983). Les Kuwong constituent une ethnie qui était longtemps une enclave culturelle en plein milieu baguirmien faisant partie de la tradition islamique. Certainement à cause de leur premier contact avec cette tradition, ils n'ont pas pu garder leur originalité. Jusqu'à un passé récent, les Kuwong, bien que «barmaisés» (Christian Seignobos 2010, 331-334) sous le sultan, le Mbang Mohammed hadji el Amin, dit Mbang Hadji Wuli (1741-1781), sont restés solidement attachés à leur religion, l'animisme. Aucune mosquée n'était signalée dans leurs villages. Mais, si les Kuwong avaient résisté farouchement à l'islam en fuyant même le milieu, maintenant l'islam est dans leur enclos. Il est vrai la résistance continue mais sous un autre angle. Le contexte spatial en sera marqué.

1.2 Le contexte spatial, culturel et linguistique des Kuwong

Selon le recensement de 2009, on compte environ 30 985 Kuwong, dont 15 412 au Mayo-Kebbi; 11 597 dans la Tandjilé; 2 785 dans le Chari Baguirmi; 231 dans les deux Logones, et environ 900 à N'Djaména. L'estimation de 31 526 données par RGPH2-2009 (15 412 au Mayo-Kebbi, 11 597 dans la Tandjilé) (INSEED 2009) serait sûrement augmentée. Après avoir émigré des contrées fortifiées de Bouso, Mafling, Onoko, Balenyéré, Mandjaffa (Kinamati, 2002: 7), du point de vue administratif, les Kuwong sont installés dans trois localités différentes au sud du Tchad: (1) dans le canton de Gam, sous-préfecture de Gam, département de Mayo-Boneye, province de Mayo Kebbi Est; (2) dans le canton Tchaguine, sous-préfecture de Dressia, département de la Tandjilé Est, province de Tandjilé; et (3) dans le canton de Bâ-illi, sous-préfecture de Bâ-illi, département du Loug-Chari, province du Chari (Bayo, Gagsou Golvang 2008, 18).

Les Kuwong de Tchaguine se réclament descendants des Gabris, tandis que ceux de Gam affirment que leur ancêtre était originaire de Bouso venu avec un forgeron nommé Boussou (Vossart 1971, 160-162). D'autres originaires de Gam interviewés ont soutenu que l'ancêtre serait même un forgeron inconnu qui a quitté son terroir pour des raisons non avouées/inconnues et venir s'installer dans la rônneraie de Gam. Ses frères le rejoignirent plus tard. Vossart (1971, 162) pense que Gam qui se trouve dans « l'actuelle région de Bongor aurait d'abord été occupée par les Ngam Kuwen venu du Nord-Est..., des Massa de Guissaëi les auraient refoulés ensuite jusqu'au M'Bailli où les Baguirmiens venus du Nord les auraient bloqués». Ceci justifie et explique la présence des Kuwong dans le Mayo-Kebbi Est, précisément dans le département de Mayo Boneye. « La terre des Kuwong s'étend de Tchaguine jusqu'à Moulkou», nous confie le chef de canton de Tchaguine. Les différentes composantes kuwong sont: Aloa, Soto, Gam, Tchaguine et Mobou. Les Aloa habitent la rive gauche du Chari. On les trouve précisément dans les sous-préfectures de Bâ-illi et Mogo, et à Koudou-Aloa. Leur situation géographique les a mis directement en contact avec l'islam. Les Aloa avaient choisi l'islam pour se mettre à l'abri des affres des razzias et des guerres (Bayo 2008,18). Ils parlent le kuwong avec un accent légèrement différent de celui de Tchaguine et de Gam.

Les Kuwong partagent deux contextes culturels : le contexte culturel arabo-islamique et le contexte culturel de religion traditionnelle. Le contexte culturel arabo-islamique est la région située au nord-est du fleuve Chari. Il se caractérise par la langue, l'histoire, les modes de vie et la religion. Dans ce contexte se trouvent les populations noires islamisées considérées comme les descendants légitimes des légendaires Sao, et les Baguirmiens. Leurs principales activités sont l'élevage, l'agriculture et la pêche.

Comme tous les peuples, les Kuwong ont des signes qui les distinguent des autres. Berge Revne (1952, 41) fait justement remarquer à l'égard du peuple Mundang que chaque peuple a « sa marque ou son tatouage qui le distingue. Pour cela, ils reconnaissent les membres de leur propre clan, même si certains d'entre eux sont pris comme prisonniers ou s'enfuient ». Il s'agit des légères scarifications qu'ils font sur leur peau. Les hommes le font sur leur face ; les femmes le font aussi sur la face mais aussi sur le reste du corps et l'extraction d'une dent. Les marques et les tatouages sont reconnaissables chez les différents groupes de Kuwong.

Le vocable « kuwong » désigne à la fois la langue et le groupe ethnique, locuteur de cette langue. Le territoire kuwong est constitué de deux cantons : le canton Gam, situé dans le Mayo-Kebbi Est frontalier à la Tandjilé Est et au Chari-Baguirmi ; le canton Tchaguine, situé dans la Tandjilé Est. Le peuple Kuwong aurait tiré son origine du berceau baguirmien. Sur le plan linguistique, quelques variantes et variables ne facilitent pas la compréhension entre les différentes composantes kuwong. La langue kuwong est plus proche de la langue kéra, une langue de Mayo-Kebbi Ouest. Sur le plan culturel et religieux, l'homme Kuwong reste très attaché aux pratiques traditionnelles et aux génies révélés aux ancêtres à qui des sacrifices sont offerts. La société kuwong est dominée par la psychose de la sorcellerie, malgré la présence des religions monothéistes.

Selon les linguistes, les classements des groupes ethniques s'effectuent linguistiquement. C'est pourquoi, le peuple Kuwong est classé dans la famille Kabalaye ou Gabri selon les cas. La langue kuwong appartient à la grande famille linguistique Tchado-hamatique considérée comme « hors groupe ». Elle est proche de la langue kéra (Bayo 2008, 18) et fait partie des langues Tchadiques avec beaucoup de similarités lexicales et syntaxiques avec la langue gabri et barma. On estime le taux de similarité à 42% avec le kéra. Le kuwong et le kéra ont des ressemblances très significatives (Bayo 2008). La langue kuwong a aussi de similarités lexicales très étroites avec la langue tobanga. Ces deux langues ont des mots qui ont la même racine et le même sens. En dépit de quelques nuances dialectales constatées dans le parler, les différents clans Kuwong se comprennent et ont des traits caractéristiques similaires.

Les Kuwong de Tchaguine sont regroupés autour de leur capitale Tchaguine-Ngolo qui est limitée au sud par les Gabri-Tobanga, à l'ouest par les Kim, à l'est par les Soumraï et au nord par les Baguirmiens. Le parler tchaguine a un accent plus rude que celui des autres groupes Kuwong. Il est aussi influencé par le tobanga avec l'emprunt de quelques mots. Les Kuwong de Tchaguine ont aussi des affinités avec les Mobou. La dernière composante kuwong est le peuple Mobou dans le canton Soumraï. Les Mobou se distinguent des autres groupes par leur accent doux. Ils ont subi une influence considérable des Baguirmiens dans leur mode de vie, leur habillement et

leur façon de parler. Le Mobou contient beaucoup de vocabulaire barma comme conséquence de l'émigration.

2. Facteurs d'émergence, d'émigration et de sédentarisation

Après avoir quitté Tchikena par groupes et à des époques très différentes, les Kuwong, « les irréductibles à la baguirmisation » (Martellozzo 1983), finirent par s'installer dans la forêt. Ne disposant d'aucun document scientifique écrit sur le peuple Kuwong, l'histoire de migration nous est transmise exclusivement par la tradition orale recueillie auprès des dépositaires des traditions anciennes. L'un des notables du chef de canton de Gam raconte que l'émigration de l'ancêtre des Gam, Ngarkoro, pourrait se situer peu de temps après la conquête du sultan Abdallah au 16ème siècle. L'installation du peuple Kuwong dans son terroir actuel s'était faite par étapes suivant les traces de leurs ancêtres qui furent des chasseurs. Plusieurs groupes se sont fixés dans les forêts devenues aujourd'hui des grands centres tels que Gam, Sotto, Tchaguine, etc. Les différents clans kuwong ont dû tenir tête à la puissance envahissante baguirmienne. Ces clans s'étaient regroupés autour d'un chef même si, en ce temps-là, les Kuwong ne connaissaient pas encore une politique bien organisée et centralisée.

P.23

2.1 Organisation sociopolitique du peuple kuwong

L'organisation politique et sociale des Kuwong implique quatre grandes notions fondamentales : l'autorité (traditionnelle, administrative), la hiérarchie, l'hérédité et le clan ou communauté. L'autorité traditionnelle détient le pouvoir lié à la gestion et au respect des valeurs traditionnelles et coutumières ainsi qu'administrative : l'autorité coutumière, du chef de la famille ou du clan est beaucoup respectée que celle du représentant de l'État.

À la tête du canton ou du village se trouve le chef qui détient toute autorité et écouté de tous. L'autorité traditionnelle s'attache fortement au principe héréditaire dont le symbole est le sang royal des parents. Aucun chef ne peut être reconnu en dehors des liens héréditaires. Tenter de violer cela entraînerait un conflit sanglant irréparable. Le système politique Kuwong est caractérisé par la souplesse. Le pays kuwong est soumis à deux types de pouvoir : le pouvoir spirituel et le pouvoir administratif. Chaque pouvoir est exercé par une autorité investie et reconnue par tout le village. La communauté kuwong est structurée en famille, clan et ethnie. À la tête de chaque clan se trouve un patriarche qui détient tout le pouvoir. Dans cette communauté, on trouve des artisans, des musiciens, des forgerons, des tisserands, des femmes potières et pyrographes, des sculpteurs (de tabourets, de manches de houe/de hache). Il y a aussi des citharistes dont le rôle est très apprécié en politique.

2.2 Le système politique

Le pouvoir traditionnel ou spirituel est détenu par le chef de terre, le «bacido» qui signifie littéralement «père de la terre». Le bacido est responsable et propriétaire de toutes les surfaces du terroir. Il en assure la gestion socioreligieuse. Il est assisté dans l'exercice de ses fonctions par le prêtre chargé de sacrifice, le «ba kray», descendant de la lignée des premiers occupants de qui il a reçu le pouvoir qui se transmet de père en fils. Pour ses offices sacrificiels, le chef de terre reçoit des redevances qui servent à assurer la sécurité des populations et à demander aux génies de la terre de pourvoir à une bonne pluviométrie ou à une très bonne récolte. La redevance est annuelle et fixée à une gerbe par ménage. Le chef de terre est une autorité morale et politique qui assure la gestion des affaires communautaires.

P.24

Les Kuwong respectent l'autorité administrative à cause du pouvoir qui lui est délégué par l'État. Mais, en fait, les personnes les plus importantes et respectées sont les voyants, les chefs traditionnels et les sorciers qui sont très limités dans leurs efforts de lutte contre l'insécurité. Dans la zone méridionale du Tchad, les populations paient de lourds tributs lors des insurrections terroristes dont le recrutement des éléments se négocie parmi les jeunes populations lésées. La plupart de ces peuples sont politiquement et économiquement plus vulnérables au terrorisme que les autres groupes de populations (Bandyopadhyay 2014b). Dans la Tandjilé Est dont font partie les Kuwong, le phénomène des enfants bouviers fait place à l'achat des enfants pour être conduits dans des zones à haut risque sécuritaire comme celui du Lac Tchad. Lors de nos derniers voyages dans la Tandjilé, nous avons appris par la source des agents de force et de sécurité que deux jeunes garçons ont été achetés à 15 000Fcfa chacun de la main de leur propre mère pour être amenés à l'Est du pays. Pour se mettre à l'abri des soubresauts de la vie, la plupart des minorités ethniques s'adonnent aux croyances exogènes, notamment l'islam.

2.3 Organisation socioéconomique des Kuwong et ses défis

Les Kuwong pratiquent la culture de décrue : le béré-béré ; ils pratiquent aussi la pêche, la chasse et la cueillette (Bayo 2008, 20). L'introduction de la culture de décrue aurait joué un rôle déterminant dans la stabilisation de la population Kuwong dans les deux cantons, Gam et Tchaguine ainsi que dans tous les villages kuwong. À la faveur de la culture de béré-béré, les Kuwong dans leur ensemble sont passés d'une agriculture itinérante dans laquelle les champs sont abandonnés définitivement à une agriculture cyclique dans laquelle la pratique de la jachère est limitée dans le temps (Dupriez 1980, 86).

Le peuple Kuwong est sédentaire avec comme occupation principale l'agriculture. Les Kuwong sont des grands producteurs de céréales appelées communément béré-béré et d'autres variétés céréalières (sorgho, petit mil) et d'oléagineux (arachides, sésames, haricot). La population pratique jusqu'à nos jours la culture de béré-béré blanc et jaune, le petit mil, le sorgho rouge en horticulture et les arachides. Le béré-béré jaune appelé "baguwai" est réservé pour la préparation de la bili-bili, "dogne". Les outils de travail employés sont le "kimanklé-baké" et le "ken" qui sert

au sarclage des champs de béré-béré. Très rudimentaires, ces outils ne favorisent pas un bon rendement. Le travail dans le champ de béré-béré reste très pénible. Il est rendu facile ces dernières décennies par l'usage de la charrue d'une part, et par l'utilisation des tracteurs et d'herbicide, il y a juste quelques années.

Malgré les bons rendements enregistrés, beaucoup de ménages kuwong sont victimes de famine chaque année. La raison fondamentale est la mauvaise gestion. La récolte de béré-béré se fait entre février et mars selon la période de repiquage. La plupart des hommes investissent leurs produits dans l'alcool. À la mauvaise gestion des produits s'ajoute la mise en location des parcelles. L'homme préfère mettre son champ en location contre argent pour lui permettre de consommer l'alcool que d'exploiter lui-même. Ce système de location comprend aussi la pratique de l'usure. La population prend peu d'argent avec les allogènes qui exigent contre remboursement de leur argent des sacs de 100kg. Le prêt d'argent se fait toujours en période de soudure (juillet-septembre) et le remboursement à la période de récolte : un sac de 100kg contre 5 000 ou 8 000Fcfa. Un tel système ne fait qu'appauvrir les paysans qui deviennent esclaves des usuriers. La plupart des usuriers sont des musulmans. C'est un grand défi auquel la population Kuwong fait face chaque année. Non seulement la pauvreté, mais la misère fait concession en milieu kuwong. Des efforts doivent être redoublés par la sensibilisation de proximité pour aider les paysans à mieux gérer leurs produits afin d'éviter l'escroquerie à outrance dont ils sont victimes.

Les Kuwong pratiquent aussi l'élevage des bovins, des ovins et des caprins. Ils élèvent les chevaux pour leur mobilité et pour la chasse. L'élevage de la volaille et du porc n'est pas du reste. La chasse, la pêche et la cueillette font également partie des activités menées par les Kuwong (Albert Bah 1998). La chasse des gros et petits gibiers constitue une autre branche des occupations principales des Kuwong. Le peuple chassait autrefois les pachydermes avec des lances appelées "Mbang-lang" et les flèches empoisonnées. Les autres animaux, girafes, antilope-cheval, sangliers, etc. sont chassés à l'aide des chevaux montés par les chasseurs expérimentés. La chasse collective est l'occasion indiquée pour tous les hommes de démontrer leur bravoure et leur grande dextérité (Bah 1998).

L'installation des Kuwong au bord de la rivière Bâ-illi et à côté des mares fait d'une partie de ce peuple pêcheur. Mais ce ne sont pas des grands pêcheurs. L'activité de pêche se limite à l'emploi des hameçons, le «Teula» et le «kolé» qui sont uniquement utilisés par les hommes, tandis que les femmes se servent des nasses (Kinamati 2002, 5). Les filets sont rarement utilisés. La pêche dans certaines mares protégées n'est autorisée que par le chef de canton. Elle permet à certaines personnes qui ne peuvent pas aller régulièrement à la pêche de bénéficier de quelques poissons pour la sauce. À côté de la pêche, il y a la cueillette. Celle-ci est l'affaire des femmes pour la survie de la famille en période de soudure, de famine. Elle est aussi pratiquée en période d'abondance dans un but lucratif. Les femmes cueillent les grains de savonnières qu'elles traitent pour en extraire de l'huile qu'elles vendent sur le marché (Bah 1998). Certains sont rôtis et consommés en association avec les arachides.

L'agriculture est soumise à beaucoup de contraintes ou risques. Ces risques sont susceptibles de réduire considérablement la production agricole. Ils constituent des facteurs qui limitent les productions et par conséquent des freins au développement des villages Kuwong. Parmi les risques les plus évidents sont les aléas climatiques, les oiseaux granivores, les acridiens, les insectes, les chenilles légionnaires, les rongeurs, les adventices (tels que les striggas) et autres pathologies cryptogamiques. Pour résister, les populations étaient obligées de recourir aux tubercules sauvages après s'être servi des fruits et des germes de rônier. Tous ces risques, ajoutés aux autres facteurs ennemis des cultures, réduisent ou même anéantissent la productivité. La plupart des paysans se battent avec le peu de moyens dont ils disposent pour protéger leurs produits agricoles en se confiant à leurs génies dans le contexte religieux.

3. Paysage religieux kuwong : une approche anthropologique

Jusqu'à un passé très récent, le peuple Kuwong était à plus de 90% animiste. Il reste très attaché à ses génies/totems (Bayo 2008, 19). L'idolâtrie et le culte des ancêtres étaient au centre du culte que l'homme Kuwong rend à Dieu. La hiérarchie divine se présente comme suit : après Kumein Miti, c'est-à-dire le Grand Dieu, viennent les divinités dont dispose chaque clan ou famille. La croyance en l'existence d'un Dieu Suprême est indéniable chez le Kuwong. Sawyer (1970, 3) précise à cet effet que « ... de toutes les tribus ayant fait l'objet d'études, il existe toujours une référence à Dieu, comme centre de l'Autorité Suprême, qui contrôle le monde ». Le peuple Kuwong reste dans son ensemble conservateur de sa religion. Il s'oppose et résiste à toute croyance exogène.

3.1 Contexte religieux kuwong : transmissibilité de la religion traditionnelle

La religion des Kuwong, comme toutes les autres religions traditionnelles africaines, est née instinctivement en eux. Les Kuwong ne connaissent pas le fondateur de leur religion (Interview n°30). L'absence de fondateur n'affecte en rien l'adhésion des Kuwong à leur religion traditionnelle dont ils gardent jalousement les acquis. Bien qu'elle manque de zèle pour provoquer l'adhésion d'autres peuples, la religion traditionnelle satisfait ses adeptes, puisque ceux-ci se trouvent de fois dans un état spirituel irrécupérable. La religion traditionnelle s'est développée à travers les âges comme réponse aux aspirations intérieures et aux expériences des peuples (Mbiti 1975, 14). L'homme kuwong craint qu'une force malveillante se saisisse d'un de ses membres et cause sa mort. C'est pourquoi, il soigne et protège ses relations avec les êtres visibles et invisibles.

Les Kuwong croient en des êtres suprêmes invisibles avec qui ils communiquent constamment. La communication peut être directe ou indirecte, par l'entremise d'intermédiaires, les ancêtres (Parrinder 1974, 31). L'observation faite en milieu kuwong révèle que l'homme Kuwong est profondément et instinctivement religieux. Les Kuwong croient en un Être Suprême (kumein Miti) qui est le créateur du ciel, de la terre et tout ce qui s'y trouve, et il est omnipotent remplissant toute la terre. C'est à dire en Lui se trouve la source de toute subsistance de la vie, de promesse de stabilité pour les êtres humains. A côté de Kumein Miti, les Kuwong adorent différentes divinités selon leur clan et leur famille:

Kassigeneng : une divinité représentée par trois morceaux de pierre placée à l'entrée à droite de la concession. L'offense faite à cette divinité est réprimée sévèrement par celle-ci. L'auteur de l'offense est frappé à son côté gauche. Pour que la victime retrouve la guérison, il faut offrir à cette divinité un poulet sur les morceaux de pierre.

Iyama : Cette idole est placée dans une petite case hors de la concession. Elle a un sacrificateur chargé d'offrir des sacrifices. Celui qui offense le sacrificateur ou vole quelque chose appartenant à quelqu'un d'autre, reçoit la foudre de colère de Iyama. L'accusé offrira en sacrifice expiatoire l'animal exigé par Iyama. Le dessein de Iyama est décodé par un acte divinatoire.

Iyama Djato ou Muggedem : Dans la cosmogonie religieuse Kuwong, les divinités sont catégorisées. La première catégorie est connue sous le nom de Djato qui a sous son autorité d'autres petits dieux ou idoles. Ainsi, il y a le Djato de chaque village, de chaque quartier, de chaque clan, de chaque famille nucléaire. Parmi ces divinités se trouvent les esprits bienveillants et malveillants qui sont redoutés pour leurs méchantes actions. Des sacrifices leur sont souvent offerts pour les apaiser. Muggedem signifie grand-père. C'est une divinité aquatique dont le culte est célébré une fois l'an lors de la pêche collective dans ce marigot. Le jour de la pêche est précédé par une cérémonie rituelle qui fera paraître le génie aquatique sous la forme d'un homme habillé d'un grand boubou et d'une chéchia. Cet homme s'assiéra sous le tamarinier contre lequel il s'adossera. Il observera et surveillera du regard le déroulement de la pêche. Il disparaîtra dès que le culte tire à sa fin. Tous les adeptes de Muggedem n'ont pas la possibilité de le voir, par exemple les femmes et les enfants.

Kamkedi (littéralement source d'eau, une rivière) : La représentation de cette idole est une vieille jarre vide. Le prêtre de Kamkedi inspire une grande crainte à la population. Celui qui est maudit par ce prêtre est atteint d'une maladie maligne ou même mortelle. Le coupable souffre toujours d'un ballonnement de ventre. Le malade offrira l'espèce d'animaux exigés pour le sacrifice. Cela pourrait être un bœuf, un mouton, une chèvre ou un poulet selon la gravité de l'offense. S'il arrive que le malade meure aussitôt après le sacrifice, tous ses biens reviennent au sacrificateur de Kamkedi.

Tholoko : Les prêtres de tholoko forment une classe des consacrés de génération en génération selon leur statut social. Ils sont des intouchables. Une offense à leur endroit est sévèrement punie par la divinité. L'œsophage et les doigts du coupable sont saisis par tholoko pour empêcher celui-là d'avaler ou de saisir quoique ce soit. La guérison du coupable exige un sacrifice d'un poulet sans défaut sous un arbre qui représente l'idole.

Iyama sapé (le Dieu des dieux) : Cette divinité est représentée par trois morceaux de pierre disposés à droite dans un coin caché de la concession. L'offense contre Iyama sapé cause des troubles mentaux au coupable. Le remède se trouve dans le sacrifice d'un poulet.

L'Être Suprême, Kumein Miti n'est pas localisable ; aucun homme ne peut le localiser. Le faire, c'est autant le minimiser. Il s'agit selon Guisimana (1968, 65) de «l'anthropomorphisme profanateur». Dans les croyances et mythes Kuwong, Dieu est le Créateur des hommes et de toutes choses visibles et invisibles. Mais contrairement aux ancêtres à qui les Kuwong offrent un

culte de reconnaissance, ils n'offrent pas un culte au Dieu créateur. Les croyances religieuses sont intrinsèques à tout peuple d'une manière générale, et au peuple Kuwong en particulier. C'est ce qui pousse beaucoup de penseurs africains à défendre le « monothéisme primitif » (Mulago 1967, 272) chez les peuples africains avant même la pénétration du monothéisme révélé en Afrique.

À côté des esprits ancestraux, il y a des esprits abstraits qui possèdent les êtres humains, et deviennent leurs anges gardiens, leur double. Ils sont classés comme bons ou mauvais, selon l'utilisation de leurs pouvoirs avec lesquels ils atteignent des buts positifs ou négatifs, pour apporter des bénédictions ou des malédictions. Byang Kato (1975, 36-41) soutient que ces mauvais esprits sont toujours associés à Satan et que la croyance dans les êtres spirituels inclut la possibilité de possession d'esprit et le besoin d'exercer l'exorcisme qui fait appel à la contribution des sorciers et des féticheurs. Käser (2010, 85) a raison de dire qu'« il y a abondance de raisons pour lesquelles on peut être diffamé pour sorcellerie : la jalousie ou l'irritation, l'apparence ou le comportement inhabituel, un enrichissement soudain, etc. » En milieu kuwong, la sorcellerie pourrait être héréditaire ou acquise. On peut aussi en être empoisonné. Dès que les auteurs sont connus et découverts par et dans le village, ils sont tués ou chassés parce qu'ils sont considérés comme des ennemis dans la société à cause de leur comportement asocial (Käser, p.85) : ils nuisent à la vie des êtres créés par Dieu.

3.2 Les sacrilèges et les espaces sacrés et taboués

En ethnologie, pour connaître le clan d'un individu il suffit de découvrir l'animal que ce dernier ne mange pas. Il s'agit de l'animal totem ou le génie du clan. Chaque totem a une histoire remarquable. Les totems ne sont pas des forces impersonnelles, mais plutôt une puissance personnalisée révélée aux ancêtres. La plupart de ces totems se manifestent dans une circonstance particulièrement inattendue. Toutes les composantes claniques Kuwong n'ont pas le même totem. Certains ont pour totem le lion (semki), l'hyène, la panthère, le poisson anguille, la tortue aquatique, la gazelle (déwa), la mangouste rayée (wagnar), la biche cochonne, le singe rouge. Le totem des Kuwong des Gam et des Tchaguine est une panthère.

Le totem, selon P. M. Steyne (1989, 70) fait appel à certains tabous qui s'appliquent aux animaux, aux oiseaux, aux reptiles, aux êtres aquatiques et/ou aux plantes. Il est formellement interdit de tuer, de détruire, de manger, les êtres ou objets totémiques, et même de prononcer leur nom ou leur fixer le regard dans certains cas. Ces totems suscitent des sentiments de fraternité, de délivrance. Le Kuwong croit qu'ils ont des âmes de même nature que celle de l'homme et qu'ils sont des êtres emblématiques ayant des attitudes abstraites et émotionnelles revendiquées par les hommes. La croyance au totem consacre quelques animaux ou plantes pour certaines de leurs affinités avec l'homme, pour des raisons religieuses ou médicinales. Considérés comme génies libérateurs et sauveurs des clans, les totems kuwong sont vénérés et des cultes cérémoniaux leur sont offerts. Ces cultes précèdent les cycles agricoles et les grandes pêches collectives. Ils se déroulent dans la même période chaque année, suivant un rituel entouré de tabous. Steyne

définit le tabou comme : « une interdiction de toucher, de dire, d'être ou de faire quelque chose, par crainte d'être frappé par 'la dangerosité mystique d'un objet particulier' ou par un pouvoir surnaturel. Certains objets, personnes, lieux et heures sont interdits parce qu'ils sont associés à des pouvoirs surnaturels » (1990, 141-142).

Les lieux sacrés et taboués chez les Kuwong sont le cimetière, la cour du chef, les aires de sacrifices et d'initiation. Les clans dans les terroirs desquels ces lieux sacrés et taboués sont situés et consacrés ont la responsabilité d'entretenir ces endroits (Henri Webster 1952, 262). Il y a aussi des forêts et des cours d'eau auxquels le peuple Kuwong offre des sacrifices. Ils font partie des aires sacrés et taboués dont l'accès est strictement interdit aux femmes et aux garçons non-initiés. La caractéristique commune aux choses et lieux sacrés, c'est d'être mystiquement dangereux. Les Kuwong ont des forêts sacrées où il est interdit de couper des bois. Même les bois morts ne sont pas ramassés. Nul ne peut frayer un sentier dans ladite forêt au risque de rencontrer les mauvais esprits. Si quelqu'un entre dans la forêt sacrée sans faire des incantations requises, il subirait une sanction sinon il mourrait simplement en vertu du tabou placé en ce lieu par les ancêtres. L'accès est réservé uniquement aux hommes âgés qui pénétraient cette forêt pour ourdir en cachette des complots pour tuer quelqu'un ou préparer la guerre. La violation de ces endroits par des intrus téméraires est sanctionnée très sévèrement. D'autres lieux sacrés comme le Berum sont protégés par la loi de tabou (Webster 1952, 265). Nous reviendrons amplement sur le Berum. Un fugitif qui se cache dans un lieu sacré de refuge n'est pas poursuivi ni tué. Son geste signifie l'invocation du droit d'asile. Chez d'autres peuples voisins aux Kuwong, il existe des arbres et des cours d'eau qui sont considérés comme des sanctuaires. Ceux-ci constituent des forteresses.

4. Les raisons de la résistance des Kuwong à l'islam

La résistance de certaines minorités ethniques aux croyances monothéistes révélées serait due à la faible influence des religions importées sur la vie et les contraintes des peuples cibles. Mais qu'est-ce qui justifie la résistance Kuwong à l'islam malgré la combativité de celui-ci ? Comment expliquer l'échec apparent de l'islam en milieu Kuwong ? Les réponses données sont variées et diverses. Cependant, il y a plus de convergence que de divergence.

4.1 Méthodes agressives d'islamisation

Les premiers marabouts ont effectué un travail superficiel. Leur premier but était de gagner plus de territoire que d'enseigner. Leurs enseignements étaient aussi bien élémentaires que superficiels. Les premiers musulmans qui ont pénétré le milieu kuwong étaient des Baguirmiens dont les pratiques culturelles et traditionnelles étaient similaires à celles des autochtones. Ceci pourrait ne pas contribuer à un changement radical (Kinamati 2002, 19). Le peuple Kuwong était et reste encore très animiste et attaché à ses traditions. L'islamisation a rencontré des difficultés depuis le temps de Mbang Gaourang malgré les innovations dans ses stratégies en

milieu Kuwong. Trois faits historiques justifient la résistance des Kuwong. Il s'agit de l'histoire de la première tentative d'islamisation, la discrimination et les préjugés, et l'esprit de supériorité soutenu par l'impérialisme culturel et linguistique.

Premières tentatives d'islamisation : un passé douloureux

Les Kuwong qui se sont islamisés parlent bien le barma, le parler des Baguirmiens. Certains sont des musulmans convaincus parce qu'ils avaient fait l'effort de se rendre à la Mecque à pied. Un enquêté de Bâ-illi, un cinquantenaire, confirme cette déclaration par le témoignage de son grand-père qui était allé à la Mecque et « en était revenu sept ans plus tard pendant que tout le village n'espérait plus le revoir » (Interview n°11). À leur retour, les pèlerins sont soit des petits commerçants, soit des marabouts respectés. Ces honneurs religieux n'empêchaient pas les Kuwong islamisés à retourner aux pratiques traditionnelles. « L'islam que pratiquaient nos grands-parents n'est pas l'islam orthodoxe. C'est un islam mélangé qui admet les pratiques traditionnelles comme les sacrifices aux idoles » dit un enquêté (Interview n°9). Les premières tentatives d'islamisation n'avaient pas vraiment réussi. Les Kuwong qui ont vécu dans la région de Baguirmi étaient contraints par l'islam à traverser le Chari pour aller vers le Sud, dans la forêt. Ceux qui acceptaient la soumission restaient et ceux qui n'en voulaient pas continuaient à fuir plus loin en pleine forêt (Kinamati 2002, 3-4).

Le peuple Kuwong, se montrant réfractaire à l'islam, a traversé le fleuve Chari et la rivière Bâ-illi sous la poursuite des combattants du Sultan Mbang Abdallah dans les années 1566. Un interlocuteur de Sotito soutenu par deux autres enquêtés de Mafling dévoile son arrière-plan religieux : « Nous sommes musulmans. Nos pères et nos grands-parents l'étaient aussi ; mais nos arrière-grands-parents n'étaient pas musulmans » (Interview n°15). À croire ces enquêtés, les ancêtres des Kuwong n'étaient pas islamisés, pourtant leur territoire fut Massenya. À Tchaguine, un enquêté a confirmé cette affirmation en disant : « Nos ancêtres n'étaient pas des baguirmiens, mais venaient de Tchékina (Massenya) » (Interview n°38). Un autre enquêté raconte les difficultés causées par les Baguirmiens à ses parents. Les Baguirmiens s'étaient servis des mercenaires Peuls pour forcer les Kuwong à adhérer à l'islam.

Le Sultan Abdallah ambitionnait d'islamiser de force ou de degré tous les territoires situés au Sud de son empire. Mais son ambition ne sera réalisée que sous un autre Sultan de mère Sarwa. Par une alliance conjugale, ce Sultan chercherait à islamiser tous les territoires placés sous son empire. Bien que le Sultan fût entouré et accompagné par son armée, il essuya une résistance farouche. Il a fallu utiliser la ruse pour s'imposer. Si ce n'est pas l'épée, c'est la ruse que les premiers conquérants musulmans utilisaient pour pénétrer des endroits hostiles et fermés. Une telle pénétration ne serait pas sans conséquences fâcheuses. L'islamisation forcée et l'occupation baguirmiennne ont provoqué une hémorragie permanente de la population hostile à l'islam. Celle-ci devrait choisir de s'installer dans des régions inhospitalières de l'autre côté de la rivière Bâ-illi. Des enquêtés (Interviews n°20, 36 et 41) dont la plupart sont des septuagénaires et des quinquagénaires décrivent l'islam comme « une tornade qui déracine tout à son passage ». Cela

fait rappeler l'assertion de Jacques Ellul (1984, 115) : « Partout où l'islam s'est installé, les Églises si vivantes, si fortes ... ont simplement disparu ». Les Kuwong ne rejettent pas l'islam parce qu'ils veulent protéger leurs villages, mais parce que l'islam leur a fait des incisions incurables. Une enquêtée de Tchaguine, une cinquantenaire, a dit : « L'islam a laissé des traces indélébiles dans la chair de nos grands-parents. En dehors des balafres, il y a des actes ignobles et barbares que nous oublierons difficilement » (Interview n°39). Le peuple Kuwong porte dans sa chair les marques négatives de l'islam. Un autre enquêté de Tchaguine, un quinquagénaire, le visage serré et après avoir jeté un grand souffle raconte « les sales traces laissées par l'islam » (Interview n°48). Il qualifie de sales les exactions perpétrées contre les populations au sud de Bâ-illi. Les incursions esclavagistes baguirmiennes ont rendu même les Kuwong plus méchants envers leurs propres frères. Puisque le royaume baguirmien était devenu esclavagiste, les populations fuyaient de forêt en forêt, en enfouillant leurs provisions ; elles marchaient à reculons lorsqu'ils revenaient des champs ou de leurs cachots pour tromper la vigilance des pillards (Interview n°48).

Les récits des razzias et des guerres, les incursions baguirmiennes et la chasse aux esclaves constituaient des souvenirs indélébiles dans l'histoire douloureuse de l'islamisation des Kuwong. Bien que rusé et très galopant, l'islam a encore de distance à parcourir et des rivières à traverser avant de conquérir les terroirs kuwong qui sont une terre hospitalière. L'hospitalité est une des valeurs culturelles kuwong. Au-delà des barrières dressées par l'islam, les Kuwong continuent à garder et à préserver leurs liens avec les sous-composantes Kuwong, les Aloa, les Sarwa et les Gadang, qui sont tous islamisés. Mais, faire allégeance à un souverain n'est pas synonyme de soumission totale au système religieux de ce souverain. Les villages kuwong qui sont sous l'autorité du sultanat de Bouso et sous celle du canton de Bâ-illi ne sont pas automatiquement musulmans. L'homme Kuwong reste toujours réfractaire à l'islam même s'il entretient des relations d'intérêt. Un autre groupe d'enquêtés voit dans l'islam une force d'oppression, un système politique. Il s'agit de l'islam de la conquête au moyen du jihad. Sous Mbang Gaourang, l'islam a été perçu comme un mouvement politico-armé. En lieu et place de la prédication religieuse, les envahisseurs avaient plutôt mené une guerre contre les autochtones en vue de les soumettre de force. Il y avait confusion entre la soumission des peuples au pouvoir politique et la soumission à l'islam comme religion.

Cette confusion a tout son sens, car l'islam est plus qu'une religion. Il est à la fois culture, civilisation et politique (Garlow 2002, 61-63). Dans tous les pays où il occupe une place significative, ses zéloteurs aspirent à prendre le pouvoir. Ceci confirme la réplique des musulmans réformistes égyptiens au Président Sadate qui prônait la séparation du spirituel d'avec le temporel en disant : «*Lā siyāsa fi'l dīn wa lā dīn fi'l siyāsa*» (pas de politique dans la religion et pas de religion dans la politique); les réformistes répondaient à Sadate: «Al islām dīn wa dawla» (l'islam est à la fois religion et État) (Musk 1992, 209). L'islam reste un système qui régit tous les aspects sociaux, politiques et économiques de l'État suivant les directives données par le Qur'an et les Hadiths (Christine Schirmacher 2016, 425). Quant à parler des stratégies de conquête des territoires kuwong, elles sont renouvelées et raffinées.

L'islam fait du pouvoir administratif et des chefferies traditionnelles son cheval de bataille. La lutte continue jusqu'à présent pour soumettre tous les cantons kuwong à l'islam. Mais, le peuple se dit déterminé à ne pas céder. Et pourtant, l'islam agit comme la vengeance qui ne mange pas son repas à chaud. Il met toujours ses stratégies en veilleuses. La ruse est toujours présente parmi les stratégies. Il y a un autre groupe d'enquêtés qui pointe du doigt la discrimination et les préjugés comme raison du rejet de l'islam.

La discrimination et les préjugés

Le peuple Kuwong vivait en paix avec le peuple Barma de Massenya. Leur quiétude et leur paix étaient perturbées par l'arrivée des Arabes Turcs qui castraient les hommes à qui ils imposaient l'islam comme religion. « La castration et d'autres actes humiliants doublés de l'imposition de l'islam furent mal appréciés par les Kuwong qui avaient préféré prendre la tangente pour se retrouver de l'autre côté du fleuve Chari, dans la forêt de Sotto » écrit Kinamati (2002, 3). Un enquêté de Gam, un sexagénaire, explique : « La majorité des Kuwong avait fui l'islam qu'il considérait comme une religion de domination, d'exploitation et d'avilissement de l'homme. L'islam imposait non seulement la circoncision répugnée par les Kuwong mais aussi pratiquait la castration » (Interview n°28). Les populations Kuwong préétablies à Tchikena ont subi des actes inhumains. Les musulmans castraient les hommes et soumettaient les autochtones aux tatouages et aux balafres, choses que ceux-là ignoraient.

Les traits culturels et traditionnels sont bien visibles en milieu kuwong, surtout dans la sous-composante Aloa. Les tatouages et les balafres sont à la fois des pratiques imposées par les Baguirmiens et des faits du syncrétisme intervenus après la pénétration de l'islam orthodoxe. Pour des raisons d'honneur et de fierté, les Kuwong rejettent l'islam. « L'honneur de l'homme Kuwong est de manger et de partager son repas avec les autres. Or, ce qui nous a choqués, c'est la manière dont nos propres frères convertis à l'islam nous traitent. Ils n'acceptent pas un non-musulman à manger avec eux parce que celui-ci est un Kirdi, païen » nous confie un interlocuteur (Interview n°48). En milieu musulman, le kirdi est stigmatisé, discriminé et souvent placé dans les zones périphériques des villages. Un autre enquêté a fait remarquer que « celui qui n'est pas musulman est un sous-homme, un homme inférieur et marginalisé. C'est à lui qu'incombent toutes les charges exécrationnelles. Alors pour ne pas paraître tel, on cède. C'est l'une des raisons de la conversion de certains Kuwong à l'islam » (Interview n°31).

Pour des questions d'honneur et de statut social, l'homme peut changer de religion. Issiaka Coulibaly (2008, 991) dit justement : « Entre la dignité (même dans le dénuement), celle qui consiste à tenir fermement à ses valeurs (sociales, culturelles, religieuses), et la survie à tout prix, le choix est pour beaucoup très vite fait. La dignité, ça ne se mange pas, dit-on ! » Or, l'homme regrette toujours le bonheur après avoir perdu ce dernier. Un proverbe africain dit à propos : « Le vrai bonheur ne s'apprécie que lorsqu'on l'a perdu ». Mais, dans leur processus d'islamisation, les conquérants ne laissaient pas la possibilité aux néophytes de résister longtemps. Ils ne sont pas à court de stratégies. La pauvreté prédispose souvent les gens sans ressources nécessaires à

céder aux avances des musulmans. Une chrétienne évangélique dit que le changement de religion chez les Kuwong aujourd'hui est basée beaucoup plus sur des besoins matériels que sur les convictions religieuses. Elle précise : « Le penchant pour l'islam au détriment du christianisme s'explique le plus souvent par des besoins de survie. C'est la pauvreté qui pousse à cette situation » (Interview n°43). Les raisons évoquées s'apparentent avec les réalités de nos jours où l'on succombe facilement aux avances de l'islam.

À cela s'ajoutent les aspects occultes et discriminatoires de l'islam. Le rejet de l'islam par l'homme Kuwong se justifiait par le caractère occulte et discriminatoire de la religion de Muhammad. Or, le Kuwong, dans sa quête d'invulnérabilité n'hésitait pas et encore n'hésite pas de se marier à l'occultisme. Mais pourquoi résiste-t-il à l'islam comme science occulte ? Un cinquantenaire intellectuel rencontré à N'Djaména répond : « Dans l'islam se trouvaient des connaissances mystiques dont seuls les marabouts détenaient l'explication. Est dans une situation d'infériorité toute personne non-musulmane. Si une religion infériorise l'être humain créé à l'image de Dieu, à quoi bon d'y adhérer ? » (Interview n°23). Pour cet interlocuteur, le caractère occulte de l'islam préoccupe peu, mais plutôt sa façon de marginaliser et d'inférioriser le non-musulman. Alors, si une religion infériorise l'être humain, à quoi bon d'y adhérer. Une jeune femme Kuwong islamisée, la trentaine, a lâché ceci : « Je crois qu'avec l'islam, nous avons des fétiches plus puissants qu'Allah a envoyé aux Arabes avant nos ancêtres et plus tard aux Barguirmiens. Dieu n'est pas contre les fétiches traditionnelles pourvu qu'on en fasse bon usage selon les orientations données par les marabouts » (Interview n°11). Qu'à cela ne tienne ! L'homme Kuwong animiste s'entoure des fétiches. Il ne ménage aucun effort pour acquérir le plus puissant des fétiches. Mais ce qu'il refuse de l'islam, c'est la discrimination. « Si la majorité des Kuwong reste très réfractaire à l'islam, c'est à cause des termes péjoratifs que les musulmans employaient pour désigner les non-musulmans et les islamisés. C'est le terme kirdi qui signifie païen. Etre kirdi, c'est être dépourvu de toute dignité humaine » nous a confié un enquêté (Interview n°15).

Dans l'histoire de la baguirmisation de la Tandjilé et du bassin du Logone, les kirdis et les prosélytes étaient discriminés, méprisés, torturés, exploités, dépouillés et vendus comme esclaves. Pour les combattants islamiques, il n'y a rien de plus normale que de dénier aux autres le titre d'homme, de ridiculiser et de sous-estimer leur culture et leur religion (Elizabeth S. Florenza 1986, 50). Un peuple fier de son identité culturelle répugne tout ce qui est de nature à détruire sa société et sa culture. Ceci corrobore la pensée de Louis-Vincent Thomas (1975, 57-58) : « Il existe plusieurs techniques de destruction des sociétés et des cultures : massacrer ou assimiler, refouler ou parquer dans les réserves, utiliser ou supprimer, éventuellement stériliser. Il n'y a pas de mort plus horrible que celle qui consiste à priver un peuple de son identité ». Les Kuwong ne cachent pas leur indignation vis-à-vis de l'islam. Si les Kuwong avaient résisté et résistent encore à l'islam même si quelques poches sont atteintes, ce n'est pas d'abord pour des raisons théologiques. Leur rejet de l'islam relève de la vie pratique. Comment peut-on accepter que l'islam, religion donnée par Dieu, enlève consciencieusement la dignité de l'homme ? Le comportement des conquérants islamiques dépasserait les limites d'une discrimination. L'homme refuse d'être chosifié de peur d'être voué à la disparition, à l'assimilation. Louis-Vincent Thomas (1975, 61-62) dit qu'il faut « démystifier les stéréotypes, réhabiliter les cultures

jugées inférieures ». Dans les pratiques, l'islam soumet ses adeptes venant de l'animisme à un traitement athéiste. Zacharie Nguiman (1993, 281) l'a bien précisé: «Dans la réalité de la pratique quotidienne de l'islam, il s'agissait de soumettre les Kirdis, non pas à un Dieu musulman, mais à un groupe ethnique», arabe ou peul. Les Kuwong refusent une telle soumission. Bien que partageant certains traits culturels avec les Baguirmiens, ils s'opposaient à l'autorité de Bouso. Au nom de l'islam, les Baguirmiens sous-estimaient et ridiculisaient les animistes avant de les dominer culturellement et linguistiquement.

L'impérialisme culturel et linguistique

La langue arabe est l'un des catalyseurs implicites de l'islam. Elle a facilité la propagation et la diffusion de l'islam au Tchad. Au sud du Tchad, précisément dans la Tandjilé et le Logone, c'est le dialecte barma qui est l'un des vecteurs d'islamisation. Avant les indépendances en 1960, les marabouts baguirmiens ordonnaient aux islamisés d'abandonner même leur langue au profit de barma, et plus tard de l'arabe dialectal. Tous les moyens culturels et linguistiques étaient mis en œuvre pour contraindre les autochtones à embrasser l'islam. Les Kuwong secouent le joug de l'islam tendu par les marabouts baguirmiens. Toutefois, ils sont culturellement et historiquement liés aux Baguirmiens. Un notable de Tchaguine a témoigné : « Nous ne pouvons pas aujourd'hui nous séparer des Baguirmiens. Notre langue contient beaucoup de mots d'emprunt barma. Nous sommes condamnés à vivre ensemble » (Interview n°49). Un autre interlocuteur, un quinquagénaire, justifie le parler barma en milieu kuwong : «la langue barma fait presque partie de notre culture depuis nos aïeux. Elle s'était plutôt imposée aux Kuwong comme les langues des grands groupes s'imposent aujourd'hui » (Interview n°42). Selon les Kuwong, l'impérialisme culturel et linguistique n'a pas sa place à cause de l'infinité entre le peuple Kuwong et le peuple Baguirmien. Cette affinité n'a pas empêché ce dernier à infliger des actes barbares et ignobles aux aïeux Kuwong qui avaient organisé en quelque sorte un suicide collectif dont ils avaient heureusement survécu. Il s'agit de la construction d'un tunnel.

4.2 Stratégies de résistance : le berem

Le Berum est un tunnel de plus d'un kilomètre de long, de deux mètres de large et d'un mètre et demi de hauteur. Il est creusé et construit par les Kuwong de Sotto pour se mettre à l'abri des envahisseurs et esclavagistes islamiques. L'entrée du berum a été consacrée aux divinités. Un jeune garçon et une jeune fille, tous deux pubères et vierges, sont sacrifiés. Le corps du jeune garçon a servi de pilier à droite de l'entrée du tunnel ; celui de la jeune fille est planté à gauche. Ces enfants-sacrifices seraient choisis dans les familles des prêtres ou de n'importe quelle famille kuwong. La prière de consécration de l'entrée du berum par des incantations rend invisible l'ouverture du berum à toute personne étrangère à la société kuwong. La réalisation de cet ouvrage inouï, le berum, présente plusieurs leçons : l'unité, l'entente, la solidarité, le dévouement, la détermination, l'abnégation, l'esprit de sacrifice, la bravoure, la fidélité et la

mobilisation. Les Kuwong avaient réussi à résister à la pénétration islamique au début de l'ère de l'expansion esclavagiste. Dans leur fuite devant les envahisseurs musulmans, les Kuwong ne se séparaient pas de leur religion traditionnelle. Leurs dieux étaient avec eux et les protégeaient. La fidélité aux divinités ancestrales les prémunit contre l'hégémonie islamique. Il faut souligner ici que, pour les Kuwong de Gam, les lieux qui ont servi de refuge, le berem, sont devenus des véritables sanctuaires.

Ces lieux de refuge sont sacrés avec des interdictions religieuses et spirituelles. Le facteur religio-spirituel est non négligeable dans le comportement du peuple Kuwong vis-à-vis des religions d'emprunt. L'attachement des Kuwong à leur structure religio-spirituelle les rend très fermés aux religions exogènes. L'islam constitue pour eux une menace contre leur système social et leur identité culturelle. Leur existence serait même compromise s'ils ne résistaient pas à l'islam. L'homme Kuwong est très fier d'être lui-même. Il refuse toute forme d'esclavage. Il est lent à exécuter l'ordre des autres, surtout à servir l'intérêt des autres. Il produit pour lui-même. Les Kuwong sont très actifs, travailleurs avec beaucoup d'ambition et peu de créativité. Ainsi, sur le plan psychologique, le peuple Kuwong garde le même courage face à toute ingérence extérieure, qu'elle soit politique, économique et religieuse. La détermination dont ils faisaient preuve les avait conduits à une décision. Après avoir atteint la forêt et trouvé des cours d'eau, les fuyards ont pris la résolution de ne plus continuer à fuir. Ils se sont engagés à s'organiser pour faire obstacle à la campagne d'intimidation menée par les combattants islamistes. Leur forteresse était le berem, un grand tunnel.

Les Kuwong se sont battus pour résister à plusieurs tentatives d'islamisation. Leur combattivité doublée de fuite les a délivrés de cette campagne d'islamisation pour rester libres dans leur culture et leurs pratiques traditionnelles. Le revirement de quelques groupes kuwong dans l'islam résulte des nouvelles stratégies islamiques mises à contribution. Une autre raison de revirement évoquée est la politique. L'homme Kuwong n'aime pas l'islam à cause des atteintes portées à la dignité humaine. Mais si aujourd'hui, quelques-uns des chefs coutumiers et traditionnels sont islamisés, c'est simplement à but propagandiste, ou politique pour gagner la légitimité qu'ils n'avaient pas. Des chefs de villages et de cantons, par peur de perdre leur place, se convertissent à l'islam. Le chef de canton de Gam fait partie de ce groupe tandis que celui de Tchaguine résiste au-delà de toutes les avances faites par les musulmans qui vantent les mérites de l'islam comme une religion de paix, de cohabitation pacifique.

Conclusion

Attaché à sa culture et à ses traditions ancestrales, le peuple Kuwong adoptait un comportement coriace vis-à-vis de l'islam. Il a du mal à accepter une innovation venant de l'extérieur, si celle-ci ne s'intègre pas dans sa vision du monde. Les premières tentatives d'islamisation des peuples animistes s'étaient confrontées à une résistance farouche. L'islam a contraint les populations locales à se soumettre à l'hégémonie baguirienne et a laissé des traces indélébiles dans la vie des Kuwong. Ces traces rappellent des mauvais souvenirs vécus. La résistance à la pénétration

islamique n'était pas seulement l'œuvre des anciens ni des notables, dépositaires des traditions ancestrales, mais aussi de toute la population restée attachée à ses valeurs religieuses traditionnelles. L'islam peine à se faire la place dans le cœur et l'esprit du peuple Kuwong qui reste quand même hésitant et méfiant vis-à-vis de la politique islamique. La majorité des Kuwong reste très irascible même si la traçabilité musulmane est un fait réel en milieu kuwong et comporte des conséquences à tous les niveaux. Malgré sa mise en minorité, l'islam est visible partout dans les endroits les plus reculés au Tchad. Sa présence est sentie dans tous les secteurs de la vie. L'islam est présent dans les villages Kuwong même si certains autochtones le minimisent.

La résistance des peuples non atteints au Tchad aux croyances monothéistes révélées reste un défi important qui s'impose à la recherche à la fois théologique et missiologique dans la mesure où l'on cherche à savoir si les conversions musulmanes enregistrées en milieu kuwong sont la conséquence de frivolité ou de malléabilité.

Références

- BAH, A., (1998). Rapport de recherche anthropologique en milieu kuwong. Bâ-illi: CFMS.
- BANDYOPADHYAY, S. et SANDLER, T., (2014b). The Effects of Terrorism on Trade: A Factor Supply Analysis. Federal Reserve Bank of St. Louis Review, Vol. 96, n°2, 229-241.
- BAYO, G. G., (2008). La Tandjilé : peuples et histoire. Cahier d'Histoire, n°13, 18-20.
- DEVALLEE J. A., (1925). Monographie du Baguirmi. Bulletin de recherches congolaises 7, Brazzaville, p. 23-63.
- ELLUL, J., (1984). La subversion du christianisme. Paris: Ed. du Seuil.
- GARLOW, J. L. (2002). Une réponse chrétienne à l'islam. Thoune: Sénevé.
- INSD, (2009). Projections démographiques 2007-2050 », thème 16, N°Djaména, Tchad.
- INSEED (2011). Enquête par Grappes à Indicateurs Multiples (MICS), Tchad 2010, Ministère de la Promotion Economique et du Développement, N°Djaména, Tchad.
- INSEED-(2009). Données par ethnies et les Kuwong-2009 in Database C:\BDRGPH09261112\RGPH09.dic. ECLAC/CELADE Redatam+SP 14/11/2023.
- KATO, B. H., (1975). Promising Future for the church in Chad. In KATO, B. (1975), Vie et Œuvres, Tome 1.
- KINAMATI, B. (2002). L'influence de la culture sur l'Évangile en milieu kuwong. Mémoire de licence en théologie. N°Djaména : ESTES.
- KODI, M., (1992). Dignitaire et titulaires : quelques aspects des institutions baguirmiennes au XIXe siècle, Paris, ARESAE.
- KWANG in Chad (2017). Récupéré le 12 août 2023 sur https://joshuaproject.net/people_groups/12909.
- LARGEAU, V.-E., (2001). A la naissance du Tchad. Paris: CEPIA.

- LEOUBE, M., (1999). Rapport de recherche anthropologique sur le peuple Alwa de Koudou-alwa. Bâ-illi : CFMS.
- MBAINDIGUIM, B. E., (2008). La disparition de l'Église en Afrique du Nord : une analyse historique des causes dans une perspectives missiologique. Mémoire de Master Recherche en Missiologie soutenu à la FATEB. Mémoire publié en 2021.
- MULAGO, V., (1967). La conception de Dieu dans la tradition Bantou. *Revue du Clergé Africain*, tome 22, 272-295.
- MUSK, B. A. (1992). *Passionate Believing: The 'Fundamentalist' Face of Islam*. Tunbridge Wells: Monarch Publication.
- PARRINDER, E.G., (1974). *African Traditional Religion*, 3rd ed., London: Sheldon Press.
- RGPH2-2009 (2014). Analyse thématique des résultats définitifs : État et structures de la population. Ministère de la Promotion Economique et du Développement, N'Djamena, 2014.
- SAWYER, H. (1970). *God, Ancestor or Creator? Aspects of Traditional Belief in Ghana, Nigeria and Sierra Leone*. London: Longmann Group.
- SCHIRRMACHER, C. (2016). *L'islam: histoire-doctrines-Islam et christianisme*. Charols : Excelsis.
- STEYNE, P. M., (1990). *Gods of Power: A Study of the beliefs and Practices of Animists*. Oxford, sm ed.
- Tchad et culture n°237- mai 2005, 11-18.
- Viven, A., (1967). Essai de concordance de cinq tables généalogiques du Baguirmi (Tchad), *Journal de la société des africanistes* XXXVII (1), p. 25-40. DOI:10.3406/jafr.1967.1416
- WEBSTER, H. (1952). *Le tabou. Etude sociologique*. Traduction de Jacques Marty.Paris : Payot.

Source orale

Des entretiens et interviews (en tout 50) ont été organisés dans les villages suivants : Gam, Sotto, Laï, Bâ-illi, Mafling, Mundra, Bouso, Moudourou Antenne, N'Djaména, et Tchaguine. Nous avons, par ailleurs, respecté les recommandations des interlocuteurs qui ont requis l'anonymat.

BECOME OUR PARTNER IN HOLISTIC DEVELOPMENT

Dear friends and supporters,

Hello!

Several people have contacted us to ask how to register with IUDI and how to support us.

Registrations are made online by completing the form available at the following link: <https://www.iudi.org/app-en>

Our courses are available online. About your valuable support, we would like to offer you the following four options.

We look forward to counting you among our distinguished partners for the holistic development of the most vulnerable communities!

Prof. Moussa Bongoyok

Websites :

<https://www.iudi.org>

<https://contributionsafricaines.com>

TOGETHER FOR TRANSFORMATION

Here are four options:

-Pray for us daily

-Sponsor a student

-Volunteer for a specific task

-Make a tax-deductible donation online:

<https://donate.stripe.com/4gw00P82xdGH7WU28a>

Contact us at: mbamba@iudi.org

Tel. +1 737 305 7627

DEVENEZ NOTRE PARTENAIRE EN DÉVELOPPEMENT HOLISTIQUE

Chers ami(e)s et sympathisant(e)s,

Plusieurs personnes nous ont contacté pour nous demander comment s'inscrire à l'IUDI et comment nous soutenir.

Les inscriptions se font en ligne en cliquant sur le lien suivant :

<https://www.iudi.org/app-fr>

Nos cours sont disponibles en ligne. En ce qui concerne votre précieux soutien, nous vous offrons les quatre options suivantes.

Au plaisir de vous compter parmi nos distingués partenaires pour le développement holistique des communautés les plus vulnérables !

Prof. Moussa Bongoyok

Sites Internet :

<https://www.iudi.org>

<https://contributionsafricaines.com>

ENSEMBLE POUR LA TRANSFORMATION

Voici quatre options :

- Priez pour nous tous les jours
- Parrainez un étudiant
- Portez-vous volontaire pour une tâche spécifique
- Faites un don (il est possible de le faire aussi en ligne en cliquant sur le lien suivant) : <https://donate.stripe.com/4gw00P82xdGH7WU28a>

Contactez-nous à : mbamba@iudi.org

Tel. Tel. +1 737 305 7627