

Synchrétisme ou appropriation des écritures ? Tensions dans la traduction du nouveau testament en langue dii au Cameroun

Institut Al Mowafaqa, Rabat, novembre 2019

En guise d'introduction

Le concept d'inculturation/contextualisation fait partie du vocabulaire théologique contemporain, en particulier depuis que les missions chrétiennes d'Occident ont fait (re)naître le christianisme dans les régions du monde qui n'étaient pas traditionnellement chrétiennes. Bien vite, l'on s'est aperçu de la nécessité pour les nouveaux chrétiens de dépasser le christianisme missionnaire qui se confondait bien trop souvent avec le projet colonial et civilisateur (Koulagna, 2019, 162-172), d'autant plus que le christianisme a rapidement évolué dans l'hémisphère sud où il est devenu majoritaire par rapport à l'Europe et l'Amérique du nord. Le christianisme, comme l'islam, est devenu une religion africaine, avec des modes d'appropriation variés, mais aussi, parfois, avec des procédés de transformation et de monothéisation des traditions religieuses locales. Entre christianisation des traditions locales et africanisation des dogmes et pratiques chrétiens, le monothéisme chrétien connaît des fortunes diverses et des trajectoires complexes. La traduction de la Bible apparaît comme un des lieux d'expression de ces rapports qui peuvent être conflictuels ou, en tout cas, ambigus.

La présente étude tente d'illustrer, à partir de la traduction du Nouveau Testament dans la langue dii (le *yag dii*), au nord-Cameroun, une tension entre un besoin d'appropriation du message chrétien et une résistance à ce qui est perçu comme du synchrétisme au sens missiologique traditionnel du terme. Elle s'articulera en cinq petits points. Le premier partira des généralités sur l'histoire de la traduction de la Bible comme mode d'appropriation depuis l'antiquité. Le deuxième présentera les Dii du Cameroun avec leur spiritualité et l'histoire de leur rencontre avec le christianisme (et l'islam). Les deux points suivants s'intéresseront aux difficultés et tensions liées, dans la traduction du Nouveau Testament en langue dii, à l'adaptation du vocabulaire religieux traditionnel aux dogmes chrétiens et au sentiment d'une double allégeance religieuse. Le dernier point abordera de façon générale ce qui apparaît comme une invention rétrospective, par historicisation et reconversion de la catéchèse chrétienne, d'un monothéisme artificiel attribué à la tradition ancestrale.

Mon approche est simplement factuelle et descriptive et n'entend pas porter un quelconque jugement de valeur sur quelque aspect que ce soit. En d'autres termes, il n'est pas question, dans la présente étude, d'établir une hiérarchie des valeurs entre les monothéismes et les autres formes de spiritualité et/ou de religiosité, ni de dire si le fait d'esquiver des concepts dans la traduction ou de réinventer un sens à d'autres est bien ou moins bien. Il peut être difficile d'assumer une neutralité méthodologique à partir de ma propre position comme pasteur, donc acteur d'un monothéisme. Mais le pasteur que je suis est aussi un Dii élevé dans la tradition dii avant son contact avec la civilisation occidentale et le christianisme, et qui entend assumer cette identité et la vivre pleinement en essayant de gérer au mieux, conscient que ce n'est pas chose aisée, les conflits potentiels entre les deux cultures et les deux formes de spiritualité.

1. La traduction des Écritures saintes comme mode d'inculturation et d'appropriation

Dès le III^e siècle avant J.C., la traduction fait partie de l'histoire de la Bible. Les juifs hellénophones d'Égypte, qui n'avaient plus la pratique de la langue hébraïque, avaient besoin, pour s'approprier la Torah puis les autres livres de notre Ancien Testament, d'une traduction grecque des Écritures. Cette première traduction, c'est la Septante, nom issu d'une tradition¹ qui rapporte que soixante-dix savants auraient traduit en soixante-dix jours l'ensemble du texte qui leur avait été soumis à cet effet. Elle a permis aux juifs de la diaspora de se réapproprier ces Écritures dans leur nouvel environnement culturel. À côté de cela, les manuscrits araméens d'Éléphantine, toujours en Égypte, témoignent d'une activité importante liée à la traduction et à l'appropriation, dans un contexte étranger, de l'héritage juif. D'autres traductions suivront, soit à partir de l'hébreu (la Peshitta, version syriaque, II^e siècle après J.C.), soit à partir du grec (la Vieille latine, vers le I^{er} ou le II^e siècle après J.C.), réalisées plutôt dans les milieux chrétiens, dans un contexte missiologique.

L'histoire de l'expansion du christianisme s'est accompagnée, assez souvent, de la traduction totale ou partielle de la Bible, et l'enracinement local et durable du message chrétien dépend en grande partie de ce fait. Des exemples l'illustrent. En à peine un siècle, le christianisme nord-africain a presque entièrement disparu en partie parce qu'il était resté latin et sans ancrage réel sur les populations berbères, tandis que du côté de l'Égypte où la Bible a été traduite en langues coptes, il a pu subsister en dépit de la déferlante musulmane aux VII^e-VIII^e siècles.

Mais au-delà de son intérêt missiologique, la traduction biblique est aussi une rencontre, à la fois linguistique et culturelle. Celle-ci peut non seulement infléchir ou remodeler la théologie du texte source en fonction de la langue cible, mais aussi attribuer de nouveaux sens à des mots, concepts et expressions de la langue source tout en enrichissant la langue cible des mots, concepts et expressions qui lui sont tout à fait étrangers. Cela peut se passer dans un cadre banal de jeu d'équivalences lexicales, par exemple la traduction des concepts « sacrifice », « autel » ou « péché » dans une langue dans laquelle ces concepts sont inexistantes ou comportent des connotations étrangères à la Bible, ou dans des constructions plus complexes, par exemple la réponse donnée par Dieu à Moïse près du buisson ardent en Exode 3, 14 (אֲנִי הוּא אֲשֶׁר אֲנִי – litt. « je serai qui/ce que je serai », rendue en grec par $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\ \acute{o}\ \acute{\omicron}\nu$ – litt. « moi je suis celui/ce qui est (l'étant) »). Cette traduction, tout en étant une des meilleures possibles², n'en modifie pas moins la perception de Dieu. Dans un cas comme dans l'autre, les glissements sémantiques sont rarement banals, et les traducteurs se retrouvent souvent face à des décisions difficiles et quelquefois conflictuelles³ à prendre qui, si elles sont acceptées, peuvent orienter la théologie des utilisateurs ou réinventer leur langue.

Aussi rencontre-t-on assez régulièrement, dans la traduction de la Bible dans les langues africaines, des situations de tension entre, d'une part, une tentative d'évitement de certains concepts traditionnels par crainte de syncrétisme et, d'autre part, un effort d'inculturation et de réinvestissement de ces mêmes concepts dans la Bible et la catéchèse ecclésiale. La traduction du Nouveau Testament en langue dii illustre assez bien ces tensions.

¹ Cette tradition est celle de la *Lettre d'Aristée* (un pseudépigraphe du 2^e siècle av. J.C.) reprise plusieurs fois par des auteurs du I^{er} siècle ap. J.C. : Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe par exemple.

² Grammaticalement il ne pouvait en être autrement. L'hébreu biblique n'a pas de présent dans le sens du français. Le présent est compris dans l'accompli ou l'inaccompli, en fonction des contextes, ou est exprimé par le participe actif. C'est ce que le grec a rendu ici. Avec le verbe « être » (הָיָה), le présent peut simplement être exprimé par l'absence du verbe.

³ Les conflits peuvent être linguistiques, culturels ou théologiques, en particulier au regard du rapport des chrétiens à leurs traditions religieuses ancestrales, notamment par crainte du syncrétisme religieux ou de ce qui pourrait être perçu comme tel.

2. Une présentation sommaire des Dii du nord-Cameroun

Les Dii, auxquels les colons peuls musulmans ont attribué l’ethnonyme péjoratif de Duru⁴, estimés à un peu plus de 60.000 âmes⁵, sont présents dans les régions administratives de l’Adamaoua et du Nord au Cameroun, en particulier dans les hauts plateaux de Ngaoundéré et ses environs et la vallée de la Bénoué. Les principales études sur ce peuple sont celles de l’anthropologue canadien Jean-Claude Muller essentiellement axées sur l’organisation sociale et les rites traditionnels (mariage et circoncision)⁶, celles du pasteur linguiste américain Lee Bohnhoff plutôt orientées vers le système linguistique⁷ et de l’historien et archéologue camerounais dii Innocent Sardi Abdoul sur la métallurgie⁸. À ces études on peut ajouter celle de l’historien norvégien Tomas Sundnes Drønen⁹ sur l’histoire de la mission norvégienne en pays dii.

On ne sait pas grand-chose de l’origine de ce peuple. Faute de documentation écrite remontant au-delà du XX^e siècle, l’on en est souvent réduit à raccorder des morceaux d’histoire présentés par les différents groupes Dii pour essayer de construire une histoire linéaire (Sardi, 2018, 61-98). Des sources occidentales du XX^e siècle affirment que les Dii seraient venus du Soudan français à partir du XV^e siècle, du Baguirmi tchadien, et se seraient installés au nord du Cameroun, dans le Mayo Rey et plus à l’ouest, jusqu’à Yola au Nigeria, avant de se répandre plus au sud, dans l’Adamaoua, pour échapper aux exactions du *lamido* (sultan peul) de Rey-Bouba (Tessmann, 1998, 2)¹⁰. Mais c’est à peu près tout ce que nous savons, et nous ne

⁴ Une étymologie populaire fait dériver ce nom d’une affirmation peule (en dialecte adamawa) : « *Kambe, be duuri haa do* » (ceux-ci ont mis long ici – le verbe *duuri* est lui-même issu vraisemblablement d’une déclinaison du verbe français « durer » – en fulfuldé on utilise le verbe *fabbugo* [conjugué : *fabbi*] ou *neebugo* [conjugué *neebi*] pour exprimer cette idée de durée), indiquant ainsi leur ancienneté sur le site qu’ils occupent et à l’intérieur duquel des migrations de quelques groupes ont eu lieu du nord vers le sud. Mais il est plus probable que le nom Duru vienne plutôt du verbe *durugo* [conjugué *duri*] qui signifie *paître* et véhiculerait l’idée méprisante que les Foulbé auraient des Dii comme d’un troupeau à paître. Les rapports souvent tendus sur le plan politique encore aujourd’hui, en particulier dans l’Adamaoua, tend à conforter cette lecture.

⁵ Joshua Project / Global Mapping International, https://joshuaproject.net/people_groups/print/11558/CM.

⁶ Cf. *Les chefferies dii de l’Adamaoua (Cameroun)*, Paris, CNRS Éditions-Éditions de la MSH, 2006 ; « Circoncision et régicide. Thème et variations chez les Dii, les Chamba et les Moundang des confins de la Bénoué et du Tchad », in *L’Homme*, 1997, tome 37 n°141. p. 7-24 ; « Les rites initiatiques des Dii de l’Adamaoua (Cameroun) », in *Journal des africanistes*, Année 2003, Volume 73, Numéro 1 p. 180 – 181 ; « Le mariage chez les Dii de Mbé (Adamaoua, Cameroun). Un système semi-complexe inhabituel », in *L’Homme*, 1998, tome 38 n°148. pp. 47-77 ; « Du don et du rite comme fondateurs des chefferies. Marcel Mauss chez les Dii du Nord-Cameroun », in *Cahiers d’études africaines*, Vol. 39 N°154. 1999. p. 387-408 ; etc.

⁷ Cf. *Introduction à la phonologie et à la grammaire duru*. 2 vol. Yaoundé, Section de Linguistique Appliquée, Université fédérale du Cameroun, 1971, [SLA Publication, 16] ; *Yag Dii (Duru) pronouns*. In U. Wiesemann *Pronominal systems*. Tübingen, Gunter Narr Verlag. [Continuum, 5], 1986, p. 103-29 ; « Décalages entre cultures, illustrés par la traduction en langue dii », in Adala H. (ed.), Boutrais Jean (ed.). *Peuples et cultures de l’Adamaoua (Cameroun)*. Paris : ORSTOM ; Ngaoundéré-Anthropos, 1993, 235-246 ; avec R. Boyd, *Les marqueurs de proposition en langue dii (yag dii)*. *JALL* 24, p. 1-29 ; etc.

⁸ Cf. « La circulation du fer depuis le pays dii au début du XX^e siècle : systèmes techniques, organisations socio-économiques et réseaux d’échanges », in S. Baldi & G. Magrin (éds), *Les échanges et la communication dans le bassin du lac Tchad*, Naples, Studi Africanistici (Serie Ciado-Sudanese 6), Università degli studi di Napoli « L’orientale », 2014, p. 133-159 ; Avec O. Langlois et Hassimi Sambo, « Quelles étaient les fonctions des plate-formes de Djaba-Hosséré (Nord-Cameroun) ? Éclairages archéologique et ethnographique sur une question restée sans réponse », in *Varia* 13, 2017, p. 59-76 ; etc.

⁹ Cf. *Communication and Conversion in Northern Cameroon: The Dii People and Norwegian Missionaries, 1934-1960*, Leiden, Brill, (SCM 37), 2009.

¹⁰ Tessmann est cité dans plusieurs travaux de mémoire, par ex. par Yacoubou Djidjiwa, *Pratique évolutive de la circoncision et processus éducatif chez les Dourou*, mém. DIPCO, ENS, Yaoundé, p. 10, et L. Salasc (1936), *Notes sommaires sur les habitants de la région de la Bénoué*, inédit, p. 2.

possédons aucun détail de ces mouvements migratoires ni du style de vie et de religiosité caractéristique de cette époque. Au niveau linguistique, les Dii se répartissent globalement en deux grands groupes : les Yag dugun et les Yag dii, qui eux-mêmes sont constitués de plusieurs groupes dialectaux¹¹.

Dans un article précédent dont nous reprenons ici quelques éléments, nous avons montré que les Dii ont une existence profondément pénétrée par le religieux. Il n'y a, pour ainsi dire, aucun aspect de la vie courante qui ne soit empreinte du religieux (Koulagna, 2014, 137), même s'il faut se garder de vouloir faire correspondre cette spiritualité aux canons religieux conventionnels en termes de monothéisme ou de polythéisme. Le vocabulaire dii du religieux fait en effet assez peu de place à l'idée d'un dieu unique ou même de divinités au sens théologique et abstrait habituel d'êtres ou d'esprits supérieurs auxquels le sujet ferait allégeance.

Aujourd'hui les Dii sont partagés entre le christianisme et l'islam, à peu près à égalité. La source du Joshua project¹² indique 45% d'adhérents au christianisme mais ne dit rien des adhérents à l'islam. Le pourcentage est sans doute à peu près le même. En général, l'ensemble des populations se définit par rapport à ces deux appartenances (chrétienne et musulmane), même si les croyances et pratiques religieuses traditionnelles demeurent omniprésentes (Koulagna, 2020, à paraître). Le contact avec l'islam s'est opéré au cours du XIX^e siècle, d'abord par le fait des Foulbé nomades, ensuite et surtout par le djihad islamique d'Usman Dan Fodio. Le christianisme lui, est introduit par les missions chrétiennes au cours du XX^e siècle (les luthériens de la Sudan Mission américaine et de la Société des missions norvégiennes au milieu des années 1920 d'une part, et les catholiques des Oblats de Marie Immaculée vers les années 1930-1940 d'autre part) (Lode, 1990, 43-45 et 88-90 ; Plumey, 1990).

Depuis lors, hormis dans les moments de circoncision et de rites associés ou parallèles (le *séw* des femmes), la pratique de la religion traditionnelle se fait parallèlement et de façon informelle, presque dans la clandestinité, dans la vie quotidienne. Le caractère clandestin des pratiques religieuses traditionnelles est dû au double fait d'une occidentalisation qui les présente comme surannées et de l'islamisation, mais surtout de la christianisation qui les condamne comme du paganisme, voire du fétichisme. Ce facteur aura des répercussions sur les procédés de traduction de la Bible (la traduction du Coran n'étant pas encore, à ma connaissance, au programme dans cette communauté) et donc d'adoption et d'appropriation du monothéisme.

3. Traduction de la Bible en yag dii et tension entre contextualisation et résistance au syncrétisme

L'histoire de la traduction de la Bible en yag dii a officiellement commencé avec la naissance de l'Église Évangélique Luthérienne du Cameroun (EELC) au début des années 1960. Le dialecte *mam be'* de la région de Mbé a été choisi pour cette opération en raison de sa position géographique par rapport à l'espace occupé par les Dii. Mbé apparaît, en effet, comme le centre naturel des Dii du Cameroun. C'est en 1962 qu'un comité de langue dii fut mis en place et qu'un projet d'alphabétisation, qui suppose un travail de standardisation préalable, fut initié avec quelques difficultés dues à des conflits stratégiques entre les sociétés missionnaires responsables techniques et financiers du projet. En 1966 les premières portions du Nouveau Testament commencèrent à être traduites, en l'occurrence l'évangile selon Marc, mais aussi le

¹¹ Le yag dugun est constitué des Ságzee, des Pąan, des Naan, des Sąan et des Huun, et le yag dii des Mam na'a, des Mam be', des Guum et des Mgbang. I. Sardi, *Op. cit.*

¹² Joshua project, *Op. cit.*

Petit catéchisme de Luther dans une version abrégée et adaptée en Afrique du Sud et des cantiques issus des églises luthériennes américaines. En 1970, tout le Nouveau Testament était achevé (Lode, 1990, 213-214), mais il n'est finalement publié et dédié qu'en 2001.

Une des premières questions qui ont secoué les chrétiens dii à cette époque-là et jusque dans les années 1990 fut celle de savoir si Dieu devait être vouvoyé ou pas. Les langues bibliques et celles par lesquelles le message de l'Évangile a été apporté en pays dii tutoient ordinairement Dieu, alors que dans la culture dii le vouvoiement est plus naturel pour une personne que l'on respecte, à plus forte raison si cette personne s'appelle Dieu. Une des causes de ce problème est la conception même du divin, sur lequel nous reviendrons plus loin. Les missionnaires et une partie des croyants dii de l'époque estimaient que le vouvoiement prêterait le flanc à une sorte de polythéisme, donc à un retour à la spiritualité traditionnelle ou à du syncrétisme. Le non-dit de ce débat repose sur la perception de cette spiritualité traditionnelle considérée comme ou soupçonnée d'être diabolique comme tous les rites et manifestations culturels. Devenir chrétien, dans ces conditions, impliquait l'abandon de sa culture (excepté la langue – encore qu'à l'école coloniale il était interdit de parler la langue locale) au profit d'un mode de vie conforme à celui de l'évangéliste. Aujourd'hui le tutoiement de Dieu s'est imposé à la faveur de cette traduction du Nouveau Testament.

En matière de traduction proprement dite, des choix lexicaux illustrent bien cette tension. Un des cas les plus frappants est la traduction des concepts « sacrifice », « temple » et « autel ». Les Dii ont l'habitude d'offrir des sacrifices, non pas à un dieu ni même à des dieux, mais plutôt aux esprits des ancêtres. Dans la langue courante, le terme employé pour exprimer cela est *hən pú''í*¹³. Ces sacrifices consistent le plus souvent en de simples libations ou dépôts d'aliments à des endroits indiqués pour apaiser les esprits des ancêtres, les *yq̄b*. Dans le Nouveau Testament en *yag* dii, ce concept n'est jamais utilisé pour rendre le verbe « sacrifier » (ou « offrir/faire un sacrifice »). Il est remplacé par l'expression *hən ha''í* (litt. « chose poser/placer », Bohnhoff, 2014, 95) (Lc 2, 24 ; Ac 7, 41 ; 14, 13-18 ; Hé 10, 18 ; etc.) qui, dans le sens de sacrifice, appartient exclusivement au vocabulaire biblique du Nouveau Testament, l'idée de poser ou de placer une chose n'appartenant pas ordinairement au vocabulaire sacré. C'est la même expression qui est employée pour parler des offrandes, c'est-à-dire de la collecte le jour du culte. La substitution a été effectuée pour éviter d'associer le sacrifice offert à Dieu et celui du Christ aux pratiques traditionnelles, donc à du paganisme.

Il en est de même pour le temple et l'autel. Déjà, les Dii ne sont pas familiers des temples au sens d'une maison dédiée à une divinité puisque, de toute façon, il n'y a pas en tant que tel, dans leur spiritualité, de dieu auquel on rend un culte, donc pas de temple. Cela ne représente pas un problème majeur dans la mesure où la Bible (l'Ancien Testament notamment) désigne le temple comme « maison de Dieu », qui a été simplement adopté en *yag* dii. Les bâtiments d'église sont ainsi désignés. En revanche, les endroits dédiés et ayant une fonction d'autel leurs sont bien connus. Ces endroits peuvent être improvisés (pieds d'arbres, rochers, carrefours, etc.) ou expressément construits. Les lieux de culte, ou plus exactement de rite de type sacrificiel, construits, ce sont des *gbaa* (Bohnhoff, 2014, 84 : « lieu de sacrifice aux esprits des ancêtres »). Le terme désigne tantôt l'autel (*hən ha''í gbaalí* ou plus ordinairement *hən pú''í gbaalí* = poser quelque chose ou offrir un sacrifice sur le *gbaa*), tantôt l'offrande (*gbaa ménné* = asperger le *gbaa* – souvent une sorte de soupe d'oseille), tantôt encore le rituel (*gbaa kólí* = faire/pratiquer du *gbaa*). Dans le contexte biblique, il pourrait désigner l'autel. Mais là aussi, le terme est

¹³ Mais l'expression a parfois aussi le sens de « bénir en aspergeant de salive ». Dans ce cas l'expression est une onomatopée qui reproduit la manière de le faire (*pú''í*).

presque systématiquement évité et remplacé par les mots *ya hən ha"i* (litt. lieu/endroit chose poser = lieu où l'on pose quelque chose) (Mt 5, 23-24 ; Lc 11, 51 ; Hé 9, 13 ; etc.), lui aussi propre au vocabulaire biblique comme lieu sacré. La tendance ici aussi est d'éviter le syncrétisme ou ce qui pourrait être perçu comme un retour au paganisme. D'autres cas pourraient être mentionnés, par exemple sur les concepts de divination, d'enchantement, de prophétisme, d'anges, de démons, etc.

Il existe cependant des cas, assez rares certes, où des termes ou concepts religieux traditionnels sont réutilisés dans le contexte biblique. C'est le cas en Ac 17, 23 où le terme *gbaa* désigne le temple dédié à un dieu inconnu et auquel Paul fait allusion dans son discours à l'aréopage d'Athènes. Mais l'esprit reste le même : le *gbaa* est associé au paganisme, puisqu'il s'agit ici d'un temple païen. Néanmoins, il existe des cas d'emploi furtif, presque clandestin, d'un concept traditionnel pour rendre un concept biblique. Par exemple, en Lc 1, 11, l'expression *ya zugu uuli* (litt. lieu/endroit herbe aromatique faire fumer = autel d'encens) est employée, comme par hasard, pour désigner une forme de sacrifice. Ces cas témoignent de la tension entre une tendance de table-rase et le besoin d'une inculturation qui pourrait impliquer une christianisation, ou en tout cas un réinvestissement sémantique de certains termes et concepts religieux traditionnels. Le vocabulaire biblique lui-même, aussi bien dans l'Ancien Testament que dans le Nouveau, n'est-il pas le produit de ce mécanisme ?

4. Traduction biblique et processus de monothéisation

Pour mieux saisir ce qui va suivre, il est important de comprendre le comportement religieux dii qui résiste à rentrer dans les catégories de monothéisme et de polythéisme (Koulagna, 2014, 143-144, 146). L'espace religieux est dominé par les ancêtres (*i nii vu*) ou les mânes des ancêtres (*yogb vu*) et les « choses » (*hən*). L'idée de dieu comme d'un être supra naturel, objet de déférence, au sens où on l'entend habituellement est, comme nous l'avons indiqué au début de cette communication, assez étrangère à la spiritualité traditionnelle dii. En effet, ni les ancêtres, ni leurs mânes ni même les « choses » (objets ou rites sacrés) ne sont considérés comme des divinités. Pour le dire sèchement, les Dii ne se définissent fondamentalement ni comme monothéistes, ni même comme polythéistes.

Les comportements et rituels religieux dii répondent davantage à des questions de la vie quotidienne (subsistance, santé, besoin communautaire) qu'à celles touchant à une vision théorique et abstraite de l'univers. Cela n'a rien de dépréciatif (ce n'est pas la question) et n'est d'ailleurs ni nouveau ni exclusif aux Dii. C'est juste une manière d'être et de penser le monde. Les polythéismes antiques mésopotamiens, égyptiens, grecs ou romains, n'ont été à l'origine que des tentatives de réponses à des questions de survie (fécondité, guerre, santé, etc.) avant de se constituer éventuellement en religions monothéistes et nationales. Comme ces anciennes religions, celles de l'Afrique noire reposent, dans une large proportion, « sur le pragmatisme, sur l'efficacité [plutôt] que sur des considérations de philosophie savante et de dialectique étrangère à leur type de pensée » (Mamadou Dia, 1980, 31)¹⁴.

¹⁴ Il n'est guère question de reprendre ici ce que l'auteur appelle « les vieilles thèses sur l'inaptitude congénitale de l'esprit africain à l'abstraction et à la synthèse ». Les religions et théologies des Dogon, des Bantou ou des Yoruba, par exemple, démentent à suffisance ces thèses. La question n'est pas là, mais bien sur les orientations et les finalités du religieux. Les religions africaines sont tournées avant tout vers les situations et l'environnement immédiats et la recherche de solutions aux problèmes locaux plutôt que vers la construction d'un système et d'une philosophie. D'où l'intérêt porté de façon préférentielle aux ancêtres et aux divinités secondaires plutôt qu'à un dieu universel.

Cette situation, comme on pouvait s’y attendre, a posé des problèmes à la traduction du concept « Dieu » en tant qu’être personnalisé et transcendant ainsi qu’à l’adoption par les Dii des religions monothéistes : l’islam, puis le christianisme. Le mot *Tayii* que l’on utilise pour traduire le mot « Dieu » comme nom propre, et qui est presque devenu usuel dans la langue, garde cependant quelque chose d’assez étrange. L’étymologie courante donnée à ce mot est composée de deux verbes : *taa* (penser) et *yib* (créer, faire exister) ou *yib* (être créé, apparaître, venir à l’existence). Elle s’emploie dans les milieux chrétiens et subsidiairement musulmans et s’applique de façon préférentielle à *Tayii*, en majuscules, c’est-à-dire à Dieu en tant que dieu unique et individualisé. Cette étymologie elle-même trahit l’influence d’une catéchèse chrétienne ou musulmane, mais on remarque que le mot *Tayii* est davantage employé par les chrétiens ; il appartient essentiellement au vocabulaire biblique et ecclésial. Les musulmans lui préfèrent en général le mot *Allah* adopté de l’arabe au travers du fulfuldé.

Sur le plan linguistique, cette étymologie est problématique, même si le mot existe bien dans la langue dii, dans l’expression *tayii waa v#* (litt. petits dieux ou enfants de dieu)¹⁵. Cette construction a tôt fait d’être interprétée comme supposant l’existence d’un grand dieu ou d’un père (ou d’une mère) des dieux. Dans la langue dii, le composé *waa v#* renvoie fréquemment à quelque chose d’innombrable et parfois d’indéfini. On a par exemple *nóg waa v#* (les [petits] oiseaux), *náá saa/gib waa v#* (les [petits] jeunes », *i nii waa v#* (les [petits] anciens/grands). Dans cette logique, les *tayii waa v#* seraient donc des êtres, nombreux, généraux et parfois inconnus, auxquels on prête des pouvoirs et qui sont censés influencer le cours de la vie des humains. Ces êtres sont souvent évoqués sans que des rites particuliers leur soient consacrés, sauf lorsque l’expression est employée comme synonyme des *yqob* (mânes des ancêtres) comme indiqué plus haut, et des *mgbaa waa v#* (esprits territoriaux considérés comme malfaisants).

On rencontre aussi l’expression *tayii bid* (litt. « mauvais dieu ») pour désigner la malchance¹⁶, sans que ce *tayii* (dieu) soit nécessairement identifié comme un être supérieur. Il n’est donc guère utile de s’y attarder plus longtemps.

Le concept *Tayii* ou *Tagel*, comme nom propre désignant un dieu unique et personnalisé, ne semble pas avoir existé dans la langue dii avant l’avènement du christianisme et de l’islam. Il apparaît donc comme une invention due au christianisme et peut-être à l’islam, l’étymologie courante étant issue, selon toute vraisemblance, du récit biblique de la création en Genèse 1, où l’on voit Dieu créer par la parole, celle-ci étant remplacée par la pensée (cf. Gn 1, 26-27 au sujet de la création des humains). On voit ainsi une influence de la catéchèse chrétienne sur l’évolution récente du vocabulaire dii.

Cet état de choses n’est d’ailleurs pas exclusif à la langue dii. Bien des langues africaines manquent en effet d’un terme désignant Dieu, dans ce sens-là. C’est le cas par exemple avec la langue peule, le fulfuldé, dans sa version Adamaoua. Le mot *Allah*, adopté comme nom propre de Dieu, vient de la langue arabe, par le biais de l’islam, et a fini par s’imposer dans le vocabulaire chrétien à partir de la traduction de la Bible. En Yag dii, ce nom est d’ailleurs utilisé, dans le langage courant, davantage par les musulmans que par les chrétiens qui lui préfèrent *Tayii*, (voir ci-dessus) même si *Allah* est aussi employé.

¹⁵ L. Bohnhoff (2014) les définit comme « certains personnages dans les contes folkloriques, mais aussi assimilés un peu aux esprits des ancêtres ; ils ont la forme de petits hommes de 60 centimètres de hauteur ; ils habitent la forêt et rendent malades les hommes qui les offensent en jetant des cailloux, etc. », p. 243. Les Dii n’accordent cependant pas d’attention à ces êtres qui appartiennent en général à la fiction folklorique.

¹⁶ Id.

L'on se retrouve ainsi devant un cas de monothéisation d'une spiritualité traditionnelle suite surtout à la mission chrétienne, même si l'on ne saurait exclure de façon catégorique l'hypothèse de l'existence d'une forme inconsciente de monothéisme. La situation actuelle, en tout cas, semble bien résulter d'une influence durable du monothéisme judéo-chrétien, ou du moins d'une évolution sémantique d'un concept qui n'avait pas forcément, à l'origine, le sens qu'il a aujourd'hui. Cette évolution lexicale et sémantique, qui a l'air d'un bricolage théologique, reflète pourtant la force d'appropriation et d'intégration d'une spiritualité étrangère dans la langue et la culture dii. La traduction de la Bible joue un rôle déterminant dans ce processus en dépit des conflits linguistiques et cosmologiques dont elle porte les marques.

Remarques conclusives

L'Afrique noire est aujourd'hui majoritairement chrétienne ou musulmane¹⁷. Les Dii du Cameroun ne font pas exception à cette situation. Le christianisme et l'islam, religions monothéistes d'origine moyen-orientale, se sont imposés et substitués aux religions traditionnelles africaines, dont certaines connaissent des formes de monothéismes, d'autres étant polythéistes, d'autres encore refusant de se ranger dans l'une et l'autre formes. La substitution est totale ou partielle, profonde ou superficielle. Mais dans leur nouvel environnement, ces monothéismes connaissent des fortunes diverses, parfois étonnantes.

L'adoption de l'un ou l'autre monothéisme se fait au travers des dialogues parfois improbables entre des modes de pensée et de spiritualités différents. Entre rejet des traditions, crainte de syncrétisme et désir d'inculturation, les rapports sont tantôt conflictuels, tantôt de religions parallèles, souvent ambigus, et les nouveaux croyants semblent bien souvent perdus dans les dédales des concepts théologiques de ces grandes religions devenues universelles.

La traduction de la Bible est souvent révélatrice de ces rapports ambigus. À travers les choix des équivalents pour rendre certains concepts qui oscillent entre rejet et récupération sémantique, les réinvestissements théologiques entre bricolage et appropriation originale, les chemins des monothéismes restent toujours à réinventer pour que ceux-ci s'incarnent véritablement en Afrique. C'est en tout cas ce que suggère le cas de la traduction de la Bible, en particulier du Nouveau Testament, en langue dii. Ce que l'on nomme inculturation ou contextualisation depuis quelques décennies passe aussi, et nécessairement, par une réinvention lexicale dans les projets de traduction.

Références bibliographiques

Anonyme, "Dii, Yag dii in Cameroon", en ligne, Joshua Project / Global Mapping International, URL https://joshuaproject.net/people_groups/print/11558/CM consulté le 10 novembre 2019

Bohnhoff Lee (2014), *Dictionnaire dii (dourou) — français avec index français et anglais*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag

Koulagna Jean (2014), « Des esprits et des dieux. Le divin dans la religiosité dii », in Hamadou Adama, *De l'Adamawa à l'Adamaoua. Histoire, enjeux et perspectives*, Paris, L'Harmattan, p. 137-150

Koulagna Jean (2019), *Le christianisme dans l'histoire de l'Afrique*, 2^e éd., Yaoundé, CLE

¹⁷ Il y a certes des régions ou pays qui présentent des religions traditionnelles élaborées, comme par exemple au Bénin avec le vodun ou au Cameroun, en pays bamiléké. Mais dans bien des cas, même les adeptes de ces religions sont aussi chrétiens ou musulmans.

Koulagna Jean (2020), « Identité confessionnelle, identité africaine et dialogue interreligieux. Réflexions sur les héritages théologiques et culturels dans le christianisme africain », in Falna Taubic & J. Koulagna (éds), *Médiation, dialogue interreligieux et laïcité au Cameroun : Perspectives actuelles et logiques multi-rationnelles*, Yaoundé, Monange

Lode Kåre (1990), *Appelés à la liberté*. Histoire de l'Église Évangélique Luthérienne du Cameroun, Amstelveen, Improcep

Mamadou Dia (1980), *Islam et civilisations négro-africaines*, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines

Plumey Yves (1990), *Mission Tchad-Cameroun (Documents Souvenirs Visages) - L'annonce de l'évangile au nord Cameroun et au Mayo Kebbi 1946-1986*, Lyon, Oblates.

Sardi Abdoul Innocent (2014), « La circulation du fer depuis le pays dii au début du XX^e siècle : systèmes techniques, organisations socio-économiques et réseaux d'échanges », in S. Baldi & G. Magrin (éds), *Les échanges et la communication dans le bassin du lac Tchad*, Naples, Studi Africanistici (Serie Ciado-Sudanese 6), Università degli studi di Napoli « L'orientale », 2014, p. 133-159

Sardi Abdoul Innocent (2018), *La métallurgie du fer en pays dii : systèmes techniques, organisations sociale, économique et réseaux d'échanges de la fin du XIX^e au début du XX^e siècle*, thèse de doctorat en archéologie et histoire, université de Ngaoundéré, p. 61-98.

Sardi Abdoul Innocent, Langlois Olivier et Hassimi Sambo (2017), « Quelles étaient les fonctions des plateformes de Djaba-Hosséré (Nord-Cameroun) ? Éclairages archéologique et ethnographique sur une question restée sans réponse », in *Varia* 13, p. 59-76.