

Les langues locales dans les maquis du Sud-Cameroun (1956-1959)


Gildas Igor Noumbou Tetam*

pp. 103-116

Introduction

Dans son discours d'inauguration de la Cité internationale de la langue française, tenu le 30 octobre 2023, le Président français, Emmanuel Macron, a célébré le pouvoir émancipateur du français en soulignant qu'il fut, pour tous les peuples de l'empire, un "outil d'émancipation". "Tous les grands discours de la décolonisation n'ont-ils pas été pensés, écrits et dits en français?" a-t-il déclaré¹. Cette assertion déguisée, qui rappelle la loi du 23 février 2005 sur le "rôle positif" de la colonisation (art.º 4)², sous-tend que c'est au français que la décolonisation doit les ressources intellectuelles à partir desquelles elle fut pensée et articulée. En d'autres termes, c'est l'usage du français qui a permis aux mouvements anticolonialistes de penser les discours d'anthologie dont certains ont marqué l'opinion internationale pendant les années 1940 et 1950. Si nous pouvons admettre que la langue coloniale était effectivement utile pour les luttes d'indépendance, nous réfutons l'idée qu'elle en était le cadre de réflexion le plus important. Aussi, tous les grands discours de la décolonisation n'étaient pas, comme l'affirme le président français, articulés en français. Dans les territoires de l'empire où l'immense majorité des populations ne communiquaient que dans les langues dites indigènes, le discours politique était généralement pensé à partir des modes d'entendement locaux. Il en allait des contenus publiés en français (dans la presse internationale, les pétitions, les tracts...) comme de ceux qui étaient diffusés dans les langues vernaculaires pour nourrir la conscience critique des populations des villes et des campagnes. En somme, les grands discours de la décolonisation étaient aussi bien articulés en français que dans les langues locales.

Au sein du mouvement nationaliste camerounais incarné, dès avril 1948, par l'Union des Populations du Cameroun (UPC), la pratique des langues locales s'imposa d'ailleurs comme un véritable phénomène de masse, contrairement au français dont la maîtrise était réservée à l'élite dirigeante. C'est notamment le cas du *basaa*, du *fe'fe'*, du *ghómala'*, du *yámba*, du *ngomba* et du *médúmba* qui étaient utilisés, dans les maquis de la Sanga-Maritime et de l'Ouest-Cameroun, pour penser la décolonisation et traduire, dans les cultures du terroir, les messages d'unité et liberté portés par l'UPC. Rappelons que les hommes et femmes qui étaient mobilisés pour la guerre d'indépendance, étaient dans leur immense majorité des paysans non scolarisés. Ils devaient en conséquence se servir de leurs "langues maternelles" pour déchiffrer la réalité, écrire l'histoire et articuler les

 <https://doi.org/10.21747/0874-2375/afr40a8>

* Université de Douala.

1 Feiza Ben Mohamed, "Macron inaugure la Cité internationale de la langue française", in <http://www.aa.com.tr>. L'intégralité de ce discours est par ailleurs accessible sur: <http://www.elysee.fr>.

2 Voir Romain Bertrand (2006: 28-32).

luttres du passé à celle du présent. A en croire Achille Mbembe, les langues locales les permettaient d'énoncer le "temps politique", de "figurer le réel" et d'organiser la mémoire à partir des imaginaires et des modes d'entendement hérités du passé précolonial (1992: 156). Le Comité national d'organisation (CNO) et le Sinistre de défense nationale du Kamerun (SDNK) sont les mouvements dont la situation linguistique fera l'objet de cette étude. Créées respectivement dans les forêts de la Sanaga-Maritime en décembre 1956 et de l'Ouest-Cameroun en octobre 1957, ces guérillas virent le jour à l'initiative des militants et des responsables de l'UPC. Les combattants du CNO, qui étaient dans leur absolue majorité les locuteurs de la langue *basaa*³, se regroupaient au sein des "brigades", des "régiments", des "bataillons" et des "compagnies" disséminés dans les subdivisions de la Sanaga-Maritime (Edéa, Babimbi et Eséka)⁴. Un service de renseignement y fonctionnait aussi en permanence, ainsi que des "départements techniques" et un Secrétariat Administratif/Bureau de Liaison (SA/BL) où les contenus dactylographiés à l'aide des machines à écrire acheminées en brousse en pièces détachées, étaient traduits du français au *basaa* et vice-versa. Le haut commandement du CNO travaillait en collaboration avec les maquis du SDNK en pays bamiléké⁵. Articulés autour des "sections" et des "groupes", ces maquis étaient aussi dispersés dans les subdivisions de Bafang, Bafoussam, Bagangté, Dschang et Mbouda⁶. Et contrairement aux maquis de la Sanaga-Maritime où le *basaa* était la langue courante, le *fe'fe'*, le *ghómala'*, le *yámiba*, le *ngomba* et le *médúmiba*, se partageaient les milliers de locuteurs qui constituaient la force combattante du SDNK⁷.

La présente contribution analyse les usages et les pratiques des langues locales au sein des maquis de l'UPC, ainsi que le répertoire culturel et historique qui en était le socle. Il s'appuie sur un corpus constitué des archives et des données ethnographiques collectées auprès de nombreux témoins à l'Ouest-Cameroun et en Sanaga-Maritime. Il s'agit des rapports de renseignement consultés dans les archives du Cameroun et de l'étranger; des chansons populaires et des témoignages recueillis au moyen des entretiens semi-directifs. Le travail s'inscrit ainsi dans la lignée des études qui sont menées depuis les années 1980 sur les savoirs endogènes dans les maquis du Cameroun, mais qui ne traitent des langues locales que de manière parcellaire (Mbembe, 1986, 1991, 1992 et 1996a e b; Issekese, 2004; Mintoogue, 2009; Terretta, 2013; Nombou Tetam, 2021, etc.). Dans le développement qui suit, nous déclinons d'abord le statut de la langue (et de la parole) dans l'univers culturel des peuples du Sud-Cameroun, avant d'embrancher sur les actes de parole et d'écriture au maquis. Ceci permettra de mieux comprendre les imaginaires et les croyances qui leurs étaient associés.

3 Ceci tenait au fait que le peuplement de la Sanaga-Maritime était quasiment homogène, avec une majorité des Basaa qui, évalués à 125 000 âmes, cohabitaient avec les Mpóó (Bakoko) que l'on estimait à 15 000 personnes. A la fin des années 1950, ces derniers représentaient la majorité absolue d'une population totale estimée dans la région de 158 040 habitants. (Atangana, 1998: 13).

4 Voir Jean Lambertson, "La pacification de la Sanaga-Maritime, Cameroun (décembre 1957-janvier 1959)", in SHD 6H239, p. 12. Lire aussi (Nombou Tetam, 2021b: 226).

5 ANOM, Affpol-3327, Rapport de Sureté N.º 1612/PS2 (période du 30 mars au 21 avril 1958), p. 4.

6 SHD 6H253, Bulletin de Renseignement Hebdomadaire N.º 15, semaine du 20 au 26 mars 1959; ARO, Commissariat Spécial de Dschang, note confidentiel N.º 535/ RG du 8 octobre 1958. Renseignements obtenus lors de l'interrogatoire de Pierre Simo, document non classé, p. 1 et ARO, 1AC172 Bulletin de Renseignement N.º 10 du 15 au 24 mars 1959, p. 9.

7 Le *fe'fe'*, le *ghómala'*, le *yámiba*, le *ngomba* et le *médúmiba* sont les grands groupes linguistiques qui dominent la région bamiléké. Le *médúmiba* était la langue parlée dans la circonscription de Bagangté, le *fe'fe'* dans les localités de Bafang; le *ghómala'* dans la zone de Bafoussam; le *yámiba* dans les localités de Dschang et le *Ngomba* dans les villages Bamete, Babete, Bamesso, Bamendjinda (Cf. Binam Bikoi, 2012: 55-59).

Du statut anthropologique de la langue et de la parole

Le système de significations qui caractérise une culture comprend généralement les gestes, les sons, les images, et surtout le langage parlé, qui, dans les sociétés de tradition orale comme celles des peuples du Sud-Cameroun, était le fondement même de la vie sociale. La manière de voir et d'interpréter le monde était, avant comme après la colonisation, intimement associée à la langue par laquelle cette interprétation s'articulait. La possibilité de penser et de dire la réalité était donnée à l'être humain grâce au langage articulé; c'est-à-dire à l'expression verbale ou à la parole. La langue était le moyen par lequel s'exprimait la réalité du monde visible et de l'invisible. C'était l'instrument de traduction des signes émis par le ciel, et les divinités. C'est leur déchiffrement par les voyants (les *mbambombok* ou les *ghèkè*) et leur traduction par la parole⁸ qui informaient la communauté sur l'état des prochaines récoltes, les épidémies et autres catastrophes. La langue permettait aussi de rendre intelligible le mouvement des étoiles, l'apparition de l'arc-en-ciel, les visions révélées par les songes, l'aboiement nocturne du chien, le son du tam-tam, le souffle émis par le vent... Après le passage d'une tempête ou d'une pluie inhabituelle, émergeaient toujours les rumeurs sur la mort prochaine de tel dignitaire ou du chef lui-même, surtout quand ce dernier était âgé ou malade. Le *basaa*, le *fe'fe'*, le *ghómala'*, le *yamba*, le *ngomba* et le *médúmba* permettaient de traduire, par la parole, les objets et les êtres concrets de l'expérience (les corps et les forces de la nature) et les "êtres suprasensibles" comme l'âme, Dieu, la vérité, les relations, etc. (Hebga, 1998: 14). C'est aussi par la parole et les langues héritées des ancêtres que l'on accompagnait les défunts à l'ancestralité ou invoquait ces derniers pour qu'ils transmettent les prières à Dieu; c'est-à-dire à *Si* ou à *Hillólómbi*.

Dans cet environnement culturel où l'individu évoluait au quotidien sous le contrôle des devins, des aïeux, des divinités et de l'Être suprême qui agissaient comme les forces de l'ordre, la parole avait aussi le pouvoir de transformer, en mal comme en bien, la réalité. Un parjure ou une accusation mensongère pouvait immédiatement conduire au pays des morts ou apporter le malheur sur sa descendance, et ce sur plusieurs générations. Une simple formule était aussi suffisante pour, selon les contextes, déclencher le malheur ou la félicité (Roulon-Doko, 2008: 10). C'est ce qui explique le pouvoir performatif⁹ des malédictions, des serments et des bénédictions. Il en était de même de l'outrage qui, en public comme en privé, détruisait objectivement l'individu, contrairement à la louange qui avait le don d'élever. Chaque orateur devait, en conséquence, habiller son discours de vertu et de bonne foi, car dans ces cultures de tradition orale, les paroles ne s'envolaient pas comme dans les sociétés européennes. Bien au contraire, elles restaient actives jusqu'à ce qu'un rituel ou une parole contraire intervienne pour en étouffer les effets. La frontière était si poreuse entre le verbe et l'expérience que c'est toujours le maniement de la langue qui fondait l'autorité, et constituait la "forme première du savoir" (Mbembe, 1996b: 145). C'est la force du discours qui permettait à un chef de famille, à un dignitaire ou au souverain de fédérer autour de lui pour une action commune: la guerre, l'alliance, le rituel ou la

8 Il faut par ailleurs préciser que la langue se distingue des faits de paroles, parce qu'elle est, en soi, le système cohérent de signes que le sujet enregistre inconsciemment dès l'enfance. En revanche, la parole est l'acte conscient par lequel ce dernier utilise la langue pour exprimer sa pensée et ses émotions. La langue relève ainsi de l'ordre du social alors que la parole constitue un acte individuel. Dans les sociétés négro-africaines, les deux sont intimement liées parce que la langue ne vit et ne se transmet que par la parole ou le verbe. Voir "Langue et parole, linguistique". [En ligne]. [Consult. 28.avril.2023]. Disponible sur: [http://: www.universalis.fr](http://www.universalis.fr).

9 Selon le *Vocabulaire de la linguistique*, un énoncé performatif est un contenu qui "crée par sa seule énonciation une modification extralinguistique" (Roulon-Doko, 2008: 10).

migration (Laburthe-Tolra, 1981: 356). L'autorité n'était pas seulement garantie par la position sociale ou par le pouvoir qu'on avait reçu en héritage; elle dépendait aussi du don de l'éloquence. A l'Ouest-Cameroun par exemple, la force du *ku'ngang*, l'une des sociétés secrètes les plus réputées, se manifestait surtout par les paroles de chacun des membres (Notué, 1988). Même le *Fo* dont la parole était sacrée, devait, contrairement aux roturiers ou à ses sujets, pratiquer la langue avec un soin exceptionnel (*Ibid.*).

La parole prenait également la forme des chansons, des contes, des adages et des proverbes, pour véhiculer les valeurs (ce que qui devait être) et les normes (ce que chacun devait faire). C'est aussi le cas des échanges qui s'opéraient de vives voix sur la place à palabre (le *e mbok* en *basaa* ou le *shè* en *ghómala*). Le peuple s'y réunissait régulièrement pour débattre, comme dans un parlement, des affaires importantes du pays. On y organisait aussi les veillées de causerie pour transmettre la mémoire ou résoudre les conflits. C'est également à ces occasions que les autorités recueillaient les doléances du peuple. Encore appelées *lélhè miñañ* ou *lélhè minkwel* dans la langue *basaa*, ces rencontres étaient les cadres d'expression de tous les sujets de la vie sociale, y compris les plus tabous comme les relations sexuelles et les écarts de comportements de certaines dignitaires (Ngwét, 2005: 20). Dans cet univers culturel où la parole avait une prééminence sur toutes les autres formes d'expression, ces rencontres étaient le fondement même de la vie sociale. Ce n'est pas au hasard que dans sa formulation en langue *basaa*, le mot indépendance fut traduit par le terme *Nkundè* ou "palabre", "débat".

A côté des "symboles concrets" qui évoquaient autre chose qu'eux-mêmes (l'animal-totem qui pouvait symboliser la lignée ou le chasse-mouches, les trônes perlés, l'étoffe *Ndop*, qui représentaient la royauté), la communication s'opérait en outre par des concepts, c'est-à-dire les "mots du langage" que les patriarches et autres détenteurs de la sagesse utilisaient pour exprimer une idée ayant un caractère général et supposant un certain degré d'abstraction (Cazeneuve, 1967: 344). Le vocabulaire mobilisé dans les dictons et les paraboles, pour ne prendre que ces exemples, n'exprimaient pas les objets concrets ou les situations singulières de la vie (une défaite militaire ou une alliance par exemple), mais ce qu'il y avait de commun à tous les peuples ou à toute l'humanité (le bien, le mal, la vérité, l'amour, la guerre, la paix, l'honneur, etc.). C'est aussi le cas des mythes qui expliquaient généralement l'origine de la vie et de la mort; le commencement du monde; le mouvement apparent du soleil, etc. Au demeurant, l'expression abstraite était le domaine exclusif des initiés. Il en était de même des langues étrangères qui, chez les Basaa, n'étaient pratiquées que par l'élite. C'est le cas de la langue *yabalak* ou *mpoo*, qui n'était réservée qu'aux initiés supérieurs et aux prêtres (Wognou, 2010: 169). A l'Ouest-Cameroun, chaque société secrète disposait également, en plus d'un terrain spécial avec une case, d'une langue sacrée qui n'était pratiquée que par ses membres (Deschamps, 1977: 59).

La langue était, au regard de ce qui précède, un vecteur de transmission des savoirs, des connaissances, des mœurs et des pensées qui nourrissaient la culture. C'était à la fois le trait d'union entre les peuples et le moyen par lequel ces derniers transcrivaient verbalement les réalités du jour et de la nuit/ de la lumière et de l'ombre/ du visible et de l'invisible (le *jiiibè* et le *lièmb* en *basaa*). Elle assurait ainsi le lien social entre les vivants comme elle entretenait le lien sacré avec les morts et les esprits. Elle permettait par ailleurs de porter la conscience sur les travers du monde de la même manière qu'elle donnait la possibilité d'inventer d'autres mondes qui, à travers les mythes et les légendes, véhiculaient les normes et les valeurs. C'est par référence à ces mondes mythifiés (ceux des dieux et des anciens) que les peuples organisaient leurs existences. La langue avait ainsi une fonction dystopique, utopique et unificatrice. C'était le moyen par lequel l'on véhiculait la pensée

et les émotions; le système d'expression qui manifestait, par les serments et les imprécations, la vérité, et scellait le sort de ceux qui violaient les normes et les interdits. Au-delà des mots, la langue était, pour les peuples du Cameroun comme pour tous les peuples du monde, un marqueur identitaire. C'était le moyen par lequel ces derniers pérennisaient leurs valeurs en fixant, pour l'histoire et la postérité, les figures de référence et les événements de grande importance. Comme le souligne Frantz Fanon, parler ne permettait pas seulement de faire valoir un vocabulaire ou une syntaxe, mais surtout "d'assumer une culture et de supporter le poids d'une civilisation" (1952: 37). Tel fut le cas du *basaa*, du *fe'fe'*, du *ghómala'*, du *yámiba*, du *ngomba* et du *médúmiba*, qui, pendant la guerre du Cameroun, étaient les systèmes de signification endogènes les plus usités par les maquisards de l'UPC.

Des pratiques des langues locales au maquis

Pour comprendre le poids politique des langues locales au maquis, il faut d'abord rappeler l'arrêté qui fut signé le 1^{er} octobre 1920 par Jules Carde, le Commissaire de France, pour en interdire l'enseignement au Cameroun, et consacrer le français qui fut alors imposé aux Camerounais comme un lieu absolu du pouvoir et de la civilisation (Escudé, 2013: 1). Derrière cette décision qui fut appliquée avec entrain dans les écoles publiques du pays, se profila une guerre des symboles et des représentations: un conflit politique et culturel qui, symbolisé d'un côté par la langue coloniale et de l'autre par les langues dites indigènes, opposa, au cours des décennies venant, l'administration française aux Camerounais dans leur ensemble. Conscients du fait que la langue reflétait les valeurs qui avaient organisé leurs terroirs depuis des siècles, ces derniers initièrent un mouvement de contre-acculturation, qui opposa à la colonisation les cultures et les habitudes linguistiques qu'elle voulait pourtant assimiler. Une illustration nous en est donnée par ce journal (*Mbalè* ou la vérité) qui fut créé en 1929 pour exprimer, en langue *duala*, les aspirations du peuple camerounais¹⁰. On peut aussi citer le mémorandum que les chefs du *Ngondo* adressèrent aux autorités françaises, en 1945, pour exprimer, dans leur idiome (le *duala*), le refus d'envoyer des représentants dans les assemblées législatives à Paris (Austin, 1992: 294). Leur exemple fut suivi par Ruben Um Nyobè qui, immédiatement après la création du Rassemblement Camerounais (RACAM) en avril 1947¹¹, entreprit de traduire la charte de ce mouvement en *basaa* (Tchumtchoua, 2006: 213).

Mais, c'est avec la naissance de l'UPC, en 1948, que les langues locales devinrent la condition d'une véritable conscience nationale. En effet, le mouvement engagea un intense travail de réhabilitation des "langues nationales" auxquelles ses cadres et militants transfèrent le soin de "mettre en ordre" leurs aspirations et les événements marquants de la lutte d'indépendance (Mbembe, 1996: 285-286). Lors des élections législatives du 17 juin 1951 par exemple, des tracts de campagne furent imprimés en *basaa* à l'intention des populations locales (Mintoogue, 2009: 57). Le rapport qui fut présenté par Ruben Um Nyobè (secrétaire général de l'UPC) au deuxième congrès du mouvement en septembre 1952, fut aussi traduit dans la même langue (*Ibid.*). Le travail de traduction devint d'ailleurs si courant qu'en 1954, la plupart des textes fondamentaux du parti avaient des versions imprimées en langues locales (Mbembe, 1996: 285). C'est le cas du texte intitulé

10 La même année, Isaac Moumié Etia publia les contes et légendes du peuple *douala* dans un livre bilingue en français et en langue locale. (Voir *Les Fables de Douala*, Bergerac, Imprimerie générale du Sud-Ouest, 1929).

11 C'est sur la cendre de ce mouvement politique dont il était l'un des responsables en chef, que l'UPC fut créé en 1948.

“Conditions historiques du mouvement de libération dans les pays coloniaux” qui fut traduit en *duala* en 1954 ou des tracts, des circulaires et des résolutions dont les versions en langue *basaa* furent publiées dans la foulée.

Quand, en 1955, le pouvoir colonial dissout l’UPC, ses militants et responsables réorganisèrent la lutte depuis leurs lieux d’exil au Caire ou à Accra et depuis les forêts du Sud-Cameroun. C’était le début d’une guerre de libération qui allait ébranler le Cameroun pendant une quinzaine d’année. Conformément aux modes d’expression qui avaient porté le discours nationaliste depuis les années 1940, les grands moments et les figures importantes de ce conflit furent célébrés à travers les contenus écrits, chantés ou déclamés en langues locales. Tel fut particulièrement le cas du *fe’fe’*, du *ghómala’*, du *yámba*, du *ngomba* et du *médúmba*, au sein des maquis SDNK à l’Ouest-Cameroun. Dans les unités combattantes du CNO en Sanaga-Maritime, la langue *basaa* s’imposa aussi dans la communication nationaliste comme le principal canal d’échange et d’expression du politique. On l’utilisait en effet pour transmettre les ordres et les instructions ou rédiger les rapports d’activité. C’est ce qu’illustre la note confidentielle ci-dessous. Rédigée au maquis le 20 décembre 1956, elle fut envoyée à la demande de Ruben Um Nyobè, pour convoquer les militants et les responsables nationalistes à une réunion de grande importance:

Union des Populations du Cameroun

Comité d’ESSAI (CNO)

Inyu Mawanda Chefs de Troupe

Mawanda,

Ikolbaha kiki lettre i nlól bés len ju yag Mpodol, di ééé nsohe bé le hiki mut a lo len kôkôa ngen iaa i homa di bé di gwéne likoda dilo 18-12-1956.

Len a yé le to njo liwanda a slama lo to ba bi tila nye to le to. Ini lettre MPODOL i yani. Hiki mut nu a nog a liwanda jé.

Di gwéne bé bot ñem ngandag inyu libag linan li banga BON BA KAMERUN.

Mayéga ma linyaâ li bôt.

Fait sous MAQUIS le 20-12-1956.

Le Chef Général des Troupes

Bayiha Yebga Silas¹².

¹² Chers camarades,

Conformément à la lettre qui vous est parvenue cette nuit de *MPODOL*, nous vous prions de venir ce soir à 1h à l’endroit où nous nous sommes réunis le 18/12/56. Inscrit ou non, chaque camarade doit venir aujourd’hui. Cette lettre de *MPODOL* nous félicite beaucoup du travail accompli dans la nuit d’avant-hier. Que celui qui recevra ce message le transmette à son camarade.

Nous vous avons pleine confiance pour votre bonne raison d’être de vrais fils du Kamerun.

Salutations fraternelles.

Fait sous maquis le 20/12/56

Le Chef général des troupes

Signé: Bayiha yebga Silas, cf. ANOM, 1affPOL/3336, “Synthèse concernant les événements survenus en Sanaga-Maritime du 18 décembre au 15 janvier 1957. La traduction ici proposée provient du même document.

Ce passage offre un exemple de document où le lexique politique en langue locale pouvait cohabiter avec les concepts et les signes puisés dans la langue coloniale. Les références spatio-temporelles et le statut du destinataire (le Chef général des troupes) y sont par exemple écrits en français alors que le reste des informations est indiqué en *basaa*. Ce qui traduit une posture qui était à la fois ouverte sur l'extérieur et enracinée dans les cultures locales. En effet, les dirigeants de l'UPC étaient, dans leur majorité, des polyglottes. Ernest Ouendié et Singap Martin pratiquaient par exemple le *fe' fe'*, le *basaa*, le *médúmba*, le *ghómala'*, le *fufuldé*, le français et le pidgin. Ruben Um Nyobè qui parlait aussi couramment le *basaa*, sa langue natale, et le *bulu*, l'*éwondo*, le *duala*, le pidgin et le français, pouvait passer de la langue coloniale aux idiomes du terroir sans avoir besoin d'un interprète¹³. C'est ce qu'illustrent ces écrits politiques (en *basaa*) qu'il fit publier les 6 et 15 mai 1958 pour inviter les populations de la Sanaga-Maritime à poursuivre la lutte et à se détourner des "homme de la Loi-cadre" et des "traîtres à la patrie" comme Paul Soppo Priso, le Président de l'Assemblée Législative du Cameroun (ALCAM)¹⁴.

Le constat ci-dessus s'applique aussi aux discours qui s'articulaient à travers les modes d'expression lyriques. Mis en forme dans les poèmes et les chansons populaires, ils permettaient aux maquisards de s'exprimer avec effusion. Il s'agissait soit des textes anciens que l'on avait retouchés pour adapter les contenus aux problématiques nouvelles imposées par la guerre, soit des créations composées au maquis par des poètes recrutés pour la "cause nationale". Exécutés le plus souvent en langues locales, ils étaient aussi diffusés pour galvaniser la vaillance des "soldats", exalter les valeurs patriotiques ou exprimer la colère contre les colons et les "traîtres à la patrie" (Kuitche Fonkou, 2007: 57-58). On trouve une vivante illustration de cette observation dans la chanson ci-dessous. Composée en *fe' fe'*, elle fut enseignée dans les villes et les villages de l'Ouest-Cameroun pour détruire *imaginativement* Amadou Ahidjo. Pendant les années 1960, elle a accompagné l'enfance de la plupart de nos informateurs interrogés dans la localité de Bafang:

<i>A læ fɯ mə tàwén</i>	<i>Wè la Hahidjo fɛgə</i>
<i>A læ fɯ mə tàwén</i>	<i>Wè la Hahidjo Kàsàà</i>
<i>A læ fɯ mə tàwén</i>	<i>Wè la Hahidjo fɛgə</i>
<i>Pòlɔpɔæ Kámérún.</i>	<i>nàfàk miji Kámérún.</i>
<i>Ntì bæə nəə bi fɛgə</i>	<i>fɛgə fì læ djèbé</i>
<i>Ntì bæə nəə bi fɛgə</i>	<i>fɛgə fì læ djèbé</i>
<i>Ntì bæə nəə bi fɛgə</i>	<i>fɛgə fì læ djèbé</i>
<i>Pùla lɔpɔæ gè fɛgə</i>	<i>nənu lɔpɔæ Kámérún</i> ¹⁵ .

¹³ D'après l'entretien avec Tonye Bahoya Albert, militant de l'UPC depuis 1958, 79 ans, Edéa le 3 avril 2019.

¹⁴ ANOM, Affpol 3348, "Rapport de sureté (période du 11 au 25 juillet 1958)", p. 1.

¹⁵ Même quand il ne restera qu'une seule personne (trois fois)

Cette dernière obtiendra l'indépendance du Cameroun

Avec le traître Ahidjo (trois fois).

Nous construirons la route du Cameroun

Au lieu de la laisser à un traître (trois fois)

Mieux vaut jeter l'indépendance

Le traître n'aura jamais le sommeil (trois fois)

A cause de l'indépendance du Cameroun. D'après les entretiens avec Siewe Odile, otage du SDNK, Bandja les 15 et 21 juillet 2017 et Leukeu Tapia, cultivatrice, 90 ans, Bandja le 17 juillet 2017.

D'une grande diversité, d'autres chants en *basaa*, en *ghómala'*, en *yámba*, en *ngomba* ou en *médúmba* rappelaient dans le maquis les forfaits de la France, et racontaient les exploits passés et présents de l'UPC. Ils ravivaient aussi l'espoir d'un "Kamerun libre, uni et indépendant" (Deltombe *et al.*, 2011: 225). En ces temps difficiles, on fredonnait aussi des chants mélancoliques en langues locales pour "rejeter l'amertume et le sentiment de désastre" ou "pleurer les camarades tomber sur champ d'honneur"¹⁶.

Il en est de même des discours qui irriguaient les assemblées populaires et les réunions clandestines organisées au sein des cellules combattantes du CNO et du SDNK. A en croire Ruben Um Nyobè, rares sont les occasions où les conférences y étaient données en français (1984: 251). Lors de l'assemblée qui fut organisée dans le maquis Fomopéa, à l'Ouest-Cameroun (probablement en 1959), et à laquelle assista notre informateur Yaouga Fidèle, une responsable locale de l'UPC nommée Ngoyi Margueritte harangua si bien les combattants que "chacun fut saisi par la volonté de prendre une arme pour combattre les *pankrou* (les colons)". En langue *fe' fe'*, elle les invita à rester fidèles aux idéaux nationalistes¹⁷.

L'imaginaire des langues locales se reflétait également dans les conversations quotidiennes et la façon dont les maquisards nommaient les choses et les personnes en brousse. Appelés *lileñba ngédi* en langue *basaa*, les pseudonymes les plus connus étaient entre autres: *Kan Mbog* (justice/sentence sans appel), *Masela* (caractère insaisissable) ou *Ngibe* (grand courroux), (Mintoogue, 2009: 101). A l'Ouest-Cameroun, certains combattants du SDNK étaient en revanche connus sous leur *Ndap* lorsqu'ils étaient ressortissants d'un même village. Dans la société bamiléké, le *Ndap* était le titre nobiliaire qui permettait de situer la lignée ou la parenté d'un individu. Nous avons ainsi les *Ntandtchàa*, *Ntontà*, *Tabang...* (Mbatchou, 2003: 27).

Les langues locales étaient en outre revivifiées dans les rites et les formules d'identification. C'est le cas de cette expression codifiée qui, utilisée en *basaa* dans les maquis de la Sanaga-Maritime, s'énonçait ainsi qu'il suit: *Mawanda: Bès in Bès* (Camarade: entre nous)¹⁸. Cette formule codifiée, qui permettait à un combattant envoyé en mission de se faire identifier, cohabitait avec les serments de fidélités et les incantations que les voyants prononçaient en brousse pour invoquer la protection des ancêtres ou administrer les rites dont l'effet était, conformément à l'imaginaire de la parole présenté plus haut, de retourner le sort et les situations défavorables. Prononcée en *ghómala'*, en *yámba*, en *ngomba* ou en *médúmba*, ces formules stéréotypées permettaient aussi d'invoquer la guérison des malades et des blessés, de scruter l'avenir à travers l'araignée mygale ou le *tchagan*; l'un des instruments rituels le plus utilisés dans les maquis de l'Ouest-Cameroun¹⁹. Les "paroles sacrées" qui irriguaient les cérémonies "d'immunisation" étaient du même ordre. A la veille des opérations de coup de main ou des embuscades, les éléments mobilisés se réunissaient autour d'un voyant (le *ngèkè* ou le *Mbombock*) pour recevoir mystiquement le blindage contre les balles ennemies. C'est également à l'aide des "formules magiques" héritées des ancêtres – et codifiées dans les langues locales – que les "guérisseurs rebelles (*sic*)" pouvaient, d'après de nombreux informateurs, diriger les abeilles

16 Entretien avec Tonye Bahoya Albert, militant de l'UPC depuis 1958, 79 ans, Edéa le 3 avril 2019.

17 Entretien avec Yaouga Fidèle, Ancien Sinistre, 90 ans, Bandja le 16 juillet 2017.

18 Entretien avec Tonye Bahoya, 80 ans, agent de liaison et secrétaire du maquis dans le secteur d'Edéa, Edéa le 3 avril 2019.

19 Pour plus de détails, voir G. I. Noubou Tetam, "Soigner par les feuilles, les écorces et le soutien des ancêtres. La pharmacopée traditionnelle et la médecine rituelle au sein de la guérilla nationaliste au Cameroun (1956-1971)", in *Anthropologie et Sociétés*, à paraître.

contre les forces coloniales ou provoquer le brouillard pour obstruer le champ visuel des militaires envoyés en patrouille. Il en était de même des paroles que l'on prononçait généralement pour invoquer la malédiction contre les "traîtres à la patrie"²⁰.

Au demeurant, l'UPC posa le problème de l'indépendance et de la réunification en réactualisant la cosmogonie et les concepts anciens, familiers à l'imaginaire des populations de l'Ouest-Cameroun et de la Sanaga-Maritime (Mintoogue 2009: 59). Les signifiants endogènes furent ainsi réinvestis dans l'interprétation du fait colonial pour en assurer l'intelligibilité et atténuer (mystiquement ou psychologiquement) les effets (*Ibid.*). Pour signifier par exemple qu'un pays avait la liberté ou qu'il était en liberté, on disait de lui qu'il avait le *kundè*. Le *kundè*, qui signifiait originellement la palabre, renvoyait donc à la notion de l'indépendance (Mbembe, 1985: 169). On peut également citer les termes comme *Nkaa kundè* (revendication de l'indépendance); *tjembi di lon* (chanson patriotique); *Mpôdôl loñ* (le porte-parole, le messenger du peuple²¹); *minlimil* (les valets du colonialisme), *dikokoñ* (les traîtres à la cause nationale); *nlôñ* (le parti politique) ou *loñ* (la nation, la patrie), (Mintoogue, *Ibid.*).

De nombreux concepts furent également empruntés au vocabulaire des langues *fe' fe'* et *ghómala'* pour enrichir le discours nationaliste à l'Ouest-Cameroun. Ainsi en était-il des notions comme *lepue* (l'indépendance ou la souveraineté); *pankrou* (les colons ou les colonialistes); *ngaa/ nguet* (le fusil); *gung* (la patrie, la nation, le peuple ou le pays); *mpouogung* (les enfants du pays, les patriotes ou les combattants de l'UPC); *mfinung/ fêgə* (les traîtres à la patrie); *la'a* (le terroir, le village ou le pays); *keu-keu* (la politique); *kwè* (l'alliance, l'entente) ou *doh* (la malédiction) (Terretta, 2013). C'est aussi le cas du concept de *mfo* (l'air ou le vent) qui fut réactualisé au cours de l'année 1956 pour donner un caractère surnaturel aux "châtiments populaires" que les combattants du SDNK infligeaient aux "traîtres à la patrie" (Noumbou Tetam, 2021b: 236).

De l'importance des langues locales

Les langues locales étaient, à côté du français (et du pidgin), le gisement dans lequel le discours nationaliste puisait ses concepts et ses idées. Le *basaa*, le *fe'fe'*, le *ghómala'*, le *yamba*, le *ngomba* et le *médumba* fournissaient ainsi les références nécessaires à la formation politique des combattants de la même manière qu'ils contribuaient au développement d'une conscience critique de la colonisation dans les villes et les coins reculés du Cameroun. Comme le résume Gilbert Doho, ils étaient pratiqués "pour dévoiler la face hideuse de l'impérialisme et pour armer le petit peuple" (2007: 9). Cette mission était d'autant plus aisée que les leaders de l'UPC étaient, dans leur majorité, les tribuns rompus à l'art de la parole et de la communication écrite. On peut à cet effet citer les cas de Ngoyi Marguerite, Kana David, Paul Momo ou Singap Martin qui exerçaient, au sein des maquis de l'Ouest-Cameroun, une véritable fascination sur les combattants à qui ils donnaient généralement des instructions à la faveur des réunions et des assemblées populaires. Ruben Um Nyobè, Pierre Yem-Mback, Théodore Mayi Matip ou Bayiha Yebga Silas, étaient, pour les combattants du CNO, les guides et les figures de références.

20 D'après les entretiens menés avec Siewe Odile, otage du SDNK, Bandja les 15 et 21 juillet 2017; Nganchop Berry-Jojo, 70 ans, Sous-officier retraité de l'Armée de terre du Cameroun, Ancien Sinistre, Bandja le 23 juillet 2017; Kontchou Tamo François-D'Asise, ancien sinistre, 81 ans, Kekem, 17 août 2017 et Wago Madeleine, 82 ans, planteur, Bandja le 19 août 2017.

21 Il s'agit du pseudonyme qui fut donné à Ruben Um Nyobè par les populations de la Sanaga-Maritime.

Dans un contexte national où seules trois cent mille personnes pratiquaient le français sur une population de plus de trois millions d'habitants recensés au cours des années 1950 au Cameroun²², les contenus en langue locale fournissaient à la masse des "éclaircissements nécessaires" à la compréhension des "problèmes politiques, économiques, sociaux et culturels qui se (posaient) dans le pays" (Um Nyobè, 1984: 320). Ceci permettait alors de booster la capacité politique de ces personnes ordinaires qui, quoique non scolarisées, étaient parfois plus engagées dans la lutte politique que certains "lettrés (*sic*)". Comme le rapporte Ruben Um Nyobè lui-même dans son rapport au deuxième congrès d'Eséka, les "militants illettrés (*sic*)" étaient généralement "plus fidèles aux décisions des organes dirigeants du mouvement" (Um Nyobè, 1989: 96). Leur "sens d'observation" était d'autant plus "développé" que leur "capacité de discernement" était souvent "supérieure" à celles de nombreux "lettrés (*sic*)" (*Ibid.*). Les séminaires, les conférences et les réunions politiques en langues locales intervenaient alors pour canaliser leurs énergies, et porter leur attention sur la marche du monde, les conditions historiques de la lutte d'indépendance et les principes juridiques qui fondaient le mouvement de libération nationale incarné au Cameroun par l'UPC. Avec les langues autochtones, l'éducation politique cessait d'être le domaine exclusif des "lettrés (*sic*)" pour devenir un phénomène de masse.

En assurant ainsi le lien entre le discours nationaliste et les systèmes endogènes de représentations, les langues locales enrichissaient le vocabulaire et le champ sémantique de la résistance. Comme la plupart des langues bantou, le *basaa*, le *fe'fe'*, le *ghómala'*, le *yámba*, le *ngomba* et le *médúmba* charriaient non seulement les concepts, mais surtout des images et les cadres de références dans lesquels le politique était réconcilié avec le religieux, et ce dans un environnement propre à l'art de la parole et aux modes d'intelligibilité des populations locales. C'est par référence à cet imaginaire qu'on peut comprendre pourquoi la lutte de libération nationale du Cameroun se déclinait, dans sa pratique et sa formulation, comme un mouvement beaucoup plus vaste, impliquant la vie matérielle et spirituelle de la nation. Ruben Um Nyobè soulignait à ce propos, dans le rapport cité plus haut, que le problème de la réunification et de l'indépendance était une "question prioritaire, englobant les revendications d'ordre politique, économique, social et même culturel" (Um Nyobè, 1989: 97). La vision holistique exprimée ici ne trouve son fondement que dans les cultures endogènes et l'imaginaire des langues locales. Dans l'environnement culturel des peuples du Cameroun en effet, le religieux, le culturel, le politique et l'économique s'imbriquaient toujours pour former un tout; si bien que le pouvoir politique était à la fois temporel et spirituel. C'est cette habitude culturelle qui explique certainement pourquoi la plupart des responsables en chef du CNO et du SDNK, qu'il s'agisse de Théodore Mayi Matip, Jean Marc Lehan, David Kana, Martin Singap ou Paul Momo, étaient à la fois des voyants, des guérisseurs, des stratèges et des instructeurs.

La traduction d'un tract ou d'un discours politique du français au *basaa* avait en outre le don d'amplifier l'impact du message (Mintoogue, 2009: 60). La langue vernaculaire utilisait en fait les images particulièrement expressives pour enrichir l'énoncé; ce qui lui octroyait, comme nous venons de voir avec la définition de la lutte nationaliste, plusieurs niveaux de significations. Cette extension sémantique "développait parfois des significations totalement inexistantes dans les équivalents français des mots" (*Ibid.*). Dans l'expression imagée en langue locale, l'indépendance apparaissait ainsi comme un projet de restitution du corps social dans sa dignité. La lutte contre la colonisation se déclinait

22 La preuve en est que la plupart des survivants qui en témoignent aujourd'hui ne savent pas toujours lire ou écrire le français.

ici comme un mouvement de guérison; un mouvement qui avait pour but de rétablir la “santé sociale”, dans un contexte où le “corps communautaire”, avait été perturbé par “l’infraction des interdits et des tabous qui (assuraient) la cohésion sociale et (organisaient) le jeu des échanges symboliques” (Mbembe, 1985: 169). Voilà pourquoi le colonialisme était une maladie et l’indépendance une guérison; c’est-à-dire une libération totale du corps et de l’esprit.

Les paroles chantées en langues locales permettaient par ailleurs de charrier les passions et de canaliser les imaginaires. Il en est de même des formes d’expression rituelles qui, prononcées en *basaa*, en *fe’ fe’* ou en *ghómala’*, exerçaient un pouvoir immense sur les représentations et les conduites. C’est le cas des serments de fidélité dont l’usage, pendant les cérémonies du *cadi*²³ ou les rites de passage, scellait définitivement le lien entre le combattant et la guérilla. Ils entretenaient aussi chez ce dernier la détermination dont la conviction avait besoin pour rester inébranlable; ce d’autant que l’engagement qui en découlait était garanti par le *doh*, c’est-à-dire la malédiction ou le mauvais sort (Noumbou tetam, 2021b: 319). Selon les croyances locales évoquées plus haut, le *doh* frappait toujours ceux qui trahissaient leurs promesses de fidélité à l’égard de l’UPC et du peuple camerounais dont elle était, disait-on au maquis, “l’âme immortelle”. A en croire certains témoignages, les effets de la malédiction pouvaient transcender l’auteur du parjure pour frapper son clan familial sur plusieurs générations²⁴. Les serments de fidélités jouaient ainsi un rôle important dans l’imaginaire des combattants parce que leurs modes de vies étaient, comme nous l’avons vu tantôt, fondés sur la sacralité de la parole. En revivifiant les idiomes et les modes d’expression endogènes, l’UPC exalta surtout le “monde exprimé par ces langages” (Fanon, 1952: 37).

La pratique des langues locales était, en somme, un acte de “contre-acculturation”, qui cherchait non seulement à expulser les colons de la “terre ancestrale” mais surtout à détruire les traces de la domination coloniale et à restituer la nation dans son intégrité et sa dignité. C’était en d’autres termes un acte de salvation de la culture nationale; un mouvement qui combattait le pouvoir colonial sur tous les aspects de sa présence: politique, économique, social et culturel. Les contenus en langue locales charriaient aussi les émotions qui, dans les forêts et les marécages du Sud-Cameroun, entretenaient la flamme militante et poussaient les paysans à poursuivre la lutte jusqu’au refuge dans l’utopie. Tel est le cas du “mythe du grand retour” qui émergea avec l’assassinat de Ruben Um Nyobé en septembre 1958 et le déclin des maquis de l’UPC. Cette croyance qui fut lar-

23 Pendant les séances du *cadi*, les nouvelles recrues proclamaient leur fidélité à la guérilla en prêtant serment sur une tortue ou en ingurgitant une potion travaillée mystiquement par un “sorcier (sic)” enrôlé au sein du maquis.

24 D’après les entretiens avec Chouombou Pierre, 80ans, agent de liaison sous l’ALNK. Fondjomekwet le 18 aout 2017; Tchamgoue Ambroise, secrétaire du maquis de Badoumka de 1958 à 1960, Bandja, 22 août 2017; Siewe Victor, Chef de troupe de l’ALNK, à Fotouni, 72 ans, Fondanti le 21 aout 2017 et Tonye Bahoya, 80 ans, agent de liaison et secrétaire du maquis dans le secteur d’Edéa, Edéa le 3 avril 2019.

gement partagée dans les villes et les villages du pays²⁵, domine encore l’imaginaire de nombreux ex-combattants nationalistes, qui, 75 ans après les faits, restent convaincus que Um Nyobè reviendra pour “sauver” le Cameroun. Pour un grand nombre de militants et de sympathisants de l’UPC, le mouvement renaîtra aussi de ses cendres pour prendre le pouvoir et “libérer le peuple camerounais”.

Conclusion

Le but de ce travail était de montrer comment les langues locales furent utilisées, pendant la guerre d’indépendance, pour articuler le discours nationaliste aux modes d’entendement des peuples du Cameroun. Après avoir rappelé leur statut au sein des cultures autochtones, nous nous sommes attardé sur leur réappropriation par la guérilla nationaliste initiée, à partir des années 1950, par l’Union des Populations du Cameroun. Il en ressort que le *basaa*, le *fe’ fe’*, le *ghómala’*, le *yámba*, le *ngomba* et le *médúmba* étaient l’un des éléments essentiels des luttes sociale et politique qui furent incarnées au Cameroun par les militants et les responsables de l’UPC. Pratiqués au travers des chants patriotiques, des formules rituelles, des pseudonymes, des formules d’identification, des allocutions et des écrits diffusés depuis les unités combattantes du CNO en Sanaga-Maritime et du SDNK à l’Ouest-Cameroun, ils permettaient de mobiliser les populations dans leur majorité (aussi bien les scolarisées que les non scolarisées) et d’énoncer le politique en dehors des valeurs et des références imposées par la colonisation. Les langues locales étaient également pratiquées pour adapter les revendications nationalistes aux conditions sociale et culturelle locales, célébrer les “héros” et les événements importants de la lutte d’indépendance et conquérir l’indépendance (politique, économique, sociale et culturelle) par la libération des corps et des imaginaires. En conclusion, le *basaa*, le *fe’fe’*, le *ghómala’*, le *yámba*, le *ngomba* et le *médúmba* avaient une fonction politique, symbolique et culturelle au sein des maquis de l’UPC.

Références bibliographiques

- Atangana, M.-R. (1998), *Capitalisme et nationalisme au Cameroun au lendemain de la seconde guerre mondiale. 1946-1956*. Paris: Publications de la Sorbonne.
- Austin, R. (1992), Tradition, Invention and History: The case of the Ngondo (Cameroun). *Cahiers d’études africaines*, n.º126, pp. 285-309.
- Balandier, G. (1971), *Sens et puissance*. Paris: PUF.
- Bertrand, R. (2006), «La mise en cause (s) du «fait colonial»». Retour sur une controverse publique». *Politique Africaine*, n.º 102, pp. 28-49.

25 Le 1^{er} janvier 1960 à Douala, alors que la sympathie pour les maquisards était un délit sévèrement puni par la loi, de nombreux Camerounais célébrèrent l’indépendance en portant en triomphe l’effigie de Ruben Um Nyobè, et en chantant “qu’il reviendra parmi nous” (Mveng, 1985: 251). Deux ans plus tard, une autre rumeur fut largement répandue dans toutes les villes du pays stipulant que le Secrétaire général de l’UPC “n’était pas mort et qu’il sortirait du jour au lendemain”. Cette rumeur qui fut étouffée par la police politique et les démentis apportés dans l’hebdomadaire *Le Crabe* (n.º4 du 28 janvier au 4 février 1962, p. 7), fut ravivée en 1981 par l’arrivée au pouvoir de la gauche en France. Le bruit fut alors répandu que Ruben Um Nyobè n’était pas mort; qu’il avait été gardé dans le secret à Paris. François Mitterrand, le nouveau président élu, le ferait rentrer bientôt au Cameroun (Mbembe, 1992: 180). Et lorsque Paul Biya accéda au pouvoir au Cameroun en novembre 1982, c’est dans l’allégresse générale qu’il fut comparé, dans certains villages de la Sanaga-Maritime, à Ruben Um Nyobè qui, disait-on, “était revenu parmi les siens, mais sous la forme d’un *double*” (Mbembe, 1986: 63).

- Binam Bikoi, C. (Dir), (2012), *Atlas linguistique du Cameroun. Inventaire des langues, tome 1*. Edition du Cerdotola.
- Cazeneuve, J. (1967), *L'ethnologie. Encyclopédie Larousse de poche. L'ethnologie*. Paris: Librairie Larousse.
- Deltombe, T., Domergue, M., & Tatsitsa, J. (Eds.), (2011), *Kamerun! Une guerre cachée à l'origine de la Françafrique. 1948-1971*. Paris: La découverte.
- Deschamps, H. (1977), *Les religions de l'Afrique Noire*. Paris: P.U.F.
- Doho, G. (2007), *Poésie et lutte de libération au Cameroun*. Yaoundé: Ifrikiya.
- Escudé, P. (2013), «Histoire de l'éducation: imposition du français et résistance des langues régionales». In *Histoire des langues de France*, pp. 339-352.
- Fanon, F. (1968), *Les Damnés de la terre*. Paris: François Maspero.
- _____ (1952), «Le Noir et le langage», *Peau noire, masques blancs*. Collection Esprit». Éditions du Seuil.
- Hebga, M. (1998), *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*. Paris: L'Harmattan.
- Issekeseck, L.-M. (2004), «Tradition orale et maquis dans la subdivision de NdiKinimeki (1955-1970)». *Mémoire de Maîtrise en Histoire, Université de Yaoundé I*.
- Joseph, R. (1986), *Le mouvement nationaliste au Cameroun. Les origines sociales de l'UPC*. Paris: Karthala.
- Kuitche Fonkou, G. (2007), «Les chansons nationalistes au Cameroun: histoire d'une littérature et littérature d'une histoire». In G. Doho, *Poésie et lutte de libération au Cameroun*. Yaoundé: Ifrikiya.
- Laburthe-Tolra, P. (1981), *Les seigneurs de la forêt. Essai sur le passé historique, l'organisation sociale et les normes éthiques des anciens Beti du Cameroun*. Paris: Publication de la Sorbonne.
- Mbatchou, S. (2003), «Contribution à la connaissance de l'Histoire de l'Armée de Libération Nationale Kamerunaise (ALNK): 1959-1971». *Mémoire de Maîtrise en Histoire, Université de Yaoundé I*.
- Mbembe, A. (1996a), *La naissance du maquis dans le Sud-Cameroun. (1920-1960), histoire des usages de la raison en colonie*. Paris: Karthala.
- _____ (1996b), «La «chose» et ses doubles dans la caricature camerounaise». *Cahiers d'études africaines*, 36(141-142), pp. 143-170.
- _____ (1992), «La palabre de l'indépendance: les ordres du discours nationaliste au Cameroun». In Bayart, J.-F., Mbembe, A. & Toulabor, C. (Eds.), *Le politique par le bas en Afrique Noire*. Paris: Karthala.
- _____ (1991), «Domaines de la nuit et autorité onirique dans les maquis du Sud-Cameroun (1955-1958)». *Journal of African History*, Vol. 32, n.º 1, pp. 89-121.
- _____ (1986), «Pouvoir des morts et langage des vivants. Les errances de la mémoire nationaliste au Cameroun». *Politique Africaine*, n.º22, pp. 37-72.
- _____ (1985), *Les jeunes et l'ordre politique en Afrique noire*, pp. 247. Editions L'Harmattan.
- Mintoogue, Y. (2009), «Savoirs endogènes et résistance nationaliste au sud-Cameroun: le cas de l'insurrection de la Sanaga-maritime, entre 1948 et 1958. Approche historique». *Mémoire de Master, Université de Yaoundé*.

- Moumié Etia, I. (1929), *Les Fables de Douala*. Bergerac: Imprimerie générale du Sud-Ouest.
- Mveng, E. (1985), *Histoire du Cameroun, tome 2*. Yaoundé: CEPER.
- Ngoufo Yemedi, J. (2014), «Politique linguistique et politiques d'alphabétisation au Cameroun: parcours historique, avancée et incidence sur la population». *Actes du XVIIe colloque international de l'AIDELF sur Démographie et politiques sociales*.
- Ngwét, O. (Ed.), (2005), *L'héritage culturel bassa expliqué à nos enfants*. Douala: publié à compte d'auteur.
- Notué, J.-P. (1988), «Symbolisme des arts Bamiléké (Ouest-Cameroun): approche historique et anthropologique». *Thèse de doctorat en Histoire, Université de Paris I*.
- Nombou Tetam, G. I. (2021a), «Communication et résistance sous maquis au Cameroun (1955-1971)». *Thèse de doctorat en histoire, Université de Douala*.
- ____ (2021b), «La circulation des informations et des idées au sein de la guérilla «upé-ciste» au Cameroun (1956-1959)». *Revue Sénégalaise d'histoire*, 11, pp. 215-141.
- Roulon-Doko, P. (2008), «Le statut de la parole». In Baumgardt, U. & Derive, J. (Eds.), *Littératures orales africaines. Perspectives théoriques et méthodologiques*.
- Tabi-Manga, J. (2000), *Les politiques linguistiques du Cameroun. Essai d'aménagement linguistique*. Paris: Karthala.
- Tchumthoua, E. (2006), *De la JEUCAFRA à l'UPC. L'éclosion du nationalisme camerounais*. Yaoundé: CLE.
- Terretta, M. (2013), *Nation of Outlaws, State of Violence: Nationalism, Grassfields Tradition, and State Building in Cameroon*. Ohio University Press.
- Um Nyobè, R. (1989), *Ecrits sous maquis*. Paris: L'Harmattan.
- ____ (1984), *Le Problème national kamerunais*. Paris: L'Harmattan.
- Wognou, J. M. E. (2010), *Les Basaa du Cameroun: monographie historique d'après la tradition orale*. Ouagadougou: L'Harmattan Burkina.

Acronymes

- ALNK - Armée de libération nationale du Kamerun.
- ANOM - Archives Nationale d'Outre-mer.
- ANY - Archives Nationales de Yaoundé.
- ARO - Archives Régionales de l'Ouest.
- CNO - Comité nationale d'organisation.
- RACAM - Rassemblement Camerounais.
- SA/BL - Secrétariat Administratif/Bureau de Liaison.
- SDNK - Sinistre de défense nationale du Kamerun.
- SHD - Service Historique de la Défense.
- UPC - Union des Populations du Cameroun.