

DIALOGUE ISLAMO-CHRÉTIEN ET COEXISTENCE PACIFIQUE À MAROUA (EXTRÊME-NORD DU CAMEROUN) : DYNAMIQUES, LIMITES ET PERSPECTIVES

Madji BOUBA

Département d'Histoire, ENS, Université de Maroua, Maroua, Cameroun madjibouba@gmail.com

Résumé

Cette étude analyse les dynamiques du dialogue islamo-chrétien entre musulmans et chrétiens dans la ville de Maroua, située dans la région de l'Extrême-Nord du Cameroun, un espace caractérisé par une forte pluralité religieuse et ethnique. À travers une approche historique et socioculturelle, l'article examine d'abord le contexte de peuplement et les transformations religieuses, depuis les croyances traditionnelles africaines jusqu'à l'implantation de l'islam et du christianisme. Il explore ensuite les fondements et les formes du dialogue islamo-chrétien, en mettant en évidence les mécanismes de socialisation, les valeurs culturelles et les institutions qui favorisent la coexistence pacifique. Enfin, l'étude identifie les limites de ce dialogue, liées aux rivalités doctrinales, à la compétition pour l'espace religieux, à l'instrumentalisation politique et économique de la religion, ainsi qu'au déficit de formation et de connaissance mutuelle entre fidèles. Les résultats montrent que malgré ces contraintes, des pratiques de tolérance et de coopération existent, et que le renforcement de l'éducation interreligieuse et de l'inclusion des fidèles constitue une stratégie clé pour consolider la paix sociale et transformer la diversité religieuse en un facteur de cohésion communautaire.

Mots clés : *Dialogue islamo-chrétien, Coexistence pacifique, Pluralité religieuse, Maroua, Extrême-Nord Cameroun*

ISLAMIC-CHRISTIAN DIALOGUE AND PEACEFUL COEXISTENCE IN MAROUA (FAR NORTH REGION OF CAMEROON): DYNAMICS, LIMITES AND PERSPECTIVES

Abstract

This study analyzes the dynamics of Islamic-Christian dialogue between Muslims and Christians in the city of Maroua, located in the Far North region of Cameroon, an area characterized by high religious and ethnic plurality. Adopting a historical and socio-cultural approach, the article first examines the settlement context and religious transformations, from traditional African beliefs to the establishment of Islam and Christianity. It then explores the foundations and forms of Islamic-Christian dialogue, highlighting socialization mechanisms, cultural values, and institutions that foster peaceful coexistence. Finally, the study identifies the limitations of this dialogue, which are linked to doctrinal rivalries, competition for religious space, the political and economic instrumentalization of religion, as well as a lack of training and mutual knowledge among believers. The findings demonstrate that despite these constraints, practices of tolerance and cooperation do exist, and that strengthening interreligious education and the inclusion of believers constitutes a key strategy to consolidate social peace and transform religious diversity into a driving factor for community cohesion.

Keywords: *Islamic-Christian dialogue, Religious coexistence, Interreligious education, Social cohesion, Maroua, Far North Cameroon.*

Introduction

La question du dialogue interreligieux occupe aujourd'hui une place importante dans les débats scientifiques et politiques relatifs à la gestion de la diversité religieuse et à la consolidation de la paix sociale (Mayrargue, 2009 ; Lasseur et Mayrargue 2011). Le Cameroun illustre bien cette

réalité. Dans les villes du nord du pays, notamment à Maroua, les dynamiques religieuses s'inscrivent dans un espace marqué par la cohabitation historique entre islam, christianisme et traditions religieuses locales¹.

Située dans la région de l'Extrême-Nord du Cameroun, la ville de Maroua s'est progressivement construite à partir de plusieurs vagues de peuplement et de transformations sociopolitiques. L'islam y occupe une place importante depuis l'installation des Peuls² dans le Diamaré, tandis que le christianisme s'y est progressivement implanté à partir de la période coloniale grâce à l'action des missions catholiques et protestantes (Seignobos et Abdourhaman Nassourou, 2005).

La littérature relative aux dynamiques religieuses au Cameroun aborde plusieurs aspects de cette coexistence. Certains travaux, notamment ceux de Kengne Fodouop (2010) et d'Eldridge Mohamadou (1976), mettent en évidence la diversité socioculturelle du pays et les dynamiques historiques de peuplement ayant contribué à l'enracinement de l'islam dans le Diamaré. D'autres recherches, comme celles d'Yves Plumey (1990) ou d'Onomo (2007), s'intéressent à l'implantation et à l'évolution du christianisme. Par ailleurs, des auteurs tels que Komi et Seeti (2006) ou Hamadou Adama (2004) soulignent l'importance du dialogue islamo-chrétien comme instrument de compréhension mutuelle. Toutefois, ces études restent souvent centrées sur l'histoire institutionnelle des religions ou sur des analyses générales du dialogue interreligieux, sans examiner de manière approfondie les pratiques concrètes de dialogue dans des contextes urbains spécifiques comme celui de Maroua.

Par ailleurs, les transformations contemporaines du paysage religieux camerounais, marquées notamment par l'essor des Églises de réveil et la diversification des expressions religieuses, ont contribué à redéfinir les dynamiques interconfessionnelles (Lasseur, 2010). Dans la région de l'Extrême-Nord, ces évolutions s'inscrivent également dans un contexte sécuritaire marqué par les crises dans le bassin du lac Tchad et les attaques du mouvement Boko Haram, qui ont renforcé la nécessité de promouvoir le dialogue entre communautés religieuses (Bana Barka, 2018 ; Mbey Makang et Sandjol Ankoh, 2019 ; Maud Lasser, 2024).

La problématique centrale de cette recherche peut être formulée de la manière suivante : dans quelle mesure le dialogue islamo-chrétien contribue-t-il au maintien de la paix entre musulmans et chrétiens dans la ville de Maroua ?

Pour répondre à cette interrogation, l'étude s'appuie sur une méthodologie combinant l'analyse de sources écrites (ouvrages, articles scientifiques, rapports et documents institutionnels) et de sources orales recueillies auprès d'autorités religieuses, de responsables administratifs, de chefs traditionnels et de membres des communautés religieuses de Maroua.

Afin de mieux comprendre les dynamiques contemporaines du dialogue interreligieux dans cette ville, il convient d'abord d'examiner le contexte historique et religieux qui a façonné l'espace social de Maroua. L'analyse s'ouvre ainsi par une étude du peuplement de la plaine du Diamaré et des transformations des systèmes de croyances qui ont précédé et accompagné l'introduction des religions monothéistes dans la région.

¹ Pour plus de précisions, lire Ouba Abdoul-Bâgui, « Conflits inter-religieux, associations confessionnelles et construction de la paix dans le bassin sud du Lac-Tchad : le cas du Northern Nigeria », *Journal of Global Peace and Conflicts*, Vol. 6, n°1, 2018, pp. 1-11.

² Eldridge Mohammadou, dans son analyse chronologique de l'implantation souligne qu'ils étaient animistes avant le Jihâd. C'est précisément avec la révolution islamique d'Ousman Dan Fodio que nombre d'entre eux se sont convertis à l'islam et ont pris part à cette « guerre sainte ».

I. Contexte historique et religieux de la ville de Maroua : peuplement et transformations des croyances

1. Premières occupations et systèmes de croyances traditionnelles dans la plaine du Diamaré

Située dans le département du Diamaré, dans la région de l'Extrême-Nord du Cameroun, la ville de Maroua se caractérise par une importante diversité ethnique et religieuse. Cette cité cosmopolite s'est progressivement construite à partir de l'installation de plusieurs groupes humains, notamment les Mofu, les Guiziga et les Peuls, auxquels se sont ajoutées par la suite d'autres communautés (Beauvilain, 1898 ; Watang Zieba, 2014). Avant l'introduction des religions monothéistes, ces populations vivaient dans un univers culturel et religieux fortement marqué par les religions traditionnelles africaines, qui structuraient leur organisation sociale, politique et symbolique (Antoine Socpa, 1999, p. 60).

Les premières traces de peuplement dans la plaine du Diamaré remontent à des migrations anciennes provenant du nord et du nord-est, notamment des régions proches du lac Tchad et du Chari. Selon les travaux de Seignobos, ces mouvements migratoires auraient impliqué plusieurs groupes appartenant à la nébuleuse Saw, parmi lesquels les Kanagi de Logone-Birni, considérés comme l'un des groupes les plus anciens recensés dans la région de Maroua. D'autres populations, telles que les Hidigir, les Zeleng et les Kerdeng, auraient également participé à ce premier fond de peuplement (Seignobos, 1995, p. 46).

Toutefois, les traditions orales attribuent généralement la fondation de Maroua aux populations montagnardes Mofu, suivies par les Guiziga. Ces deux groupes constituaient les principaux occupants de la région avant l'arrivée des Peuls islamisés à partir de la fin du XVII^e siècle. Si aujourd'hui les Mofu sont majoritairement installés dans les zones montagneuses, notamment dans l'arrondissement de Méri, les Guiziga et les Peuls sont davantage représentés dans l'espace urbain de Maroua.

Les Mofu apparaissent ainsi comme l'un des groupes les plus anciennement établis dans la plaine du Diamaré. Certaines traditions rapportent que leur installation dans la région serait liée à la recherche de bois et de terres favorables à l'habitat. Initialement présents dans les zones de plaine, ils auraient progressivement été repoussés vers les massifs montagneux environnants à la suite de l'arrivée d'autres populations. Dans la tradition peule, ces populations étaient parfois désignées sous les appellations de Masfaya ou Bi-Durum. L'ancienne appellation de Maroua, Masfaya, serait d'ailleurs issue de la contraction de l'expression « Masahayafaya », qui renvoie au « chef du sacrifice de faya », un arbuste possédant une forte valeur rituelle.

Sur le plan religieux, les Mofu adhéraient à un système de croyances structuré autour de l'existence d'un être suprême appelé Bi-Erlam, considéré comme le maître de la destinée humaine. Leur organisation religieuse reposait sur un ensemble de cultes et de pratiques rituelles visant à assurer la protection du village et la prospérité des récoltes. Parmi les rites les plus importants figurait le culte rendu au Dieu du ciel, appelé Sudegé, célébré annuellement pour remercier la divinité des bonnes récoltes et solliciter sa protection. Ces cérémonies, souvent accompagnées de sacrifices d'animaux tels que des coqs, des chèvres ou des taureaux, étaient présidées par des devins et des chefs rituels considérés comme des intermédiaires entre les hommes et les forces surnaturelles.

De manière similaire, les Guiziga, autre groupe important de la plaine du Diamaré, possédaient également un système religieux structuré autour de croyances traditionnelles. Selon les traditions orales, les Guiziga se composeraient de plusieurs sous-groupes, notamment les Bi-Marva, les Bi-Moutouroua et les Loulou. Les Bi-Marva, installés dans la région de Maroua, se considèrent comme les fondateurs de la ville et auraient migré depuis la région du Mayo-Kébi vers la plaine du Diamaré au début du XVIII^e siècle.

La société guiziga reposait sur une organisation religieuse étroitement liée à la nature et aux forces spirituelles. Les populations croyaient en l'existence d'un être suprême appelé Bimboulvoug,

tout en pratiquant des cultes destinés à honorer les forces de la nature. Le culte le plus important était celui du Kouli, à la fois objet sacré et lieu de culte, considéré comme protecteur du village et garant de la prospérité collective. Les rituels liés au Kouli étaient particulièrement associés aux cycles agricoles, notamment les semailles et les récoltes (J. Lestringant, 1964).

Comme chez les Mofu, la divination occupait une place centrale dans la société guiziga. Des spécialistes religieux, tels que les devins ou faiseurs de pluie, étaient chargés d'interpréter les signes surnaturels et de prévenir les catastrophes naturelles ou sociales. Ces pratiques témoignent de l'importance des croyances religieuses dans l'organisation sociale et culturelle des sociétés traditionnelles de la plaine du Diamaré.

Ainsi, avant l'introduction de l'islam et du christianisme, les populations de la région de Maroua vivaient dans un univers religieux profondément marqué par les religions traditionnelles africaines (O. Adama, 2013, p. 114-115 ; C. Coulon, 1983). Ces systèmes de croyances, fondés sur la relation entre l'homme, la nature et les forces spirituelles, jouaient un rôle fondamental dans la régulation sociale, la cohésion communautaire et la gestion des crises.

2. Islamisation du Diamaré et structuration du pouvoir politico-religieux à Maroua

L'introduction de l'islam dans la plaine du Diamaré constitue une étape majeure dans la transformation du paysage religieux de la région de Maroua. Ce processus est étroitement lié aux migrations et à l'expansion des populations peules islamisées, qui s'installent progressivement dans la région à partir de la fin du XVII^e siècle (Langlois, 2003, p. 31). Ces groupes, initialement pasteurs et commerçants, ont joué un rôle déterminant dans la diffusion de l'islam et dans la restructuration des systèmes politiques et sociaux locaux³.

L'expansion de l'islam dans le Diamaré s'inscrit également dans le contexte plus large des mouvements de réformes religieuses et politiques qui ont marqué l'Afrique de l'Ouest au XIX^e siècle, notamment le jihad conduit par Ousmane dan Fodio dans l'empire de Sokoto (Z. Njeuma, 1978, p. 22). Ce mouvement a favorisé l'établissement de plusieurs entités politiques musulmanes dans la région, parmi lesquelles les lamidats, qui constituaient des chefferies musulmanes dirigées par des chefs appelés lamidos (M. Akam, 1990).

Dans la région de Maroua, l'installation des Peuls a ainsi conduit à la formation d'un lamidat qui a progressivement imposé son autorité sur les populations locales (E. Mohamadou, 1988). Le lamido⁴, à la fois chef politique et autorité religieuse, exerçait un pouvoir important dans l'organisation de la société (S. Issa, 1998). L'islam devenait alors un élément central de légitimation du pouvoir et un facteur structurant de la hiérarchie sociale (M. Akam, 1998).

Toutefois, l'islamisation de la région ne s'est pas opérée de manière uniforme ni immédiate. Dans de nombreuses zones, notamment dans les régions montagneuses occupées par les Mofu et d'autres groupes dits « kirdi », les populations ont longtemps résisté à l'influence politique et religieuse des Peuls. « La trajectoire historique du champ politique local montre une densité dans les relations intercommunautaires et met en exergue les luttes de puissance qui ont façonné l'espace politique tel qu'il se donne à voir aujourd'hui. Il s'agit principalement des communautés conquérantes (islamo-peuhles) et des communautés autochtones (kirdi) » (A. Zelao, 2017, p. 357). Les razzias de bétails, notamment par les Guiziga contre les Peul, ont été des modes de lutte politique et symbolique en témoignent Saïbou Issa et Ngoyoum Mangmadi (2009, p. 104) et J.

³ Voir sur cette dimension historique des lamidats, Gilbert Taguem Fah, 2003, « Crise d'autorité, regain d'influence et pérennité des lamidats peuhls du nord-Cameroun. Étude comparée de Ray Bouba et Ngaoundéré », in Claude-Hélène Perrot, François-Xavier Fauvelle-Aymar (dir), *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Karthala, Paris, pp. 267-288.

⁴ L'appellation « Laamiido » / « lamido » signifie littéralement en langue peule « Celui qui est au pouvoir » et dérive du mot « Laamou » qui veut dire « Le pouvoir ».

Mangoché soutient que « la domination locale par le groupe islamo-peule au Nord-Cameroun s'est construite sur des bases guerrières » (2022, p.154). Ces deux affirmations confirment les logiques théoriques autour de conception hégémoniques de J-F. Bayard (1985) et patrimonialistes relatives à la structure dirigeante dominante de J-F. Médard (1990). Ces groupes ont souvent conservé leurs systèmes religieux traditionnels tout en entretenant des relations économiques et politiques avec les autorités musulmanes⁵.

Malgré ces résistances, l'islam s'est progressivement consolidé dans les centres urbains et les zones de plaine, en particulier à Maroua, où il est devenu la religion dominante. Les mosquées, les écoles coraniques et les institutions religieuses ont contribué à la diffusion des enseignements islamiques et à l'intégration des populations dans un espace socioreligieux structuré par les normes de l'islam (H. Tourneux, 2003, p. 210-213 ; M. Bouba, 2020, p. 59).

Avec l'instauration de la domination coloniale allemande à la fin du XIX^e siècle, puis française après la Première Guerre mondiale, les autorités coloniales ont souvent choisi de s'appuyer sur les structures politiques existantes, notamment les lamidats, pour administrer la région⁶. Cette politique d'administration indirecte a contribué à renforcer l'influence des autorités musulmanes dans l'organisation sociale et politique du Diamaré.

Ainsi, au début du XX^e siècle, la ville de Maroua se présente comme un espace où l'islam occupe une position dominante dans la sphère politique et sociale, tandis que les religions traditionnelles continuent de subsister dans certaines communautés (D. Noubissié, 2004). C'est dans ce contexte marqué par la prééminence de l'islam que les premières missions chrétiennes entreprennent leur implantation dans la région à partir des années 1920, avec la nomination du Mgr Plissonneau comme préfet Apostolique de l'Adamaoua le 7 février 1920 et ouvrant une nouvelle phase dans l'évolution du paysage religieux local.

3. Introduction et diversification du christianisme dans la ville de Maroua

L'introduction du christianisme dans la ville de Maroua s'inscrit dans un contexte historique particulier marqué par la domination coloniale, la prééminence de l'islam et la persistance des religions traditionnelles africaines. Contrairement au sud du Cameroun, où les missions chrétiennes ont souvent précédé et accompagné l'entreprise coloniale, dans la région de Maroua ce sont d'abord les autorités administratives coloniales qui ont établi leur contrôle avant l'arrivée des missionnaires. Cette configuration a influencé les modalités d'implantation des différentes missions chrétiennes ainsi que leurs stratégies d'évangélisation.

Les Églises protestantes apparaissent comme les premières structures chrétiennes organisées dans la région à partir des années 1920. À travers des missions telles que la Mission Unie du Soudan, devenue plus tard l'Union des Églises Évangéliques au Cameroun, l'Église Fraternelle Luthérienne, l'Église Adventiste du Septième Jour ou encore l'Union des Églises Baptistes du Cameroun, l'évangélisation s'est progressivement étendue vers les populations non islamisées, notamment les groupes montagnards et certaines communautés rurales (C. Mayang, 2021, p. 37-40). Ces missions ont souvent privilégié des stratégies d'implantation périphériques en raison des résistances des autorités traditionnelles musulmanes et de la forte influence du lamidat dans l'organisation sociopolitique de la ville.

⁵ Pour plus de précisions, lire : Kaimangui, Mathias, 2025, « Elites politiques kirdi et implantation de l'Union Camerounaise (U.C.) au Nord-Cameroun (1958-1966) », *Vestiges: Traces of Record*, Vol. 11, n° 1, 423-438.

⁶ Pour plus de précisions lire : Messina, J. P. et Slageren, J.V., 2002, Histoire du christianisme au Cameroun, des origines à nos jours, Paris, Karthala ; Ngah, J., 2001, La rencontre entre religion africaine et le christianisme africain, Yaoundé, CLE ; Ngongo, L., 1982, Histoire des Forces Religieuses au Cameroun : De la première Guerre Mondiale à l'Indépendance 1916-1955, Paris, Karthala.

L'arrivée tardive de l'Église catholique dans les années 1950, sous l'impulsion des Oblats de Marie Immaculée, a introduit une nouvelle dynamique dans l'espace religieux local. Malgré ce retard initial, l'Église catholique a rapidement consolidé sa présence grâce à une organisation missionnaire structurée, à la multiplication des postes missionnaires et à l'importance accordée aux œuvres sociales, notamment dans les domaines de l'éducation et de la santé. Cette stratégie d'encadrement social a favorisé une implantation durable du catholicisme et a contribué à la formation progressive d'un clergé local.

À partir des années 1970 et surtout avec les réformes politiques des années 1990 favorisant la libéralisation de la vie associative, le paysage religieux de Maroua connaît une transformation notable avec l'émergence des Églises pentecôtistes et des mouvements dits « de réveil » (M. Lasseur, 2005). Ces nouvelles communautés religieuses introduisent des formes renouvelées de prosélytisme, souvent caractérisées par des pratiques charismatiques et un discours axé sur la guérison, la prospérité et la délivrance spirituelle. Leur expansion contribue à intensifier la concurrence entre les différentes expressions du christianisme tout en modifiant les dynamiques religieuses urbaines (H. Adama, 1999 ; C. Seignobos et Iyébi-Mandjek, 2005).

Toutefois, l'introduction et la diversification du christianisme dans la ville de Maroua ne se sont pas opérées sans tensions. Les relations entre les différentes confessions chrétiennes ont parfois été marquées par des rivalités missionnaires, des divergences doctrinales ou encore des conflits liés aux stratégies de conversion. À cela s'ajoutent les interactions complexes avec l'islam dominant et les religions traditionnelles africaines, qui ont engendré à la fois des résistances, des formes de syncrétisme et des processus d'adaptation culturelle.

Malgré ces tensions initiales, l'évolution récente du paysage religieux de Maroua révèle l'émergence progressive de mécanismes de coexistence et de dialogue, tant au sein des Églises chrétiennes qu'entre les différentes communautés religieuses. Les initiatives œcuméniques et les cadres de concertation interreligieuse témoignent ainsi d'une volonté croissante de préserver la paix sociale et de promouvoir la tolérance dans un contexte marqué par la pluralité confessionnelle.

Ainsi, l'histoire de l'introduction du christianisme à Maroua met en évidence non seulement les dynamiques missionnaires et les stratégies d'implantation des différentes Églises, mais également les processus d'interaction, de concurrence et de cohabitation qui structurent aujourd'hui le paysage religieux de cette ville.

II. Fondements, formes et cadres d'expression du dialogue interreligieux dans la ville de Maroua

Dans un contexte marqué par la pluralité confessionnelle et la coexistence de traditions religieuses diverses, le dialogue interreligieux apparaît comme un élément essentiel du maintien de la cohésion sociale et de la stabilité des relations intercommunautaires. À Maroua, les interactions entre musulmans et chrétiens s'inscrivent dans des dynamiques historiques, sociales et institutionnelles qui ont progressivement façonné les modalités de coexistence entre les différentes communautés religieuses. L'analyse du dialogue interreligieux dans cette ville nécessite ainsi d'examiner à la fois le contexte historique et politique du pluralisme religieux, les fondements sociaux et culturels qui favorisent les relations interconfessionnelles, les formes concrètes que prend ce dialogue dans la vie quotidienne, ainsi que les différents cadres sociaux dans lesquels il s'exprime.

1. Contexte historique et politique du pluralisme religieux à Maroua

L'évolution historique du paysage religieux de Maroua, marquée par la coexistence progressive des religions traditionnelles africaines, de l'islam et du christianisme, a contribué à la formation d'un espace social caractérisé par une pluralité confessionnelle. Comme l'a montré l'analyse du contexte historique de la région, cette pluralité résulte à la fois des dynamiques anciennes de peuplement, de l'islamisation progressive du Diamaré et de l'implantation des missions chrétiennes durant la

période coloniale. Dans ce contexte, la gestion pacifique des relations entre communautés religieuses apparaît comme un enjeu majeur pour la cohésion sociale et la stabilité de la ville.

Le dialogue interreligieux s'impose ainsi comme un mécanisme essentiel de régulation des relations entre les différentes confessions présentes dans la ville (L. Swidler, 2014 ; P. Knitter, 2007). Les religions occupent en effet une place centrale dans l'organisation sociale des populations et dans la structuration des identités collectives. Elles peuvent, selon les contextes, constituer des facteurs de tensions ou au contraire des vecteurs de paix sociale et de solidarité (Casanova, 1994).

La religion repose sur la tolérance, évitant la rigidité doctrinale sans jamais cesser de se métisser tout en gardant l'esprit de base (F. Enoka, 2022 ; D. Eck, 2001). La pluralité des religions et sa diversité concourent à un environnement en dialogue permanent. Le dialogue est ancré dans la Bible et l'histoire chrétienne, favorisé par le Concile Vatican II (P. Knitter, 2002). Ce mouvement s'est développé dans un contexte laïc et public, notamment en Afrique (L. Katrin, 2011, p. 2). Il est lié également à la mondialisation, avec des stratégies de coopération ou de repli identitaire (P. Berger, 1999 ; O. Roy, 2004). La démarche repose notamment sur le respect, l'humilité, l'écoute et la recherche sur la vérité avec un accent sur la fraternité et la paix (L. Swidler, 2014). La lutte contre le relativisme religieux et culturel, et contre l'instrumentalisation des religions à des fins politiques ou extrémistes est un facteur qui a favorisé l'émancipation du « dialogue religieux » (H. Küng, 2004).

La loi de 1990 sur la liberté d'association a favorisé l'implantation de multiples confessions religieuses au Cameroun et dans la ville de Maroua (J. Tonda, 2005 ; J-M. Ela, 2003). En effet, l'année 1990 nous rappelle l'effervescence religieuse au Cameroun créée par la loi No 90/053 du 19 décembre portant sur la liberté d'association. Elle a permis une meilleure reconnaissance de la liberté d'association religieuse, contribuant à atténuer les conflits et à promouvoir le dialogue interreligieux (M. Donlefack, 2019). Le nombre de mouvements religieux se multiplie littéralement au Cameroun ; au point qu'il semble compliqué pour le profane de distinguer les religions reconnues de celles qui sont dites illicites (Momo, 1990 : 834). Plus précisément, les églises pentecôtistes aux dénominations diverses, plus ou moins indépendantes les unes des autres, essaient dans différentes régions, villes, quartiers, freinant alors la suprématie de l'islam, du catholicisme et du protestantisme classique (T. Djou, 2019, p. 102). C'est alors que la rivalité initialisée lors de la conquête peule s'est progressivement apaisée avec le développement du christianisme qui a renforcé la coexistence œcuménique. Ainsi, la relation entre l'islam et autres confessions a évolué d'une hostilité vers un dialogue plus ouvert.

Par ailleurs, l'adhésion en Islam s'est opérée par une pacification voilée de la dictature culturelle sous le régime d'Ahidjo (A. Avebey, 2022). Ce régime a favorisé l'installation des musulmans à travers des privilèges dans l'administration et l'armée (A. Mbembe, 2001). Singulièrement, cette relation entre pouvoir, autorité et administration au Cameroun, sous le régime d'Ahidjo, est l'une des conséquences de la politique d'assujettissement des entités traditionnelles et de l'affirmation de l'hégémonie peule (J-F. Bayart, 1989). Cette politique accordait une part belle des postes de responsabilité préfectorale et autres hautes fonctions administratives et politiques aux peuls et dans une certaine mesure aux ressortissants des communautés non musulmanes ayant embrassé l'islam (A. Evele, 2019). S'identifiait à un peul, au musulman était un gage d'autorité et de réussite sociopolitique et socio-administrative⁷.

À partir de 1982, Paul qui accède au pouvoir donne une nouvelle orientation et la conception de la religion. Étant chrétien, le président s'est ouvert à la pratique de toute religion au Cameroun, avait dans le prolongement du choix de la laïcité, opté pour la pluralité et la neutralité dans le domaine religieux (J-F. Bayart, 2009). Par conséquent, la neutralité pourrait signifier que l'État ne devrait en rien s'identifier à une confession pour ne pas favoriser telle conviction religieuse par rapport à telle autre (A. Evele, 2019).

⁷ Lire l'essentiel de ce débat dans Antoine Socpa, 1999, « L'hégémonie ethnique cyclique au Nord-Cameroun », in *Afrique et développement*, Vol XXIV, Nos 1et 2

L'analyse des dynamiques religieuses à Maroua montre que, malgré certaines rivalités doctrinales ou institutionnelles, les interactions entre communautés confessionnelles reposent sur un ensemble de valeurs et de pratiques favorisant la coexistence pacifique (K. Langewiesche, 2011 ; D. Eck, 2006).

2. Les fondements du dialogue interreligieux

Le dialogue interreligieux dans la ville de Maroua repose d'abord sur des bases sociales et culturelles profondément enracinées dans les modes de socialisation des populations (P. Berger, 1999). La famille constitue à cet égard le premier cadre d'apprentissage des valeurs sociales et morales. Dans les sociétés africaines en général et dans la région du Diamaré en particulier, l'éducation familiale accorde une importance particulière au respect d'autrui, à l'hospitalité et à la solidarité communautaire (J-M. Ela, 2001). Ces valeurs favorisent l'acceptation de la diversité religieuse et contribuent à structurer les relations quotidiennes entre individus appartenant à différentes confessions.

Les milieux éducatifs et professionnels jouent également un rôle important dans ce processus de socialisation interreligieuse (E. Durkheim, 1912). Les établissements scolaires, les administrations et les espaces de travail constituent des lieux de rencontre où se côtoient des personnes issues de milieux religieux variés. Dans ces contextes, les règles de la vie collective, l'éthique professionnelle et les normes sociales contribuent à promouvoir la tolérance et l'acceptation de la différence.

Les institutions religieuses participent également à la consolidation de ces valeurs. Les mosquées et les églises constituent des lieux d'encadrement moral et spirituel où sont diffusés des enseignements mettant l'accent sur la paix, la justice et la fraternité entre les êtres humains. Les lieux de prières apparaissent dans cette perspective comme « les nouveaux espaces de solidarité » (Pigeaud, 2011 : 226). Dans la tradition chrétienne, les enseignements bibliques insistent sur l'amour du prochain et la solidarité entre les membres de la communauté humaine. De manière comparable, la tradition islamique valorise les principes de justice, d'équité et de respect de la dignité humaine. Par ailleurs, les traditions culturelles africaines accordent une place centrale à la cohésion sociale et à la solidarité communautaire, considérées comme des éléments essentiels du vivre-ensemble (J-M. Ela, 2001).

Le dialogue interreligieux s'inscrit également dans un cadre institutionnel défini par l'État. C'est d'ailleurs un peu partout en Afrique comme le fait savoir Langewiesche Katrin dans le cas de Burkina Faso où les autorités ont institutionnalisé le dialogue via des comités, journées de pardon, et association comme l'Union des religieux et coutumier. Au Cameroun, la Constitution camerounaise garantit la liberté de religion et affirme le principe de laïcité, qui implique la neutralité des institutions publiques à l'égard des différentes confessions religieuses (Casanova, 1994). Cette neutralité vise à prévenir toute discrimination religieuse et à garantir la coexistence pacifique entre les communautés confessionnelles. Dans cette perspective, les autorités publiques encouragent la promotion du vivre-ensemble et de l'unité nationale à travers diverses politiques et initiatives institutionnelles.

3. Les formes cadres sociaux du dialogue interreligieux

Dans la ville de Maroua, le dialogue interreligieux ne se limite pas aux rencontres formelles entre responsables religieux ou aux initiatives institutionnelles (L. Swidler, 2014). Il se manifeste avant tout dans la vie quotidienne des populations à travers des interactions sociales ordinaires. Les relations de voisinage, les liens d'amitié et les solidarités familiales constituent des formes concrètes de dialogue entre individus appartenant à des communautés religieuses différentes (D. Eck. 2006). Dans ces interactions quotidiennes, les habitants partagent leurs expériences de vie, leurs préoccupations et leurs aspirations communes, ce qui contribue à renforcer les relations intercommunautaires.

Les institutions religieuses jouent également un rôle important dans la promotion de la justice sociale et de la paix. À travers leurs sermons, leurs enseignements et leurs activités sociales, les

leaders religieux sensibilisent les fidèles aux valeurs de solidarité, de justice et de respect de la dignité humaine. Les organisations religieuses participent ainsi à diverses initiatives visant à prévenir les conflits, à promouvoir la réconciliation et à encourager la cohésion sociale au sein de la population.

Le dialogue interreligieux peut également prendre une dimension plus formelle à travers des échanges spirituels et intellectuels entre responsables religieux, chercheurs ou représentants des différentes communautés confessionnelles (P. Knitter, 2007). Les conférences, séminaires et rencontres interreligieuses organisés dans la ville de Maroua témoignent de cette volonté de favoriser une meilleure connaissance mutuelle des traditions religieuses. Ces initiatives contribuent à réduire les préjugés et à encourager une réflexion commune sur les valeurs spirituelles partagées par les différentes religions.

Le dialogue islamo-chrétien s'inscrit dans plusieurs espaces sociaux qui favorisent les interactions entre les membres des différentes communautés religieuses (Berger, 1999). Les établissements scolaires constituent à cet égard des lieux privilégiés de rencontre entre individus issus de milieux religieux variés. Les écoles confessionnelles, notamment catholiques et protestantes, accueillent souvent des élèves appartenant à différentes confessions, ce qui favorise la socialisation interreligieuse dès le plus jeune âge.

Les institutions traditionnelles jouent également un rôle important dans la régulation des relations sociales (Dozon, 2010). Les conseils de notables et les assemblées communautaires constituent des espaces de médiation où les différends peuvent être discutés et résolus à travers la concertation. Ces structures traditionnelles contribuent ainsi à maintenir l'équilibre social et à prévenir l'émergence de conflits intercommunautaires.

Par ailleurs, les espaces économiques et les lieux publics représentent des cadres importants d'interaction entre populations d'origines religieuses diverses (Granovetter, 1985). Les marchés, les transports publics et les activités commerciales favorisent les échanges entre individus appartenant à différentes communautés. Dans ces contextes, les relations économiques contribuent souvent à transcender les clivages religieux et ethniques en créant des réseaux de coopération et de solidarité.

Les initiatives associatives et les activités socioculturelles participent également à la promotion du dialogue interreligieux. Les associations communautaires, les comités de développement et les organisations culturelles rassemblent des individus de différentes confessions autour d'objectifs communs liés au développement local et à la solidarité sociale. De même, les activités sportives et culturelles constituent des espaces privilégiés de rencontre entre les jeunes issus de différentes communautés religieuses, favorisant ainsi les interactions sociales et la construction de relations de confiance.

Cependant, cette dynamique de coexistence ne signifie pas pour autant l'absence totale de tensions ou de difficultés dans les relations interreligieuses. Comme dans de nombreuses sociétés caractérisées par une pluralité confessionnelle, les interactions entre communautés religieuses peuvent être influencées par des facteurs historiques, doctrinaux, sociaux et politiques susceptibles de fragiliser les mécanismes de dialogue. Les rivalités liées à la conquête de nouveaux fidèles, les divergences théologiques, les transformations contemporaines du paysage religieux ou encore certaines formes d'instrumentalisation de la religion constituent autant d'éléments pouvant limiter l'efficacité du dialogue interreligieux.

Dans cette perspective, pour mieux comprendre les défis auxquels est confrontée la coexistence entre musulmans et chrétiens dans la ville de Maroua, il apparaît nécessaire d'examiner les obstacles et les tensions qui entravent l'approfondissement du dialogue entre ces communautés religieuses.

III. Limites du dialogue entre musulmans et chrétiens dans la ville de Maroua

Malgré l'existence de nombreux mécanismes favorisant la coexistence pacifique entre communautés religieuses dans la ville de Maroua, le dialogue interreligieux demeure confronté à plusieurs obstacles structurels, historiques et socioculturels. Bien que la ville soit caractérisée par un climat de paix relatif et qu'aucun conflit religieux majeur n'y ait été observé, certains facteurs

latents continuent de fragiliser les relations entre musulmans et chrétiens. L'analyse de ces limites permet ainsi de mieux comprendre les tensions potentielles qui peuvent entraver l'approfondissement du dialogue interreligieux (J-M. Ela, 2003).

Dans le contexte actuel marqué par des tensions interreligieuses, des conflits intra-communautaires ou intercommunautaires, des crises foncières et des discriminations dans les sociétés, parler d'un dialogue religieux devient complexe. Imaginons un monde où la paix et le vivre-ensemble règnent en maîtres, où les différences culturelles et religieuses sont perçues comme des trésors à célébrer plutôt que comme des sources de conflits. Malheureusement, la réalité actuelle contraste avec cette vision idyllique, car les menaces à la paix et à la coexistence pacifique sont omniprésentes, alimentées par des facteurs tels que les guerres de religion, l'ethnocentrisme, les inégalités entre les individus, les tensions politiques et des intérêts souvent égoïstes (G. Kantambadouno et S. Bampini, 2025, p. 96-97). Pour parvenir à une paix véritable et à un vivre-ensemble harmonieux, particulièrement dans la région de l'Extrême-Nord en général et à Maroua en particulier, il est impératif de résoudre les conflits interreligieux, en s'attaquant notamment aux tensions et aux attitudes d'intolérance persistantes entre les adeptes de différentes croyances.

1. Obstacles historiques et socioculturels

L'un des premiers facteurs expliquant ces difficultés réside dans l'histoire même de l'implantation des religions monothéistes dans la région. L'expansion de l'islam et du christianisme à Maroua s'est réalisée selon des logiques et des stratégies différentes qui ont progressivement structuré l'espace religieux local. Le christianisme, introduit dans la région durant la période coloniale, s'est développé notamment à travers la création d'institutions sociales telles que les écoles, les centres de santé et les œuvres caritatives. Ces structures ont contribué à renforcer l'influence des Églises dans la société et à favoriser l'émergence d'une élite locale formée dans les établissements confessionnels (S. Dawai, 1999 ; Messina et V. Slageren, 2005).

L'islam, pour sa part, s'est implanté plus anciennement dans la région par l'intermédiaire des migrations peules, des réseaux commerciaux transsahariens et des alliances matrimoniales. La diffusion de la foi musulmane s'est également appuyée sur des pratiques de prosélytisme pacifique, connues sous le nom de Da'awa. Les communautés musulmanes ont développé leurs propres institutions éducatives et sociales, notamment des écoles coraniques et des structures sanitaires, qui ont contribué à consolider leur influence dans la ville (S. Issa 2022 ; F. Enoka, 2022). Dans ce contexte, la concurrence pour l'adhésion des fidèles et pour l'occupation de l'espace socioreligieux peut générer des tensions latentes entre les différentes confessions, d'autant plus que les religions traditionnelles africaines, historiquement présentes dans la région, ont progressivement perdu une partie de leur influence (B-M. Mahini, 2022).

À ces dynamiques historiques s'ajoute le poids de certaines représentations collectives liées aux conflits religieux du passé. La mémoire des grandes confrontations religieuses, qu'il s'agisse des divisions internes à l'islam, des conquêtes jihadistes en Afrique de l'Ouest ou encore des croisades dans l'histoire européenne, continue d'alimenter une forme de méfiance entre les communautés. Même si ces événements ne concernent pas directement l'histoire locale de Maroua, leur évocation dans les discours religieux ou médiatiques peut entretenir une psychose de guerre religieuse et renforcer les perceptions de rivalité entre les confessions (Fischer et Taylor, 2001 ; H. Tédongmo Téko, 2014).

2. Obstacles liés à l'instrumentalisation, aux divergences doctrinales et pratiques religieuses

Faire recours aux prières œcuméniques est tout à fait légal. Dans le contexte camerounais, il apparaît en outre que la prière est un moyen d'échange et de transaction politique entre entrepreneurs politiques et entrepreneurs religieux⁸. Ceux-ci sont souvent fréquentés par ceux-là

⁸ Pour d'autres détails, lire : Menguele Menyengue, A. M., 2014, Forces occultes, religion et politique au Cameroun, Norderstedt, Presses académiques francophones.

pour prier pour leurs entreprises politiques, pour bénir leur carrière et les protéger contre le revers de l'adversité qui caractérisent l'univers du pouvoir (M. Menyengue, 2019, p. 226). Comme le souligne J. P. Derriennic (2001), les religions peuvent être facilement mobilisées comme des instruments au service d'intérêts politiques, contribuant ainsi à structurer ou à fragiliser les dynamiques sociales selon les contextes.

En contrepartie, les entrepreneurs religieux obtiennent des hommes politiques certaines faveurs ou « passe-droit » (J-F. Bayart, 1989, p. 5 ; A. Mbembé, 1988, p. 176 ; J-M. Éla, 1971, p. 3). Certains entrepreneurs religieux obtiennent l'autorisation du Président de la République et d'autres bénéficient d'une tolérance politico-administrative qui leur permet de mener leurs activités même sans autorisation expresse. Sous ce rapport, prier pour les autorités politiques et la nation apparaît comme un échange, voire une stratégie. Cette logique d'échange illustre le caractère socialement structurant et normatif des religions mis en évidence par N. Journet (2006), dans la mesure où elles influencent non seulement les comportements individuels, mais aussi les rapports de pouvoir et les interactions institutionnelles.

Le problème d'instrumentalisation intervient lorsque le recours au dialogue devient une légitimation de « la sujétion volontaire » suivant la théorie marxiste occupe une place de choix (K. Marx, 1998). Dans cette perspective, la religion peut servir de cadre de légitimation des rapports de domination, renforçant l'idée que les croyances religieuses, perçues comme absolues, sont difficilement remises en question par les individus.

Par ailleurs, la religion peut parfois être instrumentalisée à des fins politiques ou économiques. Dans certaines situations, des acteurs internes ou externes exploitent les identités religieuses pour mobiliser les populations ou pour légitimer des stratégies de domination. Les crises sécuritaires observées dans la région du lac Tchad, notamment les attaques du groupe Boko Haram, illustrent comment des mouvements extrémistes peuvent utiliser la religion pour justifier des actions violentes et pour tenter d'imposer une idéologie radicale. Ces exemples confirment le caractère « polémogène » des religions évoquées par J. P. Derriennic (2001), en raison de la rigidité de leurs frontières identitaires et de leur capacité à mobiliser fortement les individus. Même si ces phénomènes ne se traduisent pas directement par des affrontements religieux dans la ville de Maroua, ils contribuent à alimenter la suspicion entre communautés et à fragiliser les initiatives de dialogue.

Les limites du dialogue interreligieux se manifestent également à travers certaines attitudes de méfiance ou d'intolérance religieuse. Les divergences doctrinales entre islam et christianisme, notamment en ce qui concerne la reconnaissance de la prophétie de Mohammed, la doctrine de la Trinité ou l'interprétation des textes sacrés, peuvent renforcer les perceptions de différence et parfois alimenter une vision exclusive de la vérité religieuse (C. Coulon, 2003). Ces divergences traduisent le caractère normatif et identitaire des religions souligné par N. Journet (2006), qui façonne les représentations du monde et les attitudes des fidèles. Dans certains cas, ces divergences favorisent l'émergence de discours fondamentalistes qui remettent en cause la légitimité des autres traditions religieuses.

Les pratiques religieuses elles-mêmes peuvent également constituer des barrières à l'interaction entre communautés⁹. Les différences dans les prescriptions alimentaires, les jours de culte ou les pratiques rituelles peuvent limiter certaines formes de participation commune à des activités sociales ou culturelles. Bien que ces différences ne soient généralement pas sources de conflit direct, elles contribuent parfois à renforcer les frontières symboliques entre les communautés.

⁹ La trame contemporaine des conflits entre confréries musulmanes se traduit par l'opposition du wahhabisme rigoriste à l'islam soufi traditionnel. Le premier est la branche qui prône une purification des pratiques islamiques par le retour aux sources du coran et la lecture littéraliste de ses textes. Le second renvoie à la vieille filiale spirituelle ésotérique, mystique et ascétique à dominance Peule au Cameroun. De fait, le mouvement du wahhabisme touche « majoritairement une nouvelle génération de jeunes Camerounais musulmans du Sud, tandis que l'islam soufi, incarné au Nord par les Peuls recule. Hamadou Adama, 2004, L'islam au Cameroun. Entre tradition et modernité, Paris, L'Harmattan.

3. Obstacles institutionnels et de médiation

Un autre obstacle important réside dans l'insuffisance d'un dialogue interreligieux structuré et inclusif. Bien que plusieurs initiatives aient été mises en place pour promouvoir la coopération entre responsables religieux, ces efforts restent souvent limités à des cercles restreints d'élites religieuses et institutionnelles. La majorité des fidèles demeure parfois peu informée de ces initiatives ou ne participe pas activement aux activités de dialogue. L'absence d'espaces réguliers de communication entre les communautés peut ainsi freiner la construction d'une confiance mutuelle durable.

Les tensions religieuses à Maroua ne se limitent pas aux relations entre confessions différentes, mais se manifestent également à l'intérieur même des communautés religieuses. Dans la communauté musulmane, certaines divergences existent entre différentes tendances ou confréries, notamment entre tijaanites, sunnites et wahhabites, concernant l'organisation du dialogue interreligieux et la gestion des associations religieuses. De même, au sein du christianisme, les relations entre l'Église catholique et certaines Églises dites de réveil sont parfois marquées par des critiques réciproques et des divergences doctrinales.

À ces tensions doctrinales s'ajoutent d'autres facteurs susceptibles de fragiliser le dialogue interreligieux. Le phénomène de la commercialisation de la foi constitue notamment une source de méfiance entre certaines communautés religieuses. Certaines communautés peuvent être mises à l'écart des initiatives interreligieuses ou se tenir volontairement en retrait en raison de leur vision exclusive de la foi. Cette marginalisation, qu'elle soit institutionnelle ou sociale, limite la participation de l'ensemble des acteurs religieux aux processus de dialogue et peut affaiblir les dynamiques de coopération entre communautés.

Ainsi, l'analyse des limites du dialogue entre musulmans et chrétiens dans la ville de Maroua met en évidence l'existence de plusieurs facteurs susceptibles de freiner l'approfondissement des relations interreligieuses. La concurrence pour l'espace religieux, les représentations historiques des conflits religieux, l'instrumentalisation de la religion, les divergences doctrinales ou encore les dynamiques internes aux communautés constituent autant de défis pour la consolidation d'un dialogue durable.

Cependant, malgré ces difficultés, la coexistence entre musulmans et chrétiens à Maroua demeure globalement pacifique. Le renforcement de l'éducation interreligieuse, la promotion de la connaissance mutuelle entre communautés et la création d'espaces de dialogue plus inclusifs pourraient contribuer à consolider la cohésion sociale et à prévenir l'émergence de tensions religieuses dans la ville.

En dépit de la coexistence généralement pacifique entre musulmans et chrétiens à Maroua, l'analyse des limites du dialogue interreligieux met en évidence la complexité des relations interconfessionnelles. Les obstacles historiques, socioculturels, doctrinaux et institutionnels révèlent que la paix religieuse n'est jamais acquise mais résulte d'un effort continu de médiation, de tolérance et de compréhension mutuelle. Ces constats soulignent que le dialogue ne peut se réduire à des rencontres formelles ou à des initiatives élitistes : il doit s'ancrer dans la vie quotidienne, l'éducation, les pratiques communautaires et la participation inclusive de tous les acteurs religieux. Dès lors, la conclusion de cette étude pourra se concentrer sur les perspectives et recommandations visant à renforcer ce dialogue, à consolider la cohésion sociale et à prévenir l'émergence de tensions futures, tout en valorisant les spécificités locales et les expériences positives de coopération interreligieuse.

Conclusion

L'analyse du paysage religieux de Maroua, dans l'Extrême-Nord du Cameroun, révèle une pluralité confessionnelle complexe. Historiquement façonné par les croyances traditionnelles, l'expansion de l'islam via les lamidats, puis l'arrivée du christianisme missionnaire, cet espace est devenu un lieu de recomposition sociale permanente. Dans ce contexte, le dialogue interreligieux s'impose comme un mécanisme vital de régulation et de préservation de la paix.

Cette coexistence pacifique s'appuie sur des dynamiques solides. Les valeurs familiales, l'éducation et les traditions africaines de tolérance favorisent le respect mutuel au quotidien. De

plus, les institutions religieuses promeuvent activement la solidarité à travers des espaces de rencontre économiques, éducatifs et socioculturels, transformant la diversité en un vecteur de cohésion sociale face aux menaces extrémistes régionales.

Toutefois, ce dialogue se heurte à des limites structurelles. Les rivalités prosélytes pour la conquête de fidèles, les divergences doctrinales et les représentations historiques conflictuelles entretiennent une méfiance latente. Ces freins sont accentués par le manque de formation des croyants, l'insuffisance de cadres d'échange inclusifs et l'instrumentalisation politique ou économique du fait religieux.

Pour l'avenir, la consolidation de cette stabilité relative dépend du renforcement des initiatives de concertation. Il est crucial de promouvoir une éducation axée sur la connaissance mutuelle, d'impliquer davantage la base des fidèles et de responsabiliser les leaders religieux ainsi que la société civile. L'expérience de Maroua démontre que la diversité religieuse, si elle est gérée par des mécanismes de dialogue inclusifs, peut devenir un levier durable de paix plutôt qu'une source de division.

Références bibliographiques

- Abel, J. A. (2022). Cohabitation religieuse, promotion de la paix et développement socioéconomique dans la localité d'Ebolowa 1990-2018 (Mémoire de master d'histoire, Université de Yaoundé I).
- Adama, H. (1999). Islam et relations interethniques dans le Diamaré (Nord-Cameroun). *Revue Histoire et Anthropologie*, 2(18-19), 280–309.
- Adama, H. (2004). *L'islam au Cameroun entre tradition et modernité*. Paris : L'Harmattan.
- Adama, O. (2013). Religion, élection et gestion urbaine à Maroua. *Annales de la Faculté des Arts*, 15, 111–128.
- Akam Motaze, M. (1990). *Le défi paysan en Afrique. Le laamido et le paysan au Nord-Cameroun*. Paris : L'Harmattan.
- Akona Evélé, A. (2019). Les missions des autorités administratives dans le Nord-Cameroun de 1916 à 1990 (Thèse de doctorat d'histoire, Université de Ngaoundéré).
- Alvine, J.-M. (s.d.). Le dialogue interreligieux : médiation pour la paix ? (pp. 220–239).
- Barka, B. (2018). Autorités traditionnelles et lutte contre l'extrémisme religieux au Nord-Cameroun. *Bulletin de l'Observatoire International du religieux*, (20).
- Bayart, J.-F. (1984). *L'État au Cameroun*. Paris : Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Bayart, J.-F. (1989). *L'État en Afrique : la politique du ventre*. Paris : Fayard.
- Bayart, J.-F. (1989). Les Églises chrétiennes et la politique du ventre : le partage du gâteau ecclésial. *Politique Africaine*, (35), 3–26.
- Bayart, J.-F. (2004). *Le gouvernement du monde : une critique politique de la globalisation*. Paris : Fayard.
- Beauvilain, A. (1989). *Nord-Cameroun : crises et peuplement* (Tomes 1 et 2). Paris : Imprimerie Claude Bellée.
- Berger, P. L. (Ed.). (1999). *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bouba, M. (2020). Création et gestion des grandes mosquées a u Nord-Cameroun (1933-2016) (Thèse de doctorat d'histoire, Université de Ngaoundéré).
- Casanova, J. (1994). *Les religions publiques dans le monde moderne*. Chicago : University of Chicago Press.
- Coulon, C. (1983). *Les musulmans et la politique en Afrique noire : religion et contre-culture*. Paris : Karthala.
- Dawai, S. (1999). Les œuvres sociales des missions chrétiennes au Nord-Cameroun : le cas de la Mission Fraternelle Luthérienne de 1923 à 1998 (Mémoire de maîtrise de théologie, Faculté de théologie protestante, Yaoundé).
- Derrienec, J.-P. (2001). *Les guerres civiles*. Paris : Presses de Sciences Po.

- Deussom Noubissié, G. (2004). *Catholicisme et forces politiques au Nord-Cameroun : instruments de transformation sociale de l'origine au XXe siècle* (Thèse de doctorat d'histoire, Université de Ngaoundéré).
- Djou, J. T. (2019). Dynamiques sociales paradoxales des pentecôtismes à Yaoundé (Cameroun). In T. Sigankwe & N. N. C. O. Ndounda (Eds.), *Géopolitique du fait religieux au Cameroun* (Revue internationale des Sciences Humaines et Sociales, 8(8), 100–127). <https://www.rish-cne.org/geopolitique-du-fait-religieux>
- Donlejack, M. (2019). Rencontre entre musulmans et chrétiens dans les Grassfields du Cameroun. *Histoire engagée*. [https://histoireengagee.ca/...](https://histoireengagee.ca/)
- Durkheim, É. (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : Alcan.
- Eck, D. L. (2001). *A new religious America: How a "Christian country" has become the world's most religiously diverse nation*. New York: HarperOne.
- Éla, J.-M. (1971). Des prêtres clochards : de l'obsession de l'argent à la hantise de l'évangélisation. *L'Effort camerounais*, (796-797), 3–4.
- Ela, J.-M. (2003). *Repenser la théologie africaine : le Dieu qui libère*. Paris : Karthala.
- Enoka, P. F. (2022). Tradition religieuses africaines comme prémices du dialogue interreligieux dans le monde contemporain : l'expérience de l'ancienne Égypte (Communication, 3e Colloque régional sur le dialogue interreligieux, Maroua).
- Gnouma, D. K., Mansaré, L., & Bampini, S. (2025). Du vivre-ensemble dans les représentations sociales des religieux de la commune de Kindia. *Revue Enclume d'Ivoire*, 1(1), 95–120.
- Granovetter, M. (1985). Economic action and social structure: The problem of embeddedness. *American Journal of Sociology*, 91(3), 481–510.
- Journet, N. (2006). La religion, ciment social ou pomme de discorde ? *Les Grands Dossiers des Sciences Humaines*, 12(5), 62–65.
- Knitter, P. (2002). *Introducing theologies of religions*. New York : Orbis Books.
- Knitter, P. F. (2010). *Sans Bouddha, je ne pourrais être chrétien*. Oxford : Oneworld.
- Küng, H. (2004). *Global responsibility: In search of a new world ethic*. New York : Crossroad.
- Langewiesche, K. (2011). Le dialogue interreligieux au service de développement : élites religieuses et santé publique au Burkina Faso. *Bulletin de l'APAD*, (33), 1–20.
- Langlois, O., & Bonnabel, L. (2003). Traditions funéraires et religions au Diamaré : apports historiques d'une approche ethnoarchéologique (Nord-Cameroun). *Journal des africanistes*, 63, 27–76.
- Lasseur, M. (2005). Cameroun : les nouveaux territoires de Dieu. *Afrique contemporaine*, 3(215), 93–116.
- Lasseur, M. (2010). Islam et christianisme en mouvement. *Espace populations sociétés*, (2-3), 179–191.
- Lasseur, M. (2024). Construire le « vivre ensemble » au Cameroun. *L'information géographique*, 88(4), 69–87.
- Lasseur, M., & Mayrargue, C. (2011). Le religieux dans le pluralisme contemporain : éclatement et concurrence. *Politique africaine*, (123), 5–25.
- Lestringant, J. (1964). *Les pays Guider au Nord-Cameroun : essai d'histoire régionale*. Paris : Seuil.
- Mahini, B.-M. (2022). Le multi-confessionnalisme au Cameroun : analyse des stratégies politiques de préservation du climat de tolérance religieuse. In T. Sigankwe & N. N. C. O. Ndounda (Eds.), *Géopolitique du fait religieux au Cameroun* (Revue internationale des Sciences Humaines et Sociales, 8(8), 297–328).
- Makang, M. M., & Simeu, M. S. A. (2019). Décryptage de la rhétorique religieuse de Boko Haram. In T. Sigankwe & N. N. C. O. Ndounda (Eds.), *Géopolitique du fait religieux au Cameroun* (RISHS, 8(8), 84–100). <https://www.rish-cne.org/geopolitique-du-fait-religieux>
- Mangoché, J. (2022). Les identités différentielles comme trompe-l'œil d'une politique de discrimination. *Les cahiers de l'ACAREF*, 4(2), 152–174.
- Marx, K. (1998). *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel : introduction*. Paris : Alias.

- Mayang, C. (2021). L'Église fraternelle luthérienne du Cameroun (Thèse de doctorat d'histoire, Université de Ngaoundéré).
- Mayrargue, C. (2009). Pluralisme et compétition religieuse en Afrique subsaharienne. *Revue internationale de politique comparée*, 16(1), 83–98.
- Mbembé, A. (1988). *Afriques indociles*. Paris : Karthala.
- Mbembe, A. (2001). *On the postcolony*. Berkeley : University of California Press.
- Médard, J.-F. (1990). L'État patrimonialisé. *Politique africaine*, (39), 25–36.
- Menguele Menyengue, A. M. (2019). Enjeux et usages politiques de la promotion des lieux de prière au Cameroun. In T. Sigankwe & N. N. C. O. Ndonga (Eds.), *Géopolitique du fait religieux au Cameroun* (*Revue internationale des Sciences Humaines et Sociales*, 8(8), 100–127). <https://www.rish-cne.org/geopolitique-du-fait-religieux>
- Messina, J. P., & Slageren, J. V. (2002). *Histoire du christianisme au Cameroun*. Paris : Karthala.
- Momo, B. (1999). La laïcité de l'État dans l'espace camerounais. *Les cahiers de droit*, 40(4), 821–847.
- Motaze, A. (1998). Migrations et reproduction des rapports sociaux. *Annales de la Faculté des Arts*, 3, 39–61.
- Ngah, J. (2001). *La rencontre entre religion africaine et christianisme africain*. Yaoundé : CLE.
- Ngongo, L. (1982). *Histoire des forces religieuses au Cameroun*. Paris : Karthala.
- Njeuma, M. Z. (1978). *Fulany hegemony in Yola (Old Adamawa), 1809-1902*. Yaoundé : CEPER.
- Pigeaud, F. (2011). *Au Cameroun de Paul Biya*. Paris : Karthala.
- Plumey, Y. (1990). *Mission Tchad-Cameroun : l'annonce de l'évangile au Nord-Cameroun et au Mayo-Kébbi 1946-1986*, éditions, Oblats.
- Roy, O. (2004). *Globalized Islam*. New York : Columbia University Press.
- Saïbou, I. (1998). Laamido et sécurité au Nord-Cameroun. *Annales de la Faculté des Arts*, 3, 63–76.
- Saïbou, I., & Mangmadi, N. (2009). Banditisme et contestation de l'ordre allogène. *Afrique & Histoire*, 7(1), 99–118.
- Schilder, K. (1991). État et islamisation au Nord-Cameroun (1960-1982). *Politique africaine*, (41), 123.
- Seignobos, C., & Iyébi-Mandjek, O. (Eds.). (s.d.). Maroua. Répartition ethnique et densités de populations. In *Atlas de la province de l'Extrême-Nord* (pp. 156–159). Éditions IRD.
- Seignobos, C., & Nassourou, A. (2005). Religions. In C. Seignobos & O. Iyébi-Mandjek (Eds.), *Atlas de la province de l'Extrême-Nord* (pp. 145–150). Éditions IRD.
- Socpa, A. (1999). L'hégémonie ethnique cyclique au Nord Cameroun. *Afrique et développement*, 24(1-2), 58–81.
- Swidler, L. (2014). *Dialogue for interreligious understanding*. New York : Palgrave Macmillan.
- Tonda, J. (2005). *Le souverain moderne*. Paris : Karthala.
- Tourneux, H. (2003). L'enseignement coranique à Maroua. *Studi magrebini*, 1, 209–218.
- Zelao, A. (2017). Autorités traditionnelles et désir d'hégémonie. *Studia Politica*, 17(2), 355–376.
- Zieba, W. F. (2014). Immigration et dynamique urbaine au Nord-Cameroun. *African Population Studies*, 28(3), 1233–1247.