

**Devoir de mémoire du King Mayessè et
pérénisation du patrimoine spolié des Mabi par la
colonisation allemande au Cameroun**

Dans la même collection

Eugène Désirée Eloundou,
Jude Sylvain Mboum
Alphonse Kisito Bouh Ma Sitna (Dirs)

**Devoir de mémoire du King Mayessè et
pérénisation du patrimoine spolié des Mabi par la
colonisation allemande au Cameroun**

Actes du colloque scientifique international de Kribi organisé par
la *King Mayessè Foundation* du 22 au 23 mars 2023 intitulé : Vie
et mort du King Mayessè : héritage et perspectives

Tome 2

Copyright

Isbn :

Equipe de direction

Pr Eugène Désiré Eloundou (Université de Yaoundé 1) ;
Jude Sylvain Mboum (Président de la *King Mayessè Foundation*) ;
Dr Alphonse Kisito Bouh Ma Sitna (Université de Yaoundé 1).

Comité scientifique et de lecture

Pre Cécile Dolissane Ebossè (Université de Yaoundé 1) ;
Pre Bénédicte Savoy (Technical University of Berlin) ;
Pr Philippe Blaise Essomba (Université de Yaoundé 1) ;
Pr Eugène Désiré Eloundou (Université de Yaoundé 1) ;
Pr Robert Kpwang Kpwang (Université de Yaoundé 1) ;
Pr Nathan Onana Noah (Université de Maroua) ;
Pr Jean Gustave Tsagadigui (Université de Douala) ;
Pr René Minkoua Nzié (Université de Yaoundé 2-Soa) ;
Pr Edouard Bokagné Bétobo (Université de Yaoundé 1) ;
Pr Jean Paul Ossah Mvondo (Université de Yaoundé 1) ;
Pr Hans Gilbert Mbeng Dang (Université d'Ebolowa) ;
Pr Lissou Moussa 2 (Université de Yaoundé 1) ;
Pr Narcisse Joël Meyolo (Université de Yaoundé 1) ;
Pr René Aristide Rodrigue Nzameyo (Université de Yaoundé 1) ;
Dre Lucie Mbogni Nankeng (Université de Dschang);
Dr Didérot Djiala Mellie (Université de Dschang);
Dr Sébastien Sprute Manes (Technical University of Berlin) ;
Dr Jonathan Batenguene (Université de Douala) ;
Dr Dominique Yamb (Université de Douala) ;
Dr Yves Barthélémy Zoa Ateba (Université de Douala) ;
Dr Calvin Patrick Bandah Panga (Université de Bertoua) ;
Dr Alphonse Kisito Bouh Ma Sitna (Université de Yaoundé 1) ;
Dr Kampoer Kampoer (Université de Yaoundé 1).

Comité d'organisation

M. Jude Sylvain Mboum, Pr Eugène Désirée Eloundou, Pr Philippe Blaise Essomba, M. Lucien Enock Wouna, Dr Alphonse Kisito

Bouh Ma Sitna, Dr Kampoer Kampoer, Mme Lucette Ngnoungou, Mme Brigitte Nga Ondigui, M. Jean Prosper Dimi, M. Achille Ndtoungou, M. Louis Arthur Ymele, M. Ernest Douala.

Secrétariat de rédaction

Mme Lucette Ngnoungou, Mme Brigitte Nga Ondigui, Dr Alphonse Kisito Bouh Ma Sitna, Dr Kampoer Kampoer, M. Lucien Enock Wouna

Contributeurs :

Alphonse Kisito Bouh Ma Sitna
André Armand Ndewe
Brigitte Nga Ondigui
Calvin Patrick Bandah Panga
Eugène Désiré Eloundou
Fernando Ligue Engamba
Hans Gilbert Mbeng Dang
Jacques Ngong Atembone
Jude Sylvain Mboum
Kampoer Kampoer
Lucie Mbogni Nankeng
Djiala Mellie Diderot
Véronique Gwladys Otsamba Aliana
Serge Patient Makak
Yves Barthélémy Zoa Ateba

Remerciements

Nous tenons à exprimer toute notre profonde et sincère gratitude à tous ceux qui ont soutenu ce projet. Pour les structures et organisations, nos remerciements vont à l'endroit du Musée de Leipzig en Allemagne, de l'Institut Goethe du Cameroun, de la Mairie de la ville de Kribi, de la Société camerounaise de palmeraies, de la Société camerounaise de dépôts pétroliers, des membres de la *King Mayessè Foundation*, de l'Association Mabi Diaspora Initiatives, du Conseil régional du Sud-Cameroun, des chefferies traditionnelles de la sphère kwasio et du lignage Sangoua-nang de Londji.

De manière individuelle, nous manifestons notre reconnaissance à Mme Véronique Moampea, Mme Dominique Cornet, Sm. Christelle Mingwuli II, Mme Agathe Loubi, Mme Mylène Nandtougou, Mme Brigitte Nga Ondigui, Mme Evelyne Nguionza, Mme Estelle Melissa Nstam, Mme Salla Nzié, Mme Marie-Arlette Andtougou, Mme Jeanne Bilouer, Mme Lucette Ngnougou, Mme Joséphine Saskia Nayimbo Ngoundi, Mme Arlette Ehiyo Schouobouri, Mme Marie Y. Ngo Tonyè Milong, Mme Germaine Eyengue, Mme Hortense Kouang, Mme Margueritte Bouana, M. Guy Emmanuel Sabikanda, M. René Ndamba, M. Philippe Nouanga, M. Bertrand Kampoer Pfouminzouer, Sm. Jean Mbilè Mbvoubia, Sm. Etienne Ntunga Mandtougou, Sm. Thomas Mouri Ngouo, Sm. Joseph Nong, Sm. Pierre Touli, Sm. Maxime Trésor Ngally, Pr Robert Kpwang Kpwang, Pr Philippe Blaise Essomba, Pr Jean Gustave Tsagadigui, Dr Sébastien Sprute Manes, Dr Cosmas Mvouobvouma, Dr Alphonse Kisito Bouh Ma Sitna, Dr Kampoer Kampoer, Dr Joël Aristide Mbvoula, Col. Jules Samuel Bamba, Cne Simon Pfoumi, M. Jean Pierre Salla, M. Hervé Topaz Mamia Mbouolong, M. Luc Paris Moukengue Nguimba, M. Thierry Sanzhiè Bokalli, M. Joseph Seh, M. Aimé Jean Wouna Nguimba, M. Louis Arthur Ymele, M. Jean Ardène Zigigie, M. Jean Prosper Dimi, M. Jean Lionel Pouesset, M. Théodule Nguimba, M. Jean Baptiste Nzambi, M. Ernest Douala, M. Albert Nshiong Sambu, M. Honoré Nzié Paul, M. Enock Lucien Wouna, M. Anatole James Ngally, M. Yves Louanga Mabali, M. Albert Nshiong Sambu, M. Achille Ndtougou, M. Roland Bibanga et M. Roger Mana.

Sommaire

Remerciements	9
Sommaire.....	11
Introduction Jude Sylvain Mboum	13
Chapitre 1 : Symbolique de la dépouille migrante et ancrage tellurique : endosémie de l’ancestralité de King Mayessè Véronique Gwladys Otsamba Aliana	17
Chapitre 2 : Capitalisation des représentations thétique, esthétique et éthique de l’œuvre de King Mayessè : analyse des capacités des Mabi de Kribi Serge Patient Makak	33
Chapitre 3 : Fiche didactique sur le combat de King Mayessè et exploitation dans les programmes d’études en histoire et les lieux de mémoire au Cameroun Jacques Ngong Atembone	51
Chapitre 4 : Le culte du Byèri chez les Kwasio du Cameroun: de la double extraction d’une architecture religieuse à la double restitution décoloniale Lucie Mbogni Nankeng.....	65
Chapitre 5: Les survivances des stéréotypes discursifs de la violence du passé colonial allemand dans les parlers du département de l’Océan Djiala Mellie Diderot.....	91
Chapitre 6 : Violations des droits de l’homme et discriminations socioprofessionnelles au Cameroun sous domination allemande : le cas des employés locaux du secteur des postes et télécommunications (1893-1914) Yves Barthélémy Zoa Ateba	111
Chapitre 7 : Présence du Byèri du Sud- Cameroun dans les collections du musée ethnologique de Berlin : quelle perspective face au débat sur la restitution ? Calvin Patrick Bandah Panga.	139
Chapitre 8 : L’éthique dans la société kwasio précoloniale, entre tradition et rapports sociaux : essai d’une approche herméneutique Kampoer Kampoer.....	155

Chapitre 9 : L' <i>obom</i> , un savoir endogène à l'épreuve du temps Brigitte Nga Ondigui	181
Chapitre 10 : Le manoir <i>Bipindihof</i> , patrimoine architectural du « premier Allemand installé au Sud-Cameroun oublié » : essai de décryptage de la valorisation d'une bâtisse historique (1889-2023) Hanse Gilbert Mbeng Dang, André Armand Ndewe et Fernando Ligue Engamba.....	199
Conclusion Alphonse Kisito Bouh Ma Sitna.....	221

Introduction

Jude Sylvain Mboum

Président de la *King Mayessè Foundation*

E-mail : sylvainmboum@gmail.com

La *King Mayessè Foundation* est une association à but non lucratif qui a pour objectif majeur, la recherche sur le patrimoine matériel et immatériel du peuple Mabi en particulier et de ceux du département de l'Océan au Cameroun en général. En effet, la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel de l'Unesco de 2003, dont les résolutions ont été adoptées en 2006 par 115 pays au rang desquels le Cameroun, stipule en son article 2 que le patrimoine culturel immatériel concerne les pratiques, les représentations, les expressions, les connaissances et savoir-faire, ainsi que les instruments, objets, artefacts et espaces culturels qui y sont associés.

Transmis de génération en génération, le patrimoine procure un sentiment d'identité et de continuité, contribuant ainsi à promouvoir le respect de la diversité culturelle et de la créativité humaine (Giguère, 2006 : 109). Il est donc esprit et matière, esprit et lieu, matériel et immatériel. Un objet (matériel) quel qu'il soit, ne saurait se fabriquer sans la pensée et un certain savoir-faire (immatériel). Aussi, l'esprit associé au lieu énonce deux éléments fondamentaux, à savoir la pensée humaine et un espace géographique. Autant l'esprit construit le lieu, que le lieu investit et structure l'esprit. La relation entre la pensée et le monde matériel est donc dialectique (Turgeon, 2010 : 394). Il est construit pour répondre aux besoins de ruptures ou de continuité au sein d'une communauté.

En ce qui concerne précisément le peuple Mabi, il a été dépouillé dès la fin du XIX^{ème} siècle et durant toute la période des colonisations allemande et française, de quasiment tout son patrimoine matériel composé essentiellement d'objets du quotidien

et de ceux issus de la liturgie du *Byèri*, sa religion d'alors. Il a aussi perdu une grande partie de son patrimoine immatériel, disparu à cause du recul de la religion endogène et de l'abandon progressif de pratiques cultuelles et culturelles tombées en désuétude du fait de la violence d'une culture étrangère imposée et dominante. C'est un véritable ethnocide culturel qui a laissé ce peuple complètement exsangue. Du fait de leur résistance héroïque à la colonisation étrangère sur leur sol, les Mabi seront presque décimés durant la même période par les troupes coloniales allemandes. Ils perdront entre autres :

- Le territoire compris entre les villages *Mbébé*, *Bivouba*, *Pama*, *Fifinda* et *Nko'olong* où les Allemands établiront une nouvelle population : les Evuzock en 1910 ;
- Les villages *Mayessè*, *Bienguiè*, *Massilè*, *Minlumiburi* et *Yanaga*, rasés et désertés par les rares survivants de l'extermination menée par l'allemand Wehlan en 1893. Abandonnés à la forêt, ces territoires seront engloutis des décennies plus tard dans le bail emphytéotique qui permit de créer la plantation de la Société camerounaise des palmeraies en 1975 ;
- Environ 80% de la population tuée lors des grandes opérations militaires de 1893, 1900, 1908, 1910 et décembre 1915 où le capitaine Von Hagen fera tuer environ 10.000 Mabi réunis devant la grande case royale à *Mako'ola* (actuel quartier Mokolo) alors que le roi Ntunga Nzambi avait été exfiltré de Kribi ;
- Le King Mayessè, mort en martyr à cause de sa résistance armée à la colonisation allemande. Il est arrêté et pendu le 22 mars 1893 à *Luma*, devenant ainsi l'un des premiers résistants camerounais à donner sa vie pour la liberté des siens dans le berceau de nos ancêtres. Après sa mort, il fut décapité et sa tête emportée en Allemagne pour dit-on, étudier le secret de sa puissance. Malheureusement, ce sacrifice et cet héroïsme passeront sous silence pendant plus d'un siècle et resteront inconnus de la communauté nationale jusqu'à ce que le Président de la République Paul Biya ne le réhabilite en baptisant l'un des premiers bateaux remorqueurs du Port Autonome de Kribi du nom de « Roi Mayessè ».

Le 22 mars 2023 marque donc les 130 ans du martyr du King Mayessè, lequel a signé le début de la descente aux enfers de son peuple sur les plans démographique, historique, socioculturel et économique. Un processus de déconstruction continue qui a duré 110 ans avant qu'une tendance inverse ne soit amorcée vers l'an 2000.

Fort de la nécessité d'un travail de mémoire et de reconstruction culturelle endogène, la *King Mayessè Foundation*, créée en 2016 et qui doit son nom au souvenir du leader martyr, a lancé un appel à communications dans le cadre du colloque « **Vie et mort du King Mayessè : héritage et perspectives pour le Cameroun** », qu'elle a organisé dans la ville de Kribi du 22 au 23 mars 2023 sur cette figure emblématique. Cent trente années après son décès, la fondation éponyme s'est dotée à son image, de la mission de ramener ses restes et de promouvoir sa vision pour le développement, son héroïsme et son leadership. Mais également de ramener des musées occidentaux les objets de culte témoins de la civilisation de son peuple dont sa disparition a permis que s'amorce le pillage.

Les actes du présent colloque pluridisciplinaire et international, ont été publiés en deux tomes qui présentent le King Mayessè ; son combat ; les conséquences de sa lutte et les pistes de solution pour pérenniser sa mémoire. C'est ainsi que, Véronique Gwladys Otsamba Aliana introduit ce second volume par l'analyse, au premier chapitre, d'un symbole douloureux pour les Mabi. Celui du souvenir de la dépouille d'un King Mayessè dont les parties sont dispersées au Cameroun (son corps décapité) et en Allemagne (son crâne). D'où la nécessité d'un ancrage tellurique. Au chapitre II, Serge Patient Makak analyse les capacités des Mabi aux fins de capitaliser le sacrifice de leur héros, le King Mayessè. Les leçons de bravoure de son martyr sont tirées et présentées par Jacques Ngong Atembone au troisième chapitre dans une fiche didactique suggérée pour exploitation dans des programmes scolaires au Cameroun. Au chapitre quatre, Lucie Mbogni Nankeng recommande aux Mabi la restauration du culte des ancêtres ou *byèri*, permettant, entre autres, l'organisation traditionnelle du deuil du King Mayessè. Cette cure interne au sein du peuple Mabi est conseillée sous une autre forme par Djiala

Mellie Didérot au cinquième chapitre. Pour lui, le devoir de mémoire chez les Mabi passe également par l'arrêt de l'usage des survivances langagières et des stéréotypes violents et dévalorisants du passé colonial allemand. Cette violence allemande est décriée au sixième chapitre par Yves Zoa Ateba. Au septième, Calvin Patrick Bandah Panga étudie les raisons de la présence des objets de culte des Mabi au musée ethnologique de Berlin. Spoliés par les Allemands, il propose des pistes pour restitution efficace. Les chapitres huit et neuf ont trait à la renaissance des Mabi et apparentés. La première, l'œuvre de Kampoe Kampoe, a trait à la reconstitution du code moral Kwasio tandis que la seconde porte sur la reconstitution et la valorisation de l'*obom*, l'habit traditionnel porté par les peuples d'antan de la forêt camerounaise. Ce second tome s'achève sur une note d'espoir au dixième chapitre. Rédigé par le trio Hanse Gilbert Mbeng Dang, André Armand Ndewe et Fernando Ligue Engamba, il étudie le patrimoine matériel et immatériel légué par le premier Allemand à s'établir et à s'intégrer définitivement au Cameroun et particulièrement dans la circonscription de Kribi : Georg Zenker. Il s'agit donc d'une main tendue à la réconciliation des Camerounais et des Allemands en vue de la promotion de relations conviviales.

Chapitre 1 : Symbolique de la dépouille migrante et ancrage tellurique : endosémie de l'ancestralité de King Mayessè

Véronique Gwladys Otsamba Aliana
Université de Yaoundé I -Cameroun
gwladysaliana@yahoo.fr

La commémoration de King Mayessè pour le peuple Mabi serait un truisme, parce qu'il a été l'un des principaux contestataires de la colonisation allemande. Il est important de parler de l'histoire des Mabi et de se référer à cette figure emblématique, dont les reliques sont jusqu'ici l'objet d'une expropriation mortuaire, du moins une partie, présentée comme patrimoine *indivis* des Mabi. En effet, ces derniers sont un groupe peu connu au Cameroun. Ils sont des Bantou situés dans le département de l'Océan et constituent une frange importante de la population de la région du Sud. Les Mabi vivent leur autochtonie auprès d'autres ethnies telles que : les Batanga, les Bagyéli, les Bakola, les Bulu et les Mbvumbo entre autres. Ils mènent un style de vie qui combine modernité et tradition. Cela s'explique avec le brassage des cultures, l'universalisation des mœurs, les grandes mutations socioculturelles que subit l'humanité tout entière. En fait, il est difficile aujourd'hui pour une culture de se détacher de cette réalité ou de vivre en autarcie. C'est d'ailleurs ce qui pourrait expliquer le partenariat, les négociations, les conventions, qui n'excluent pas les revendications ou les singularités que ce peuple entretient avec les autres sociétés. Face à cet enchevêtrement que suppose de fait la mondialisation, les Mabi revendiquent de droit tout un ensemble de symboles mortuaires diacritiques, issus d'une histoire à faire connaître et à valoriser, via le parcours de King Mayessè.

De prime abord, la mort chez les Mabi, tout comme dans toutes les cosmogonies africaines, traduit deux mondes : l'invisible et le visible. En effet, elle est considérée comme le passage de son

esprit sur terre vers un autre monde ou *giônông* en langue mabi (Mboum, 2020 :105). Cet acheminement de l'esprit d'une personne décédée nécessite un certain nombre de pratiques, dont l'objectif est de concilier son ethnie ou sa communauté à l'épilogue de la trajectoire de sa mort qui débute des signes prémonitoires et continue ou s'achève vers l'au-delà. C'est dans cette optique que le statut de certains morts mis en scène, impose aux vivants certaines orientations culturelles. Il oblige la communauté à se plier à certaines règles, compte tenu du pouvoir ou de la force spirituelle que dégage le mort. Ensuite, il y a plusieurs ou tout au moins deux façons de percevoir la mort : d'une part, avec le mort et d'autre part, avec les vivants. A travers certains actes, faits et gestes, l'une d'elle permet au mort d'accéder à une meilleure demeure et de lui garantir une bonne réincarnation. En revanche, l'autre participe à une certaine catharsis, c'est-à-dire un apaisement des vivants. De ce fait, de la bonne tenue des pratiques funéraires, dépend la paix des vivants. Enfin, il y a des morts inoubliables, des personnes qui ont marqué leur existence par des actes de bravoure. Certains d'entre eux sont hissés en héros et couronnent leur existence au moment où ils ne sont plus du monde des vivants. C'est en ce sens que la trajectoire de King Mayessè nous invite à une réflexion sur la symbolique de l'ancestralité des dépouilles migrantes, dont l'absence impacte sur le pouvoir local et les origines historiques. Afin d'y voir clair, cet article privilégie les approches herméneutique et holistique. Ce faisant, elle se structure en trois sections : l'état de la question consacré à la littérature essentielle relative à la thématique, la méthodologie relative aux techniques de collecte des données et aux dites approches, et les résultats qui mettent en exergue les représentations funéraires issues des destinées *mortem* de King Mayessè.

I- Approche terminologique et état de la question

Par ancrage tellurique, il faut entendre ici la fixation d'un peuple sur une terre. C'est en fait l'attachement à la terre des ancêtres qui est le ciment des rapports et relations verticales et horizontales entre ascendants et descendants.

Un ancêtre est celui qui a bien vécu, qui a été un exemple et un modèle dans la société ; celui qui a respecté le droit, la justice et

l'humain, et celui qui de son vivant n'a pas pris la femme d'autrui, ni volé, ni tué ; celui qui a traversé ses jours en ayant la charte traditionnelle entre autres (Anganga, 2011 :100). Tous les morts ne sont pas des ancêtres, parce qu'ils sont catégorisés suivant le principe relationnel de chaque socioculture. Les ancêtres sont des parents morts avec lesquels les interactions peuvent rester permanentes. Le recours aux ancêtres renvoie au passé. Cela actualise également l'existence du moment et leur confère un potentiel de légitimation, d'authentification et d'actions bien réelles (Chave-Dartoen, 2019 :157). En l'occurrence chez les Mabi, les critères de sélection du candidat à l'ancestralité impliquaient une vie vertueuse et prospère sur terre (Bouh Ma Sitna, 2021 : 70). De ce fait, l'ancestralité met en lumière trois pôles principaux, à savoir : l'inscription dans un groupe, la transmission de l'autorité entre génération et la constitution d'une personne morale (Fortes, cité par Kadya Tall, 2014:12). En d'autres termes, être un ancêtre est également avoir le pouvoir moral, mystique et social auprès des vivants. Le pouvoir moral est conditionné par l'exemplarité, les valeurs qu'incarne une personne avant sa mort. Le pouvoir mystique est cette capacité du mort à apporter des solutions aux problèmes qu'ils lui sont posés par les vivants de la communauté à laquelle il appartenait, tout comme son pouvoir social émane de la cohésion communautaire qui se structure autour de son nom ou de sa personnalité.

« L'endosémie est la reconnaissance de l'existence du sens à l'intérieur de toute culture et l'exigence du recours à ce sens intrinsèque, inhérent, endogène de l'ethno-anthropologue » (Mbonji Edjenguèlè, 2005 : 95). En d'autres termes, c'est le sens du dedans. Ainsi, à partir des éléments culturels qu'exposent les Mabi, il est possible de dégager la signification endogène de leur ancestralité.

Plusieurs analyses aboutissent aux conclusions qui affirment que dans les sociétés africaines, l'ancestralité d'une personne dépend de sa proximité avec les vivants (Bouh Ma Sitna, 2021: 73). En effet, il est plus facile pour les vivants de communiquer avec leurs morts lorsque leurs demeures sont situées sur leur terre natale. Cela concourt à une certaine connexion des deux mondes dont les vivants et les morts semblent connaître. Les rituels de sacrifice, de bénédiction, de sanction, de purification sur les

tombes sont autant d'actes et de pratiques funéraires qui le témoignent à suffisance. Ainsi, la tombe est la demeure du mort, son lieu de repos dans l'attente d'une nouvelle mission. Laquelle permet de rencontrer le divin que les humains espèrent, cherchent, louent et prient. C'est le lieu de la mémoire en rappel de la vie qui a encore un impact sur les bienfaits, les moments passés avec lui pendant son vivant (Otsamba Aliana, 2017 :90). C'est dire que la tombe est considérée comme le canal, l'un des viatiques de crypto communication entre les morts et les vivants. C'est l'une des raisons qui expliquent pourquoi certaines personnes migrantes préfèrent être enterrées chez elles-mêmes. Le retour *post-mortem* des migrants est un acte qui signifie que chaque mort souhaiterait demeurer dans sa communauté. Ledit retour symbolise la bonne mort. En effet, c'est également l'attachement aux croyances ancestrales qui favorise ce retour à la terre des ancêtres. Les africains sont attachés à leur terre comme l'enfant est relié à sa mère par le cordon ombilical. Quel que soit le lieu de décès, il y a toujours une forme de négociations culturelles pour qu'une partie ou tout du mort soit représenté dans sa communauté. C'est le cas de la communauté des Manjak implantée à Marseille qui, assujettie entre deux cultures, enterre ses défunts en France, tandis que leurs effets mortuaires sont envoyés aux pays. Le retour de la valise desdits effets s'inscrit dans une logique de prestige auquel le migrant témoigne sa réussite et son attachement à sa culture (Petit, 2005 :90). Qu'il s'agisse des effets mortuaires ou de la dépouille, un retour *post-mortem* dans certaines sociocultures est un indicateur de liens indestructibles. Chez les migrants Guinéens, le rapatriement d'une dépouille semble représenter une bonne mort. Cette étape et les pratiques qui l'entourent permettent de reconsolider les groupes sociaux, les familles, par le biais des rituels mortuaires et commémoratifs (Saraiva et Mapril, 2012 :60). Un rapatriement mortuaire symbolise un désir au retour à la terre d'origine et du renouement des liens avec sa communauté, ses coutumes et ses ancêtres. Chez les Eton au Cameroun, lorsqu'une personne est enterrée ailleurs, il existe une forme de négociation pour que ses obsèques s'effectuent dans son village natal. Le retour d'une dépouille au village traduit un attachement vis-à-vis de ses proches (Essele Essele, 2016 :166). Le retour *post-mortem* traduit un certain soulagement, un retour triomphal, le maintien du lien à

la terre ancestrale (Barou 2015 :140). Ainsi, il consiste à normaliser les relations avec des ancêtres à travers des rituels funéraires.

La profusion des travaux portant sur l'ancestralité en négroculture est certes abondante, mais il en ressort un vide de l'ancestralité de la dépouille déportée, donc migrante. Ainsi, le cas échéant en étude nous permettra d'y remédier dans les lignes subséquentes.

II- Méthodologie

La présente étude met en exergue la méthode qualitative, dont les procédures de collecte et d'analyse des données ont permis de faire la recherche documentaire et de terrain à partir des notes de lecture, des techniques d'entretiens, notamment semi-structurés auprès de quelques Mabi ayant une connaissance du parcours de King Mayessè et des observations. Aussi, elle privilégie les approches herméneutique et holistique. Il est à souligner que :

L'herméneutique est une approche de compréhension et d'interprétation, dont l'objectif est de transmettre l'information. Il est nécessaire à ce titre de comprendre l'information transmise afin de savoir la rapporter en des termes plus explicites (Paillé ; Mucchielli, 2012 :103-104). C'est donc une clarification d'une approche de la culture définie comme la richesse symbolique de la vie sociale qui est restituée, non pas seulement par l'observation ou l'analyse des faits, mais aussi par l'interprétation. De ce fait, il est question de remplacer les éléments locaux dans un contexte plus large, d'avoir une connaissance en profondeur qui va permettre une description dense (Revaclier, 2020)¹. Laquelle est expliquée comme l'étude d'un discours qui s'oriente sur une connaissance complète des lieux, des symboles, des pratiques de tous les aspects empiriques du contexte étudié. Il s'agit de véhiculer le sens des faits (Geertz cité par Leca B., Plé L., 2013 :36). L'herméneutique de Clifford Geertz dans cette étude consiste à comprendre une partie pour saisir le tout, de faire la lecture du peuple Mabi, en

¹Revaclier, "L'anthropologie de Clifford Geertz : une approche herméneutique de la culture", <https://www.nightingale.link/archives/735>, (consulté le 30 janvier 2023).

mettant en exergue le combat et la mort de la figure historique King Mayessè considérée comme patrimoine. C'est-à-dire présenter des biens tangibles ou intangibles comme des pratiques, des actes, des faits, des gestes, des artefacts relatifs au King Mayessè afin d'en dégager le sens.

L'holisticité permet d'avoir un aperçu global sur le plan culturel, économique, politique et technique entre autres. Il s'agit d'étudier la culture telle que définie par Tylor comme ce tout complexe qui comprend les connaissances, les croyances, les arts, les lois, la morale, la coutume et toutes autres capacités ou aptitudes acquises par l'homme en tant que membre de la société (Mbonji Edjenguèlè, 2005 :92). Tout comme il est question de s'intéresser aux motivations et aux pratiques socioculturelles des Mabi. Par un processus de patrimonialisation, c'est-à-dire une démarche socioculturelle juridique ou politique par lequel un bien matériel ou immatériel est digne de conservation ou de restauration, la trajectoire mortuaire de King Mayessè comme un fait social total est abordée sur les aspects politiques, économiques, culturels entre autres.

III- Destinée *pré-mortem* de King Mayessè

Le pouvoir et le genre de mort sont des éléments qui permettent de lire le parcours mortuaire de King Mayessè.

A- Pouvoir

Le pouvoir dans les sociétés africaines est une institution sacrée. King Mayessè a bâti son pouvoir ou son hégémonie grâce à des armes, des pratiques magico-religieuses et des techniques de castramétation.

Pour réagir à toute agression militaire, les Mabi recouraient aux armes blanches telles que les lances, les flèches, les couteaux, entre autres appropriées pour des combats à moyenne distance. Ils possédaient également des armes à feu telles que les fusils de pierre avec la poudre à canon, dont la fonction était explosive. Cela signifie que l'armement de King Mayessè n'a pas seulement joué un rôle important dans les pratiques de guerre, la dynamique de la défense et d'attaque, mais aussi dans l'industrie ou le savoir-faire d'un peuple avec des outils et des matériaux reflétant la

technologie et l'économie locale. Cependant, une telle industrie a été assez limitée et donc inadaptée face à la milice des Allemands. Aux dires des informateurs : « La bataille a été un massacre. L'armée des Allemands a écrasé celle des Mabi au point où les survivants restants ont déserté les villages² ». Cette défaite témoigne de l'extrême violence des colons pour conquérir les territoires du Sud en particulier et ceux du Cameroun en général.

Les pratiques magico-religieuses de la sécurité les plus appropriées des Mabi étaient les propitiatoires. Elles consistent à faire des rites, des prières de consécration et de purification qui précèdent le départ en guerre. Ces pratiques mettent en valeur les systèmes de croyances au service de la guerre. L'agressivité et les batailles qui opposent généralement les personnes, les groupes sociaux ou les communautés s'expriment aussi par des croyances et des pratiques endogènes. Elles ont permis à King Mayessè et à sa communauté de se défendre lors des affrontements. Sachant que la guerre est régie dans les cultures africaines par des valeurs mystico-religieuses, King Mayessè était homme extraordinaire et faisait recours à l'ancêtre avant d'aller en guerre. Biáng comme on l'appelait en langue Mabi était un *Nâng*, c'est-à-dire un métamorphe à six esprits. Pour se cacher ou se camoufler, il était capable de se transformer en six choses différentes comme l'animal sauvage, un poisson, un troupeau d'éléphants entre autres (Mboum, 2020 : 222). L'objectif était de créer la confusion pour ses ennemis. C'est dire que King Mayessè avait des connaissances mystérieuses et des dons paranormaux, dont la maîtrise appartient aux personnes initiées ou spirituellement aguerries. Des personnes présentant des attitudes extraordinaires sont généralement encadrées par les esprits ancestraux du royaume des morts. Ils doivent être en harmonie avec les ancêtres pour prévoir une éventuelle mort et assurer leur passage dans l'au-delà.

« Les techniques de castramétation recouvrent l'ensemble des savoir-faire qui visent le choix d'un espace et son aménagement, en vue de parer aux agressions militaires » (Betga-Djenkwe, 2017 :6). Cet espace dénote un lieu d'appropriation qui permet de

²Entretien avec Mireille Makondi, 54 ans, ménagère Mabi, Dombè [Kribi] le 10 novembre 2022.

mettre une frontière entre des groupes sociaux, de marquer son identité en se reconnaissant soi-même et se distinguer des autres. Les rituels ou les pratiques de castramétation ou mieux encore de fondation consiste à mettre des limites, des barrières de toutes sortes afin de marquer sa présence et mettre l'ennemi en difficulté. C'est d'ailleurs ce que faisait les troupes de King Mayessè « Son village était entouré d'une barrière grande et haute, mais aussi de 3 rivières précédées de marais. Ce qui fait qu'on ne pouvait pas entrer chez lui à pied secs que par le chemin qu'il avait choisi et tracé » (Mboum, 2020 : 219). Dans le processus du choix du site, King Mayessè s'est retiré de son village d'origine avec ceux qui l'ont suivi pour aménager l'espace et contrôler tous les échanges qui pouvaient se passer dans la localité. Cela suppose que la disposition de l'espace géographique était une stratégie de défense de protection de sécurité naturelle. Il était possible de repérer l'ennemi à distance et de lui tendre une embuscade.

B- Typologie de la mort : Mort volontaire et mort involontaire

La mort est une réalité inéluctable dans la vie d'un peuple. Elle représente plusieurs facettes, celles qui nous intéressent dans ce cadre sont la mort volontaire et involontaire.

Le caractère de la mort volontaire résulte d'un acte (positif ou négatif) accompli par la victime elle-même avec l'intention d'obtenir un résultat (Van Vyve, cité par Otsamba Aliana, 2017: 68). L'acte de bravoure de King Mayessè a permis de comprendre qu'il était prêt à mourir en héros. Cette héroïsation symbolise l'immortalité de l'homme, car dans la mort il y a également l'immortalité de l'âme ou de l'esprit comme source vitale des générations présentes et futures. Mais celle-ci n'est que possible ou est nourrie à travers certaines pratiques ou rituels de commémoration. L'histoire révèle que King Mayessè était un homme énigmatique à des forces multi variées. Il a combattu pour la liberté de sa communauté en mettant à pratiques des mécanismes de résistance contre la domination allemande. C'est dire qu'il était prêt pour la guerre. Or, commettre un acte de guerre, c'est accepter une mort éventuelle, car nul ne peut juger de l'issue finale d'une bataille ou du sort des combattants.

La mort involontaire n'est pas pensée et elle peut survenir à n'importe quel moment. Généralement, elle est qualifiée de mauvaise mort, car celui qui la subit n'a pas eu le temps de préparer sa mort en laissant certains garde-fous, dont les caractéristiques peuvent être matérielles ou immatériels, individuels ou collectifs. C'est la raison pour laquelle la mort d'un adulte est mauvaise lorsque qu'elle est perçue comme une perte grave qui bouleverse le monde des vivants (Mbonji Edjenguèlè, 2006 :57). En d'autres termes, un individu qui ne laisse ni testament, ni héritier ou legs, n'a pas accompli toute sa mission sur terre et n'a pas assuré sa relève. L'assassinat de King Mayessè a été orchestré par un complot des Allemands et de ses frères. Le King estimait que pour conserver sa liberté, il fallait juste être audacieux, courageux et patriote. Cette attitude traduisant de mépris a eu comme conséquence sa pendaison, puis sa décapitation. Laquelle est la concrétisation d'une victoire sur l'ennemi vaincu. On brandit une partie de lui comme un trophée en l'humiliant par la même occasion. L'objectif consiste à faire rayonner l'histoire par une déchéance de l'adversaire. La décapitation relève de la brutalité, de la tragédie, de la terreur de l'humiliation afin d'anéantir complètement l'adversaire. Le sang d'un tel acte représente la souillure pour les membres de la communauté qui ont participé de près ou de loin à cette mort. De la mort involontaire via un assassinat traduit le désarroi, le déclin qui doit prendre fin par des rites d'expiations et de purification. Le sang versé doit être lavé en l'honneur de la victime.

IV- Destinée *post-mortem* de King Mayessè

Elle s'articule autour de la demeure et la patrimonialisation des reliques.

A- Demeure de King Mayessè

La demeure d'un mort est le lieu où est enfoui son corps ou ses restes. L'inhumation exige un espace fixe, un lieu spécial. En effet, pour des mesures sanitaires et des raisons socioculturelles, politiques, le choix d'un espace mortuaire n'est pas anodin. Tous les hommes ne sont pas enterrés aux mêmes endroits. La mobilité ou l'immobilité des corps ou des morts dépend de l'histoire de chaque individu et de chaque groupe social. Les Mabi accordent de

l'importance aux lieux d'inhumation, car généralement, c'est la présence de sépultures telles que les tombes, les monuments, les mausolées qui est un indicateur d'un corps ou d'un reste d'un mort enfoui dans une terre. Lesdites sépultures sont des preuves matérielles, palpables qui témoignent l'attachement que les vivants accordent à leurs morts et les sentiments de propriété des morts.

Elles mettent en lumière les pratiques funéraires et les conditions favorables au respect des morts. Voir son mort enterré dans un espace approprié, c'est lui redonner toute sa dignité, cela relève de la sacralité et contribue au repos de son âme, parce l'âme vit et peut être invitée par la proximité qu'il existe avec ses reliques enfermées dans un tombeau. Sans tombeau, il n'existe pas de demeure palpable, il n'y a pas de repos d'âme, pas de viatique, pas de point d'ancrage tellurique servant de pont transactionnel entre le monde des vivants et celui des morts. En d'autres termes, l'âme du mort n'a pas de domicile fixe. Il erre, il est instable. Cette errance hante les vivants, la famille ou la communauté entière qui par des actes, des pratiques, des rites funéraires entre autres trouvent des moyens performatifs de négociations afin de faire reposer l'âme du mort.

La demeure provisoire de King Mayessè laisse croire qu'il n'est pas proche de ses ancêtres. Aux dires des Mabi, « sa tête travaille jusqu'aujourd'hui en Allemagne. Si vous entendez que les Allemands sont puissants, c'est la tête de Biáng qui travaille là-bas » (Mboum, 2020 : 229). Cela suppose que King Mayessè n'a pas encore atteint la noblesse des ancêtres, parce qu'il est toujours captif, car les ancêtres jugés les plus honorables sont enterrées dans leur pays, dans leur village ou dans leur résidence (Berthod, 2018 :99). L'exposition ou du moins la déportation des reliques de King Mayessè dans une terre étrangère, révèle la frustration pour les Mabi. Elle traduit un excès de pouvoir, dont un pays peut faire preuve. Le fait pour les Allemands de posséder ces reliques permet de mettre en lumière l'assimilation, la déculturation, la déterritorialisation et la fragilité des modes de gouvernance des peuples. Or, rapatrier les biens matériels qui ont des versants immatériels et les réintégrer dans leurs sites originels, participent à l'épanouissement social et culturel. Cette démarche constitue à n'en point douter un remodelage de la vision du monde. Cela

permet d'affirmer son identité, de toucher sa moralité et de définir les liens ou les relations qui existent entre les vivants et les morts ou les individus et les groupes.

B- Patrimonialisation des reliques de King Mayessè

Le patrimoine comprend l'ensemble des biens matériels et immatériel hérité du passé. Tout comme la patrimonialisation est une intervention qui vise à créer, préserver et à diffuser les formes de patrimoine dans une perspective intergénérationnelle (Lavoie M., 2014 :145). C'est dire qu'elle obéit à un cadre juridique, politique, économique et culturel. King Mayessè représente pour le Cameroun en général et les Mabi en particulier, deux grandes catégories de biens : le bien matériel à travers ses reliques et le bien immatériel, à travers le parcours de son histoire. Les restes de King Mayessè exilés en Allemagne montrent qu'il a véritablement marqué une histoire. Les différents éléments qui y sont présentés concourent à la fois à la promotion de la culture et à l'épanouissement des peuples. Cette forme de patrimoine à des différentes ressources est utilisée pour favoriser le développement culturel, social et économique entre autres. De ce fait, la promotion de la culture devient un objectif fondamental de toutes les sociétés.

Sur le plan économique, l'objectif d'une patrimonialisation consiste à sauvegarder le patrimoine en empêchant sa détérioration pour le transmettre aux générations futures (Lavoie M., 2014 :146). C'est dire qu'une fois les biens détériorés, ils perdent leur valeur marchande. Une supposée exposition des reliques de King Mayessè dans des musées en Allemagne signifierait qu'ils sont conservés et génèrent des dividendes pas bénéfiques aux siens. Toutefois, en l'état actuel des recherches, aucune exposition publique n'a été répertoriée, faisant pratiquement de King Mayessè un anonyme ou un oublié symbolique en Allemagne, contrairement à la notoriété dont il jouit chez les Mabi. Or, une absence de patrimonialisation ou un sous-investissement en temps et argent dans la sauvegarde est une perte économique et symbolique éventuelle ; ne serait-ce qu'au niveau communautaire. Les dépenses occasionnées par la destruction de ce patrimoine pourraient être regrettables. Une patrimonialisation mal conçue à des effets négatifs et contribue à des pertes.

En ce qui concerne le volet socioculturel, celui qui est affectonné par les reliques d'une personne ou tout au plus par les choses que cette personne a laissées après sa mort témoigne son humanisme. « Le peuple mabi au Cameroun réclame la dépouille de King Mayessè, parce qu'elle fait partie de son patrimoine et de son histoire »³. Les reliques sont la personne représentée dans son entièreté. Être attaché aux reliques, c'est présenter la mémoire de tout un sacrifice, un combat face à la colonisation ou à la domination des puissances étrangères. Il ne s'agit pas de les vénérer ou les idolâtrer, ce qui important c'est ce qu'elles suscitent. C'est l'élément palpable de l'histoire qui se raconte, c'est la présence toujours vivante dans les cryptes de la conscience collective. Elles sont également un moyen de rester populaire, de renforcer les liens qui existent entre les membres d'une communauté et méritent une consécration locale. Cela passe par la construction d'un édifice locale adéquate, à travers lesquels il y aura des pratiques commémoratives.

Dans le domaine politique, la présence des reliques est jugée capitale pour l'identité le bien-être des communautés. Le pouvoir politique est marqué par la volonté de contrôler les héros, les personnes qui ont marqué l'histoire par des actes de bravoure et de s'en approprier en guise de légitimation afin de renforcer les rapports sociaux et d'étendre une certaine hégémonie. C'est dire qu'on s'appuie d'une figure emblématique pour accéder à un certain trône. « Le nom Mayessè relève de la classe honorifique des Mabi »⁴. Cette noblesse ne peut davantage faire sens que lorsque les reliques retrouvent leur terre natale, bien que cela soit une procédure diplomatique encadrée par des lois ou des règles des différents États, y compris les orientations culturelles des communautés.

Le travail sur Symbolique et l'ancrage tellurique chez les Mabi par l'endosémie de l'ancestralité de King Mayessè par les approches herméneutique et holistique, s'inscrit dans la trajectoire de la mort

³ Entretien avec Roger Biang, 80 ans, patriarche mabi, Nziou [Kribi] le 03 janvier 2023.

⁴ Entretien avec Ernest Ngally, 45 ans, entrepreneur mabi, Mboro [Kribi], le 17 juillet 2022.

dans la culture mabi en particulier et des sociétés africaines en général. En effet, l'objectif était de représenter la mort en abordant les questions sur les destinées *pré* et *post-mortem* de King Mayessè, relatives à ses accomplissements et à sa demeure, ensuite à la patrimonialisation de ses reliques. De ce fait, nous avons présenté : d'abord les définitions des concepts ou expressions et l'état de la question ; ensuite la méthodologie, enfin les représentations funéraires des Mabi dans le sillage des destinées mortem de King Mayessè. Il ressort que le dispositif de défense et d'attaque contre la pénétration allemande que King Mayessè a mis en pratique, n'a pas seulement ravitaillé l'économie de guerre, mais aussi été à l'origine de son déclin. Cette chute s'est accompagnée par sa décapitation ; symbole d'une victoire et d'une domination du peuple mabi, dont les rites d'expiation et de commémoration devraient restituer l'honneur du mort et l'histoire d'une communauté, voire d'une nation en quête de repère. Mais, cette restitution du patrimoine devrait s'accompagner par : la présentation officielle des excuses adressées à la communauté mabi et à l'État camerounais ; le transfert des reliques de l'Allemagne au Cameroun, dans un musée approprié ; la construction d'une sépulture pour le repos de son âme et l'honorabilité de son statut d'ancêtre ; la conservation pour d'avantage tirer des dividendes afin de ne pas perdre sa valeur et participer au développement local ; la promotion de l'histoire ou de la culture du peuple mabi. De tels actes participent à humaniser la mort et contribuent aux respects des nations et à la cohésion nationale, inscrits dans un cadre normatif politique, judiciaire et socioculturel.

Sources et références bibliographiques

Sources

N°	Noms et prénoms	Age	Statut social	Lieu et date d'entretien
01	Biáng Roger	80 ans	Patriarche	Nziou, le 03 janvier 2023
02	Makondi Mireille	54 ans	Ménagère	Dombè, le 10 novembre 2022
03	Ngally Ernest	45ans	Entrepreneur	Mboro, le 17 juillet 2022

Références bibliographiques

- Anganga M., « Vie et mort en Afrique noire », *Théologie africaine et vie*, vol.19, no1, 2011, p.87-106.
- Barou J., « Représentation de la mort et projets funéraires chez les immigrés âgés », *Hommes et migrations*, vol.1, n°1309, 2015, p.137-145.
- Bouh Ma Sitna A. K., « Worship of ancestors, blessing and social success among the ancient Kwasio of Central Africa », *Universitary Journal of sociology*, 2021, Craiova, Bela publishing house, p. 68-80.
- Berthod M-A., « Politique des morts et pratiques des vivants », *Migration*, vol.18, 2018, p.87-104.
- Betga-Djenkwe N L., « Les techniques de défense des chefferies bamiléké de l'Ouest- Cameroun, du XVI^e au début du XX^e siècle », *e-Phaistos*, vol.1, n°2, 2017, <https://www.journals.openedition.org/ephaistos/3289.htm>, (consulté le 13 juin 2023).
- Chave-Dartoen S., « Principe de vie et ordre socio-cosmique. Le façonnement des ancêtres à Wallis », in Chave-Dartoen S., Rolland-Traina S. (dir.), *Le façonnement des ancêtres : Dimension sociales, rituelles et politiques de l'ancestralité*, Paris, Presses de l'Inalco, 2019, p.155-178.
- Essele Essele K., « Continuités et innovations sonores des cérémonies funéraires des Eton du Sud-Cameroun », Thèse de Doctorat/Ph.D en Histoire, 2016, Université Paris Ouest, Nanterre La Défense(France).
- Kadya Tall E., « L'ancestralité revisitée », *Civilisation, Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, n°63, 2014, p.11-24.
- Lavoie M., « Les enjeux de la patrimonialisation dans la gestion du développement économique : un cadre conceptuel », *Sociétés*, vol.3, n° 125, 2014, p. 137-151.

Leca B. Plé L., « Une épistémologie à hauteur d'homme : l'anthropologie interprétative de Clifford Geertz et apport potentiel à la richesse francophone en Management », in *Management et avenir*, vol.2, no 60, 2013, p. 35-52.

Mbonji Edjenguèlè, *L'ethno-perspective ou la méthode du discours de l'ethno-anthropologie culturelle*, Yaoundé, Presses Universitaires de Yaoundé, 2005.

Mbonji Edjenguèlè, *Morts et vivants en negro-culture. Culte ou entraide ?*, Yaoundé, Presses Universitaires de Yaoundé, 2006.

Mboum J.S., *Les Mabi de Kribi. Du génocide à l'ethnocide : histoire et culture meurtries*, Yaoundé, Afrédit, 2020.

Otsamba Aliana, G. V., « Kálārā élig é məkəŋ m'ikaána ou pratiques testamentaires et rites de séparation chez les Esselé du département de la Lékié : Contribution à une anthropologie de la mort », Mémoire de Master en Anthropologie, 2017, Université de Yaoundé I (Cameroun).

Paillé P. ; Mucchielli A., *L'analyse qualitative en sciences sociales et humaines*, Paris, Armand-Colin, 3^{ème} édition, 2012.

Petit A., « Des funérailles de l'entre-deux-rituels funéraires des migrants Manjak en »rance", in *Archives en sciences sociales des religions*, n°131-132, 2005, p. 87 - 99.

Revaclier J., « L'anthropologie de Clifford Geertz : une approche herméneutique de la culture », <https://www.nightingale.link/archives/735.htm>, (consulté le 30 janvier 2023).

Saraivan C, Mapril J., « Le Lieu de « la bonne mort » pour les migrants guinéens et bangladais au Portugal », *Revue européenne des migrations*, vol.28, n°3, 2012, p.51-70.

Chapitre 2 : Capitalisation des représentations thétique, esthétique et éthique de l'œuvre de King Mayessè : analyse des capacités des Mabi de Kribi

Serge Patient Makak
Université de Yaoundé I - Cameroun
makakserge@yahoo.fr

Parler de l'œuvre d'une figure emblématique requiert très souvent la connaissance du contexte historique, géographique ou socioculturel dans lequel cette dernière s'est mue, ainsi que les apports séculiers et séculaires qui en ont découlés. L'œuvre se rapporte aux faits d'armes, aux actes héroïques, aux paroles et écrits légués à la postérité ; elle est sans conteste attachée à des éléments tangibles qui ont changé le cours des événements. Evoquer une figure emblématique attachée aux idéaux de paix, de liberté ou de bien-être de son peuple au Cameroun n'est pas une exclusivité des Mabi. Les expériences du passé dans d'autres contextes socioculturels au Cameroun et ailleurs, ont suscité outre l'œuvre illustre mise en avant, celle des croyances et des sociostyles des peuples qui les portent. De plus, si l'acceptation commune de l'œuvre d'une personne s'entend comme des faits de son vivant, cet article ne fera exception, ni de la dimension de l'apport de l'homme, ni de celle de l'ancêtre. A ce titre, notre acception de l'œuvre ici est à la fois pré et post-mortem. Aussi, parler de l'œuvre dans ce cadre n'est pas simplement relater des faits historiques, mais identifier, analyser et même documenter le savoir acquis afin de l'adapter et se l'approprier à toutes fins utiles.

Ce travail est une analyse des capacités des Mabi, une des principales sociocultures de la ville de Kribi, ainsi que les bénéfices que la figure emblématique de *King Mayessè* peut

permettre de tirer. Pour y arriver, nous avons tenu à structurer ce travail en trois axes principaux. En premier lieu, la mise en contexte de notre investigation. Il s'agit spécifiquement d'une part, d'une brève présentation de la ville de Kribi et des Mabi, en prenant soin d'y évoquer quelques faits saillants de la vie de *King Mayessè*. D'autre part, d'une approche méthodologique, se traduisant en la présentation des techniques de collecte, d'analyse et celui du cadre théorique. En deuxième lieu, nous présenterons les résultats par centre d'intérêt. Il s'agira de présenter les conséquences du passage des Européens sur la structure cognitive et mentale des Mabi, ensuite d'identifier et de décrire la patrimonialisation matérielle et immatérielle à partir de la figure de *King Mayessè*, comme une reconstruction identitaire. Ceci afin d'analyser l'environnement représentationnel des Mabi et leurs croyances en relation avec le développement économique et socioculturel. A l'issue de la présentation des résultats, en troisième lieu nous allons mener une discussion en mobilisant les notions de capital symbolique et de capacités. Nous y questionnerons le capital symbolique acquis par les Mabi pour se restaurer cognitivement, affectivement et conativement dans l'espace et dans le temps, par la conciliation des contraires que sont la tragédie et le développement, ainsi que la mobilisation des actifs patrimoniaux et leur ajustement au développement de la ville de Kribi.

I- Mise en contexte spatial, diachronique et méthodologique

Notre travail se situe dans la description et la compréhension des rapports affectifs, cognitifs et conatifs des Mabi de Kribi, corrélés à la figure emblématique de *King Mayessè*. Il s'agit de recueillir des données verbales et documentaires servant à l'interprétation des significations tacites et explicites des conduites culturelles des Mabi de Kribi. Le contexte spatio-historique qui sous-tend la présente investigation est relatif à la ville de Kribi, une cité de type balnéaire au confluent de l'océan et de la forêt, située sur la côte atlantique de la Région du Sud au Cameroun. Les groupes ethniques les plus représentatifs sont les Bakola, les Bagyéli, les Mabi, les Batanga et les Mbvumbo. La ville de Kribi est le Chef-lieu du département de l'Océan, formée de deux communes d'arrondissements, à savoir Kribi 1^{er} et Kribi 2^{ème}. « Sa trame viaire

est fortement influencée par les axes routiers qui relient la ville à son environnement proche ou lointain. Dans leur tronçon urbain, ces voies présentent une configuration triangulaire» (Onu Habitat, 2007 : 6).

Les années 1980 marquent en effet l'essor urbain et touristique de la ville, notamment avec la construction de la Nationale N°7, la route Edéa-Kribi et le développement agro-industriel dû à la Société Camerounaise des Palmeraies (Socapalm) et la Société des Hévés du Cameroun (Hévécam) présentes dans le département de l'Océan (Mbaha ; Ba'ana Etoundi, 2021 : 149). Kribi qui abritait déjà un terminal pétrolier flottant du pipeline Tchad-Cameroun, compte au nombre des sites choisis au Cameroun pour abriter les grands projets de développement du Cameroun ; dits projets structurants, de type industries industrialisantes et génératrices de croissance et d'emplois. En effet, avec la construction d'un complexe industriel-portuaire, une ère nouvelle dans le développement économique du Cameroun en général et de la ville de Kribi en particulier voit le jour. « Elle a été initiée dans les années 1980, dans le cadre du 4^{ème} plan quinquennal sous le nom de Port en eaux profondes de Grand-Batanga, le projet est relancé en 2008 [...] En 2011, les travaux débutent et s'achèvent pour la première phase en juin 2014 » (Mbaha ; Ba'ana Etoundi, 2021 : 141). Au-delà du cadre spatio-historique présenté, cette recherche s'appuie sur une revue documentaire et des entretiens, dont l'objectif est la reconstruction du sens des comportements sociaux par la recherche d'inférence.

Dans ce travail, ont été mobilisés des entretiens compréhensifs de type semi-directif importants pour saisir l'interprétation basée sur la combinaison entre les représentations et le vécu de la tragédie. L'abord de ce type d'entretien tient compte de la malléabilité de la conduite des entretiens. Partant déjà de la démarche itérative, ce type d'entretien permet de réaliser des allers-retours incessants entre écoute active, écoute attentive et analyse critique. L'itération permet une meilleure liberté d'expression de l'informateur. Dans cette perspective, l'enquête est co-analyste de son mieux-être et de celui de tant d'autres que lui. L'idée est de donner profusion à une visée transactionnelle. Nous avons bâti notre cadre théorique suivant le capital symbolique et

l'approche par les capacités. La notion de capital symbolique a été empruntée au structuralisme constructiviste de Pierre Bourdieu qui lui assignait une fonction politique fondamentale de consolidation de l'ordre social. Dans ce cadre, elle tient du fait d'être à l'œuvre dans tous les cadres où il réalise la transfiguration du sens des choses et celui de leur existence. Sa possession contribue à la jouissance d'une forme d'excellence qui en procure « la satisfaction d'être conforme à ce qui est collectivement apprécié » (Pinto, 2002 : 184). Sa mise en contexte culturelle tient du double mouvement de méconnaissance et de reconnaissance. En fait, il s'agit d'occulter volontairement certains traits assimilables à des antivaleurs, afin de ne laisser émerger que celles qui sont adulées. Ainsi, ce qui est idéalisé que l'on a, dispense de penser ce que l'on est ou ce que l'on fait. Ce qui induit « la priorisation des individus qui se donnent des possibilités d'être et de faire ce qu'ils ont décidé selon le fonctionnement qui leur sied » (Nussbaum, 2012 : 37) ; c'est-à-dire suivant leur sphère de sens. La capacité désigne la liberté réelle ou substantielle de faire quelque chose. Elle doit être distinguée de l'incapacité qui serait la liberté formelle de faire quelque chose. Ce pouvoir de faire quelque chose introduit la notion de fonctionnement pour désigner les choses qu'une personne peut aspirer à faire ou à être.

II- Passage européen et concordisme assimilationniste de la pensée mabi

L'expérience des peuples côtiers du *Kamerun* a été schématisée de façon large par René Bureau en 1962. Le premier contact a été établi avec les explorateurs et les commerçants, le deuxième avec les missionnaires protestants et le troisième avec les missionnaires de l'église catholique et les militaires allemands. La première vague portugaise, puis hollandaise et surtout anglaise a permis de disséminer l'Anglais ou du moins le pidgin comme langue des transactions commerciales et même celle de l'intermédiation culturelle entre les communautés autochtones et les nouveaux arrivants. L'un des marqueurs importants de ce passage se trouve dans l'enrichissement onomastique de certaines langues locales. A titre indicatif, certains chefs de lignages, chefs de guerre ou leaders côtiers se faisaient désormais appelés *King*, tels que *King Bell* ou *King Akwa* chez les Duala. Le passage des religieux a été

marquant par leur œuvre éducative qui a acculturé les populations autochtones et les a enculturé à l'occidentale, avec une forme d'éthique et de morale à même de les rendre indolents à toute forme de rébellion. Pour le cas des populations Bassa par exemple, « malgré quelques résistances à l'influence coloniale et missionnaire de nombreuses conversions permirent que se développent de nouvelles valeurs sociales » (Messina, Slageren, 2005 : 91). Concrètement, la méthode utilisée consistait à organiser l'implantation missionnaire de manière à créer des pôles d'attraction pour les populations autochtones. Les stations étaient volontairement éloignées des centres européens et des agglomérations villageoises. Cette méthode d'investissement de l'espace avait entre autres pour but de séparer les lieux chrétiens de tous les autres centres sociaux et de ménager des aires agricoles importantes pour assurer la subsistance des missionnaires et embaucher à cet effet des travailleurs parmi les familles chrétiennes. La construction des églises exigeait par ailleurs la présence prolongée d'un certain nombre d'ouvriers qui finissaient par se fixer aux alentours de la mission :

La station missionnaire constituait ainsi un petit monde à part, à l'intérieur duquel gravitaient les membres d'un groupe socio-professionnel nouveau : les employés de la mission dont les catéchistes, les instituteurs, les aides-soignantes, les jardiniers, les cuisiniers, les ouvriers de toute sorte, etc. et leurs familles. Dans l'esprit des missionnaires, ces agglomérats devaient jouer un rôle pilote dans l'enracinement de l'ordre chrétien (Bureau, 1962 : 85).

Généralement les missions étaient formées de la chapelle, une maison des missionnaires, un dispensaire ou un hôpital, un établissement scolaire primaire et secondaire, des plantations et pôle d'élevage, auxquelles venaient progressivement se greffer les maisons d'habitation des ouvriers, créant ainsi de nouveaux villages (Bureau, 1962).

A force de pénétration dans les structures mentales des populations autochtones, la théodicée et les prédications des missionnaires chrétiens ont participé à incriminer les mauvais esprits, les démons, les ancêtres, les totems et les rites africains à la même enseigne. La crise identitaire y consécutive s'est suivie des «

processus d'appropriation symbolique par laquelle des travailleurs sociaux travaillent à affirmer par l'imaginaire, leur identité» (Tonda, 2002 : 106). Les politiques coloniales prônaient l'assimilation et le dirigisme de leurs administrateurs. Ainsi, l'une des premières initiatives était de procéder à des regroupements des diverses sociocultures en des agrégats territoriaux plus évidents à contrôler. Aussi, « l'entreprise coloniale a-t-elle bricolé des reformulations identitaires et rigidifié l'espace d'appartenance selon ses intérêts politiques et selon sa logique administrative qui n'avait rien à voir avec les modes d'identification et d'organisations politiques» (Constantin, Coulon, 1997 : 41) endogènes et a pu aboutir à un formatage mental. Ce faisant un concordisme assimilationniste à la pensée occidentale a permis la création d'une nouvelle identité, travestie au moule colonial, mais désormais à valeur de représentation et de réplique dans les nouvelles générations. Les identités deviennent proéminentes par la fixation de symboles caractéristiques. Elles représentent un corollaire de rémanence comportementale. C'est-à-dire qu'un individu sorti d'un groupe où tous les faits et gestes sont stéréotypés, reproduit à l'identique ce qui lui a été inculqué lorsqu'il était dans le groupe primordial suivant « le principe de rémanence vitale» (Mbonji Edjenguèlè, 2001 : 47). En gardant le principe actif originel, toute souche reproduit ce qu'il est. L'identité consécutive aux passages européens n'est pas une réalité endogène en soi aux Mabi, elle « est issue d'une forme de classement opérée a priori par l'ordre gouvernant» ⁵ de cette époque funeste. Ce formatage mental n'a pas eu que des docilités chez les Mabi, l'une des figures de la rétivité face au nouvel ordre a été Biáng Bwô Mbumbò, un chef de guerre intrépide. Toutefois, la théorie du vainqueur permet de comprendre que la réplique éphémère opposée notamment aux Allemands, ne pouvait durant leur tutelle avoir un véritable écho qui pouvait entraîner un relent de leur originalité d'antan. Or, sachant que toute culture est dynamique, qu'il s'agisse de dynamiques du dedans que de celles du dehors, les Mabi divisés hier sur la question de la sédition

⁵Jiotsa, "L'intégration nationale à l'épreuve des replis identitaires au Cameroun", https://www.persee.fr/doc/caoum_0373-5834_1987_num_40_159_3225.htm, (consulté le 07 novembre 2021).

de Biáng Bwô Mbumbò, tentent de se recentrer en se réconciliant autour de sa figure de proue.

III- Dimension représentationnelle des Mabi sous le prisme de *King Mayessè*

Les individus et les groupes construisent leurs représentations à travers un vécu et un imaginaire collectif. Celles des Mabisont sous la trame d'un construit issu d'un personnage héroïsé et désormais représentatif, qui se décline en trois caractéristiques : thétique, esthétique et éthique.

A- Représentation thétique

Les êtres humains semblent n'être animés que par le fait de gagner du temps, deux modes s'en dégagent, à savoir l'immortalité et la reproduction. La première option est généralement due à un environnement hostile ou peu propice, là les hommes choisissent l'autosubsistance absolue. La seconde option quant à elle, se fait dans un environnement favorable, et procède par transmissions intergénérationnelles. Le personnage de *King Mayessè* représenté en la personne de Biáng Bwô Mbumbò, dissident et créateur de son propre territoire, se veut aujourd'hui la figure de proue d'un peuple mal connu. En effet, la contumace de ce personnage dans les livres d'Histoire du Cameroun, n'exclut pas le fait que « son souvenir est entretenu au sein de la communauté mabi » (Mboum, 2020 : 216) à juste titre. Il y a certes de la démesure chez tous les héros, et très souvent leurs faits d'armes sont enjolivés ou amplifiés, ce qui intéresse spécifiquement l'anthropologie est le discours tissé autour de ce dernier, dont la fonction est d'entretenir des valeurs et des institutions culturelles fondamentales. En réalité, c'est la mort qui octroie généralement cette nouvelle vie, pas toujours liée à un acte salvateur, mais à un acte public à valeur salvatrice.

Amplifiés ou enjolivés, les faits d'armes et les dires sont révélateurs de l'imaginaire, de l'univers mythique et mystique dans lequel baigne un groupe d'individu ou une socioculture à laquelle se rapportent ces faits. Pour ce qui est de *King Mayessè*, l'héroïsation dont il fait l'objet découle d'une analyse anthropologique de l'immortalité ou « du désir d'être dieu » (Sellier, 1970 : 30). En effet, « plusieurs villages ont été détruits,

même notre sorcellerie n’a rien pu face à la sorcellerie des Blancs, donc ils nous ont presque tout pris [...] quand tu vois les autres peuples, il y a toujours quelqu’un ou plusieurs personnes qui font leur fierté et c’est pourquoi on parle d’eux»⁶.

Ainsi, *King Mayessè* raisonne comme le pivot de la vulgarisation des génialités culturelles des Mabi. Le « mystère qui entoure sa naissance, ses aptitudes de métamorphe ou sa force surhumaine, selon le conteur de Bikondo» (Mboum, 2020 : 222) relèvent du personnage qu’il incarnait. Cette description a tout à voir avec « l’homme de l’instant salvateur» (Ozouf cité par Jourdan, 1984 : 408). Seulement, *King Mayessè* n’a pas brisé le joug colonial des Mabi et pourtant il est porté en très haute estime à cause des conditions autour de sa mort et du sort que lui ont réservé ses bourreaux. Concrètement, au-delà de la pendaison qu’il a subie, il a été décapité et sa tête a été confisquée. En dépit de sa qualité de transfuge et de sa cruauté envers ses frères couards, son manque de pardon et sa malédiction pré-mortem à l’adresse de tous les lignages mabi, son sens de la liberté et du bien-être économique ont été davantage mis aux devants de la scène (Bouh Ma Sitna, 2016 : 90). À l’image des Allemands qui venaient s’accaparer sans partage des richesses locales, contrairement aux commerçants anglais qui essaïmaient les côtes du *Kamerun*, un de nos informateurs estime qu’ : « on parle trop des Batanga et des Pygmées ici à Kribi et on ne voit même pas que nous sommes plus nombreux qu’eux et qu’on a subi pratiquement les mêmes choses»⁷ et qu’il faille des formes d’équité et de reconnaissance sociale qui passent nécessairement par un relent d’affranchissement de l’oubli de l’Histoire. Il devient évident à ce titre que *King Mayessè* soit porteur d’espérance et d’un vent de liberté. La communauté Mabi se reconnaît en lui, leur pérennité et leur désir de s’inscrire dans l’immortalité par la production et la reproduction culturelle universelle et d’être connu et reconnu comme tel.

⁶ Entretien avec Jean-Baptiste Nzambi, ritualiste mabi, Kribi le 13 décembre 2016.

⁷ Entretien avec Jerry Stéphane Yousseu, 24 ans, Ingénieur en télécommunication, Bumé le 14 décembre 2016.

B- Représentation esthétique

Tout schéma d'aménagement se fait suivant des affectations spatiales, une logique communautaire qui est formelle et une logique informelle dirigée et encouragée par l'appropriation des espaces à des fins personnelles ou communautaire. Ces deux systèmes d'organisation s'imbriquent et se comprennent suivant le triple contexte des idéologies spatiales, des vicissitudes de l'époque coloniale et de celui du développement. L'espace dont il est question ici n'est pas en soi un espace physique actuel, mais plutôt d'une part un espace potentiel et d'autre part un espace symbolique. Premièrement, au niveau de l'espace physique potentiel, l'odonymie qui est l'étude des noms de voies et des places publiques, permet de se rendre compte du référentiel de signification que représenterait *King Mayessè* dans un espace qui a donné sens à la lutte qu'il a menée et au devoir de mémoire qu'il induit de fait. En effet, l'espace potentiel est caractérisé par la possibilité de mettre en place une figuration fondée sur un principe identitaire. Le degré de figuration est de l'ordre d'une reconstitution et d'une restitution au point de constituer un élément moteur ou du moins un miroir de la société mabi. La commune mesure à l'espace potentiel est toujours l'éventail de possibilité qui donne à voir la culture suffisamment éloignée de ses aspects mythiques et mystiques pour prendre une forme plus accessible, plus triviale pour quiconque. A l'image d'un obélisque, une stèle ou une statue, qui sont des artefacts tangibles qui donnent vie à un savoir, la figure de *King Mayessè* dans ses accomplissements séculiers sont principalement liés à sa stature, son orature et sa bravoure. Il ne s'agit pas seulement d'une représentation formaliste désincarnée, mais une fondée sur le primat qui unit impression et expression. Cette formalisation est orientée de façon empirique qui relève le passage d'un aspect méditatif à un aspect actif, d'un aspect idéal à un aspect idéal. La figure de *King Mayessè* est porteuse d'une perspective à valeur transformatrice, soit une rédemption historique. Le potentiel bien que réaliste se nourrit du symbolique, de l'idéal, aussi en deuxième lieu, l'espace symbolique est bel et bien l'expression formelle réalisée dans la

pensée. « *King Mayessè* est notre fierté»⁸, dit par un(e) mabi est une construction mentale destinée à sustenter une somme d'actions dont la raison d'être est de transformer profondément les réalités sociale, culturelle et psychologique. Il s'agit de subjectivation du réel par la sublimation du passé.

C- Représentation éthique

L'éthique est une notion fondamentale de l'intervention et de l'action humaine ; elle s'entoure de valeurs qui encadrent le déploiement des êtres humains. Les représentations éthiques ont à voir avec les mythes et dans le présent cas spécifique, le mythe de la vie et de l'influence pré et post-mortem de *King Mayessè*. En nous attardant un peu sur la définition d'un mythe, nous pensons d'abord à la mise en scène d'actions imaginaires, de fantasmes de groupe ou des allégories pour représenter l'imaginaire collectif. Il rassemble les croyances idéalisées autour de *King Mayessè* pour donner une force de l'action aux Mabi. Comme florilège nous pouvons citer : « Il est né avec un gris-gris posé sur sa poitrine [...], il pouvait prendre six formes différentes [...], il arrivait toujours à parler, malgré qu'on lui avait mis la corde au cou et qu'on l'a pendu [...], il nous a maudit et ça a causé la stérilité chez beaucoup de femmes mabi»⁹.

En se référant à cette liste de faits extraordinaires accomplis par *King Mayessè*, il y est question du registre du surhomme avec une naissance et une mort qui sortent de l'ordinaire. Le décryptage de l'inconscient culturel qui s'y rattache incarne la transcendance qui est une quête humaine constante. Il revêt « les croyances, les représentations idéalisées autour d'un personnage, d'un phénomène, d'un événement historique, d'une technique, et qui leur donnent une force, une importance particulière» (Motto, 2018 : 8). La médiation du symbole *King Mayessè* est le reflet de l'idéal à atteindre pas toujours en étant vertueux du début à la fin de sa vie, mais par l'accomplissement a priori et même a posteriori par la capitalisation économique, culturelle, médiatique et

⁸ Entretien avec Marie Nanzuango, 39 ans, agricultrice, Nlendè Dibè le 08 juin 2020

⁹ Entretien avec Eugène Nzamboung, 64 ans, Patriarche mabi, Kribi le 13 décembre 2016.

symbolique du retour de ses restes dans sa terre. Cet idéal à n'en point douter retrace les traits qui expriment les forces et faiblesses exotérique et ésotérique du peuple mabi, ses fragilités, ses joies et ses peines, ses aspirations. Les Mabi tiennent dans le symbole de *King Mayessè* un motif de fierté communautaire, mais aussi de réhabilitation socioculturelle. Ceci passe par la complémentarité mythe-rite, transcendance-immanence, méconnaissance-reconnaissance, capacités-capacités, permettant au peuple Mabi de se réconcilier avec son passé sanglant et sanguinaire, et reconstruire des structures mentales porteuses de développement humain intégral.

IV- Se restaurer dans l'espace et le temps par le mythe et le rite : un capital symbolique mabi

Le mouvement le plus important dans toute capitalisation est de mettre en avant des valeurs ou qualités qui contribuent à l'atteinte des objectifs fixés. En effet le parcours de vie du *King Mayessè* est entaché de nombreuses exactions réprimées dans le sang au sein de la communauté mabi, qui n'admettait pas la faiblesse et la couardise, de sa rétivité devant les autorités de sa communauté, de la trahison interne dont il a été victime et de sa vengeance contre son propre sang en maudissant la procréation, et donc la pérennité de son peuple. Quand bien même la quête de liberté est un acte légitime, la manière de s'y prendre peut porter à caution. Il devient donc envisageable de se reconstruire de l'intérieur avant d'envisager la reconstruction extérieure et le développement.

Derrière la dimension mythique de *King Mayessè* qui est de l'ordre d'un pouvoir transcendant, le rite a tendance à le théâtraliser, le simplifier, pour le rendre plus accessible et bénéfique à une plus grande masse. « Le rituel est un système codifié de pratiques, sous certaines conditions de lieu et de temps, ayant un sens vécu et une valeur symbolique pour ses acteurs et ses témoins, en impliquant la mise en jeu du corps et un certain rapport au sacré » (Maisonneuve, 1988 : 12). Les circonstances fatidiques de *King Mayessè* sont plus emprunts de ressentiments et de malédictions, aussi les rites ont-ils pour rôle de laver tous les aspects négatifs de la tragédie qu'a constituée la capture, puis la mort de l'illustre personnage. Il traduit en fait d'une forme de

reprise en main, une manière de se réinventer pour maîtriser des épisodes de vie troubles.

Il s'agit d'une voie commune dans l'atteinte d'un état ou d'une destinée à laquelle on aspire. La théâtralisation du sacré ou de la transcendance suppose un jeu social, des acteurs, un public, un temps et un espace. C'est en cela que le *Nguma Mabi*, au-delà du faste folklorique, commercial et festif qui entoure bien des festivals au Cameroun, constitue un cadre spatio-temporel, des acteurs, un public, des valeurs symboliques partagés, des ritualistes transmetteurs de la volonté ancestrale. Soit une amorce rituelle insuffisamment codifiée dans un sens piaculaire, du moins au niveau de la scène. En effet, le capital symbolique que présente le rassemblement et l'unité des Mabi au travers de leur festival annuel a une dimension rituelle qui se comprend dans l'ordre de l'inaudible et du non-dit. En effet, certaines séquences spectaculaires comme l'arrivée à la nage de l'homme-poisson, porteur du message des ancêtres transmis sous une forme symbolique qui peut être un poisson ou une tortue, traduit par les ritualistes, est désormais triviale pour les habitués du festival. Sur le plan purement symbolique un certain nombre de composante entoure ce mouvement qui constitue la conciliation du passé et du présent. La dimension rétrospective et prospective présente les accomplissements réalisés par de précédentes générations qui les transmettent comme des balises qui régulent les conduites sociales et permet à terme d'évaluer les mutations comportementales qui en découlent. Elle s'intéresse aussi bien aux modes d'appropriation spatiale car certaines pratiques culturelles sont directement imputables à l'environnement de leur exécution. Le mythe autour de *King Mayessè* a le don de reconnaître ses qualités guerrières illustres et le pouvoir de sa parole, idéalisé en parole de pouvoir, lequel est symbolisé par la tête. Tandis que le rite a valeur de reconnaître les points noirs, sources de faillite et de retard : c'est la capitalisation symbolique par la conciliation de la tragédie et du bien-être communautaire. Sachant que la réconciliation est avant tout une relation entre deux groupes ou deux situations antagonistes, elle est une condition nécessaire à la paix. Elle est un processus de fond et long qui inclut des instruments clés tels la justice restauratrice, la cicatrisation, la réparation collective et

morale afin d'assurer la transition d'un passé divisé pour un présent commun. Elle s'applique à tous, non pas seulement aux victimes directes et indirectes. Il s'agit pour les Mabi d'un être-en-commun bâti sur une éthique de la rencontre du partage des singularités. Il : « implique un rapport d'inclusion à quelques entités déjà constituées et présuppose ainsi un rapport de coappartenance entre de multiples singularités. C'est à la faveur de ce partage et de cette communicabilité que se tisse la communauté qui est une construction et non un état» (Mbembé, 2013 : 93). Ce faisant, le mouvement initié pour le retour des restes de l'illustre symbole mabi, participe de cette reconstruction identitaire porteuse de développement humain, culturel et économique.

V- Mobilisation des actifs patrimoniaux mabi et ajustement au développement de Kribi

La capitalisation symbolique de *King Mayessè* se décline en un processus, dont l'aboutissement induit le sentiment commun d'appartenance des Mabi et de construction solidaire de l'ensemble de ses populations. Elle traduit la situation dans laquelle les Mabi participent de manière responsable à la construction durable, tout en s'y sentant membres à part entière, traduisant ainsi l'aspiration de l'ensemble des communautés humaines. Dans ce sillage, il est tout simplement question d'une transcendance du lien social. La loi camerounaise N° 90/053 du 19 décembre 1990 portant sur la liberté d'association donne aux citoyens la possibilité de se regrouper en mouvements, dans le but de partager des visions communes, de mettre en œuvre des projets, d'influencer les idées politiques et de changer dans une certaine mesure les injustices, les inégalités et de renforcer le développement local au niveau communautaire.

La promotion depuis 2009 du *Nguma Mabi* apparaît comme étant une véritable expression de l'identité culturelle Mabi. Tout cet ensemble constitue un processus de conciliation organique, dont l'un des ciments est le mouvement initié pour le rapatriement des restes de *King Mayessè* et bien d'autres objets artisanaux et culturels, porté par la fondation éponyme. La force et les opportunités d'un tel mouvement, trouvent leur intérêt dans la

chaîne de transmission patrimoniale qui passe en premier lieu par des activités d'identification et de recensement.

La reconstitution de l'histoire des Mabi permet de géolocaliser le village de naissance et le territoire acquis par Biáng Bwô Mbumbô, d'identifier le lieu où git son corps entre autres. En deuxième lieu par des activités de documentation, d'études et de recherches. C'est l'une des phases charnières qui participe à mettre en lumière la richesse patrimoniale mabi. Cette phase n'a de sens que la troisième liée aux activités de protection et d'archivage, et celle des activités de transmission et de diffusion par l'éducation formelle et informelle, par la production et l'édition de livres et de documentaires. Toutes ces activités opportunes ne sont rien sans la diplomatie culturelle du Cameroun, et de la ville de Kribi, d'une part. Ainsi que la mise en œuvre d'une gestion patrimoniale spécifique dans une ville à vocation touristique et industrielle comme Kribi, d'autre part.

La valorisation et la revitalisation du symbole de *King Mayessè* contribue nécessairement en premier lieu au développement social et à l'aménagement urbain de la ville de Kribi. Il s'agit notamment de l'érection de monuments comme l'expression d'un hommage ou de la reconnaissance aux illustres disparus. Et le maintien d'une mémoire vive des générations nouvelles qui, bien que n'ayant pas vécu les affres de l'histoire, en tirent des leçons contemporaines qui leur permettent de cultiver la paix. Il n'est pas seulement question de monuments funéraires, mais de monuments civiques qui incarnent les valeurs communautaires. Ce sont généralement des grandes places publiques avec des plaques commémoratives comme la mairie ou des musées entre autres qui abritent ce type de monuments. En deuxième lieu, au développement économique, la valorisation symbolique permet la viabilisation et la création des activités permanentes et saisonnières, notamment la construction des chantiers pour la conservation, la maintenance ou la restauration de certains sites historiques et culturels connus ou à déterminer, du travail dans les monuments, dans les musées et services d'archivage, dans les bibliothèques historiques et culturelles, de la promotion et des activités du *Nguma Mabi*. Toutes ces activités,

demeurent très utiles à l'activité touristique, au partage et à l'enrichissement des valeurs camerounaises.

La recherche sur la capitalisation des représentations de *King Mayessè* par l'analyse des capacités des Mabi est inscrite dans la matérialisation du devoir de mémoire de Kribi, comme une redevabilité posthume de la ville ou du territoire qui a été le théâtre de diverses luttes anticoloniales. Notre objectif était d'analyser les dispositions cognitives, affectives et conatives des Mabi, suivant les valeurs issues de la figure emblématique de *King Mayessè*, ainsi que leurs réponses adaptatives porteuses de développement. Somme toute, il nous importe maintenant d'en dresser un bilan. Nous avons dans un premier temps fait état de la mise en contexte spatial, historique et méthodologique, puis présenté les conséquences du passage des Européens qui a contribué à terme à la déculturation des Mabi. Par extension, la faiblesse du socle culturel due aux déportations, aux ravages des guerres internes et externes ont eu raison des Mabi, qui se sont peu à peu relevés sous la trame d'un construit de représentations culturelles, issu d'un personnage héroïsé et désormais représentatif. Au bout du compte, le désir d'évolution personnelle, la quête de l'amour des autres, et la vie perpétuelle par la créativité sont in fine la substantifique moelle qui dresse les différents schèmes d'actions surtout collectives qui participent à l'identité des Mabi. La capitalisation symbolique des Mabi en la figure emblématique de *King Mayessè*, s'appuie sur le mythe et le rite. Ils permettent respectivement de reconnaître en idéalisant le courage et les relents de liberté et d'expressivité des richesses patrimoniales mabi. Et de méconnaître toute antivalence et tragédie du passé. Le capital symbolique s'exprime par la mise en valeur économique, politique ou sociale du fait de l'importance qu'on voue au symbole. *King Mayessè* pour ce faire, constitue une rente ou un atout permettant aux Mabi de mieux se déployer dans un espace social notamment avec le *Nguma Mabi* et les efforts consentis pour rapatrier ses restes, ainsi que d'autres objets non moins importants. Ce qui relève de l'opportunité d'un important vivier économique et culturel participant à l'aménagement urbain de la ville de Kribi et à un meilleur ancrage de sa dimension touristique et le développement social y consécutifs. Plusieurs leviers doivent être mobilisés

notamment la diplomatie culturelle camerounaise avec tout le lobbying y afférant, un engagement probant des services de la ville de Kribi dans la promotion culturelle des populations qu'elle abrite et enfin une synergie d'actions participatives et communautaires des Mabi avec divers organismes de recherche et de promotion patrimoniales, pour le renforcement des capacités et l'éducation des masses dans la compréhension des enjeux d'une démarche de mise en symbole d'un illustre personnage communautaire. L'abord de la patrimonialisation des savoirs mabi et leur accointances avec leur recomposition socioculturelle pourraient permettre d'en dire davantage dans des recherches subséquentes.

Sources et références bibliographiques

Sources

Sources orales

N°	Noms et prénoms	Âges et statut social	Lieu et date d'entretien
1	Nanzuango Marie	39 ans, agricultrice	Nlendè Dibè, le 08 juin 2020
2	Nzambi Jean-Baptiste	40 ans, Ritualiste mabi	Kribi, le 13 décembre 2016
3	Nzamboung Eugène	64 ans, Patriarche mabi	Kribi, le 13 décembre 2016
4	Yousseu Jerry Stéphane	24 ans, Ingénieur en télécommunication	Bumé, le 14 décembre 2016

Sources électroniques

Jiotsa A., "L'intégration nationale à l'épreuve des replis identitaires au Cameroun",
https://www.persee.fr/doc/caoum_0373-5834_1987_num_40_159_3225.htm, (consulté le 07 novembre 2021)

Références bibliographiques

Ouvrages

- Bouh Ma Sitna A. K., *Reconstitution des migrations ancestrales des Kwasio ou Bantu A81 d'Afrique centrale de 1628 à 1906*, Paris, Edilivre, 2016.
- Bureau R., *Ethno-sociologie religieuse des Duala et apparentés*, Paris, CNRS, 1962.
- Constantin F. et Coulon C. (dir.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Khartala, 1997.
- Maisonneuve J., *Les rituels*, Paris, PUF, 1988.
- Mbembé A., *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2^{ème} édition, 2013.
- Mbonji Edjenguèlè, *La Science des Sciences Humaines. L'Anthropologie au péril des cultures ?* Yaoundé, Editions Etoile, 2001.
- Mboum J. S., *Les Mabi de Kribi. Du génocide à l'ethnocide : histoire et culture meurtries*, Douala, Afrédit, 2022.
- Messina J-P. et Slageren V. J., *Histoire du christianisme au Cameroun des origines à nos jours. Approche œcuménique*, Paris, Karthala, 2005.
- Motto C., *Nos héros mythiques. De vrais coaches de vie. 12 leçons de sagesse pour se connaître, vivre pleinement et se réaliser*, Paris, Eyrolles, 2018.
- Nussbaum M., *Capabilités : comment créer les conditions d'un monde plus juste*, Paris, Flammarion, 2012.
- ONU Habitat, *Profil de ville de Kribi*, Nairobi, ONU Habitat, 2007.
- Pinto L., *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*, Paris, Seuil, 2002.
- Sellier P., *Le mythe du héros : ou le désir d'être dieu*, Paris, Bordas, 1970.
- Tonda J., *La guérison divine en Afrique Centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala, 2002.

Articles

Jourdan A., « Du sacre du philosophe au sacre du militaire : les grands hommes et la révolution », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, vol. 39, n° 3, 1992, p. 403-422.

Mbaha J. P. et Ba'ana Etoundi M-L., « Et demain Kribi : construire une ville portuaire stratégique et émergente à l'horizon 2035 », *Espace géographique et Société marocaine*, n° 43-44, 2021, p. 137-156.

Chapitre 3 : Fiche didactique sur le combat de King Mayessè et exploitation dans les programmes d'études en histoire et les lieux de mémoire au Cameroun

Jacques Ngong Atembone
Université de Yaoundé 1-Cameroun
E-mail :jacques.ngong@fse-uy1.cm

Comme le titre l'indique, le présent texte se propose de concevoir une fiche didactique sur le combat du King Mayessè, dont l'usage permet de construire et entretenir une identité nationale consolidée par l'héritage d'un sentiment de passé commun. Pour ce faire, nous procédons, d'une part, à une analyse du récit structuré dans les curricula de l'école primaire et les programmes d'études en histoire au secondaire. Fait marquant, aucune trace sur le combat de King Mayessè. Face à cela, se pose la question de savoir comment construire et affirmer une réelle personnalité culturelle et politique sans modèles de repères ? Cette question accroche le didacticien de l'histoire que nous sommes quant à la production et la consommation de l'histoire, à travers sa vocation culturelle. D'autre part, partant de ce qu'est la didactique, à savoir une discipline de recherche qui analyse des contenus en tant qu'objets d'enseignement/apprentissage (Lenoir, 2020), nous définissons notre rôle à l'atteinte des finalités éducatives, à savoir enraciner les apprenants dans la culture Camerounaise diversifiée et variée, favoriser la tolérance et le vivre-ensemble (Programmes d'études en histoire, 2014). Pour cela, nous proposons un dispositif didactique qui favorise la dévolution, la centration et l'étayage sur le combat de King Mayessè qui permette l'atteinte de cet objectif. Pour y arriver, nous avons recours à la théorie de la transposition didactique, mais aussi celle des situations didactiques. La finalité de cet exercice est surtout de mettre à la disposition de la communauté éducative, un dispositif qui permette de capitaliser le

combat de King Mayessè pour l'édification et la construction des valeurs communes.

I- Analyse des perspectives d'études des grandes figures dans les curricula du préscolaire, primaire et secondaire en Histoire

Comprendre la dynamique des finalités éducatives en histoire implique d'analyser, à la lumière des figures porteuses de sens, le récit national consigné dans les curricula du préscolaire et du primaire, mais aussi des programmes d'études en histoire au secondaire. Evidemment, cet exercice n'est pas exclusif à l'école, il est toujours intéressant d'avoir un aperçu de la situation dans les lieux de mémoire au Cameroun.

A- Perspectives d'études des grandes figures dans les curricula du préscolaire et du primaire en histoire

Le curriculum de l'enseignement maternel de 2018 est conçu pour poser les bases des apprentissages et développer des compétences liées à la communication, l'utilisation des notions de base en mathématiques et en technologie, la pratique des activités sportives, des valeurs sociales et citoyennes, le développement de l'autonomie, de l'esprit d'initiative, de créativité et d'entrepreneuriat. A l'analyse, la finalité relative à la construction d'une conscience nationale n'est formellement pas inscrite dans ce curriculum. Pourtant faisable à travers la pratique des contes qui peut s'appuyer sur le combat des grandes figures de l'histoire du Cameroun.

Poursuivant l'analyse du cycle d'initiation, niveau 1 (SIL et CP), nous constatons qu'est formulé un domaine d'étude sur les sciences humaines et sociales. La finalité est d'outiller les apprenants au vivre ensemble à travers l'étude des figures et modèles qui véhiculent des valeurs d'identification (Minedub, Curriculum de l'enseignement primaire Francophone Camerounais. Niveau I : cycle d'initiation (SIL-CP), 2018). Mais de près, cet objectif reste formulé sans éléments de référence. Par exemple, l'on ne retrouve aucune unité d'apprentissage qui a pour centre d'intérêt les modèles d'identification. Donc aucune figure

historique n'est introduite comme modèle d'identification, ce qui pose un problème pour la construction des repères.

Au cycle des enseignements fondamentaux, niveau 2 (CE1 et CE2), il est clairement consacré la discipline histoire. L'objectif est de donner aux apprenants des repères pour comprendre la situation présente à partir d'une connaissance modeste du passé, de situer dans le temps et l'espace son pays, et d'aider à la formation d'une conscience collective, d'une identité nationale par l'héritage d'un sentiment de passé commun (Minedub, Curriculum de l'enseignement primaire Francophone Camerounais. Niveau II : cycle des apprentissages fondamentaux (CE1-CE2), 2018). Justement à ce niveau, il est clairement prévu des unités d'apprentissage sur l'histoire de la localité et des grandes figures. Cette brèche est une passerelle efficace pour introduire et exploiter à l'école primaire, dans la ville de Kribi en particulier et du Sud en général, le combat du King Mayessè en vue de forger une mémoire collective. Pour y arriver, il serait intéressant d'outiller les praticiens à travers des dispositifs pédagogiques (fiches pédagogiques et manuels). Au cycle des approfondissements, niveau 3 (CM1 et CM2) de l'enseignement primaire, il n'est point fait mention d'études sur les grandes figures locales (Minedub, Curriculum de l'enseignement primaire Francophone Camerounais. Niveau III : cycle des approfondissements (CM1 -CM2), 2018).

B- Perspectives d'études des grandes figures dans les programmes d'études en histoire au secondaire

L'analyse du récit narratif à enseigner au secondaire francophone général du Cameroun, permet de saisir une très faible mention des figures locales porteuses d'identification et de formation d'une mémoire collective. Ce récit est plutôt adossé sur la connaissance des réalités civilisationnelles, économiques, sociales et politiques dans leurs dimensions de pré-colonisation, colonisation et post-colonisation propres à l'Afrique et au Cameroun, sans que ne soit mis en avant les figures locales et historiques ayant porté et soutenu les aspirations des peuples. Par exemple, au cycle d'observation 6^e et 5^e, les leçons, dossiers ou travaux dirigés promènent les apprenants dans une sorte d'initiation à l'étude de l'histoire, de la connaissance des royaumes, religions, et rapports

que l'Afrique entretenait avec les autres continents. Le Cameroun précolonial est étudié dans sa dimension de migration et peuplement.

Nous comprenons que l'objectif assigné à cette démarche soit de forger une personnalité africaine à travers la prise de conscience des éléments de civilisation propre à l'Afrique et au Cameroun. Mais comment y parvenir sans mettre un point d'honneur sur ceux là qui en sont des artisans ? Dans les classes d'application, (4^e et 3^e), le récit narratif est davantage construit autour des notions de crises et guerres, d'impérialisme, de résistances et de décolonisation. État de choses qui permet d'aborder quelques figures locales, nationales et continentales qui se sont ligüées et sacrifiées pour les aspirations des peuples. C'est le cas en classe de 3^e où il est clairement indiqué un dossier sur l'étude d'une grande figure : UM Nyobè (Minesec, Programmes d'études en histoire 4^e et 3^eESG, 2014, p 34). En classe de Seconde (2nde), sur les 22 unités d'apprentissage (Programmes d'études en histoire 2ndes ESG, 2018), seulement deux sont consacrées au Cameroun, notamment celles sur les Pygmées et les Sao. Il n'est fait mention nulle part de l'étude d'une grande figure du Cameroun. Ici, les modules abordent l'étude des civilisations anciennes, l'âge d'or de l'Afrique, l'Europe en crise, les civilisations de l'Asie et de l'Amérique et les grandes religions monothéistes. En classe de Première (1^{ère}), il n'est également fait aucune mention de l'étude d'une grande figure. L'on aborde les thématiques sur l'Europe émergente, l'Afrique et l'Asie victime d'agression, le monde en proie aux crises et aux guerres, et le Cameroun de la fin du 16^{ème} siècle au début du 20^{ème} siècle. Tout de même, en classe de Terminale (Tle), nous constatons qu'il est inscrit une leçon sur l'étude des grandes figures politique de la chine, une autre sur les grandes figures du nationalisme camerounais : Um Nyobè et John Ngu Foncha, et les deux dernières sur les œuvres d'Ahmadou Ahidjo et Paul Biya. Le reste des leçons est liée à l'histoire de l'ailleurs, soit au total 15 unités d'apprentissage.

De l'analyse de ces dispositifs curriculaires en histoire, trois (03) constats apparaissent. Le récit narratif à enseigner en histoire au secondaire francophone général est construit autour de 167 unités d'apprentissage (les programmes d'études en histoire, 6^e-Tle,

2014-2020) étalées de la Sixième (6^e) en Terminale (Tle). Celles-ci sont déclinées en leçons, dossiers et travaux dirigés. De ces 167 unités d'apprentissage, seulement 04 sont consacrées à l'étude des grandes figures du Cameroun, soit un taux de 2,39% du récit narratif historique. Par ailleurs, ces 04 unités d'apprentissage sur les grandes figures du Cameroun interviennent en fin de cycle c'est-à-dire Troisième (3^e) et Terminale (Tle), et en fin d'année scolaire (les 06 dernières heures consacrées au volume horaire du programme). La logique de programmation de l'étude de ces grandes figures est assez intrigante. L'on commence plutôt par enseigner l'histoire des autres avant d'aborder celle sur le Cameroun. L'on peut aisément conclure qu'un apprenant qui arrête ses études au premier cycle d'observation ou encore en début d'année scolaire fait preuve d'une méconnaissance des figures politiques qui ont œuvré à la construction de son patrimoine. Ce qui en est un sérieux problème quand on veut construire des dynamiques collectives d'intégration nationale et de vivre ensemble.

Pour ce qui est de l'enseignement primaire, dans les cycles 1 et 3, aucune unité d'apprentissage sur l'histoire locale et les grandes figures n'y sont présentes. Cet autre constat traduit un réel problème de construction des repères d'identification des jeunes. Le curriculum du cycle 2 (cours élémentaire 1 et 2) dispose de 02 unités d'apprentissage sur l'étude de l'histoire locale et des grandes figures de cette histoire.

À travers cette lecture, notamment la brèche du Curriculum du cycle2 du primaire qui permet l'apprentissage de l'histoire local, il est intéressant de la conceptualiser pour le cas de la région du Sud, à travers la construction du potentiel culturel du peuple Mabi mais surtout, du rôle joué par King Mayessè dans la naissance et consolidation de la souveraineté du *Kamerun* face à l'acharnement colonial allemand. Toujours est-il que pour cela, il faille mettre à la disposition des acteurs éducatifs des données traitées qui peuvent faire l'objet d'une exploitation didactique.

C- Fiche didactique sur le combat de King Mayessè

Concevoir une fiche didactique sur le combat de King Mayessè qui puisse être exploitable dans les écoles, implique de faire recours

aux théories psychopédagogiques et didactiques. Il s'agit d'identifier les savoirs scientifiques générés par la communauté des savants, à défaut de les produire nous-mêmes, ensuite les sélectionner et organiser leurs transformations pour qui répondent aux besoins d'enracinement culturel, de consolidation des identités et surtout de repères pour la jeunesse. C'est ce que nous appelons transposition didactique externe. Cela procède du choix du thème, de la biographie et de l'œuvre du King Mayessè. Par ailleurs, à travers la théorie des situations didactiques, construire une fiche impose un cadre conceptuel qui réponde à l'approche pédagogique en vigueur, à savoir la pédagogie de l'intégration. Ceci étant, nous mobilisons des démarches qui permettent à l'apprenant d'être acteur et constructeur de ses connaissances. Dans ce sens, notre fiche didactique est structurée en deux parties : l'entête et le déroulement de la leçon.

Tableau 1 : fiche didactique sur le combat de King Mayessè

(Cette fiche offre des ressources nécessaires à la compréhension de l'œuvre de King Mayessè. Sa lecture horizontale introduit les différentes étapes de la leçon. Sur le plan vertical, il s'agit des dispositions des acteurs et les actions à mener pour construire les connaissances)

Entête

Domaine	Village-Ville
Unité d'apprentissage	Les grandes figures de l'histoire de la localité : King Mayessè
Classe/ Durée	CE2/ 1h
Compétence à faire développer	Analyser les faits historiques pour comprendre le présent
Objectifs spécifiques	Apprécier les grandes figures de l'histoire de sa localité ; comprendre le combat de King Mayessè pour le Cameroun
Matériels et supports didactiques	<i>King Mayessè Foundation</i> / Gadgets, documentation
Pré requis	Rappel des connaissances antérieures sur les grandes figures de l'histoire de sa localité

Déroulement de l'unité d'apprentissage

Étapes	Activités de l'enseignant	Activités de l'apprenant	Observations
Découverte	Présente aux élèves une mise en situation « La ville de Kribi a connu des chefs qui ont mené des combats pour libérer les peuples de l'exploitation et la domination coloniale allemandes » Consigne : citez-en quelques noms ?	Individuellement, les apprenants proposent des réponses à la question de l'enseignant	L'enseignant relève les propositions pertinentes des apprenants au tableau. Après avoir pris le soin de barrer les mauvaises propositions, il retient celles intéressantes. Il inscrit au tableau le titre de la leçon sur le combat de King Mayessè
Analyse	Dispose les apprenants en petits groupes de trois (03) à quatre (04). Leur présenter un texte sur la bibliographie de King Mayessè. Tâche 1 : identifie les origines du chef : nom, date et lieu de naissance, parents, localité. Tâche 2 : en quoi consiste le combat que mène ce chef ? Tâche 3 : quels moyens mobilisent-il pour mener son combat ?	Disposés en forme d'îlots en salle de classe, les apprenants manipulent le document. Ils réalisent les tâches suivantes : Tâche 1 : ils identifient le nom, date et lieu de naissance du chef Tâche 2 : ils identifient les buts du combat du chef Tâche 3 : les techniques et stratégies qu'il a mises en place	L'enseignant circule entre les groupes et les aide à mieux structurer leurs réponses. C'est aussi l'occasion pour lui de soutenir les apprenants qui manifestent des difficultés spécifiques. Les documents sont tirés des travaux du colloque sur King Mayessè, des recherches de Bouh Ma Sitna(2017), de Stocker(1968).

Étapes	Activités de l'enseignant	Activités de l'apprenant	Observations
Confrontation	L'enseignant encourage la restitution des travaux et favorise des débats d'idées entre groupes. Il veille surtout à ce que chaque apprenant fasse acte de participation.	Chaque groupe d'apprenants est investi dans la restitution. La salle de classe est un laboratoire de construction de conscience nationale	L'enseignant veille à imposer de l'ordre et surtout encourage la discussion, l'argumentation des points de vue contraires. Dans la mesure du possible, dispose des documents pour mieux structurer l'œuvre de King Mayessè

Étapes	Activités de l'enseignant	Activités de l'apprenant	Observations
Synthèse/ trace écrite	Que retient-on de King Mayessè	Les apprenants établissent un résumé à partir de leurs travaux de groupes	L'enseignant porte le résumé de la leçon au tableau
Introduction	King Mayessè de son nom de naissance Biáng Bwô Mbumbò vit le jour du côté de Bodua. Issu du peuple Mabi, il suit une série de rites d'initiation qui le dispose à la pratique de la chasse. L'arrivée à Kribi en 1892 des soldats Allemands envoyés par Hans Dominik et conduite par Von Malsen avec pour objectif de gouverner la population locale et de commercer directement avec les peuples de l'hinterland. Mais Biáng et ses deux acolytes Biwée et Nagan refusent de faire allégeance au Baron Von Malsen, premier administrateur de Kribi et de perdre leur place d'intermédiaire dans le commerce avec l'hinterland.		
Établissement de l'administration coloniale allemand à Kribi en 1892 et refus du King Mayessè de se soumettre	En compagnie de ses frères de combat Nagan Kwamba et Biwée Nagan, Biáng mènent un combat spirico-guerrier aux soldats allemands. Leurs stratégies consistent à des attaques surprises avec des outils de guerre archaïques. Il a aussi recours aux pratiques mystiques qui lui permettent de disparaître dans la nature. Infligeant d'énormes dégâts aux soldats allemands, il est finalement trahi par certains chefs locaux. Arrêté, il est pendu le 22 mars 1893 en compagnie de ses frères de combat. La tête de King Mayessè est coupée et le reste du corps jeté dans la mer. Quelques temps après, son corps décapité fut		
Le combat de King Mayessè			

Étapes	Activités de l'enseignant	Activités de l'apprenant	Observations
Consolidation	L'enseignant demande à chaque apprenant d'identifier et de proposer un exemple d'action qui valorise le combat de King Mayessè dans la société d'aujourd'hui	Les apprenants sont invités à aller en famille questionner les actions des grandes figures du Cameroun	

Source : Fiche didactique élaborée par nous à travers la théorie de la transposition didactique et des données du colloque sur vie et mort de King Mayessè, Kribi 2023.

II- Exploitation de la fiche didactique sur le combat du King Mayessè dans les lieux de mémoires et les programmes d'études en Histoire au Cameroun

Matérialiser le devoir de mémoire de l'un des premiers résistants à la colonisation allemande au *Kamerun*, à savoir King Mayessè, implique de mobiliser le système éducatif à travers sa dynamique collective (didacticien, historien, acteurs politiques, institutions éducatives, institutions culturelles, ONG, population, etc.), l'intérêt étant de susciter et de forger une identité collective à travers la prise de conscience du combat des grandes figures qui ont façonné notre trajectoire culturelle et nos valeurs patriotiques. Pour cela, l'exploitation d'une fiche didactique en classe d'histoire ou son exposition dans les lieux de mémoire peuvent constituer des pistes de matérialisation de devoir de mémoire de Biáng.

A- Exploitation d'une fiche didactique en classe d'histoire

L'analyse du curriculum de l'enseignement primaire du cycle 2 laisse entrevoir deux unités d'apprentissage sur l'histoire locale et les grandes figures locales. Cette brèche peut être saisie pour édifier les apprenants de la région du Sud en général et ceux de la ville de Kribi en particulier, sur le combat de Biáng. Pour y arriver, il est important de procéder à un recyclage des instituteurs. Les services d'inspection de l'éducation de base et les experts en éducation peuvent penser et organiser des rencontres de consolidation de cette fiche afin de la rendre opérationnelle dans les écoles. Par ailleurs, au niveau national, il est important que les programmes d'études en histoire au niveau secondaire se saisissent de cette problématique car, jusqu'à date, ces programmes d'études en histoire ne consacraient que l'étude de quatre grandes figures de l'histoire du Cameroun, soit seulement 2,39% du récit historique de la sixième (6^e) en Terminale (Tle). Pour cela, il est important de mettre en place des plates formes conséquentes avec les acteurs concernés, mais surtout d'engager une restructuration du récit narratif à enseigner autour d'au moins 15% des grandes figures de l'histoire locale.

B- Exposition d'une fiche didactique de King Mayessè dans les lieux de mémoire

La fiche didactique présente des informations synthétiques et imagées sur la grande figure de l'histoire du Cameroun qu'est King Mayessè. À travers ce dispositif exposé dans un lieu de mémoire comme un festival, un musée, une enceinte d'une mairie, un bâtiment public, au bord d'une plage, etc., le visiteur entre rapidement en contact du personnage, sa biographie et son œuvre. En cela, l'histoire racontée à travers texte et images accroche et stimule curiosité, bouleversement et questionnement sur le personnage. Cette démarche d'exposition de la fiche didactique dans les lieux de mémoire participe aussi d'un vœu de sacre et de reconnaissance du personnage comme repère de construction de la ville de Kribi. Dans un contexte de reconstruction culturelle du peuple Mabi, il est important de mettre en vitrine celui-là même qui s'est le plus illustré à travers son combat mené pour la liberté de son peuple car, à travers ce combat, King Mayessè a donné un signal fort aux autres, celui de se défendre avec tous les moyens en leur connaissance pour se départir de la domination allemande. Ces attitudes de courage et de détermination doivent alors être le credo du peuple Mabi, des Camerounais et Africains, célébrées de génération en génération. À travers cette émulation, il se battit une posture de fierté et d'intégration des peuples dans la dynamique de vivre-ensemble.

Le King Mayessè à travers son combat contre l'exploitation et la domination allemandes au *Kamerun*, a permis tout au moins d'encourager les peuples à se lever pour revendiquer leurs intérêts, sapant au passage l'image de cette puissance coloniale. Pour cela, Biáng se présente comme un modèle d'identification, d'affirmation de la personnalité et de valeur de liberté. Il est une source d'inspiration pour la jeunesse en quête de repères. C'est une grande figure de résistance qui inspire une posture de détermination et de leadership. Apprendre cela dans les écoles ou les lieux de mémoire est de nature à définir une vision du monde, mais surtout à offrir aux apprenants les outils pour comprendre la société et à faire face aux différents problèmes de vie qu'ils rencontrent au quotidien. La construction d'une conscience collective et d'une identité narrative

des peuples passent à travers la prise de conscience de legs culturels et, surtout du combat porté par des grandes figures.

Sources et références bibliographiques

Sources

Documents officiels

- Minedub., Curriculum de l'enseignement maternel Francophone Camerounais, 2018.
- Minedub., Curriculum de l'enseignement primaire Francophone Camerounais. Niveau I : cycle d'initiation (SIL-CP), 2018.
- Minedub., Curriculum de l'enseignement primaire Francophone Camerounais. Niveau II : cycle des apprentissages fondamentaux (CE1-CE2), 2018.
- Minedub., Curriculum de l'enseignement primaire Francophone Camerounais. Niveau III : cycle des approfondissements (CM1 - CM2), 2018.
- Minesec., Programmes d'études en histoire 6^e -5^e, 2014.
- Minesec., Programmes d'études en histoire 4^e -3^e, 2014.
- Minesec., Programmes d'études en histoire 2ndes ESG, 2018.
- Minesec., Programmes d'études en histoire 1ères ESG, 2020.
- Minesec., Programmes d'études en histoire Tle-ESG, 2020.

Références bibliographiques

Ouvrages

- Stocker H., *Kamerun unter deutscher Kolonial Herrschaft*, Berlin, Veb Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1968.

Articles

- Lenoir, Y., « Didactique : une approche sociohistorique du concept » in Potvin, P., Bruyère, M.-H, Gauvin, I., Brault Foisy, L.M., Bissonnette, M., Arvisais, O., et Bégin, C., *Qu'est-ce que la didactique ?* Didactique (1), 2020, p. 12-39.

Thèses et mémoires

- Bouh Ma Sitna, A. K., « Les Kwasio [Bantu A81] d'Afrique Centrale : identité ethnique et migrations de 1568 à 1906 », Thèse de Doctorat Ph. D en Histoire, 2017, Université de Yaoundé I (Cameroun).

Chapitre 4 : Le culte du Byèri chez les Kwasio du Cameroun: de la double extraction d'une architecture religieuse à la double restitution décoloniale

Lucie Mbogni Nankeng
Université de Dschang – Cameroun
E- mail : mbognilucie@yahoo.com

Les *Kwasio* du Sud-Cameroun, constitués des *Mbvumbo* et *Mabi* (Dieu et Renaud, 1983: 439), sont issus du grand groupe *Mfang* qui englobe, selon leurs traditions orales, les linguistes et les ethnologues, sept autres sous-groupes ethniques vivant essentiellement à l'Est du Cameroun. Il s'agit des *So*, *Maka*, *Koonzimé*, *Konabemb*, *Mbimu*, *Bumali* et *Bethen* (Guthrie, 1953/Dugast, 1948: 95/Bouh Ma Sitna, 2017 : 10). Avec leurs frères *Shiwa* ou *Makina* du Gabon et *Bisio* de la Guinée Équatoriale (Sylvain Mboum, 2022, 54-55), ce groupe humain a en partage plusieurs éléments culturels et cosmogoniques, dont la pratique spirituelle de connexion aux ancêtres à travers le support matériel qui est la figure du reliquaire *Byèri*. Le culte du *Byèri* est une véritable vibration religieuse leur permettant une osmose entre le divin et les vivants par le truchement des ancêtres. La figure de reliquaire (forme matérielle) est liée au culte aux ancêtres fondateurs du lignage ou de la famille, comportant une boîte dans laquelle étaient conservés les ossements et plus particulièrement les éléments du crâne des ancêtres en question.

En effet, la spiritualité est au fondement de toute société humaine, capable de féconder les énergies pour contribuer à façonner l'existence. Le culte du *Byèri* est une configuration spirituelle développée par les peuples *Kwasio*, notamment les

Mbvumbo et les *Mabi* du Sud-Cameroun¹, pour articuler leurs rapports entre les vivants et la force suprême invisible par le truchement des crânes des ancêtres, sièges de la mémoire et de la revitalité. Classé comme A81 par la linguistique (Guthrie, 1948), ce peuple *Kwasio* ayant une même langue en partage aurait subi la distribution arbitraire des frontières coloniales pour se retrouver de nos jours dans trois pays d'Afrique centrale, notamment au Cameroun, en Guinée Équatoriale et au Gabon comme nous l'indique la carte ci-dessous. Cette pratique religieuse partagée dans ce groupe, c'est à dire le culte du *Byèri*, dont le support matériel était la figure du reliquaire (image ci-dessous), fut diluée, étouffée et même forcée de disparition par les spoliations coloniales orchestrées chez ces peuples et plus précisément ceux du Sud-Cameroun. En effet, la décapitation du King Mayessè en 1893 par la *polizeitruppe* (Sylvain Mboum, 2022, 93-94) occasionna un bouleversement socio spirituel profond qui affecta ces communautés (*Mabi* et *Mbvumbo* du Sud-Cameroun). Cet assassinat du King Mayessè (roi des *Mabi*) inaugura l'installation effective et progressive de la côte vers l'hinterland et l'ère de domination coloniale allemande.

Motivée par le colon, l'asphyxie du culte *Byèri* amorce sa pente ascendante vers la fin du XIX^{ème} siècle. Cette réflexion pose justement le problème des spoliations coloniales allemandes et leurs conséquences chez les *Kwasio* du Cameroun, et des restitutions en s'affiliant la portée de ces gestes de translocations patrimoniales (Bénédicte Savoy, 2023). En fait, comment penser la restitution de ces entités spirituelles *kwasio* rebaptisée « œuvres d'art » en Occident, sans explorer l'anthropogénèse de ces captations et des pratiques religieuses associées? Comment renégocier éthiquement les rapports entre acteurs humains, non-

¹ Selon Sylvain Mboum et bien d'autres auteurs et sources orales regroupent dans le grand groupe *Kwasio* divers sous-groupes, dont les *Makina*, les *Bisio*, les *Mbvumbo*, les *Mabi* ou *Mabi* ayant en partage la grande technique de la chasse d'éléphant d'où viendrait ce qualificatif de *Kwasio* (p. 54-55). Fragilisant les frontières étatiques, ce grand groupe distribué entre le Cameroun, le Gabon et la Guinée Équatoriale aurait les mêmes structures culturelles et linguistiques fondamentales. Cependant, il est question dans ce travail de discriminer ce grand groupe en se focalisant sur les *Mbvumbo* et les *Mabi* du Sud Cameroun qui ont été concernés par l'enquête de terrain pendant plusieurs années (2019-2023).

humains et entre les géographies et les épistémès en contexte de restitution ? Comment perturber le circuit objectifiant (considérer le *Byèri* comme objet de contemplation dans les musées en Europe) dans lequel la figure du reliquaire a été entraînée ? La convocation d'une approche socio-anthropologique et historique semble nécessaire pour analyser les spoliations patrimoniales coloniales et les revendications de restitutions dans une vigilance face aux biais potentiels.



Répartition des variantes de la figure du reliquaire Byèri selon Louis Perrois, carte publiée dans Le Fur Yves (dir), *Forêts natales, Arts d'Afrique équatoriale atlantique*, Paris, Musée du quai Branly - Jacques Chirac, Actes Sud, 2017.

I- Captation coloniale et muséification de la spiritualité kwasio : mouvements d'un crime

Le projet colonial dont découle l'importante translocation et recodification du patrimoine africain en général et Kwasio en particulier, a profondément bouleversé le cours de l'histoire culturelle mondiale, dont les effets sont encore très vifs et agissants aujourd'hui. Le support matériel du culte *Byèri Kwasio* (la figure du reliquaire) et les pratiques rituelles liées à ce culte se sont trouvés embarqués dans ce mouvement de double déménagement et réaménagement transcontinental, à travers un projet savamment

pensé et réalisé par les colons allemands, puis français et anglais, en complicité avec les missionnaires chrétiens.

A- Exécution d'un projet colonial : de l'exploration à la captation matérielle

Photo 1 : Statue du *Byèri* d'origine kwasio (mbvumbo-mabi)

(Cette image présente une copie illustrative de la figure du reliquaire ou le *Byèri Kwasio* actuellement logée au musée Cinq Continents à Munich en Allemagne, comme ses confrères distribués dans divers musées et galeries d'arts en Europe et ailleurs)



Source : *Muséum Fünf Kontinente*, Numéro d'inventaire 96-245, 11,7 L, 13,5 cm l, 50,5 cm H, 1,2 kg,

Comme des centaines d'autres pièces du support du culte *Byèri* chez les Fangs ou Kwasio en circulation dans les collections publiques ou privées en Europe et aux Amériques, le support ci-dessus qui servait au culte de connexion entre les Kwasio et leurs ancêtres pendant des moments difficiles, se trouve dans le musée *Fünf Kontinente* de Munich en Allemagne. Cette institution muséale reconnaît ce reliquaire comme objet faisant partie de la collection Max Von Stetten, un ancien officier allemand ayant participé aux expéditions punitives, notamment chez ce peuple kwasio. Cette importante captation par cet officier (plus de 200 objets répertoriés) a eu lieu pendant la première phase de l'occupation du Cameroun par l'autorité impériale allemande, précisément dans les années 1893-1896 selon les archives de ce musée et dont les objets se trouvent depuis la fin du XIX^{ème} siècle

au Musée ethnologique, rebaptisé Muséum *Fünf Kontinente* à Munich. En plus, les récits de voyage de l'Allemand Tessmann en mission au Sud-Cameroun dès 1904, renseignent aussi sur sa collecte personnelle des *Byèri* aujourd'hui au *Völkerkundesammlung, Lübeck* (Tessmann, catalogue d'exposition Fang du Musée Dapper, 1997).

Photo 2 : Statue du *Byèri* d'origine Fang-Cameroun selon le *Catalogue, Völkerkundesammlung, Lübeck*,

(Cette image présente une copie illustrative des autres formes de *Byèri* Kwasio ou fang plus globalement, actuellement au *Völkerkundesammlung, Lübeck*, comme ses confrères distribués dans divers musées et galeries d'arts en Europe et ailleurs)



Masque fang-Cameroun, Catalogue, Völkerkundesammlung, Lübeck, collecte de Günter Tessmann, Cameroun,

Photo 3 : Statue du *Byèri* d'origine Fang-Cameroun.

(Ces images présentent des variétés de *Byèri* Kwasio ou Fang, actuellement au *Musée ethnographique de Neuchâtel* et au *Musée du Quai Branly*. Elles traduisent aussi la pluralité des espaces de conservation et de construction des narratifs en fonction de la géopolitique de chacun de ces lieux)



*Musée ethnographique de Neuchâtel, collecte du Père Trilles et
Musée du Quai Branly, anc. collection Paul Guillaume*

Ces exemples en images parmi tant d'autres, justifient la présence physique contemporaine de ces figures du reliquaire *Byèri* au musée Cinq continents et dans plusieurs autres musées dans toute l'Europe. Ensuite, la fabrication des nouvelles identités complexes et hors sol (Masque fang, Statuettes fang, statue reliquaire fang...) témoigne effectivement de l'existence antérieure de ce mouvement de déplacement non fortuit ayant favorisé cet état de choses. En effet, l'investissement colonial allemand de l'hinterland kribien dans les années 1893 inaugura l'instauration d'un ensemble de systèmes de contrôle, de soumission des peuples et d'exploitation intense du territoire. Avec le concours d'un arsenal militaire conséquent pour cette époque (la *Schutztruppe* ou *Polizeitruppe*), cette présence protectorale devenue coloniale, signa une longue histoire extraction des immatérialités et des supports matériels des savoirs culturels et surtout de ce réceptacle de la spiritualité Mabi et Mbvumbo. Il ne s'agit donc pas des « objets d'art » au sens européen du terme et comme le fait croire le discours muséal ethnographique, mais des âmes porteuses de sens et de charges spirituelles importantes.

Un travail de terrain mené auprès de ces communautés Mabi et Mbvumbo entre 2020 et 2022 précise la valeur familiale et

sociale ou communautaire de ces « objets »². En effet, avant le système de déconnexion savamment orchestré par l'administration coloniale et la spoliation massive³, il s'agissait selon les correspondants dans ces communautés rencontrées, des supports de connexion cosmogonique, nous affirme le ritualiste mabi Jean-Baptiste Nzambi⁴. Selon lui, et bien d'autres informateurs Mabi et Mbvumbo, l'on pouvait faire une distinction entre le *Byèri* familial, ceux des quartiers et ceux de la communauté, imbriqué dans un système de croyances hautement décentralisé et tolérant du multiple. Il s'agissait selon Louis Perrois dans son étude des statuaire fang, des supports matériels et spirituels consultés avant tout geste essentiel pour la survie de la famille ou de la communauté tel que : les sorties de chasse, de guerre, de pêche, ou encore face aux problèmes de fertilité des humains et des sols entre autres (Louis Perrois, 1972).

C'est ce support matériel (le *Byèri*) au centre d'une spiritualité agissante et mis à contribution à chaque situation difficile (problèmes de procréation, de famines, de mariages, de santé) menaçant la famille ou la communauté tout entière, qui a subi la violence extractive coloniale massive avec bien d'autres objets dès la fin du XIX^{ème} siècle. Aidés par les missionnaires chrétiens, les Allemands ont utilisé plusieurs techniques d'extraction des biens culturels bien décrites par Albert Gouaffo et Bénédicte Savoy (Albert Gouaffo, Bénédicte Savoy et Als ; 2023, 11). Ces mécanismes sont : la ruse, les pillages, les extorsions, la corruption, mais aussi dans certains cas, les « achats ». La présence massive de ces artefacts camerounais et surtout Kwasio dans les musées

² Recherche de provenance des objets de la collection Max Von Stetten logés au musée Cinq Continents à Munich entre 2020 et 2022 auprès des communautés Maka de l'Est, Vuté du Centre-Adamaoua, Bamoun à l'Ouest, Béti du centre, Mbvumbo et Mabi du Sud Cameroun. Recherche faite par un collectif Camerounais sous la coordination d'Albert Gouaffo, avec les Dr Nkomé et Prof. Ebouné, Dr Lucie Mbogni Nankeng et Yrine Matchinda) et la correspondante allemande Karin Guggeis.

³ Une étude récente faite par Sébastien-Manès Sprute dans l'Atlas de l'Absence, 2023, 208, fait état de 473 pièces identifiées dans 10 musées allemands (Leipzig, Dresde, Berlin, Stuttgart, Hanovre, Francfort, Cologne, Hamburg, Tubingen et Mayence) provenant des communautés Mabi.

⁴ Entretien avec le ritualiste Nzambi Jean Baptiste, secrétaire général du chef supérieur Mabi, 46 ans, 04-09-2021 à Kribi.

allemands et plus globalement en Europe et aux Amériques grâce au système de circulation, témoigne de cette volonté de spolier en masse au nom des missions scientifiques, de la protection des biens culturels des peuples qui ne seraient pas capables de le faire eux-mêmes et surtout le droit autoproclamé de montrer d'autres façons de protéger et de monter l'art au monde à travers les musées.

Photo 4: Image de Fabien Ribery, avec *Le grand pillage*, et après le formidable *Constellation du tigre* (Arléa, 2021).

Illustration d'une scène d'extraction coloniale montrant clairement la collecte des biens culturels avec la participation ou la présence forcée des populations locales. Une sorte de prise à témoin du crime colonial.



Image de Fabien Ribery, avec *Le grand pillage*, et après le formidable *Constellation du tigre* (Arléa, 2021), Yannick Le Marec, colonialisme comme phénomène d'ignorance et de bêtise criminelle, 30 décembre 2022 sur <https://lintervalle.blog>. Et « Restituer l'art africain, les fantômes de la colonisation », Totems et tambours, France 5, avril 2021.

Bien que géographiquement non située, cette mise en scène du crime colonial trahit très vite un grand moment de captation du patrimoine africain, organisé et encadré par des masques éléphants qui sont pourtant hautement symboliques dans la cosmogonie de ce continent. Elle exprime visuellement le cynisme de ce projet autant que cette autre image suivante aussi violente que la première. Il en est de même de ces images très accessibles présentent des scènes

de crime coloniales probablement hors du contexte Kwasio, elles permettent d'imaginer sensiblement à la même période, des scènes similaires dans ces communautés, contextes qui auraient favorisé ces spoliations et transfert forcé des *Byèri kwasio*. De la prétendue volonté d'étudier et de civiliser les sauvages africains par l'administration coloniale, de l'obligation auto proclamée de leur apporter un peu de lumière pouvant leur préparer et garantir une place au ciel à travers l'œuvre des missionnaires présents dans les « valises » de ces missions coloniales, se travaillait la politique d'extraction massive et sans limites des peuples colonisés.

Photo 5 : *Image illustrative* d'une scène d'extraction coloniale montrant clairement la collecte des biens culturels avec la participation ou la présence forcée des populations locales. Une sorte de prise à témoin du crime colonial.



Histoire coloniale et postcoloniale, « Du pillage culturel colonial aux difficiles restitutions postcoloniales », novembre 2021,

Ou encore ceci :

Photo 6 : *Image illustrative* d'une scène d'extraction coloniale à Benin City en 1897, montrant la collecte et l'exhibition des objets culturels en quantité et en qualité impressionnante. Une sorte de scénographie et de mise en relief du pouvoir colonial.



Benin City en 1897, des officiers britanniques posent au milieu de leurs "trophées". -Wikicommons, France culture, une histoire mondiale des pillages coloniaux 31 mars 2021.

Au cœur des premiers contacts avec les commerçants et explorateurs portugais, hollandais anglais, puis allemands sur les côtes camerounaises dès la seconde moitié du XV^{ème} siècle, se trouvait le négoce. Cette présence des commerçants étrangers sur les côtes camerounaises pendant plusieurs siècles a transformé ces espaces côtiers en des scènes où des rivalités d'acteurs se transformaient progressivement en appétits et en curiosités qui constitueront le terreau favorable aux missions d'explorations de l'hinterland. Ces missions s'intensifient dès le début du XIX^{ème} siècle. Les populations côtières qui servaient d'intermédiaires dans ce commerce avec les peuples de l'intérieur sont progressivement remplacées par les acteurs européens, dont l'officialisation de leur présence s'effectue dès 1884 avec la signature du fameux traité germano-douala et entériné par le partage du gâteau africain à Berlin en 1885. Ce traité qui légitima la présence de l'Allemagne sur tout le territoire Kamerun constitua aussi l'acte de naissance d'une nouvelle ère dans les rapports entre Allemands et populations locales qui, malgré le régime officiel du « protectorat », inaugura l'exécution d'un système d'oppression et de domination simplement coloniale, dont les conséquences sont encore présentes dans les mémoires locales à mesure qu'on s'y intéresse de près.

Dès 1885 donc, la curiosité et la découverte initialement justificative de la présence des étrangers dans ces espaces se transforment en système savamment orchestré pour l'exploitation profonde des hommes, de leurs avoirs et de leurs pouvoirs. C'est dans ce registre et dans la politique de soumission des peuples résistants à cette pénétration et domination coloniale que se sont inscrites les expéditions punitives, militaires ou scientifiques à l'issue desquelles les objets d'art, dont la figure du reliquaire *Byèri* ont été spoliés. Bénédicte Savoy, Phillipe Dagen et bien d'autres auteurs expliquent bien ce projet d'extraction justifier par le pouvoir colonial en termes de « construction scientifique et rhétorique », ayant d'ailleurs accompagné l'édification de grands musées en Europe : la mission de sauvetage à travers la collecte systématique aux fins des études pour dégager une connaissance intime de ces sociétés colonisées et aussi aux fins de servir le pouvoir et la puissance de la métropole dans un contexte européen de concurrence entre nations (Bénédicte Savoy, 2023, 96), (Rapport Bénédicte Savoy et Felwine Sarr, 2018). Yannick Le Marec parle bien de pillage colonial comme entreprise de civilisation (Yannick Le Marec, 2022), pour signaler le caractère peu hasardeux ou fortuit de ces spoliations, mais bien comme une technologie d'extraction au profit des métropoles. Aimé Césaire dévoilait déjà très bien ce système de prédation dans son discours sur le colonialisme en ces termes :

On me parle de progrès, de « réalisation », de maladies guéries, de niveaux de vie élevés au-dessus d'eux-mêmes. Moi, je parle de sociétés vidées d'elles-mêmes, de cultures piétinées, d'institutions minées, de terres confisquées, de religions assassinées, de magnificences artistiques anéanties, d'extraordinaires possibilités... (Aimé Césaire, 1950).

Cet extrait explicite le paradoxe de l'histoire entre proclamation d'importation de la civilisation et réalités extractives et invisibilisante des potentialités séculaires de l'Afrique sous domination. Le *Byèri* Kwasio entra dans ce circuit pour se retrouver en centaines de copies dans les musées occidentaux aujourd'hui.

*B- Le passage du Byèri au musée : technologie d'appropriation
et écueils de la monstration*

La technologie du crime bien décrite par Michel Leiris dans ses littératures de voyage concentrées dans *Afrique Fantôme* (Michel Leiris, 1934) participait effectivement au projet d'étude et de domination du monde colonisé. Parmi les milliers de pièces d'œuvres africaines, dont environ 500000 pièces d'Afrique subsaharienne, dans les musées publics européens selon Bénédicte Savoy (sur France culture du 12 septembre 2023) se trouvent environ 200 pièces multiformes de *Byèri* selon l'Atlas de l'absence (Atlas de l'Absence, 2023) pour le seul cas de l'Allemagne. Ce passage du *Byèri* au musée dès la fin du XIX^{ème} siècle dont cette copie plus haut issue de la collection Max Von Stetten⁵, l'inscrivait ainsi dans une nomenclature extérieure aux réalités Kwasio qui les avaient fait naître en fonction des besoins cosmogoniques. Selon la spiritualité kwasio défendue par ces communautés, le *Byèri* est à la base une entité porteuse des énergies des ancêtres des familles ou des ancêtres des communautés Kwasio, gardés à l'abri du regard non initié. C'est donc un « objet » sacré.

Dans ce contexte, les sanctuaires étaient localisés soit dans des cases familiales (dans la case du patriarche) ou dans un lieu sacré, spécialement fabriqué pour le conserver, nous confient les informateurs kwasio, dont Jean Baptiste Nzambi et Mana Mayangani Maurice⁶. Il s'agit donc des existants spirituels qu'on ne montrait pas, symboliques, des sujets porteurs d'une antériorité et d'une intériorité bien décrite par Philippe Descola dans ses formes du visible. Ces sujets opéraient dans les familles et les communautés par le truchement des actions rituelles des prêtres initiés. Ainsi, leur passage au musée constitue une double violence

⁵ Max Von Stetten était un officier allemand ayant fait presque le tour du Cameroun et dont les archives coloniales font état d'un nombre important d'objets collectés lors de ses multiples expéditions punitives, notamment chez les Maka à l'Est Cameroun, Vuté au Centre et Adamaoua, Betsi au Centre, Mbvumbo et Mabi au Sud, et probablement à l'Ouest en pays Bamoum. Parmi ces objets de sa collection, se trouvent le *byéri* en image plus haut, encore aujourd'hui au Musée Cinq Continents à Munich.

⁶ Entretien avec Sa Majesté Mana Mayangani Maurice, 40 ans, chef du village Pungu-Kribi, le 04-09-2021 et entretien avec le ritualiste Zambi Jean Baptiste, secrétaire général du chef supérieur Mabi, 46 ans, 04-09-2021 à Kribi.

qui s'est effectivement métastasée en multipliant les écueils. Celui de la taxonomie ou du narratif attribué ou affilié et déconnecté ; celui de la scénographie dans un système fonctionnel hétéroclite ; celui de la catégorisation hiérarchisée ou de l'objectification explicative. Ces entités fonctionnelles et puissamment symboliques à l'origine, sont ainsi rentrées dans les récits hégémoniques avec des identités mutantes et contingentes au gré des détenteurs extracteurs : de l'art primitif et informe à la fin du XIX^{ème} siècle, puis de l'art nègre, fétiche... au début du XX^{ème} siècle et de l'art tout court à la fin du XX^{ème} siècle, etc. En effet, cette transformation des formes matérielles de connexion des peuples Kwasio à leurs ancêtres en objets d'art exposés dans des musées et déformés par les pratiques qui les dévitalisent, témoigne d'une violence à la limite criminelle.

Ce geste de muséification ou d'intégration de ces artefacts dits fang dans le circuit du marché de l'art dans un processus de violence physique et symbolique sur les œuvres, est très bien explicité par Suzan Vogel dans son film « *Fang : an epic journey* », 2001. Selon ce film, ce cycle de violence sur ce support de la spiritualité kwasio et fang, se métamorphose en se densifiant à travers la catégorisation permanente en fonction des envies et de la valeur marchande du propriétaire de circonstance. Ce processus invisibilisant l'intériorité de ces supports de culte du même nom (*Byèri*), leur donne une nouvelle réalité existentielle réduite à la dimension d'un cartel qui le plus souvent indique de façon lapidaire quelques données sur l'origine (masque de..) , le donateur (don de...) , les dimensions, le numéro d'inventaire, un nouveau nom (fétiches de..., masque de ...) ⁷. Le *Byèri* kwasio a donc été obligé, depuis des siècles, de voir défiler devant lui, des générations avec qui, il ne peut ou ne veut vraiment dialoguer et dont « les multiples regards étrangers ou non avisés le rendraient davantage sourd », nous précise Sa Majesté Siang Nzié Jean

⁷La fiche d'indexation sur le *byèri* au Quai Branly par exemple indique à la fois le Cameroun, le Gabon et la Guinée Équatoriale comme pays de provenance, sans jamais donner les précisions sur les usages réels de cette âme devenue objet au musée ou sur les raisons de cette multi-patrie de cet objet.

Bedel⁸. Cela précise le degré de perturbation qu'ont constitué ces spoliations coloniales et l'ampleur du tort causé à ces communautés d'origine.

Françoise Verges argumente bien un tel système de violence en ce sens que l'objet entre ainsi dans tout un circuit juridique, artistique, politique et esthétique qui va le transformer à travers une indexation purement européenne, à travers les nominations art, objets, fétiche (Françoise Verges, Arte, 1 mars 2023). Une telle entreprise a engendré une longue chaîne de scandales culturels, allant de la rupture des chaînes de transmissions des savoirs liés à ce support spirituel, à l'amnésie presque complète chez certains membres de ces communautés kwasio, quant aux savoirs et aux manipulations de ce *Byèri*⁹. La déconnexion subtile et savamment orchestrée par ce projet de double spoliation matérielle et spirituelle et de formation des « petits blancs » se heurte de nos jours au contexte international obligeant un réexamen des rapports dans le sens de « l'inter ».

II- Doubles restitutions des Byèri kwasio : des contacts possibles

Loin d'être un acte de déplacement à sens inverse des biens culturels africains des musées européens vers les musées sur le continent africain, la restitution est un geste qui bouscule plusieurs établissements. Que ce soit le droit, la diplomatie, les relations internationales, les relations sociales et les croyances religieuses ou spirituelles, les arts et les lettres, la restitution engage tous ces champs dans son processus, et aucune partie prenante ou aucun acteur ne pourra échapper au bouleversement que ce mouvement impose. Pour rejoindre Aimé Césaire en 1950 et sa théorie du choc en retour (Discours sur le colonialisme, 1950), aucun acteur dans ce processus ne pourra échapper au choc et à ses métastases. La restitution devrait donc être envisagée dans le sens de la renégociation des possibles contacts (Aimé Césaire, 1950). Ces

⁸ Entretien avec Siang Nzié Jean Bedel, chef du village Mvilé, ancien moniteur à la mission catholique et guérisseur traditionnel, 85 ans, le 05-05-2020 à Mvilé.

⁹ Ceci est malheureusement exact si l'on s'en tient à l'enquête multiphasée faite auprès de ces communautés pendant plus de trois ans dans le cadre du projet susmentionné.

possibles contacts dépendent en fait de la démarche du mouvement de restitution au sens de la relation et de la correspondance.

A- Restitution matérielle et symbolique du Byèri : une approche spécifique à l'altérité

Après de longs et beaux projets en faveur des restitutions du patrimoine africain sur le continent souvent réalisé à grands frais (Rapport Savoy-Sarr 2018, la multiplication des recherches de provenance depuis les musées allemands et européens par extension...) des questions quant à leur opérationnalisation demeurent. Après plus de trois ans (2019-2022 et plus) de recherche sur les provenances des objets de la collection Max Von Stetten¹⁰, les résultats de ce projet tardent à se traduire en actions concrètes jusqu'ici. De plus, après le « beau » discours du président français Emmanuel Macron en 2017 au Burkina Faso ayant rempli d'espoir une jeunesse africaine en mouvement, ainsi que certains pouvoirs politiques sur le continent, il y a lieu de s'interroger 6 ans après ce discours et cinq ans après le rapport Savoy-Sarr de 2018.

En dehors des 26 pièces (2.5 tonnes d'objets selon Bénédicte Savoy) et un sabre au Sénégal choisi unilatéralement et restitué, le mouvement semble au ralenti pour le cas français, bien que des actions potentiellement positives soient engagées par les pays comme l'Allemagne et bien d'autres pays européens et américains. L'Allemagne semble certes plus attentive à son passé colonial et à la provenance des objets ethnographiques dans ses musées, mais pourquoi le *Tangué* (proue princière) réclamé par le Prince Kuma Ndumbé III depuis des décennies est-il toujours à Berlin ? Pourquoi le trône royal (*Mandu yénu*) du Sultan Njoya des Bamoum est-il toujours à Berlin, malgré toutes les campagnes et recherches faites, les origines claires et les héritiers connus ? Pourquoi le mouvement de réclamation des retours reste-t-il timide

¹⁰ De recherche sur les provenances des objets de la collection Max Von Stetten sous la titraille « Le pilier sculpté du Cavalier Bleu » et la collection de Max Von Stetten (1893-1896) du Cameroun au *Museum Fünf Kontinente* de Munich. Financé par le centre allemand pour la recherche sur les biens culturels spoliés (Deutsches Zentrum Kulturgutverluste, Förderbereich Kolonialkontexte) et le ministère Bavarois des Sciences et des Arts.

et surplombé par le politique et la politique sur le continent? Bref, la multiplication des exemples est possible, mais il s'agit surtout de scruter cette réalité qui donne lieu de se questionner sur la concrétisation des restitutions et les possibles contacts à négocier.

Une chose reste évidente selon le droit positif qui s'est universalisé : la propriété offre tous les droits au propriétaire sur l'objet ou le fait. Dans ce cas, au-delà des contradictions séculaires dont l'histoire européenne témoigne, cette disposition juridique rend possibles et même obligatoires les restitutions des biens culturels africains, au rang desquels les *Byèri kwasio*, à partir du moment où l'origine et l'appartenance sont connues et scientifiquement documentées. Les travaux des chercheurs, dont la réalisatrice Phillipe Nora (film documentaire *Restituer ?*, 2022), ou de Bénédicte Savoy, présentant le long combat de l'Afrique pour son art (Bénédicte Savoy, 2023) entre autres, sont des révélations de la réelle connaissance de ces phénomènes d'extraction et des processus d'étouffement de la question par les spoliateurs. Du point de vue de l'éthique relationnelle, de la réalité juridique supranationale, des relations internationales et de la souveraineté des États, des droits de la jeunesse au patrimoine (convention Faro, 2005), la restitution est une nécessité urgente et inconditionnelle. La jeunesse actuelle africaine ou diasporique (bien qu'il faille regarder de près le mouvement anti restitution de la diaspora africaine aux USA et traiter ces questions de restitutions avec prudence et au cas par cas)¹¹, les artistes contemporains africains, les sciences historiques et anthropologiques africaines ou diasporiques, tous ont besoin de leurs avant-gardes pour produire et imaginer le présent et le devenir du continent sans être confrontés aux exigences de visa en compte gouttes ou des frais de voyage. Si Picasso, Matisse et compagnie ont pu s'inspirer de ce génie créateur de nos ancêtres (qualifié d'arts nègre ou primitif) pour critiquer l'art européen depuis l'intérieur et s'attribuer une place

¹¹ Association Restitution study group de Deadria Farmer-Paellmann s'oppose depuis 2022 aux restitutions, notamment la restitution de 29 bronzes du Bénin par Smiths Onian Institute en octobre 2022. Il s'agit d'un mouvement ou d'une tendance à prendre en compte dans ces processus de restitutions en insistant sur l'inter et surtout en prenant en compte la voix des populations concernées par les pièces en question.

indétrônable dans le monde de l'art, les descendants des producteurs de ces artefacts (*Byèri* et bien d'autres) peuvent et veulent (il me semble) faire mieux. Se reconnecter à partir du génie créateur interne et depuis l'intérieur du continent, pour créer d'autres possibilités du futur. Une meilleure pédagogie endogène semble très utile à cet effet.

La valeur économique potentielle n'est pas en reste, si l'on s'en tient à leurs rentabilités financières en Europe, en termes de frais des visites des Musées, de la valeur des masques Fang et des objets rituels sur le marché mondial de l'art. Créer les conditions de cette translocation des objets et des capitaux qui en découlent ne serait pas superflu pour l'économie du Cameroun en général et celle des communautés Kwasio en particulier (en termes de tourisme, de politique d'entrée au pays, de valeur économique de la culture.). Tant il est vrai que ceci obligerait les actuels détenteurs ou tout curieux à faire le chemin inverse pour venir visiter ces artefacts dans leurs lieux de production originels.

La valeur symbolique aussi d'un tel geste n'est plus à démontrer si l'on s'en tient à la place qu'occupaient ces figures du reliquaire *Byèri* dans ces communautés kwasio avant les massacres culturels et spirituels coloniaux par les soins des colons et des églises chrétiennes (Missionnaires ou congrégations religieuses). Comme le dit si bien Felwine Sarr, l'amnésie culturelle a fait son œuvre dans ces communautés à cause de la colonisation douce opérée par les missionnaires, et cela se confirme après ce travail de terrain effectué chez les Mbvumbo¹². C'est d'ailleurs la plus grande crainte de certains patriarches de ces communautés, dont Sa Majesté Siang Nzié Jean Bedel, qui estime qu'un vrai travail reste à faire pour connecter et intéresser la jeunesse à ce patrimoine spirituel et à sa valeur symbolique qui doit être restituée aux communautés¹³. Pour lui, comme pour bien d'autres, notamment le notable Ndtougou Godefroy, les missionnaires chrétiens ont non seulement spoliés le *Byèri*, mais aussi occultés son utilisation et sa

¹²Felwine Sarr précise que « là où la colonisation s'est faite de manière douce en Afrique, l'amnésie culturelle a bien fait son œuvre. Elle s'est aussi installée de manière très lente et progressive sans s'en apercevoir ».

¹³ Entretien avec Sa Majesté Siang Nzié Jean Bedel, chef Mvilé, 85 ans, ancien salarié catholique, le 02-09-2021 à Mvilé.

valeur spirituelle et symbolique en le diabolisant. Il fallait absolument s'en défaire pour espérer avoir une place parmi les enfants de Dieu et surtout garantir cette place au ciel après la mort¹⁴. Comme le démontre si bien Mbog Bassong, la spiritualité est fondamentale pour les communautés africaines (Mbog Bassong, 2012, 2013) et la restitution du *Byèri* devient donc déterminante pour la reconstitution spirituelle de ces communautés, à travers le travail de souvenance, de reconnexion pour inscrire le *Byèri* dans une double dimension fonctionnelle ou mémorielle.

La double restitution à la fois matérielle et symbolique est donc essentielle et nécessite de la part des populations locales, un réel travail de sensibilisation collective et de réactivation des chaînes de transmission des connaissances liées à ces supports spirituels. Il s'agit de se construire une mystique nécessaire à tout développement dans un monde globalisé, en suivant des orientations d'Amadou Hampate Bâ, et de Jean Marc Ela qui invitaient déjà à regarder à nouveau le village en Afrique subsaharienne (Jean Marc Ela 1998, 145). De la même façon, la restitution symbolique exige de revoir les discours autour du *Byèri* dans les musées européens, pour laisser les communautés dire elles-mêmes ce qu'elles pensent de ces *Byèri* transformés, dans une approche de correspondance réelle ou métaphorique.

B- Ré-institution des correspondances

La correspondance ici ne serait pas une équation mathématique permettant de balancer en équivalence les réalités politiques et culturelles situées, mais davantage une démarche de symétrisation des normes et des échelles de valeurs qui distribuent les horizons de production des sens et de manipulation des existants. En sortant du schéma qui voudrait tenter de trouver des adéquations, des explications et des équivalences à tout, la correspondance, évite ici le fixisme et invite à être attentif à la configuration plurielle des mondes et aux schèmes de pensée dans une imagination de nouvelles relations qui s'imposent. La correspondance ne fait ici qu'éclairer les variantes et les différents répertoires et archives qui structurent les cadres d'interprétation. Face à une multitude de

¹⁴ Entretien avec Ndtoungou Godefroy, notable et conseiller du chef supérieur Mabi, le 04-09-2021 à Kribi.

schémas mentaux et de structures de connaissances, la correspondance est ici liée à la solidarité au sens de Paulo Freire, et à la négociation de la possibilité de contact au sens d'Aimé Césaire, dans une approche de l'"inter" ou de l'"entre" qui met l'accent sur la co-construction d'imaginaires du futur.

La restitution des *Byèri* Kwasio et par extension de tout le patrimoine culturel Kwasio ou Africain, est un processus qui devrait désormais tenir compte de l'altérité et de la divergence des systèmes de pensée dans son processus. Car, chaque vérité ou chaque urgence n'est considérée comme telle qu'en fonction des contextes ; d'où la nécessité de trouver des correspondances existantes et d'en établir, dans une dynamique de co-construction de nouvelles relations. La restitution dans le sens de la mise en relation et surtout de la priorisation de « l'inter » dans son processus, oblige donc à tenir compte de l'autre, de son récit, de ses sensibilités propres pour réussir à déjouer les pièges asymétriques et d'agir pour l'autre sans lui.

La double restitution matérielle et immatérielle semble essentielle non seulement pour la reconstitution de l'histoire Kwasio du Sud-Cameroun, mais aussi à sa reconnexion à cette histoire et aux histoires reconstituées depuis les spoliations du XIX^{ème} aux XX^{ème} siècles et le séjour forcé de ces âmes dans les musées ethnographiques et galeries européennes. Ce processus devrait ainsi éviter de reproduire les mêmes schémas de domination qui ont conduit ce patrimoine hors du continent : agir pour l'autre et malgré lui. En fait, il est essentiel de restituer les *Byèri* kwasio et partant, tout le patrimoine africain en souffrance dans les musées et pour la plupart dans les réserves des musées européens¹⁵. Ce n'est que justice et un engagement à agir par rapport à l'histoire et aux nouvelles relations souhaitées avec le continent africain, dans une démarche migrante quittant des « actions pour » vers des « actions avec ».

¹⁵Bénédicte Savoy, Françoise Verges, Phillipe Dagen et bien d'autres auteurs précisent la double violence des spoliations coloniales et des stockages des objets dans les réserves, processus qui étouffe davantage ces sujets, déjà mortifié par leur passage au musée. Moins de 2% de tous ces objets extraits du continent seraient encore dans des réserves jusqu'à nos jours.

Cette démarche est essentielle et non optionnelle si l'on veut penser et ré-instituer une symétrie épistémique et privilégier une éthique dans les nouvelles relations avec l'Afrique telle que nous le préconise le rapport Savoy-Sarr de 2018. Inscrire ce processus dans une démarche décoloniale semble donc crucial et mutuellement bénéfique, car on ne peut restituer de façon décoloniale le patrimoine africain réquisitionné hors du continent, sans se décoloniser soi-même, pour rejoindre Françoise Verges dans son programme de désordre absolu¹⁶. Ceci appelle à une ré-institution des relations futures pour reprendre Bénédicte Savoy, déchargée de toute frustration et de toute hégémonie.

Cependant, il existe bien des zones de vigilance à observer dans un tel processus. La première vigilance est celle liée aux pièges du débarras. En effet, il est essentiel d'éviter d'inscrire ces restitutions qui se font en compte-gouttes, dans un processus visant simplement à décharger l'Europe de ses crimes historiques sans faire autant pour les biais suprématistes, hégémoniques, ou sans chercher à réparer ce qui peut encore l'être dans le but de ré-instituer de nouvelles relations. Car un mouvement inverse du patrimoine depuis les autres mondes vers le continent africain et dans un monologue paternaliste sans « l'inter », serait un réel piège. En réalité, il s'agit parfois des objets, vidés de toutes substances symbolique et affective, complètement alourdie par une histoire tourmentée de circulations malsaines depuis les cabinets de curiosités, les laboratoires scientifiques, les coulisses des pouvoirs politiques ou des positionnements géostratégiques en Europe. Cette usure est capable de faire perdre à ces artefacts, tout intérêt aux spoliateurs et la proposition à restitution serait simplement une volonté de se débarrasser de ce désormais fardeau, en faisant figure du prince généreux. Ceci précise la nécessité de co-construire ce mouvement en impliquant toutes les parties prenantes et en tenant compte de leurs perceptions, tant il est vrai que certaines

¹⁶ Pour Françoise verges, reprenant Aimé Césaire, en effet, on ne peut pas coloniser sans que cela nous revienne et de la même façon, on ne peut pas décoloniser sans se décoloniser soit même. Ce processus devient un engagement mutuel à bousculer les establishments pour penser de nouveaux rapports symétriques et décoloniaux.

communautés d'origine s'opposent farouchement à la restitution de ces artefacts qui sont considérés désormais comme des fantômes¹⁷.

De plus, un autre système de débarras serait de se targuer le mérite d'avoir posé un geste de bonté de la part des détenteurs en restituant aux africains ce qui probablement n'est plus urgent ou essentiel à leur avidité. Un tel processus permettrait un soin de conscience à travers un geste de « bonté » des princes et un dédouanerait de toute obligation de renégociation symétrique des rapports. Il faut donc éviter que ce processus soit considéré comme un don de l'Europe généreuse, malgré les revendications de restitution depuis les indépendances, longtemps méconnues, mais aujourd'hui connues grâce aux travaux des auteurs comme Nora Phillipe, 2022, Bénédicte Savoy, 2023, Felwine Sarr, 2018 et bien d'autres.

Un autre biais est celui de l'instrumentalisation patrimoniale réciproque, du conformisme des acteurs locaux et de la reproduction des institutions programmée à l'avance pour servir les causes politiques ou stratégiques euros orientés, sans réel encrage local. En fait, tel un esclave du XIX^{ème} siècle qui, même libéré du joug du maître, n'arrive pas à se libérer, car ayant toujours été habitué à réfléchir à travers le maître, la tendance mondiale est de répliquer les principes européens partout en Afrique, en construisant des musées acceptables et en organisant des schémas autour des arts et du patrimoine culturel, respectueux des normes importées. Il est donc essentiel dans cette ré-institution des correspondances, de s'imaginer en toute liberté, des rapports et des manières de traiter le patrimoine spirituel *Byèri*, dans le sens

¹⁷ L'exemple le plus récent des refus de restitution par les communautés d'origine est celui de la communauté Samba à l'Est de la RDC, qui s'est opposée en février 2023 (après le colloque organisé par l'Université de Lubumbashi sur la question des restitutions de ces restes humains) à l'idée de la restitution des restes de leurs ancêtres qui sont désormais des « fantômes » pour eux, spoliés à la fin du XIX^{ème} siècle et conservé en partie à l'Université Libre de Bruxelles et l'autre partie à l'Institut Royal des sciences naturelles. Pour cette communauté, ces restitutions ne pourront qu'apporter malheur selon sa conception cosmogonique et le débat devrait se trouver au niveau des nouvelles relationalités et imaginations des améliorations du réel. Un autre exemple est celui de la communauté Vuté du Cameroun, selon un entretien avec un fils de cette région le journaliste sous anonymat.

d'éviter aux communautés de subir une seconde spoliation. Le piège étant ici de reproduire des structures de pouvoir pour ré-emprisonner les ancêtres Kwasio déjà victimes des crimes coloniaux et des catastrophes causées par les technologies de monstration et de médiatisation dans les musées.

La démarche de ré-institution nécessaire pour des correspondances sous forme de dialogue, serait ainsi celle de la provincialisation des normes européennes de conservation et de rapports aux objets, et d'universaliser les univers. Cette considération et élaboration des systèmes favorables aux correspondances et non à l'altérité répulsive débarrasserait l'Europe de l'obligation de trouver en la communauté Kwasio ou africaine en général, la capacité à conserver son propre patrimoine spolié par la force. Les manipulations diverses, l'incapacité, la ruse, la volonté de trouver le propriétaire légitime dans les communautés d'origine avant d'engager tout processus de restitution après les réclamations faites à travers la fondation King Mayessè depuis quelque temps, sont autant de stratagèmes visant à freiner le débat et dont le système de correspondance aiderait à pointer. La tolérance et la symétrisation des systèmes de pensée et de rapports aux objets déchargeraient ce processus de prétexte que s'accordent certains musées européens détenteurs de *Byèri* et certains acteurs politiques, cherchant des copies institutionnelles au Cameroun, à travers l'État camerounais ou dans les communautés kwasio. Il est donc essentiel dans le processus de ré-institution nécessaire, de trouver en l'autre, pas sa copie ou son contraire, mais d'imaginer une pluralité d'occurrences, dont la combinaison discontinuée serait capable de rendre possible les contacts.

La spoliation systématique des supports matériels de connexion des Kwasio à leurs ancêtres dès la fin du XIX^{ème} siècle, la déconnexion spirituelle et symbolique savamment orchestrée par le soin des colons et des missions chrétiennes dans ces communautés, la conservation et la monstration de ces sujets spirituels et hautement sensibles pour les communautés d'origine, les difficultés contemporaines qu'ont ces communautés à rencontrer et dialoguer avec leurs biens et ancêtres déportés, sont autant de strates de violences imposées aux Kwasio et à la figure du reliquaire *Byèri*.

Dans ces conditions et aidé par les cadres juridiques internationaux, par la géopolitique mondiale imposant une nouvelle approche relationnelle globale et par la convention Faro de 2005 octroyant le droit à tous les jeunes d'avoir accès à leur patrimoine, la restitution des *Byèri* Kwasio est désormais essentielle. Les revendications de restitution des *Byèri* Mabi et bien d'autres biens culturels ou des restes humains de ces communautés encadrées par la Fondation King Mayessè, devraient retenir l'attention de divers acteurs impliqués dans ce processus. Dans un tel processus, chaque acteur (l'État, les communautés, les actuels détenteurs et propriétaires illégitimes) devrait jouer sa partition dans le sens de se désaffilier de la reproduction des asymétries des relations et des structures de pouvoirs, pour imaginer de possibles contacts chers à Aimé Césaire et travailler à la ré-institution des rapports capables de rendre ces contacts possibles par la force des dialogues et des correspondances. Peu importe la pédagogie de traitement de ces artefacts après restitution par l'État camerounais ou par les communautés Kwasio (construire des sanctuaires, les mettre au musée, les laisser mourir dans la nature pour en refaire d'autres, rendre un hommage digne à ces ancêtres déportés, les réintégrer dans les pratiques sociales, les réactiver pour les faire rejouer les mêmes rôles anciens ou les réadapter aux nouvelles exigences contextuelles...), la restitution des *Byèri* mbvumbo et mabi du Cameroun reste une nécessité devant s'inscrire dans la ré-institution de nouvelles correspondances entre le Cameroun et les pays détenteurs (l'Allemagne, la France, la Suisse, la Belgique, etc.).

Sources et références bibliographiques

Sources orales

Noms et prénoms	Age	Profession lors de l'entretien	Tribu	Date	Lieu
Siang Nzié Jean Bedel	85 ans	Chef du village Mvilé	Mbvumbo	02-09- 2021	Mvilé
Ndtoungou Godefroy		Notable et conseiller du chef supérieur	Mabi	04-09- 2021	Kribi

		Mabi			
Mana Mayangani Maurice	40 ans	Chef du village Pungu-Kribi	Mabi	04-09- 2021	Kribi
Nzambi Jean Baptiste	46 ans	Secrétaire général du chef supérieur Mabi	Mabi	04-09- 2021	Kribi

Sources numériques

Woldeyes, Y. G. 2020. [Online], « Holding Living Bodies in Graveyards »: The Violence of Keeping Ethiopian Manuscripts in Western Institutions', *M/C journal*, Vol. 23, No. 2. Available at: <<https://journal.media-culture.org.au/index.php/mcjjournal/article/view/1621>> [Accessed 31 March 2023]. doi: 10.5204/mcj.1621 [Crossref], [Google Scholar].

Le Marec, Yannick, « Du pillage colonial comme entreprise de civilisation », Fabien Ribery, <https://intervalle.blog/2022/12/30/du-pillage-colonial-comme-entreprise-de-civilisation-par-yannick-le-marec-ecrivain/>, Publié le 30 décembre 2022.

Musée du Quai Branly Jacques Chirac, collection Marc Ladreit de Lacharrière, « Gardien de reliquaire eyema-Byèri Gabon, Fang », <https://collection-lacharriere.quaibranly.fr/img/1ac/28-gardien-de-reliquaire-eyema-Byeri.pdf>.

Gunning Lucia Patrizio & Challis Debbie (2022) "The Plunder of Maqdala: Ethical Concerns around Belongings and Ancestral Remains in Museums", *Museum International*, 74:3-4, 60-71, DOI: 10.1080/13500775.2022.2234192.

Verges Françoise, « Faut-il vider les musées ? », les idées larges/ ARTE, 1 mars 2023, consulté le 10 avril 2023 à 16h30. <https://www.youtube.com/watch?v=092redEdunY>.

Museums Association. 2022. [Online]. 'Campaign -Decolonizing Museums'. Available at:

<https://www.museumsassociation.org/campaigns/decolonising-museums/> [Accessed 13 March 2023]. [Google Scholar]

ICOM UK. 2022. [Online]. 'Museum Definition', ICOM website. Available at: <<https://icom.museum/en/resources/standards-guidelines/museum-definition/>> [Accessed 2 November 2022]. [Google Scholar].

Getachew, S.2020. [Online]. 'Ethiopia', *The Africa Report*, 3 November 2020. Available at: <<https://www.theafricareport.com/48536/ethiopia-the-fight-to-repatriate-artefacts-is-far-from-over/>> [Accessed 31 October 2022]. [Google Scholar].

Elias Aguigah "La restitution des objets pillés: un enjeu politico-économique »<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/03056244.2023.2196715>, Published online: 05 Sep 2023.

Taina Tervonen, « Les Otages », une contre-enquête captivante sur les traces des butins coloniaux au « Soudan français », *Le Monde Afrique*, Publié le 04 septembre 2022 https://www.lemonde.fr/afrique/article/2022/09/04/les-otages-une-contre-enquete-captivante-sur-les-traces-des-butins-coloniaux-au-soudan-francais_6140149_3212.html.

Références bibliographiques

Bouh Ma SitnaAlphonse Kisito, *Reconstitution des migrations ancestrales des Kwasio ou Bantu A81 d'Afrique centrale de 1628 à 1906*, Éditions Edilivre, 2016.

Bouh Ma Sitna, A. K., « Identité ethnique et migrations des Kwasio d'Afrique Centrale de 1568 à 1906», Thèse de Doctorat Ph. D en Histoire, 2017, Université de Yaoundé I (Cameroun).

CésaireAimé, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 1955.

Dieu M. et Renaud P., *Atlas linguistique de l'Afrique Centrale-ALAC-Cameroun, Inventaire préliminaire*, Dinant, Imprimerie L. Bourdeaux- Capelle, 1983.

Dugast I., *Inventaire ethnique du Sud-Cameroun*, Douala, 1949, Mémoires de l'IFAN.

Ela Jean-Marc, *Innovations sociales et renaissances de l'Afrique Noire*, Paris, L'Harmattan, 1998.

GouaffoAlbert, Savoy Bénédicte et Als, *Atlas de l'Absence, le patrimoine culturel camerounais en Allemagne*, Reimer, 2023.

Guthrie M., *The Bantu languages of western equatorial Africa*, London, University Press for the International African Institute, 1953.

Mbog Bassong, *La religion africaine, de la cosmologie quantique à la symbolique de Dieu*, Canada, éditions Kiyihaat, 2013.

Mbog Bassong, *La pensée africaine, essai sur l'universalisme philosophique* Canada, éditions Kiyikaat.

PerroisLouis, *La statuaire Fang, Gabon*, Paris, Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-mer, 1972.

Savoy Bénédicte et SarrFelwine, *Rapport sur la restitution du patrimoine culturel africain*, éditions Philippe Rey/Seuil, 2018.

SavoyBénédicte, *Le long combat de l'Afrique pour son art : Histoire d'une défaite postcoloniale*, Paris, Seuil, 2023.

TessmannGünter, *Die Pangwe*, version traduite dans le catalogue d'exposition Fang du Musée Dapper, 1997. VergesFrançoise, *Programme de désordre absolu, décoloniser le Musée*, La Fabrique, 2023.

Chapitre 5: Les survivances des stéréotypes discursifs de la violence du passé colonial allemand dans les parlers du département de l'Océan

Djiala Mellie Diderot
Université de Dschang
diderdjiala@yahoo.fr

La colonisation a laissé dans la plupart des pays africains des répercussions qui se manifestent de manière diverse ; touchant des domaines tels que la mémoire collective, la spiritualité, l'histoire, la politique, l'économie, la société, la linguistique et la culture. L'on attribue souvent la pauvreté, les inégalités, le sous-développement, les conditions précaires de vie en Afrique, l'autoritarisme et la répression des régimes postcoloniaux aux conséquences de la colonisation. En effet, l'imposition des cultures et valeurs des puissances coloniales aux populations africaines a entraîné une dilution voire une perte plus ou moins profonde des valeurs, de l'identité culturelle et linguistique dans de nombreuses communautés africaines. Ces violences du passé colonial pourraient justifier l'existence de nombreux conflits et instabilités politique, linguistique, social et culturel que l'on rencontre dans de nombreuses régions anciennement sous l'emprise des colons. Dans le département de l'Océan par exemple, espace jadis sous l'emprise des brutalités de la colonisation allemande, l'une des faces hideuses et saillantes de cette violence est la surabondance et la persistance dans les parlers sociaux des messages discriminatoires et haineux, des insultes, des dénigrement et des caricatures qui rappellent, par leur forme, leur contenu et leur virulence l'époque coloniale allemande dans cet espace. Conscient des enjeux de l'étude des survivances du passé colonial dans la compréhension des défis auxquels sont confrontés les politiques publiques et les populations des pays postcolonisés dans leur lutte pour leur

libération, cette réflexion porte sur l'étude des stéréotypes sociaux dévalorisants qui se greffent sur ces violences du passé colonial allemand dans le département de l'Océan. L'hypothèse centrale autour de laquelle s'est déployé le travail de terrain a consisté à établir un lien de causalité entre les représentations sociales liées aux stéréotypes et le rejet des valeurs, des cultures et des symboles locaux. Plus exactement, ce sont ces stéréotypes sociaux véhiculés par les locaux envers les locaux, consciemment ou inconsciemment, qui entretiennent le mythe de la toute-puissance de l'ailleurs, au détriment du local. Les énoncés et fragments d'énoncés analysés dans le développement de ce travail sont des extraits du corpus d'une enquête sociolinguistique menée par observation ethnographique et interviews dans quelques villes et villages du département de l'Océan.

I- L'historique des stéréotypes liés à la colonisation allemande

Le pouvoir colonial « donne subtilement la mesure de la violence multivisage, façonne ses contours et modélise des comportements (Yombi, 2023 : 7). L'exploration de la violence issue du pouvoir colonial dans les parlers sociaux des populations du département de l'Océan fait constater une méconnaissance et une répugnance plus moins accentuées des spiritualités, des symboles, des langues, des cultures et de l'histoire de la zone de recherche, au profit de l'amour et de la valorisation des cultures importées par imposition. Décrypter et comprendre cette violence exige de revisiter l'histoire pour constater que l'abondance de la violence dans ces parlers se nourrit encore aujourd'hui de la marginalisation et de la discrimination défavorable coloniale envers le peuple de l'Océan et marqueurs d'identité. Une contextualisation du lien entre les stéréotypes issus de ce passé colonial, la mémoire collective et l'état des interactions sociales, du bien-être socioculturel et économique dans cet espace permet de comprendre ce qui se passe. Le département de l'Océan, situé dans la région du Sud au Cameroun, est une subdivision administrative, dont le chef-lieu est Kribi. Fort de sa richesse en ressources naturelles telles que d'importantes réserves naturelles, de vastes forêts tropicales, des plages, des cascades, son paysage pittoresque et son important potentiel culturel, économique, agricole et piscicole, ce

département a toujours été une destination touristique¹très convoitée. Lieu de brassage ethnique, racial et interculturel, sa position stratégique, s'étendant sur une superficie de 11 280 km², dont de nombreux kilomètres le long de l'océan atlantique, lui a valu la convoitise tous azimuts avec à la clé celle de la colonisation allemande, dont les parlers de sa violence dans le quotidien des populations locales fait l'objet de la présenteétude. Ces parlers de la violence du passé colonial allemand remontent historiquement au contact des populations locales avec les Allemands pendant leur période d'occupation ; connue comme étant la plus dramatique et horrible de l'histoire tumultueuse des peuples de cette contrée (Mboum ; 2022). En effet, dans la conquête du département de l'Océan, les colonisateurs allemands, sous son armée dirigée par Richard Kund, vont préconiser des mesures dictatoriales violentes avec la mise sur pied des mécanismes qui leur permettaient de tirer un maximum de profits dans le département. La véritable opposition farouche à ce projet lugubre des Allemands est celle du martyr et l'un des pionniers de la résistance camerounaise à la colonisation Biáng Bwô Mbumbò, dont les archives allemandes le présentent sous l'appellatif *King Mayessè* (Bouh Ma Sitna 2021 : 71), que nous célébrons dans l'évènement scientifique à l'origine de ce papier. Le combat de ce nationaliste camerounais, fils du département de l'Océan, va malheureusement et définitivement entrer en gare avec la trahison de ses frères Mabi par peur de vengeance et son assassinat orchestré en 1893 par la *Shutztruppe* ou « troupe de protection », armée coloniale du gouvernement impérial allemand qui est sous la direction de Meister (Dikoume& Saha 2000). C'est cet assassinat de King Mayessè qui marque d'ailleurs le point de départ d'une véritable domination coloniale violente et accentuée qui se manifeste, non seulement par la pénétration en profondeur et l'occupation aisées des terres par les Allemands, mais aussi par l'orchestration de la violation inhumaine intense des libertés et des ressources culturelles locales, de la dignité et de la fierté identitaire de ces peuples.

Face au traumatisme de cette violence coloniale subie par ce peuple, « une mise en situation historique » (Ela 1994 : 65) de ses

¹Entre autres attraits touristiques de ce département sont le port de Kribi, les chutes de la Lobé, le parc national de Campo-Ma'an et les plages de Kribi.

réalités s'impose avec urgence pour mettre un terme durable au silence assourdissant qui continue malheureusement d'entourer la question de la mémoire coloniale, de ternir la richesse culturelle et l'histoire de ce peuple. En effet, l'histoire du département de l'Océan a souffert d'un manque d'intérêt, de visibilité et de diffusion, malgré l'ambition de quelques chercheurs et des hommes de cultures d'en faire un véritable sujet d'actualité en matière de patrimoine historique à valoriser. Le débat qui anime les chercheurs réunis autour du projet de la fondation King Mayèssè les 22 et 23 mars 2023 est relatif à la mutation de ce statut d'histoire oubliée, occultée ou ignorée au statut d'histoire pérenne.

L'espace du département de l'Océan constitue un catalogue naturel ou un musée à ciel ouvert au-delà des musées classiques, mieux, un témoignage historique qui conserve tant bien que mal les traces, mieux les archives et les objets divers de mémoire coloniale allemande plus ou moins anodins que les colonisateurs allemands y ont pensés et installés. Leur configuration actuelle dans cet espace participe à n'en point douter à une perpétuation de l'identité violente de cette puissance coloniale et de leurs mécanismes de domination et d'exploitation. Cette colonisation dans le département de l'Océan avait dans sa violence retiré des vies humaines, la spiritualité, l'argent, l'économie, le temps, les langues, les cultures, l'estime de soi qui se répercutent aujourd'hui dans les discours sociaux de ces peuples. Parler des conséquences de cette époque sur l'actualité offre donc une opportunité intéressante, aussi bien aux communautés du département de l'Océan en particulier qu'aux communautés du Cameroun et d'Afrique noire en général, de faire le deuil des atrocités du passé de cette pernicieuse et horrible présence dont on en parle moins.

II- Conceptualisation et cadrage théorique et méthodologique

Un stéréotype est un phénomène discursif renvoyant à des processus de croyance ou de jugement préconçu, verbalement structuré, porté sur un individu ou sur une communauté de personnes, généralement basé sur des généralisations simplistes, négatives et souvent grotesques. Il constitue selon Ruth Amossy, Anne Herschberg Pierrot (1997 : 34) «une croyance, une opinion, une représentation concernant un

groupe et ses membres ». L'élaboration des jugements ou l'attribution des caractéristiques à caractère stéréotypique sur des communautés est favorisée dans un espace par des connaissances ou des expériences aussi heureuses que douloureuses. Un stéréotype représente donc une forme de violence quand il peut être à l'origine de souffrances physiques et psychologiques ou des répercussions négatives sur l'image ou les intérêts des personnes ou de communautés qui en sont victimes. Dans ce cas, les propos stéréotypés envers une cible émanent généralement des expériences multiples et variées, heureuses ou douloureuses et parfois nostalgiques, avec lui, mais particulièrement de leurs détournements contextuels pour atteindre un objectif précis par exemple ridiculiser, humilier, rabaisser ou dévaloriser l'autre pour se donner de la « valeur ». Dans la présente étude, les données ont été collectées à l'aide d'une enquête sociolinguistique (Calvet et Dumont 1999) menée par observation ethnographique et interviews dans des espaces publics du département de l'Océan. Considérant que les stéréotypes se construisent, s'actualisent, se répandent et se reproduisent dans le discours au moyen des mots dans les parlers sociaux, l'analyse du discours, approche linguistique qui s'intéresse à la relation d'intrication entre langue et contexte (Patrick Chaudeau), est adéquate pour saisir ces stéréotypes. La sociolinguistique, approche connexe à l'analyse du discours de cette réflexion, offre aussi des outils précieux pour appréhender comment ces stéréotypes construits véhiculent la haine des langues et des cultures locales.

III- Les stéréotypes discursifs défavorables

Les stéréotypes discursifs défavorables sont des opinions, des attitudes ou des croyances préconçues actualisées dans le discours qui désavantagent ou risquent de désavantager un individu ou un groupe de personnes contre qui ils sont produits. Les stéréotypes d'origine coloniale ont une matérialité discursive faite des jugements de valeur et des croyances simplifiés et négatifs que les populations et cultures postcoloniales reproduisent à partir des violences diverses utilisées jadis par le colon pour justifier sa domination et l'exploitation de leurs ancêtres. Lorsqu'on parcourt le département de l'Océan, on est frappé par le caractère extrêmement fugace des stéréotypes qui rappellent la violence du

passé colonial allemand. Une observation des parlers sociaux y fait distinguer une diversité de ressources langagières, de mots, d'expressions, de dictons et de proverbes qui décrivent les pratiques, les individus et les communautés stéréotypés. C'est le cas des mots comme « Schwein », « Dumm », « Scheiße », « Hund », « Arschloch », « Dummkopf », « Bumel », « Schwarz », « Neger », « Idiot », « lofel », « Blunze » qui sont régulièrement utilisés aussi bien lors des blagues que lors des interactions sociales sérieuses. Tous ces termes axiologiques ont des connotations péjoratives et reflètent le comportement violent des Allemands vis-à-vis des populations locales pendant cette période. Les énoncés suivants en disent long :

- « Le Blanc est supérieur au Noir, cela ne se discute pas ! ... » (E34)
- « Laisse l'affaire Man. Le Noir est barbare et paresseux » (E21),
- « Le bâton est l'ami du travail et du nègre ».

Aussi banals qu'ils peuvent paraître, ces énoncés sont chargés de stéréotypes racistes et d'idéologies colonialistes. Ils véhiculent dans l'ensemble un message de supériorité des personnes de race blanche et d'infériorité des personnes de race noire, justifiant pour ainsi dire la domination coloniale et l'exploitation des populations africaines. Les informateurs suggèrent à travers ces énoncés le dénigrement des cultures et des traditions locales ; affirment que les affaires gérées par eux sont vouées à l'échec ou ne sont pas dignes d'intérêt, et qu'elles doivent être confiées aux Blancs. Niant l'autonomie et le potentiel des populations locales, ces informateurs considèrent le Blanc comme des guides indispensables sans qui le développement de leur localité ne saurait se faire.

Dans l'énoncé « ... regarde ce que nos frères font quand ils dirigent », référence sous-entendue ici est faite aux compétences et réalisations supposées des colons. Il ignore cependant les manipulations, les injustices et les souffrances causées par ces colons pour légitimer leur pouvoir et leur contrôle sur les territoires sous leur domination. L'utilisation de « nos frères » pour désigner les concitoyens de la localité crée un sentiment de communauté et de solidarité entre les populations post-colonisées, renforçant ainsi leur sentiment d'infériorité et de légitimer la soumission à la

poursuite de l'ordre colonial. Ces énoncés ne sont en réalité que la reproduction discursive proverbiale stéréotypée reflétant les stéréotypes idéologiques paternalistes anciennement utilisés pendant la période coloniale allemande par les envahisseurs pour justifier leur mission colonisatrice et légitimer l'exploitation des populations locales.

Dans une discussion entre E46 et ses amis sur la colonisation dans l'espace océanais, il s'y dégage une préférence de l'occupation allemande par rapport à la période française :

Les Allemands étaient certes trop violents, mais ils ont quand même fait beaucoup de bien pour ce pays : la formation des Camerounais, l'ardeur au travail et l'amour du travail bien fait. Vous avez vu le phare non ?... La bastonnade allait rapidement te rappeler à l'ordre. Si les Allemands étaient restés longtemps comme les Français, le Cameroun serait très loin maintenant...

De sa capacité d'absorption, d'assimilation, de légitimation et même de promotion discursive du savoir-faire allemand, se dégage l'amalgame de frustration, de célébration et de nostalgie de l'époque coloniale allemande. Ignorer ou occulter les atrocités commises dans cette séquence discursive demeure une manifestation d'une déficience mémorielle. Dans ce type de raisonnement incontestablement appréciatif de l'ordre colonial, se dégage le sentiment que les structures inconscientes et subconscientes des descendants des victimes directes des violences de cette colonisation allemande sont tout aussi profondément affectées, voire corrompues par la programmation des construits coloniaux que l'étaient celles de leurs ancêtres.

Dans la même lancée, l'utilisation d'un vocabulaire onomastique d'origine allemande dans cette contrée ne s'éloigne pas de cette violence coloniale. Les noms et sobriquets comme Schmidto, Rocky, Loki, Einstein, Thor, Ben, Otto, Tiger, Milo, Leo, Meyer, Maya, Kaiser, Luna, Kaiser, Bismarck ou Wilhelm sont fièrement portés et défendus par certaines personnes, ignorant complètement leur origine coloniale. Ces anthroponymes représentent d'ailleurs pour les utilisateurs des sources de divertissement, de distinction, d'amusement, de familiarité, de camaraderie, d'amitié et même de fierté. Cependant, ils véhiculent

majoritairement des connotations basses, blessantes et humiliantes. Si Kaiser, Bismarck ou Wilhelm portent pour les Allemands une connotation patriotique historique, du fait du rôle que ces personnalités ont joué dans leurs pays, ils devraient représenter pour les peuples anciennement colonisés d'horribles souvenirs de leur terreur. Ces quelques exemples témoignent donc d'une circulation des stéréotypes du passé colonial allemand qui est prise en charge par une diversité de phénomènes langagiers dans les parlers sociaux des habitants du département de l'Océan.

Cette circulation est fondée sur l'expérience et la nature des relations que les océanais ont développées au fil du temps depuis la présence des paradigmes impérialistes allemands sur leur territoire. En effet, dans les interactions verbales de nos informateurs, les stéréotypes discursifs produisent, répètent et, par ricochet, valident et renforcent la diffusion des stigmates de la violence de ce passé. Ils se manifestent dans les comportements, les représentations et des positionnements discursifs à l'aide d'une diversité d'éléments de langage tels que les choix lexicaux, stylistiques et même rhétoriques qui actualisent clairement la production des stéréotypes défavorables et stigmatisants contre les populations de l'océan et leur potentiel économique, social et culturel.

Dans le corpus, l'on constate un nombre important de stéréotypes discursifs qui sont en relation avec le passé colonial allemand. Ils portent généralement sur une diversité de thématiques sociales, parmi lesquelles la religion, la politique, la classe sociale, la race, le travail, l'espace, l'origine ethnique, l'économie, la culture, la personnalité, l'emploi, les savoirs, les savoirs-faire, savoirs-être, l'éducation, le bâtiment, la culture, la santé/médecine et la justice. Cette analyse ne met en exergue que quelques aspects mis en mots pour illustrer cette autre forme de transcription du passé colonial allemand violent dans les interactions verbales des océanais(es).

IV- Des stéréotypes défavorables culturels

Dans le corpus, l'un des stéréotypes les plus prégnants, en relation avec le passé colonial allemand, est le stéréotype culturel. En effet, dans les parlers sociaux, le caractère respectable et sacré de certains symboles de l'identité des peuples de l'Océan tels que les

langues, les objets de culte, les espaces sacrés, les valeurs, les croyances et les traditions est souvent tourné en dérision.

A- Les stéréotypes linguistiques défavorables sur les langues locales

Les stéréotypes linguistiques sont dans le contexte de cette étude des jugements de valeur ou des croyances négatives associées aux populations de l'espace de recherche en fonction des langues et de leur manière de parler. L'étude de ce type de stéréotypes porte généralement sur les phénomènes linguistiques complexes tels que l'accent, le vocabulaire, la grammaire ou encore des expressions idiomatiques qui sont produits dans la langue. Dans cette réflexion, l'accent est mis sur les langues utilisées et les discours épilinguistiques de nos informateurs sur leurs langues. Les informations, recueillies au cours des conversations entre des personnes qui s'engagent dans des sujets divers en général et sur les différentes langues en présence lorsqu'ils les comparent, débattent, commentent ou remettent en question le choix d'une langue par rapport à une autre, permettent d'obtenir une autre répercussion de cette violence sur les langues.

En effet, souhaitant recueillir les représentations ou les images que nos informateurs se font de leurs langues locales et de celles de leurs ex-colonisateurs, une présentation d'une série de langues en utilisation dans le département de l'Océan à 23 informateurs a permis de constater que leur imaginaire linguistique joue un rôle déterminant dans les attitudes linguistiques défavorables entretenues contre les langues locales. Dans leurs réponses aux questions d'enquête, ils développent subjectivement des considérations de divers ordres pour justifier, avec de très légères nuances, la légitimité des langues imposées par la colonisation par rapport aux langues locales.

Parler ou privilégier les langues imposées par la colonisation constitue pour une partie importante de nos informateurs, « un marqueur important de distinction, de magnificence ou d'élévation » E11 qui rapproche illusoirement les locuteurs à leur ancien colonisateur. Dans ce contexte, les langues locales ne peuvent qu'être moins importantes et très peu utilisées dans la communication. Elles ne sont d'ailleurs abondamment utilisées que

dans des contextes informels et strictement familiaux. Malheureusement, on remarque la présence dans certaines familles des membres qui ne s'expriment et ne connaissent aucune des langues locales. Pour ces derniers, les « langues locales sont étranges, incompréhensibles et improductives à l'ère de la globalisation » (E3).

Une telle déclaration véhicule un positionnement énonciatif subjectif violent et colonialiste vis-à-vis du patrimoine linguistique de l'Océan. Les termes « étranges », « incompréhensibles » et « improductives » sont chargés de connotations calomnieuses. Si le terme « étrange » est généralement utilisé pour décrire dans un contexte mélioratif une chose unique et intéressante ou pour exprimer l'émerveillement, il est utilisé dans ce contexte pour exprimer le dénigrement ou le dégoût de l'informateur et son rejet des langues locales en faveur des langues importées. Le terme « incompréhensible » vient renforcer le jugement de valeur à connotation péjorative contenu dans le terme « étrange ». Il suggère que les langues locales sont des langues qui ne sont pas accessibles ou intelligibles. L'argument de « l'impuissance » ou même de « l'infécondité » contenu dans le terme adjectivé « improductive » des langues locales vient aussi donner du poids à l'illusion « d'incompréhensibilité » avancée plus haut pour montrer l'inutilité de ces langues locales dans le vaste marché linguistique dans le monde moderne en faveur des langues imposées par la colonisation.

La langue française est perçue dans ce contexte comme étant plus importante que les langues locales. C'est elle qui a le record de prestige le plus élevé, à côté de l'anglais parmi les langues qui se côtoient au quotidien dans le milieu. Quelques informateurs affirment, conformément à l'esprit de l'énoncé E3, que les langues locales sont « inutiles » puisqu'« on ne peut pas les utiliser à l'école ou pour trouver un travail important » (E34). Cette déclaration véhicule elle aussi un discours de marginalisation des langues locales, car le terme « inutiles » ici est utilisé pour suggérer que les langues locales sont superfétatoires, voire nuisibles, et ne rendent aucun service.

Limiter l'utilisation des langues locales dans certaines déclarations de nos informateurs aux espaces enfermés « village » (E18) ou « maison avec les parents ou grands-parents qui ne parlent pas la langue française » (E11), les associer au « chômage », à « la misère » ou à « la pauvreté » (E34, E18, E3) et représenter ses locuteurs dans certains contextes d'utilisation comme des « villageois », « analphabètes » ou encore des « personnes qui n'ont pas fréquenté », « ne savent pas parler le français » ou « ne savent pas se comporter en public » (E34), constitue une violence grave envers l'identité linguistique locale et les communautés qui les parlent.

Les énoncés ci-dessus constituent des stéréotypes négatifs que ces informateurs ont envers certains membres de leur communauté et de leurs langues en lesquelles ils ne se reconnaissent pas. Le fait que les modalités de langage stéréotypées sont dans le contexte souvent automatiquement reprises à l'aide d'une stéréotypie verbale apparente à une sorte de litanie monotone, incohérente, successive et inlassable comme si leurs producteurs cherchaient par leur verbalisation à contenter un gourou quelconque, témoigne de la corruption à grande échelle de la mémoire collective sur cette question linguistique. Ce type de comportement contribue malheureusement à perpétuer une vision dévalorisante, obscurantiste et rétrograde des langues locales.

Cette marginalisation des langues locales dans cet espace, comme on peut d'ailleurs en dire pour toutes les langues du territoire camerounais et même de tous les autres pays colonisés, s'inscrit donc dans une longue tradition d'eurocentrisme qui considère la civilisation linguistique et culturelle européenne comme étant supérieure à celle des Africains, comme tracée par le colonisateur. On note aussi dans d'autres circonstances moins violentes, par rapport aux précédentes, un va-et-vient entre les langues locales et l'allemand qui produit au bout du compte une langue accidentellement enrichie hybride ou métissée et s'accompagne d'une transformation in(consciente) des mentalités culturelles, en vue de forcer une ressemblance avec les Allemands. Dans les interactions verbales quotidiennes, les emprunts lexicaux d'origine allemande sont souvent utilisés dans les situations informelles d'échange. C'est le cas des mots comme « Schwein »,

« Dumm », « Scheiße », « Hund », « Arschloch », « Dummkopf », « Bumel », « Schwarz », « Neger », « Idiot », « lofel », « Blunze » du slogan « streng, aber gerecht »² qui ont tous des connotations péjoratives. Qu'ils aient une visée d'amusement ou d'offense en parole d'un contradicteur, les récurrences de ces emprunts à la langue et aux grossièretés du colonisateur dans les parlers sociaux ne sont que l'une des conséquences de cette violence.

Ce type d'imaginaire linguistique ne peut qu'entretenir de manière (in)consciente le développement des langues imposées au détriment des langues locales. Dans leurs représentations, les langues locales comme le mapanga, le mogana, le kwasio, le mooma, l'iyassa, l'asonga, le bomui, le bweko ou le vendö n'ont pas une valeur prestigieuse comme l'anglais et le français qui sont aussi bien parlées dans l'enseignement, les médias, la communication gouvernementale, la communication sur les lieux de travail, la communication interethnique que dans la communication à l'intérieur des familles (Djiala 2023). Ils n'accordent qu'une place marginale à leurs langues dans les instruments de base du développement de leurs communautés, les échanges quotidiens, l'affichage de leurs identités et même de leur fierté d'appartenance. Cette place marginale n'est rien d'autre que la continuité des conséquences des violences du passé colonial sur le droit du peuple à disposer de sa culture et de ses langues. Ceci ne peut s'expliquer que par le fait du contact forcé entre ces langues locales et la langue allemande, les citoyens locaux et les Allemands depuis la colonisation jusqu'à nos jours. Ce métissage est le visage plus ou moins hideux de cette existence tumultueuse dans une société désormais plurilingue et pluriculturelle symbolisant le sang versé des victimes. Les positionnements discursifs stéréotypés, subtils ou explicites, de mauvais goûts sur l'opportunité et la valeur des langues locales participent à la stigmatisation des locuteurs de ces langues et la destruction de l'identité linguistique de cette communauté. Cette situation ne peut que conduire à des conséquences négatives importantes comme la continuité des représentations négatives de ces langues, leur rejet et la stigmatisation de leurs locuteurs, la perte des locuteurs et la mort

² Traduction respectivement par : « porc », « idiot », « merde », « chien », « dépourvu d'intelligence », « “sévère, mais juste” ».

progressive de ces langues comme programmées depuis l'époque coloniale.

Cette situation reflète bien les schémas conceptuels qui renvoient au canon classique de constructions de l'imaginaire colonial des puissances impériales et leur emprise sur les populations africaines et leur richesse camouflée derrière le prétexte philanthropique de la fameuse "mission civilisatrice". Les perceptions négatives des langues locales ne sont donc qu'une conséquence de cette idéologie coloniale. Les pratiques coloniales qui sont à l'origine de cette situation ambiguë des langues locales étaient entre autres l'imposition et l'enseignement obligatoire des langues coloniales dans les écoles avec interdiction de l'utilisation des langues locales à l'école, l'imposition des langues coloniales dans l'administration, la communication publique, les médias et la justice.

La marginalisation, la discrimination des langues locales et la stigmatisation de ces locuteurs incitaient les populations à apprendre la langue coloniale pour éviter des violences. C'est ce dispositif colonial que la mémoire collective locale semble encore dépendre en rejetant ses langues et cultures menacées d'extinction en faveur des langues et cultures imposées. L'identité linguistique locale se trouve ainsi construite et maintenue par le processus de partage de connaissances collectives dénaturées, voire fantômes, qui sont, par conséquent, déconnectées des patrimoines et patrimoines linguistiques, culturels et historiques contextuels et de ses richesses. En problématisant cette corrélation sociolinguistique entre langues du département de l'Océan et de leur espace (Bulot, 2003), on remarque avec Tchoupié André (2016 : 16) que ce type de violence, fondé sur les stéréotypes linguistiques, est forcément inscrit dans l'objectivité des structures sociales et dans la subjectivité des structures mentales entretenues par les incidences du passé colonial.

La situation de ces langues locales est à partir de nos observations de terrain une situation problématique très préoccupante. Comme la majorité des langues africaines, les langues du département de l'Océan ont leur propre grammaire, vocabulaire, histoire et peuvent jouir de fonctions aussi

importantes que celles des langues qui ont été imposées par les colonisateurs européens. Elles sont toutes aussi sophistiquées, esthétiques, subtiles et riches que les autres langues d'éducation du monde. Il suffit de prendre des mesures adaptées pour inverser le discours colonial incrusté dans la mémoire collective à leur sujet, d'appliquer une politique linguistique qui les rend présentes et fonctionnelles dans toutes les sphères de formation (fondamentales et professionnelles) et de communication administrative locale et nationale pour leur préservation durable.

Un profond “bascullement de mentalités” (Chevalier, 1996 :161) et des pratiques de ceux qui pourfendent les richesses locales est nécessaire pour construire et maintenir une identité culturelle fondée sur le processus de partage de connaissances collectives locales telles que les langues, le patrimoine, les traditions, les normes, les spiritualités, les coutumes et le patrimoine, camerounais. L'État, en tant qu'instance régulatrice des comportements et des pratiques sociaux, peut dans ce cas exercer une action de conscientisation et de formation des populations de l'Océan en inculquant “en permanence des formes et des catégories de perception de l'univers social” (Tchoupie André, 2006 : 71-72)³ en matière de cultures, de tradition, de spiritualité, de langues, de symboles et d'histoire de ces populations. On peut se féliciter des dispositions de la loi d'orientation de l'éducation de 1998 qui donne mission au secteur de l'éducation de former les populations camerounaises enracinées dans les valeurs culturelles camerounaises afin de favoriser leur enracinement culturel (BitjaaKody, 2023 : 40).

B- Les stéréotypes défavorables sur les spiritualités locales

Les stéréotypes défavorables sur les spiritualités locales constituent eux aussi des outils de violence qui perpétuent le cauchemar du passé colonial sur les agissements des populations de l'Océan. Ainsi, les parlers sociaux se voulant le reflet des faits sociaux, nos informateurs reproduisent, dans le domaine spirituel, des stéréotypes portés vers l'occidentalisation de la croyance religieuse et spirituelle dont les origines ne sont historiquement

³ Polis/R.C.S.P./C.P.S.R. Vol. 13, Numéros 1 - 2, 2006.

qu'attribuables à la violence coloniale allemande. Cette occidentalisation des croyances et spiritualités est clairement perceptible dans les énoncés stéréotypés d'informateurs suivants :

- ... Je suis catholique... nous ne faisons pas dans la sorcellerie... comme on fait souvent dans ce village. » (E2) ;
- Ma conviction religieuse est la religion adventiste du 7^e jour, mon père et ma mère ne font pas la même église que moi. Papa est catholique comme mes grands-parents et ma mère part à l'Église protestante... de toutes les façons, les trucs, un genre un genre, traditionnels-là ne nous concernent pas. » (E11).

Une dame bien âgée affirme dans la même lancée être outrée quand des « fils de Dieu utilisent des morceaux de bois sculpté pour dire qu'il parle avec leurs ancêtres... c'est du satanisme ! Dieu de Jacob interdit toutes les pratiques "paganistes" (E13). Elle dit plus loin "... Je ne traite pas avec les gri-gris ! La révélation des prophètes à propos de notre Dieu tout puissant condamne les pratiques diaboliques que les sorciers utilisent pour nuire" (E14). Cette caricature des traditions religieuses locales, discursivement stéréotypées par l'utilisation des expressions dévalorisantes comme "sorcellerie" (E2), "trucs traditionnels" (E11) ; "choses barbares" et "pratiques occultes" (E4), "les gri-gris", "pratiques diaboliques", "sorcier" et "nuire" (E14) expriment clairement un positionnement discursif d'occultation et de destruction de la spiritualité locale et ses symboles.

Ces stéréotypes rappellent les représentations de certains informateurs de la chercheuse Mbogni (2021) sur le *byeri* dénommé "Mvulmalandè" chez les Ngumba de Lolodorf et chez les Mabi de Kribi. Ses informateurs rapportent ne pas connaître le *byeri* et le culte qui lui est voué pour solliciter la fertilité des femmes, favoriser la bonne chasse, la pêche, la bonne récolte et la richesse. Qu'elle soit un fait intentionnel ou un manque de connaissance sur ce sujet, l'amnésie discursive que nos informateurs ont également affichée sur la portée culturelle et culturelle de ce *byeri* est à notre avis, une autre forme manifeste de répercussion de la violence coloniale allemande contre les cultures locales. Cette amnésie discursive est dans un processus d'altération des cultures locales telle que programmée par le colon. Elle se transforme chez d'autres informateurs par la légitimation de la

dissimulation et de la substitution des valeurs spirituelles endogènes par des antivauteurs imposées ; ce qui ne manque pas de renforcer l'occultation et l'extinction des fondamentaux des valeurs locales.

On ne peut certes pas généraliser une telle forfaiture de désacralisation de ces croyances et cultures locales, mais il reste constant que de tels positionnements discursifs ont pour mamelle nourricière les conséquences abjectes des pratiques coloniales allemandes de désacralisations des spiritualités locales. Les divers stéréotypes et l'amnésie discursive sur les cultures locales ont un impact significatif sur les spiritualités locales. La forte présence des églises de réveil, contre les religions traditionnelles locales en perte de vitesse, dans cet espace témoigne à suffire le retentissement de violence culturelle conduite par les missionnaires depuis cette époque coloniale. Les cérémonies traditionnelles, culturelles et cultuelles et leurs rituels qui auraient pu être des éléments importants d'expression, de ralliement et de connexion des Océanais à leur groupe communautaire et à leur particularité identitaire deviennent plutôt des objets de contestation au profit des "antivauteurs" tracées et transmises par le colonisateur.

Les outils d'alimentation et de reproduction de ces stéréotypes spirituels et religieux retournés sont d'ailleurs sémiotiquement ressentis à travers les effets des religions chrétiennes, révélées et musulmanes qui étouffent considérablement les spiritualités ancestrales locales. Une étude ethnographique a permis d'identifier dans l'espace urbain de Kribi une panoplie de dénominations religieuses visibles à travers des cathédrales et bâtisses religieuses, des panneaux publicitaires indiquant ou annonçant un événement, un lieu ou l'existence d'un mouvement religieux. On peut lire sur des affiches publiques "Église presbytérienne camerounaise" ; "Diocèse de Kribi. Paroisse Saint Laurent de Nziou", "Église protestante africaine" ; "Église chrétienne des rachetés de Dieu" ; "Église EPC nouvelle Jérusalem" ; "EPA. Paroisse Franck Ferdinand" ; "CBC Mogad TP" ; "Paroisse anglophone Saint-Benoît", "Église apostolique", "Église des assemblées de Dieu" ; "Église adventiste du septième jour" ; "Église évangélique du Cameroun, paroisse bilingue de Kribi" ; "L'Église Bethléem tabernacle" ; "Cameroon Baptist Church", "Salle du royaume des

témoins de Jéhovah” ; “Communauté missionnaire chrétienne internationale” ; “Chapelle de la foi apostolique et vie” ; “Paroisse Saint Jude d’Afan Mabé” ; “Vraie église de Dieu du Cameroun” ; “Mission du Plein Évangile” ; “Église de Jésus-Christ” et “La vraie école de Dieu du Cameroun”.

Le développement de ces mouvements religieux importés et imposés, de leurs adeptes, ainsi que de leurs espaces de cultes constitue une véritable violence contre les spiritualités locales. Ce constat peut être, dans une certaine mesure, étendu sur l’ensemble du territoire camerounais. Le choix des religions promues par l’Occident prime sur celui de la religion locale. La religion ancestrale et ses symboles n’ont pas d’affiches publicitaires, sont régulièrement victimes, au regard des énoncés ci-dessus, d’un étouffement, mieux d’un rejet implacable enveloppé dans le dénigrement le plus abject, comme on le constate dans les discours stéréotypés d’une partie de la population océanaise.

Des observations de terrain, les stéréotypes issus de la violence du passé colonial allemand sont encore fortement manifestes dans la mémoire collective des populations du département de l’Océan. L’étude des parlers sociaux collectés par voie de méthodes ethnographique et sociolinguistique débouche sur l’identification des stéréotypes d’ordre discursif, linguistique et spirituel, largement répandus, qui portent des traces qui reflètent la violence qui a été utilisée par la puissance coloniale allemande pour légitimer l’exploitation des populations locales et renforcer sa domination. Sous l’orientation de l’analyse du discours et de la sociolinguistique, une diversité de ressources langagières -mots et expressions axiologiques, dictons et proverbes- véhiculent un positionnement discursif de reproduction de stéréotypes qui s’adosse sur la violence du colonisateur allemand contre la population locale. La circulation de tels stéréotypes dans les parlers sociaux ont un impact négatif sur la connexion des populations locales à leurs langues, leurs cultures et leurs spiritualités, avec des conséquences graves sur leur développement. Ce type de violence ne peut qu’engendrer un continuum de violence si un travail de mémoire n’est pas mené pour faire le deuil de cette époque sombre de l’histoire de ce peuple. Il est donc urgent de prendre conscience de cet héritage sombre, de le critiquer et d’organiser des thérapies

nécessaires pour la guérison collective. La fabrication d'une mémoire collective correcte qui va s'en suivre pourra faciliter la promotion des valeurs locales et de l'ouverture à l'extérieur.

Sources et références bibliographiques

Sources électroniques

Bres Jacques, « Des stéréotypes sociaux », *Cahiers de praxématique* [En ligne], 17 | 1991, document 5, mis en ligne le 01 janvier 2015, consulté le 18 mai 2024. URL : <http://journals.openedition.org/praxematique/3129>.

Ouvrages

Amossy R. et Herschberg-Pierrot A., *Stéréotypes et clichés, langue, discours, société*, Paris, Nathan université, (coll. « 128 »), 1997.

Bulot T., *Normalisation et normaison des espaces et des langues : la ville comme matrice discursive*, 2003.

Calvet L-J. et Dumont P., *L'enquête sociolinguistique*, Paris, L'Harmattan, 1999.

Charaudeau P. et Maingueneau D., *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Éditions du Seuil 27, 2002.

Ela J.-M., *Restituer l'histoire aux sociétés africaines*, Paris, L'Harmattan, 1994.

Mboum J. S., *Les Mabi de Kribi. Du génocide à l'ethnocide : Histoire et culture meurtries*, Yaoundé, Afrédit, 2022.

Yombi E. J.P., *Retournement postcolonial. S'affranchir de la rentabilité coloniale*, Douala, Les éditions de l'Horizon, 2023.

Articles

Bitjaa Kody Z. D., « Pour une réforme linguistique du secteur de l'éducation au Cameroun », in Mendo Ze et Onguéné Essono L. M. (dirs.), *Langues nationales en situation. Réflexion pour la revalorisation des langues premières*, Yaoundé, édition Clé, 2013.

Bouh Ma Sitna A. K., « L'impact de la première guerre mondiale à Kribi : du 27 novembre 1914 au 26 février 1915 », in Kampoe

Kampoer (dir.), *Mémoires locales du Cameroun, cent ans après la première guerre mondiale*, Yaoundé, Lupeppo, collection Savoirs, 2021, p. 54-76.

Dikoume A. et Saha Z., « les résistances des populations des hautes terres de l'Ouest à la pénétration Allemande », in *Espace, pouvoir et conflits dans les hautes terres de l'Ouest*, Yaoundé, CEREHT, 2000, p.74- 92.

Djiala Mellie D., « Langue française et mémoire collective au Cameroun », in Albert Gouaffo et al. (dirs.), *Mémoire, Paix et développement en Afrique*, Yaoundé, Édition Clé, 2022.

Chapitre 6 : Violations des droits de l'homme et discriminations socioprofessionnelles au Cameroun sous domination allemande : le cas des employés locaux du secteur des postes et télécommunications (1893-1914)

Yves Barthélémy Zoa Ateba
Université de Douala - Cameroun
E-mail : ossahmvondojp@yahoo.com

Les droits de l'homme désignent les droits inhérents à tous les êtres humains, sans distinction aucune et exercés sur un pied d'égalité et sans discrimination. Ils incluent le droit à la vie, à la liberté (impliquant que nul ne peut être réduit en esclavage ni à la torture), à la liberté d'opinion et d'expression, au travail, à l'éducation, à la santé, à la propriété, etc. Le droit public s'attache à en imposer le respect, en conformité avec certains textes de portée universelle, dont le plus important est la Déclaration universelle des droits de l'homme (Dortier, 2013:102). En période de guerre, les Allemands savaient détruit une bonne partie d'infrastructures (chemins de fer, ponts, puits et points d'eau), mais aussi les lignes et stations télégraphiques pour ralentir l'avancée des Alliés au Cameroun. Cette stratégie de la terre brûlée a été étendue aux archives (Scheele, 2014 :231-232).

Pour mémoire, les secteurs prioritaires de l'exploitation allemande étaient l'agriculture, l'exploitation minière et le commerce (Seck et Touzard, 1981 :51). C'était une logique de colonisation où plusieurs employés locaux la perpétuaient par la force de leur travail. Le domaine des postes et télécommunications n'était pas en reste, bien que relégué au second plan¹. Les

¹ ANY, FA 1/702. Akten betreffend telegraph und telegraphenbau. Sollicitation pour l'établissement d'une ligne télégraphique dans les plantations *Debundscha*

employés locaux des postes et télécommunications (PTT), vulgairement appelés “indigènes”, subissaient des violations de leurs droits humains, en l’occurrence des sévices corporels, des discriminations socioprofessionnelles, notamment salariales et de carrières². Le personnel blanc par contre, ne subissait pas tous ces mauvais traitements et semblait plutôt privilégié au regard des avantages liés à son statut étranger. Se dégage alors le problème de la gestion discriminatoire des employés locaux des postes et télécommunications.

Au vu de cet état de choses, l’on serait en droit de se poser les questions suivantes : que peut-on dire de l’état des lieux et des priorités de l’Administration allemande au Cameroun colonial ? Sur quelles bases étaient sélectionnés les employés locaux des PTT et dans quelles catégories socioprofessionnelles étaient-ils logés ? Les sévices corporels, notamment la violation des droits humains et les discriminations dont ils ont été l’objet sont-ils suffisamment connus ? Quelles ont été les conséquences et comment en mesurer les effets, aussi bien sur le plan psychosomatique que de carrière ? Telles sont les questions que nous comptons approfondir dans une approche analytique, synchronico-diachronique, comparative et qui constitueront les grandes articulations de notre travail. Pour ce faire, les sources utilisées sont des archives portant sur ces thématiques au Cameroun sous domination allemande. De même, des ouvrages, articles, mémoires, thèses et sources webographiques ont été mobilisés pour renforcer ce travail.

I- Etat des lieux et priorités de l’Administration allemande au Cameroun

Après avoir soumis toute résistance à leur expansion, les Allemands passent à l’exploitation du territoire. Il leur fallait s’approprier les savoirs locaux pour garantir un meilleur investissement colonial. Ce sont des savoirs endogènes, traditionnels ou paysans, souvent confrontés aux savoirs

Pflanzung Gesellschaft et *Westafrikanische Pflanzungsgesellschaft Bibundi*, 9 janvier 1908, (traduction: Darios Kamta).

² ANY, FA 1/698. Akten Betreffend Telegraph. Conditions d’emploi des noirs dans les bureaux de poste à l’intérieur du protectorat allemand de Cameroun, février 1893, (traduction : Darios Kamta).

scientifiques ou scientifico-techniques des Occidentaux (Hountondji, 1994 :10). Pour Sophie Lewandowski, il s'agit des savoirs non scolaires et non scripturaux couvrant des domaines variés (2007 :606). On peut citer entre autres, la botanique, la pharmacopée, l'agriculture, l'élevage, la chasse, la pêche, l'histoire, la langue, la littérature orale, la construction, la morale (savoir-être), etc. La maîtrise de ces savoirs endogènes fut d'un grand apport pour la mise en valeur du protectorat par les Allemands (Zoa Ateba, 2016 :100), notamment sur le plan agricole et commercial avec le soutien de la main-d'œuvre.

A- *L'agriculture et le commerce*

La politique "anticoloniale" de Bismarck préconisait l'exploitation du territoire en minimisant les investissements, or il n'était pas utile pour les Allemands de développer les communications sans diversifier la production agricole et stimuler l'offre. C'est ainsi que le gouverneur Jesko Von Puttkamer (1895-1907) va, dans un premier temps développer et rationaliser la cueillette et, par la suite, mettre à la charge des sociétés privées et de la police les infrastructures en échange du monopole d'exploitation (Gaillard, 1989 : 101). Le gouverneur Theodor Seitz (1907-1910) va aussi intensifier les infrastructures routières et des lignes télégraphiques dans les grandes zones agricoles (Abwa, 2010 :96) pour faciliter leur exploitation³. Dans ce sillage, plusieurs compagnies se démarquent, en l'occurrence la *West Afrikanische Pflanzungs Gesellschaft* (Wapg) fondée en 1897, la *Debundscha Pflanzung Gesellschaft* ou plantation de Bwinga appartenant à l'*Ambas Trading Company* (Etoga Eily, 1971 :194).

C'est grâce au vaste programme de création des routes par le gouvernement que Fritz Langheld, représentant la *Debundscha Pflanzung Gesellschaft* à Berlin, et Max Retzlass, représentant la *West Afrikanische Pflanzungs Gesellschaft* à Hamburg vont solliciter en janvier 1908, de l'administration l'équipement de leurs plantations en lignes télégraphiques et téléphoniques. Ces lignes devaient suivre le tracé des routes et des jonctions des

³ ANY, FA 1/702. Akten betreffend telegraph und telegraphenbau. Ordonnance pour l'ouverture aux plantations du réseau télégraphique, 1908, (traduction: Darios Kamta).

télécommunications apprêtées à cet effet ; elles devaient desservir les plantations agricoles, ainsi que les mines. Etant donné que les travaux de la route Viktoria-Debundscha-Bibundi-Sanje avaient déjà commencé, ces chefs d'entreprise proposèrent de fournir des travailleurs pour la construction de la ligne télégraphique et des logements du personnel⁴.

Mais à côté des grandes plantations agricoles, existaient aussi de petites souvent considérées comme oubliées des autorités administratives. L'une d'elles, l'*Oechehausen* n'était pas équipée de lignes télégraphiques (Etoga Eily, 1971 :194). Voyant que le gouvernement avait répondu favorablement aux précédentes, le Dr Oechehausen, directeur général d'*Oechehausen* résidant à Dessau, adressa à son tour une demande au gouvernement de Buea le 20 janvier 1908 pour l'équipement télégraphique de sa plantation et celles des localités environnantes⁵.

Les multiples sollicitations de ces entreprises agricoles et l'intérêt marqué des autochtones pour le service télégraphique poussèrent le gouvernement local à élaborer une réglementation le 29 janvier 1908, autorisant l'ouverture et le fonctionnement des postes télégraphiques privés au Cameroun. Elle s'appuyait sur l'ordonnance du Service postal impérial du 15 juin 1906, ainsi que l'accord de l'Administration télégraphique impériale⁶, l'objectif étant d'organiser ce secteur, dont l'ampleur s'imposait déjà dans le territoire et hors de ses frontières.

B- La main-d'œuvre : pierre angulaire de l'exploitation ou de la mise en valeur du territoire

La main-d'œuvre était indispensable pour l'entreprise coloniale. Toutefois, sa rareté constituait une épine pour le colon et il était

⁴ ANY, FA 1/702. Akten betreffend telegraph und telegraphenbau. Sollicitation pour l'établissement d'une ligne télégraphique dans les plantations *Debundscha Pflanzung Gesellschaft* et *Westafrikanische Pflanzungsgesellschaft Bibundi*, 9 janvier 1908, p. 109, (traduction : Darios Kamta).

⁵ ANY, FA 1/702. Akten betreffend telegraph und telegraphenbau. Sollicitation pour l'ouverture aux plantations du réseau télégraphique, 1908, p. 112, (traduction: Darios Kamta).

⁶ ANY, FA 1/702. Akten betreffend telegraph und telegraphenbau. Règles d'ouverture et fonctionnement des postes privés dans les colonies, 29 janvier 1908, (traduction: Darios Kamta), p. 126.

urgent d'y remédier s'il voulait atteindre ses objectifs. Le Cameroun sous domination allemande l'a connu, notamment dans le domaine agricole et les télécommunications.

Dans les plantations agricoles du sud-ouest, particulièrement du Mont-Cameroun, les planteurs s'étaient toujours plaints de cette situation handicapante et avaient sollicité le concours de l'administration impériale en 1913. C'est ce qui ressort par exemple du bilan des responsables de la Moliwe. Bien que la main-d'œuvre était constituée des autochtones Bakweri (Kpé) venant de la région de Buea, Balong, Isubu et Wovéa sur la côte autour de Bakolle, Efik, Fisch Town plus au nord et dans le Rio del Rey, ils étaient insuffisants pour combler les besoins des plantations. Les statistiques officielles en 1912 évaluent à 11 279 les Bakweri de Buea, pourtant plus nombreux (Michel, 1970 :197).

Concernant le secteur des postes et télécommunications (PTT), peu de sources font état du service du personnel qui assurait le fonctionnement de ce service, mais quelques auteurs se prononcent sur les méthodes de recrutement des personnels européens et locaux. Selon le journaliste allemand Karl Dornseif⁷ qui a également séjourné au Togo en plus du Cameroun (Kofi Folikpo, 2012 : 11), le personnel des PTT était estimé à 65 agents en 1915, dont 51 Africains et 14 Européens (Dornseif, www.golf.dornseif.de :9), ce qui semble très peu pour un vaste territoire d'une superficie d'environ 750 000 km². C'est pourquoi il était urgent pour l'administration coloniale de recruter le personnel local, plus nombreux, même par la force si les circonstances l'imposaient. C'est dans ce sens que Fanny Duvète-Visite dit :

La *Reichspost* n'était d'ailleurs pas impliquée dans le fonctionnement du microcosme colonial uniquement à travers les colons. Elle l'était aussi au travers de ceux qui formaient l'écrasante majorité de la population : les indigènes. Le cas de la *Reichspost* montre que dans une société raciale comme celle des colonies allemandes, la présence des indigènes comme employés est à la fois perçue comme indispensable et vaguement

⁷ Golf Dornseif était un journaliste allemand (1929-2013) ayant séjourné au Cameroun et dans d'autres ex-colonies allemandes et qui a produit plusieurs articles à partir des archives coloniales de la *Zentral blatt der Bauverwaltung* de la période allant de 1890 à 1915.

menaçante. Sans le recrutement d'indigènes, la *Reichspost* serait incapable de fonctionner : elle n'hésite donc pas à l'imposer, même si des protestations de colons s'élèvent. Elle cherche à retenir les rares employés qualifiés (Dufétel-Viste, 2009 : 4).

Le personnel européen inaugura le service postal : cas de deux (2) fonctionnaires des PTT recrutés en février 1893 en qualité de responsables de postes télégraphiques ou *Hülfsstelegraphist*, et affectés au Cameroun par le gouverneur Zimmerer pour le compte du *Reichstag*. Il s'agissait d'Adams venant d'Accra au Ghana et de Macfoy de Sierra-Leone, dont les contrats avaient été signés le 14 avril 1893, pour respectivement trois et cinq ans. Etant donné qu'ils étaient tous deux de nationalité anglaise, il n'est pas exclu que leur recrutement était conditionné par les accords entre les Britanniques et les Allemands, à la suite de la construction du câble télégraphique Douala-Bonny en 1893⁸. Leurs contrats, à durée déterminée, les affectaient dans n'importe quelle partie du Cameroun.

À compter du 1^{er} février 1893, Adams et Macfoy sont nommés à la tête de l'agence postale et télégraphique du "Kamerun", plus précisément au service postal et télégraphique impérial sur une période de trois ans pour le premier et cinq pour le second. A l'expiration de leurs contrats, ils avaient droit aux frais de transport, respectivement à Accra pour Adams et en Sierra Leone pour Macfoy. D'autres conditions étaient liées au contrat. Par exemple, au cas ils auraient voulu se rendre ailleurs, seule la moitié des frais de transport leur serait payé. De surcroît, le gouverneur ou son représentant avait le droit de rompre le contrat à tout moment avec un préavis d'un mois. En cas de mauvaise conduite, abus de confiance, ivresse, insubordination et toute autre infraction des concernés, il pouvait s'ensuivre un licenciement

⁸ ANY, FA 1698-77 FF. Contrat passé entre le gouvernement allemand et la firme *African direct telegraph company Ltd* pour la réalisation de la liaison télégraphique entre King Bell town, au Cameroun, et Bonny town, au Nigeria, qui permettra au protectorat du Cameroun d'être relié au réseau télégraphique d'outre-mer, 26 novembre 1892, pp. 77-82. (Traduction : Darios Kamta).

immédiat avec pour effet la cessation des émoluments, ainsi que des indemnités de déplacement dès le jour même de la décision⁹.

Les travaux de Philippe Blaise Essomba soulignent également les activités du personnel des PTT en 1907 et identifie le personnel de la structure : un (1) secrétaire télégraphique, un (1) secrétaire des postes, trois (3) secrétaires assistants des postes, deux (2) contrôleurs des communications télégraphiques, un (1) facteur et dix-huit (18) agents et sous-agents mobiles, généralement affectés dans l'acheminement du courrier. Ils dépendaient tous du bureau central ou direction des PTT, dont les responsables étaient les suivants : un certain Peglow supervisait la direction des PTT, Specht était chef des installations télégraphiques, Beetz, secrétaire télégraphique et Gast, secrétaire des postes. L'assistant des postes s'appelait Schumacher, tandis que les 3 contrôleurs des communications télégraphiques étaient respectivement Hartung, Schröder et Huppa (Essomba, 2006 :206).

L'émission et le paiement des mandats télégraphiques intérieurs n'étaient autorisés que dans 6 bureaux principaux : Douala, Victoria, Kribi, Edéa, Yaoundé et Abong-Mbang tous gérés par des agents européens. Quant aux mandats télégraphiques internationaux, leurs émissions et paiements s'effectuaient dès 1913 par l'agence de Bibundi située au nord de Victoria, mais aussi celles de Buea, Campo, Rio del Rey, Douala et Kribi, toutes débouchant sur des ports maritimes (Ngoula Ngoula, 1979 : 39). Dans le domaine de la formation, seul le personnel européen qualifié avait été formé en Allemagne, le protectorat n'abritant aucune école spécialisée dans le domaine des PTT jusqu'au départ des Allemands. Les agents "indigènes" ou assistants noirs, qui constituaient le gros du personnel, étaient donc formés sur le tas, ce qui rendait difficile le bon fonctionnement de ce secteur névralgique (Zoa Ateba, 2016 :100). Les fonctions subalternes qu'on leur confiait se résumaient à gérer des établissements de PTT de seconde catégorie, notamment les agences postales de Bonabéri et Yabassi, ainsi que les bureaux télégraphiques de Bonambasi,

⁹ ANY, FA 1/698: Akten Betreffend Telegraph. Textes portant nomination de quelques responsables des postes télégraphiques au Cameroun, février 1893, (traduction : Darios Kamta), p. 119.

Lobethal et Malimba (Essomba, 2006 : 206). En fin de comptes, c'est ce personnel constitué d'Européens et d'autochtones qui avait la lourde mission de faire fonctionner et d'entretenir les réseaux des PTT.

C- Les réalisations allemandes dans le domaine postal et des télécommunications

Au Cameroun sous domination allemande, les réalisations du secteur des postes et télécommunications (PTT) concernaient particulièrement la télégraphie, la radiotélégraphie et la téléphonie. Le réseau télégraphique du territoire atteignait déjà 1 550 km en août 1914 (Seck et Touzard, 1981 : 171). Même si les sources sur les projets d'extension manquent, on peut néanmoins penser que l'artère principale allant de l'Est à l'Ouest, était leur objectif final. Elle devait relier Douala au Moyen-Congo par quatre lignes allant de Douala vers l'intérieur selon l'importance économique des localités à desservir : la première ligne était Douala-Buea-Victoria ; la seconde, Douala-Nkongsamba ; la troisième, Douala-Yabassi ; et la quatrième, plus longue, recouvrait Douala-Lobéthal-Kribi-Lolodorf-Yaoundé-Akonolinga-Abong-Mbang-Doumé-Nyassi, avec embranchements de Lobéthal sur Edéa, de Lolodorf sur Ebolowa, de Kribi vers Kampo (Etoga Eily, 1971 : 281). Ce réseau était construit en matériaux tels que des poteaux métalliques, des fils de cuivre et autres, entretenu par des surveillants indigènes encadrés par des Européens.

En 1914, on comptait déjà 25 bureaux ouverts au service télégraphique et la taxe intérieure était de 10 *pfennig* par mot avec un minimum de perception de 1 mark (Etoga Eily, 1971 : 281). Rappelons que la direction des PTT avait passé deux conventions avec le gouvernement local installé dans la capitale Buea depuis 1901¹⁰ pour le bon fonctionnement de son service : les conventions du 19 mai 1909 et du 1^{er} juin 1909. Ainsi, le gouvernement pouvait

¹⁰ Les Allemands ont successivement changé le siège de la capitale politique du Cameroun à quatre reprises. La première était *Kamerun Stadt* ou *Kamerun* qu'ils avaient appelé Douala pour éviter toute confusion entre la ville et le territoire du protectorat (1884-1901) ; la seconde était Buea (1901-1909) qui subit un tremblement de terre en 1909 obligeant le gouverneur Seitz à ramener la capitale à Douala. Pour des raisons stratégiques, la capitale est transférée cette fois-ci à Yaoundé (1914-1916) au début la première guerre mondiale.

intervenir soit pour régler le fonctionnement des agences postales, soit pour assurer la protection des réseaux télégraphiques et téléphoniques (Ngoula Ngoula, 1979 : 39). Cf. photo n°1, le bureau des PTT de Buea en 1910. De même, une évolution notable était perceptible à l'agence des PTT de Kribi en 1912 avec la possibilité de transférer le courrier par voiture. Sur la photo ci-dessous, elle avait reçu la visite du gouverneur Karl Ebermaier en tournée (1912-1916). Avec le progrès rapide de la télégraphie filaire, un nouveau service émerge : la télégraphie sans fil qui va transformer les habitudes et susciter l'intérêt des consommateurs.

Au Cameroun, les systèmes de transmission par radio étaient déjà employés de manière exclusive par l'armée allemande en 1905, car ayant une vocation militaire et ne pouvant donc être utilisés par les civils pour des raisons stratégiques de contrôle et de sécurité. C'est en 1912 que la toute première station radiotélégraphique du Cameroun ou TSF avait été construite par les Allemands qui l'installèrent à Douala. Son arrivée tardive dans le paysage des télécommunications se justifiait par la cherté de son installation, mais aussi par son apparition très récente en Afrique. Cette station TSF fut entièrement détruite par les Allemands dès le début de la première guerre mondiale, le 27 septembre 1914. Le pylône principal avait été renversé, de même que des maisons et magasins qui avaient été rasés pour empêcher les forces alliées de s'en servir (Etoga Eily, 1971 : 283).

Photo n°1: *Briefverteilung im Postamt Buea auf Postfächerum*
1910 (Distribution du courrier dans la boîte aux lettres du bureau des PTT de Buea en 1910)



Source : *Deutsche Briefmarken-Revue*, février 2014, p. 29.

Photo n° 2 : *Postauto vor der Agentur Kribi um 1912* (Automobile postale devant l'agence des PTT de Kribi en 1912).



Source: Golf Dornseif, “*Harte pionerjahre der deutschen post in Kamerun*”, www.golf.dornseif.de, p. 2.

Quant à la construction du réseau téléphonique, elle se devait d'être minutieusement préparée et contrôlée. C'est pourquoi une ordonnance du gouvernement émise par l'administrateur Krucke le 1^{er} avril 1903 et prenant effet le 29 décembre 1903, exigeait désormais des justifications financières sur l'établissement des lignes télégraphiques et téléphoniques¹¹. Tout compte fait, la longueur du réseau atteignait déjà 92 km en 1911, s'ajoutant aux 1 550 km du réseau télégraphique utilisé pour les conversations téléphoniques lorsque les circonstances atmosphériques le permettaient (Ngoula Ngoula, 1978 :12). En 1913, la *Reichpost* avait transmis 3,41 millions communications pour ses colonies du Sud-ouest africain, tandis que le Cameroun occupait la deuxième place avec 750 000, 350 000 pour l'Afrique de l'Est et le Togo qui arrivait en dernière position avec 55 000 (Dufétel-Viste, 2009 :80). En 1914, 204 postes d'abonnés au téléphone étaient dénombrés, dont 75 à Douala-Bonabéri, 22 à Kribi, 18 à Yaoundé, 15 à Edéa, 19 à Nyassi, 12 à Abong-Mbang (Etoga Eily, 1971 :282). Cependant, le personnel noir ou autochtone qui avait assuré la mise

¹¹ ANY, FA 1/702: Akten Betreffend Telegraph und Telegraphenbau. Ordonnance n°59 sur l'établissement des lignes télégraphiques et téléphoniques, 1^{er} avril 1903, (traduction : Darios Kamta).

sur pied et le développement du réseau était très souvent marginalisé, voire violenté. C'est ce que nous allons voir dans la suite de ce travail.

II- Violences, violations et discriminations comme mode d'administration du personnel local des postes et télécommunications

Avant de parler des violences et discriminations à l'endroit du personnel noir, il serait opportun de présenter les conditions de leur recrutement.

A- Les conditions de recrutement du personnel local ou noir

Les conditions de recrutement des Camerounais étaient particulièrement difficiles au vu du désintérêt affiché par l'empire allemand du secteur des télécommunications. Les modalités d'emploi dans ce secteur n'offraient que très peu de perspectives au postulant pour un profil de carrière avantageux. La législation en la matière, prévoyait en quatorze articles, que l'engagement au travail était fixé sur une période déterminée par le gouvernement local (article 1). Les personnes engagées ou recrutées devaient consacrer tout leur temps et tous leurs efforts aux exigences de leur travail. Il leur était interdit, sous peine de renvoi immédiat, d'exercer toute autre activité commerciale sans permission préalable de l'agence impériale des postes et télécommunications (PTT) ou de se livrer à toute spéculation à leur compte ou pour une tierce personne (article 2). Elles étaient aussi tenues à la confidentialité des lettres, télégrammes et correspondances sans jamais en divulguer le contenu, même si leur période d'emploi avait expiré (article 3). Elles devaient respect et soumission à l'égard de l'administration impériale ainsi qu'aux fonctionnaires européens dans les bureaux d'affectation (article 4). La législation prévoyait même que les personnels recrutés étaient obligés de se procurer des tenues et badges de travail à leurs frais et selon le modèle prescrit par la réglementation en vigueur dans leurs lieux de service (article 5). Pour leur sécurité, ils devaient payer une caution, à hauteur du dixième ($1/10^{\text{ème}}$), retenue sur leur salaire mensuel. Au terme de leur contrat de travail, cette caution leur était reversée, après déduction d'un montant pour les fautes et autres pertes causées pendant l'exécution de leurs tâches (article 6). On

allait même jusqu'à imputer à ces employés des dommages et pertes causées à l'administration des PTT du fait de leur négligence. Dans ces conditions, le bureau de poste avait le droit de couvrir ces dommages par la caution de l'employé concerné (article 8)¹².

Des sanctions plus sévères à l'exemple des châtiments corporels pouvaient être appliqués aux insubordonnés ayant manqué de respect à leurs supérieurs hiérarchiques (article 9). Le responsable de l'agence des PTT d'une localité donnée pouvait affecter tout employé dans n'importe quel bureau des PTT du protectorat. En cas de transfert, les frais de transport pour le nouveau lieu de service étaient restitués au concerné par l'administration des PTT (article 10). Sous peine de perdre leur caution, les employés ne devaient pas abandonner le service avant le terme du contrat, exception faite pour des raisons de santé appuyées par une ordonnance médicale. Par ailleurs, l'administration des PTT pouvait mettre fin au contrat de l'employé à tout moment, en lui adressant un préavis un mois avant le renvoi (article 11). Mais, en cas de désobéissance ou autre faute grave au travail, le renvoi immédiat pouvait être prononcé et le salaire payé le jour même du départ involontaire (article 12)¹³. Par leur emploi dans les services des PTT, les personnes engagées ne pouvaient obtenir le droit à un emploi permanent ou à la pension (article 13). Toute controverse autour des conditions susmentionnées était tranchée par la justice du gouvernement impérial où les textes allemands font autorité (article 14)¹⁴.

Photo n°3 : *Schwarze Telefonisten und Telegraphisten im Postamt Dualaum 1912* (Télégraphistes et téléphonistes noirs du bureau des PTT de Douala en 1912)

¹² ANY, FA 1/698. Akten Betreffend Telegraph. Conditions d'emploi des noirs dans les bureaux de poste à l'intérieur du protectorat allemand de Cameroun, février 1893, pp. 57-58, (traduction : Darios Kamta).

¹³ ANY, FA 1/698. Akten Betreffend Telegraph. Conditions d'emploi des noirs dans les bureaux de poste à l'intérieur du protectorat allemand de Cameroun, pp. 57-58.

¹⁴ Ibid., pp. 59-60.



Source: Golf Dornseif, *“Harte pionerjahre der deutschen post in Kamerun”*, www.golf.dornseif.de, p. 7.

Il est important de mentionner que très peu de Camerounais de cette époque postulaient volontairement aux emplois en général et, en particulier, au service des PTT à cause des discriminations de toutes sortes, des brimades, du manque de soins de santé, des mauvaises conditions d'alimentation et de la rigueur extrême du travail (entretien du réseau de PTT en général exigeant beaucoup de travaux ou sacrifices physiques). Ils s'en sont donc détournés, ce qui poussa l'administration coloniale à imposer le recrutement forcé sous peine de punitions ou emprisonnement en cas de refus. Cet extrait d'Engelbert Mveng renseigne fort à propos sur ces abus :

Pour attirer la main-d'œuvre, on multiplie des facilités pour les travailleurs. Pourtant, il faut bien le reconnaître, le recrutement est souvent forcé et de véritables rafles vident les villages. Il y a, à côté d'un humanitarisme vrai, des brutalités inexplicables...C'est que le Gouvernement était lié au système économique. Il avait besoin des Sociétés ; il fallait, non seulement fermer l'œil sur bien des choses, mais collaborer avec les Sociétés, leur fournir la main-d'œuvre. Des membres de la police et de l'armée coloniale vidèrent des villages pour peupler les plantations. En somme, il était relativement facile à l'administration de calmer sa conscience, puisqu'elle s'engageait à veiller sur le bien-être de ces manœuvres peu bénévoles. (Mveng, 1963 : 367).

Patrick Gubry dont les propos sont révélateurs renforce davantage cette idée :

Les exemples ne manquent pas. Ainsi lors d'un contrôle du chantier de pose de la ligne télégraphique Kribi-Yaoundé pour lequel 100 ouvriers avaient été recrutés, les constatations suivantes ont été faites, au bout de "quelques semaines" de travail dans la forêt : sept sont décédés, 15 ont fui, 20 sont gravement malades. Parmi ces derniers, trois décéderont lors de leur évacuation et un autre était agonisant au moment du passage du contrôleur. Les quinze fugitifs ont été "capturés" peu de temps après. Cinq d'entre eux présentaient de profondes ulcérations aux pieds et les dix autres ont déclaré avoir fui à cause de la nourriture (Gubry, 1995 : 162).

Tout bien considéré, c'est ce personnel noir ou autochtone indispensable à l'exploitation économique du territoire qui subissait de graves violations et injustices de l'administration coloniale allemande. C'est ce que nous allons voir dans les lignes qui suivent.

B- Les violations des droits humains sous fond de racisme anti-noir

La Déclaration universelle des droits de l'homme garantit des droits inaliénables dont jouissent, en tous temps et en tous lieux, toutes les personnes indépendamment de leur couleur, de leur race ou de leur groupe ethnique ; qu'elles soient handicapées ou non, citoyennes ou migrantes ; quel que soient leur sexe, leur appartenance sociale, leur caste, leurs croyances, leur âge ou leur orientation sexuelle(ONU, 2015 : VII-VIII).Les types de violations de droits regroupent entre autres la privation de liberté, tortures, détentions arbitraires, exécutions sommaires, disparitions forcées, persécutions et discriminations injustes, toutes les formes d'esclavage, etc.(ONU, 2015 :VIII-IX).Au Cameroun sous domination allemande, les violations des droits de l'homme avaient surtout une connotation raciste prônée par certains hauts cadres allemands, notamment au plan judiciaire (Temgoua, 2014 :262 ; Wendt, 2010 : 60).

En plus des sévices corporels, on recensait également d'autres humiliations portant atteinte à l'intégrité physique et à la dignité humaine(les brimades et injustices perpétrées par le colonisateur allemand allant des expropriations aux bastonnades et pendaisons publiques).Les violences perpétrées sur les administrés étaient

légion et épousaient la logique coloniale d'exploitation. Dans les cas les plus extrêmes, le personnel noir était soumis à des châtiments corporels comme le *fünfundzwanzig*, une punition qui correspondait à 25 coups de fouet pour les cas d'indécatesse, d'insubordination et de toute autre faute jugée grave par l'administration allemande (Temgoua, 2014 : 249-259).

Pour le cas du service des PTT, des sanctions très sévères, notamment des châtiments corporels pouvaient être appliqués aux "frondeurs" ayant manqué de respect à leurs supérieurs hiérarchiques si l'on s'en tient à l'article 9 des conditions d'emploi du personnel local¹⁵. Cette conception autoritaire et inhumaine en période coloniale avait été renforcée par 15 coups de fouet prévus par une ordonnance de Peglow, directeur du bureau central des PTT de Douala, adressée au gouvernement impérial le 25 octobre 1907 en ces termes :

L'assistant Voss a dernièrement pris la direction des travaux de construction de la ligne télégraphique Yaoundé-Akonolinga. Dans le souci d'une rapide et bonne progression des travaux, il est demandé à Voss ainsi qu'à tous les autres responsables de travaux de construction de lignes télégraphiques de maintenir la compétence pénale de ses travailleurs à 15 coups. Je vous demande humblement de bien vouloir partager cette disposition par télégramme¹⁶.

Cette disposition du directeur Peglow montre le caractère violent et brutal du traitement qui devait être infligé aux agents noirs des PTT, de telle sorte qu'ils ne pouvaient pas se sentir en sécurité et pouvaient redouter des pièges tendus par leurs supérieurs. Cette rigueur extrême pouvait avoir pour conséquence la méfiance des postulants préférant plutôt d'autres domaines de l'administration¹⁷.

¹⁵ ANY, FA 1/698. Akten Betreffend Telegraph. Conditions d'emploi des noirs dans les bureaux de poste à l'intérieur du protectorat allemand de Cameroun, pp. 57-58.

¹⁶ ANY, FA 1/702. Akten betreffend telegraph und telegraphenbau, Bd.5: 1905-1908, Ordonnance fixant la punition du personnel noir, Douala, 25 octobre 1907, p. 104, (traduction : Darios Kamta).

¹⁷ En plus de cette cause, les rémunérations peu attractives et les contraintes liées au service des PTT n'encourageaient pas les candidats à postuler.

En dehors des PTT, d'autres secteurs de l'administration coloniale allemande promouvaient également la violence. On peut le constater lorsque le Reich enverra successivement les Gouverneurs Soden, Zimmerer et Puttkamer qui se distingueront, surtout le dernier, par leur cruauté. La souffrance et la violation des droits des Camerounais en ces périodes d'administration allant de 1885 à 1906 auront des répercussions telles que Puttkamer sera rappelé à Berlin, passera devant le conseil de discipline et sera révoqué (Seck et Touzard, 1981 :51 ; Albert Pascal Temgoua, 2014 :258-259).

Toutefois, le gouvernement impérial n'était pas resté insensible à ces brimades répétées et des mesures ont été prises pour sanctionner certains responsables allemands de cette cruauté. On peut citer le cas du secrétaire Heinrich Leist qui, dès le 28 juin 1893, assura l'intérim du gouverneur Zimmerer en congés en Allemagne. Un procès avait été intenté contre lui ainsi qu'à son adjoint Wehlan par le tribunal de Leipzig où ils furent lourdement condamnés le 6 avril 1895 à la révocation du service de l'Etat, à la réduction de leur pension retraite versée seulement pendant trois ans et au remboursement des frais de procès (Temgoua, 2014 : 251-254). Cette décision était certes salubre pour les autochtones, mais il n'en demeure pas moins que le gouvernement impérial utilisait cette stratégie pour gagner la sympathie des populations et mieux exploiter économiquement le protectorat. C'était d'autant plus clair qu'on remarque que les punitions n'avaient pas été abolies quoique réduites en nombre (Temgoua, 2014 : 256).

D'autres cas d'humiliations existaient au Cameroun dans le secteur des PTT, principalement sur le personnel féminin noir qui assurait certaines tâches précises dans l'acheminement du courrier. En règle générale, cette expédition des plis dans l'arrière-pays devenait de plus en plus difficile compte tenu du mauvais entretien des voies de communication et des intempéries. Un besoin urgent de mettre en place une poste rapide se faisait sentir, raison pour laquelle l'administration décida qu'un courrier express soit mis sur pied. C'est en 1912 que le nom de *Flaggenpost* (poste au drapeau) a été utilisé pour la première fois dans un rapport de la station militaire de Banjo. Bénéficiant de droits spéciaux, il était fixé sur un bâton muni d'un drapeau et devait être acheminé à pied par des

messagers. En temps de paix, la poste au drapeau ne jouait qu'un rôle secondaire, mais en temps de guerre, les messages militaires devaient être transmis rapidement, d'où sa place prépondérante pendant la première guerre mondiale. Toutefois, c'est le personnel féminin noir qui était souvent utilisé pour cette tâche de manière très humiliante, car sa nudité était sciemment exposée pendant l'accomplissement du service (Deutsche Briefmarken-Revue, 2013 : 29). Cf. photo n° 4.

Photo n°4 : *Bildeiner Flaggenpostläuferin mit dem typischen Flaggenstabum 1912 (Privatfoto).* Image d'une postière avec la hampe typique du drapeau en 1912 (photo privée).



Source : Deutsche Briefmarken-Revue, décembre 2013, p. 29.

C- Les injustices et discriminations socioprofessionnelles

A l'observation de certains articles sur la législation du travail, des discriminations professionnelles ressortent concernant les conditions d'emploi du personnel autochtone. Les articles 5, 6, 8, 10, 11, 12 et 13 mentionnent par exemple que : le personnel local se prenait en charge tout seul concernant les tenues et badges de travail, payait pour sa sécurité une caution souvent non remboursable, subissait parfois injustement des coupes de salaires ou des prélèvements de sa caution pour des dommages et pertes causées à l'administration, se voyait affecté arbitrairement n'importe où dans le territoire, ne pouvait prétendre à un emploi permanent ou une pension et, enfin, pouvait être licencié à tout

moment sans motif valable¹⁸. Il était très difficile pour le personnel noir de travailler dans des conditions idoines et s'épanouir sans plan de carrière. Non seulement les emplois étaient temporaires, mais les employés ne bénéficiaient pas de pension-retraite et autres avantages logiques en situation de travail. Mais, les discriminations socioprofessionnelles et autres injustices avaient déjà existé avant l'élaboration de la circulaire des PTT.

Le cas du secrétaire de poste, Almuth, en est illustrateur. Affecté au Cameroun en août 1888, il dirigeait désormais l'agence des PTT du territoire et travaillait à temps partiel pour le gouvernement avec la moitié de son salaire prélevée des caisses du ministère des Affaires étrangères. Ces privilèges n'étaient pas du goût de tout le monde et des conflits de compétence ne tardèrent pas à surgir d'abord entre les Européens, puis entre eux et le personnel local. Au courant de ces tensions naissantes, l'administration prit des mesures d'apaisement et dès avril 1894, le fonctionnaire européen du service devenait "indépendant" et pouvait dorénavant être chef d'un bureau ou maître de poste. Ce n'est qu'à partir 1907 qu'il pouvait devenir directeur de poste, poste nouvellement créé. Par la suite, une ordonnance impériale du 24 avril 1908 confiait au bureau des PTT de Douala certaines compétences issues de la loi du 31 mars 1873 sur le statut des fonctionnaires de l'Empire. En d'autres termes, cela signifiait qu'un plus grand pouvoir de sanctions était accordé au directeur qui l'utilisait à sa guise, soit pour régler des comptes, soit pour discriminer particulièrement les agents noirs¹⁹.

Les discriminations salariales et de carrières sont également des éléments constitutifs des discriminations professionnelles. Le personnel noir était spécialement visé, quel qu'en soit le sous-secteur de l'emploi concerné. Des ségrégations dans le secteur agricole par exemple, vont être le déclencheur d'un conflit entre commerçants et agriculteurs qui va pousser l'administration coloniale à mettre sur pied une législation du travail définissant les

¹⁸ ANY, FA 1/698. Akten Betreffend Telegraph. Conditions d'emploi des noirs, pp. 57-60.

¹⁹ Golf Dornseif, "*Harte pionerjahre der deutschen post in Kamerun*", www.golf.dornseif.de, p. 4.

conditions salariales et de carrières des travailleurs noirs. Ce code du travail aura un impact dans d'autres sous-secteurs, notamment celui des télécommunications (Michel, 1970 :201).

A l'analyse de ses travaux, on remarque que les conditions salariales et de carrières des employés noirs des plantations étaient quasi-inexistantes, ce qui fait immédiatement penser à une exploitation abusive des droits humains et du travail. Les batailles houleuses entre commerçants et agriculteurs ont certes permis l'érection d'une législation du travail pour les besoins des salariés, mais malgré tout, leurs conditions de travail restaient encore insatisfaisantes. Avec une journée de travail étant de 10 heures pour un salaire mensuel oscillant entre 8 et 10 marks ainsi que l'absence d'un profil de carrière et d'une pension-retraite, il est clair que le personnel local était totalement discriminé. Pire, ces employés étaient "loués" par l'administration pour des privés qui sollicitaient leurs services en raison de 1 mark pour 10 jours de travail, 3 marks pour 11 à 30 jours et 10 marks au-delà (Michel, 1970 :202-203). Ces mesures marginales n'avaient pas changé grand-chose à la situation du personnel local et devaient être l'une des causes des révoltes à venir contre l'administration coloniale.

C'était la même chose dans le cas des PTT où les responsables chargés de superviser les travaux étaient tenus de justifier l'argent dépensé pour les lignes téléphoniques, comme par exemple celles de Lobéthal-Edéa, Lobéthal-Kribi, ainsi que les rémunérations des travailleurs noirs employés pour leur construction. Quant aux salaires des Européens, ils n'étaient pas mentionnés dans ces justifications²⁰. En mission de contrôle dans la circonscription de Kribi d'août à septembre 1913, le Secrétaire d'Etat, Solf, avait fait un détour au bureau des PTT de Kribi avant de retourner sur Yaoundé (Cf. photo n° 5).

²⁰ ANY, FA 1/702. Akten Betreffend Telegraph und Telegraphenbau. Ordonnance n°59 sur l'établissement des lignes télégraphiques et téléphoniques, 1^{er} avril 1903, (traduction : Darios Kamta).

Photo n° 5 : *Autofahrt des Staats sekretärs Solf von Kribi nach Jaunde, August-September 1913.* (Voyage en voiture du secrétaire d'Etat Solf de Kribi à Yaoundé, août-septembre 1913.)



Source : *Deutsche Briefmarken-Revue*, avril 2013, p. 41.

III- En guise de conséquences

Les violences et discriminations de toutes sortes contre le personnel noir de l'administration coloniale allemande au Cameroun ont eu des conséquences très graves, tant sur le plan physique que psychologique.

A- Des révoltes passives et violentes aux dénonciations auprès de l'opinion publique allemande

Le traité germano-douala de juillet 1884 a eu des répercussions tardives mais sérieuses sur la politique allemande au Cameroun. Les chefs Douala se considéraient toujours liés à ce traité, tandis que les Allemands l'interprétaient comme caduque, raison pour laquelle ils n'avaient pas respecté les limites territoriales qui y existaient et avaient également engagé l'expropriation des populations locales. La toute-puissance du gouverneur appliquant la politique de domination, dictant les lois et jugeant (Seck et Touzard, 1981 :51-52), ajoutée aux exactions allemandes, notamment celles de Puttkamer, Hans Dominik et bien d'autres, avaient poussé les populations à des révoltes violemment réprimées dans le sang. On peut citer entre autres la révolte des Malimba de janvier 1890, suite aux mauvais traitements de l'administration coloniale à leur endroit. Kurt von Morgen dont le caractère violent

était avéré fit attacher les trois principaux meneurs du soulèvement des Malimba à un poteau de la factorerie Jantzen und Thormählen et, sous les yeux de la troupe rassemblée, on leur administra 50 coups de fouet (Temgoua, 2014 :257).

Une autre révolte, celle du 15 décembre 1893 à Douala, n'était pas en reste et avait été menée par des soldats dahoméens qui y étaient installés pour renforcer les effectifs de l'armée coloniale. En effet, tout avait débuté par une querelle de femmes qui en vinrent aux mains, ce qui poussa les officiers allemands courroucés à leur administrer une bastonnade. Or depuis longtemps, les autorités supérieures avaient recommandé la prudence dans le domaine des châtiments corporels que les hommes supportaient mal (Mveng, 1963 : 356). Albert-Pascal Temgoua quant à lui, précise que lesdites femmes se plaignaient de leurs conditions inadéquates de travail (absence de salaire) dans les plantations de caféiers et décidèrent d'abandonner, non sans avoir eu quelques frictions avec la responsable de l'équipe de travailleuses qui les a dénoncées. Sous la conduite de Leist, elles furent arrêtées, déshabillées, attachées toutes nues sur des tonneaux et abondamment fouettées (2014 : 252).

Les tirailleurs attendaient une occasion et saisirent celle de leurs épouses battues et humiliées pour se soulever (Mveng, 1963 : 356) d'où une répression sauvage qui fit plusieurs morts du côté des noirs. Des dénonciations de ces atrocités eurent lieu et l'une des principales plaintes des chefs Douala au *Reichstag* était que le nombre de coups de fouet excédait grandement (Temgoua, 2014 :257). Il faut reconnaître qu'elles débouchèrent sur une nouvelle prise de conscience en Allemagne et c'est dans ce contexte qu'il faut situer le décret du chancelier de l'Empire du 22 avril 1896 concernant l'application de la juridiction pénale et des pouvoirs disciplinaires qui semblait quelque peu alléger les violences à l'égard des indigènes au Cameroun et au Togo (Temgoua, 2014 : 254). Mais il va sans dire que ces mesures avaient pour but de calmer les populations, dont les révoltes pourraient entraver l'exploitation coloniale, principal but du colonisateur. Il y eut d'autres révoltes quelques années plus tard et certaines avaient été soutenues par Douala Manga Bell et Ngoso Din, dont les

retentissements étaient parvenus au parlement de Berlin (Seck et Touzard, 1981 : 55).

B- Des conséquences psychosomatiques durables

Après leur départ du Cameroun au lendemain de la première guerre mondiale, les Allemands avaient laissé un sentiment mitigé. Certains indigènes perçurent ce retrait comme un fléau du Ciel et des chefs tels que Charles Atangana ou le Sultan Njoya leur étaient restés fidèles jusqu'à leur départ. De Fernando-Pô où il avait suivi ses maîtres, Charles Atangana écrivait : « C'est certainement une rude épreuve, que celle que la guerre nous a fait subir. Mais c'est la volonté de Dieu. Nous la reconnaissons et nous nous soumettons humblement... » (Mveng, 1963 :409). De même, Hermann Skolaster²¹, cité dans les travaux de Philippe Blaise Essomba, affirme que les soldats fuyant la guerre et ayant emprunté l'axe de Kribi en direction de la Guinée espagnole avaient reçu l'hospitalité des populations à Ngovayang ; les bâtiments de l'école, de l'internat et les cases des maîtres avaient été mis à leur disposition (Essomba, 2012 :25). Cette aide opportune traduit le soutien de ces populations vis-à-vis de leurs "maîtres" qu'ils ne voulaient pas voir quitter le territoire pour des raisons qui leur étaient propres. Ce n'était pas le cas pour d'autres Camerounais leur vouant une animosité viscérale à cause des brutalités à eux infligées.

De fait, les durs travaux forcés, les coups de fouet *Funfundzwanzig* ont marqué les mentalités, ainsi que la rigueur et l'exactitude dans le travail pendant la colonisation allemande (Seck et Touzard, 1981 :56). Après le déclenchement de la première guerre mondiale, les populations camerounaises, dans leur majorité, avaient choisi d'aider les alliés à évincer les Allemands du territoire bien que ces derniers eussent également quelques soutiens. Les brimades et injustices perpétrées par le colonisateur allant des expropriations aux bastonnades et pendaisons publiques,

²¹ Hermann Skolaster était un prêtre allemand né le 3 août 1877 à Seeburg en Prusse-Orientale et mort le 4 août 1966 à Limburg-sur-la Lahn. Ce missionnaire catholique et écrivain appartenait à la congrégation missionnaire des pallottins ayant vécu au Cameroun. C'est dans cette perspective qu'il est devenu aumônier militaire des troupes coloniales allemandes défaites par les Français et Anglais en 1916.

ont largement contribué à nourrir une haine passive des autochtones en son endroit (Essomba, 2012 : 10-13). Les alliés semblaient donc être perçus comme des libérateurs par certaines populations locales qui croyaient régler leur compte aux Allemands.

L'histoire de la présence allemande au Cameroun a encore beaucoup de pans non élucidés qui mériteraient d'être explorés afin d'édifier la postérité. Celui étudié dans ce travail présente les violences, les violations des droits humains et les discriminations socioprofessionnelles en général, notamment dans le secteur des postes et télécommunications (PTT) vis-à-vis du personnel local noir. Ce dernier, très dévoué à la tâche, était très souvent maltraité à travers des sévices corporels, discriminations de tout genre, ainsi que d'autres humiliations. Cette marginalisation voulue par les Européens installés sur le territoire était mue par un esprit de racisme anti-noir ou de haine viscérale presque officialisée par l'administration coloniale. Sur le plan des droits humains, des brutalités et autres humiliations touchant à l'intégrité physique avaient été officialisées par le *Funfundzwanzig* représentant 25 coups de fouet administrés à tout "esprit rebelle". Dans le service des PTT, cela avait été renforcé par la circulaire de Peglow qui prévoyait 15 coups de fouet à tout personnel noir jugé indélicat. D'autres cas plus graves d'assassinats des noirs sont avérés. Sur le plan socioprofessionnel, des injustices et discriminations sont relevées dans le cadre des postes ou fonctions, des salaires et des carrières du personnel noir. Tous ces abus, perpétrés sur les agents locaux de tous les secteurs d'emploi de l'administration coloniale, ont provoqué de vives tensions et affrontements entre certains Européens et Africains. Des conséquences d'ordre psychologique et physique ont persisté durant des décennies sur les victimes contemporaines de cette période et les témoignages de la rigueur allemande, ainsi que des brutalités sont encore en débat au Cameroun de nos jours. En tout état de cause, c'est le personnel noir qui a beaucoup plus perdu dans les relations entretenues avec le colonisateur, en assumant la plus grosse part des sacrifices, parfois au prix de sa vie.

Sources et références bibliographiques

I-Sources des archives nationales de Yaoundé (ANY)/Fonds Allemand

ANY, FA 1698-77 FF. Contrat passé entre le gouvernement allemand et la firme *African direct telegraph company Ltd* pour la réalisation de la liaison télégraphique entre King Bell town, au Cameroun, et Bonny town, au Nigeria, qui permettra au protectorat du Cameroun d'être relié au réseau télégraphique d'outre-mer, 26 novembre 1892, (traduction : Darios Kamta).

ANY, FA 1/698. Akten Betreffend Telegraph. Textes portant nomination de quelques responsables des postes télégraphiques au Cameroun, février 1893, (traduction : Darios Kamta).

ANY, FA 1/698. Akten Betreffend Telegraph. Conditions d'emploi des noirs dans les bureaux de poste à l'intérieur du protectorat allemand de Cameroun, février 1893, (traduction : Darios Kamta).

ANY, FA 1/702. Akten Betreffend Telegraph und Telegraphenbau. Ordonnance n° 59 sur l'établissement des lignes télégraphiques et téléphoniques, 1^{er} avril 1903, (traduction : Darios Kamta).

ANY, FA 1/702. Akten betreffend telegraph und telegraphenbau. Sollicitation pour l'établissement d'une ligne télégraphique dans les plantations *Debundscha Pflanzung Gesellschaft* et *Westafrikanische Pflanzungs gesellschaft Bibundi*, 9 janvier 1908, (traduction: Darios Kamta).

ANY, FA 1/702. Akten betreffend telegraph und telegraphenbau. Sollicitation pour l'ouverture aux plantations du réseau télégraphique, 1908, (traduction: Darios Kamta).

ANY, FA 1/702. Akten betreffend telegraph und telegraphenbau. Règles d'ouverture et fonctionnement des postes privés dans les colonies, 29 janvier 1908, (traduction: Darios Kamta).

ANY, FA 1/702. Akten betreffend telegraph und telegraphenbau, Bd.5: 1905-1908, Ordonnancefixant la punition du personnel noir, Douala, 25 octobre 1907, (traduction: Darios Kamta).

II- Ouvrages et articles de périodiques

A- Ouvrages

Abwa Daniel, *Cameroun : histoire d'un nationalisme, 1884-1916*, Yaoundé, Clé, 2010.

Dortier Jean François, *Le dictionnaire des sciences sociales*, Auxerre, Sciences Humaines, 2013.

Etoga Eily Florent, *Sur les chemins du développement. Essai d'histoire des faits économiques du Cameroun*, Yaoundé, CEPER, 1971.

Gaillard Philippe, *Le Cameroun*, tome 1, Paris, L'Harmattan, 1989.

Houtondji Paulin, *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*, Dakar, CODESRIA, 1994.

Mveng Engelbert, *Histoire du Cameroun*, Paris, Présence africaine, 1963.

ONU, *Déclaration universelle des droits de l'homme*, ONU, Genève, 2015.

Seck Mamadou et Touzard Philippe, *L'encyclopédie de la République unie du Cameroun. L'histoire et l'Etat*, tome 2, Dakar, NEA, 1981.

Seck Mamadou et Touzard Philippe, *L'encyclopédie de la République unie du Cameroun. La vie de la nation*, tome 4, Dakar, NEA, 1981.

Temgoua Albert Pascal, *Le Cameroun à l'époque des Allemands, 1884-1916*, Paris, L'Harmattan, 2014.

B- Articles de périodiques

Anonyme, *Deutsche Briefmarken-Revue*, avril 2013.

Anonyme, *Deutsche Briefmarken-Revue*, décembre 2013.

Anonyme, *Deutsche Briefmarken-Revue*, février 2013.

Anonyme, *Deutsche Briefmarken-Revue*, février 2014.

Dufétel-Viste Fanny, “Télégraphe et téléphone dans les colonies allemandes : entre concurrence et complémentarité”, *Flux*, n°78, Marne la Vallée, octobre-décembre 2009, pp. 76-83.

Dufétel-Viste Fanny, “Maîtriser l’espace : l’action de la Reichspost dans les colonies allemandes”, *Revue de l’IFHA*, 1/2009, p. 6.

Gubry Patrick, “Contribution à l’histoire de la mortalité au Cameroun (1890-1914), l’apport de Kuczinsky”, in Nemo Jean, *Populations du Sud et santé : parcours et horizons : hommage à Pierre Cantrelle*, Paris, ORSTOM Editions, 1995, pp. 157-168.

Lewandowski Sophie, “Les savoirs locaux au Burkina Faso”, *Ethnologie française*, n°37, 2007, pp. 605-613.

Michel Marc, “Les plantations allemandes du mont Cameroun (1885-1914)”, *Revue française d’histoire d’outre-mer*, tome 57, n°207, 2^{ème} trimestre 1970, pp. 83-213.

Ngoula Ngoula Vincent, “L’organisation du service des postes et télécommunications et les courriers postaux sous l’administration allemande”, *La revue des postes et télécommunications*, n°1, Yaoundé, MINPOSTEL, août 1979, pp. 39-40.

Scheele Isabell, “La première guerre mondiale au Cameroun : une guerre des archives ?”, *Cahiers d’études germaniques. La première guerre mondiale un siècle plus tard. Culture et violence*, n°66, Presses universitaires de Provence, Aix-en-Provence, 2014, pp. 229-242.

Wendt Johannes, “L’anamnèse du colonialisme allemand”, in *L’Homme & la Société*, n°175, ARSSH, Paris, 2010/1, pp. 57-80.

Zoa Ateba Yves Barthélémy, “La formation professionnelle des agents des postes et télécommunications au Cameroun français (1951-1959)”, *ARTEFACT* n°3, Le XX^{ème} siècle du technique. Formation, recherche, économie, Paris, CNRS, 2016, pp. 97-113.

III- Thèse et mémoire

Essomba Philippe Blaise, “Voies de communication et espaces culturels au Cameroun sous domination allemande (1884-1916)”,

thèse de doctorat d'État en Histoire, avril 2006, université de Yaoundé 1.

Ngoula Ngoula Vincent, “La géographie des postes et télécommunications du Cameroun”, mémoire de maîtrise en Géographie (DES), Yaoundé, juin 1978, Université de Yaoundé.

IV- Sources d'internet

Golf Dornseif, “*Harte pioner jahre der deutschen post in Kamerun*”, www.golf.dornseif.de

Kofi Folikpo, “Architecture endogène africaine. Réflexions sur les ressources architecturales endogènes des sociétés africaines : exemple des murailles en pierre taillée sur le Mont Agu (Togo)”, www.academia.edu, 2012.

ONU, “Que sont les droits de l'homme ?”, www.un.org

Chapitre 7 : Présence du Byèri du Sud-Cameroun dans les collections du musée ethnologique de Berlin : quelle perspective face au débat sur la restitution ?

Calvin Patrick Bandah Panga
Université de Bertoua-Cameroun
E-mail: calvinopatrick@yahoo.fr

Selon Aminata Traoré, « 95 % du patrimoine culturel matériel de l'Afrique est en dehors de l'Afrique. Il s'agit en général de biens qui, pendant la colonisation, ont été volés, voire pillés » (Traoré, 2016). Au regard de cette affirmation, de quantités importantes de biens culturels sont sortis du continent africain depuis la période coloniale. En effet, le pillage des objets d'art a fait partie intégrante de la volonté d'exploitation des puissances coloniales dans leur ensemble, car ayant souvent précédé le fait colonial. En Allemagne par exemple, depuis 1843, c'est-à-dire un demi-siècle avant le début de l'aventure coloniale du *Reich*, la nécessité de piller dans le sens de conserver est déjà bien présente :

Lorsqu'un Etat possède des colonies ou qu'il entretient des relations avec des pays extra-européens, il importe que, dans ses collections, les produits de chaque contrée forment une catégorie distincte. Une collection d'ethnographie [...] sera l'école primaire des hommes qui se disposent à partir pour les colonies ou les pays étrangers, surtout quand ils doivent s'y rendre en vertu d'une mission spéciale et de nature à les mettre en relation intime avec les habitants. Missionnaires, savants, voyageurs-naturalistes, employés militaires ou civils [...], tous pourront avant de quitter le pays natal, et sous la simple direction d'un catalogue raisonné, acquérir dans un musée de ce genre, des connaissances préparatoires qui seront d'un prix inestimable pour leurs travaux ultérieurs. (Siebold : 1843 : 17).

Ce discours idéologique devient un aspect majeur de l'exploitation coloniale allemande par sa consécration juridique. En 1889, une loi est votée par le *Bundesrat* allemand pour encourager et faciliter la mise en place des collections publiques. Le 21 février, le parlement allemand décide que :

Toutes les collections qui étaient le fruit d'expéditions ethnologiques effectuées avec le soutien financier de l'Etat ainsi que les collections rassemblées dans les colonies par des fonctionnaires et des officiers étaient à réserver d'abord au musée de la métropole (Voges, 2004).

Ce privilège connaît trois modifications juridiques successives en 1890, 1891, 1896. Toutes ces modifications ont pour objectif principal de contribuer au renflouement des stocks d'objets d'art du musée ethnographique de Berlin. Par exemple, « le premier amendement de 1890 prescrivait un impôt exigible pour toutes les collections » (Hoffman, 2012 : 155) destinées aux autres musées par les personnels non fonctionnaires présents en colonies, notamment les commerçants et les missionnaires. Pour cette dernière catégorie de personnes, il est important de spécifier que les approvisionnements en direction du musée ethnographique de Berlin par les missionnaires précèdent cet amendement juridique. Le révérend Calvin Harris Richardson fut le premier missionnaire à collaborer avec le musée de Berlin. Dans une lettre écrite à Adolf Bastian depuis le Cameroun et datée de 1886, Eugen Zintgraff fait mention de la mise à sa disposition de la cargaison du révérend Richardson en ces termes :

Il y a quelques jours, nous avons reçu par colis du missionnaire Richardson, des quantités importantes d'objets qui sont encore ici au Cameroun. Ils seront envoyés au musée avec mes collections d'objets du Moungo [...] dans quelques mois par les soins du gouverneur (Acta Afrika, 1886 : 46).

L'année suivante, dans une lettre écrite par le révérend Richardson et adressée à Adolf Bastian, alors directeur du musée de Berlin, il fait mention d'une collection d'objets d'art : «*Dear sir, just a line to enquire of you if you received the parcels of curiosities which I send to you from Bakundu...*» (Acta Afrika, 1887 : 46).

Les objets d'art de toutes les régions actuelles du Cameroun acquises depuis la colonisation sont donc conservés aujourd'hui dans divers musées allemands. Pour ce qui est de la région du Sud, le reliquaire *Byèri* constitue l'une des principales acquisitions. Le *Byèri* est un culte dédié aux ancêtres chez les Fang et les Kwasio. Ce culte se pratique avec la présence d'une statuette *eyema Byèri* qui a fait l'objet d'une importante accrétion de la part des Allemands à l'époque coloniale. Le musée d'ethnologie des musées nationaux de Berlin, intégré désormais au Humboldt forum, en a conservé depuis l'époque coloniale une grande collection héritée de l'ancien musée ethnographique de la même ville. Dans le cadre de cet article, les images présentées et les informations (numéros d'enregistrement) sont celles des statuettes au musée d'ethnologie de Berlin-Dalhem avant leur transfert au Humboldt forum. Avec l'acuité de la question de la restitution, ces objets d'art sont devenus un enjeu important dans le cadre de la question de la restitution. Depuis le dernier gouvernement Merkel, l'Allemagne est engagée dans une politique d'ouverture, de conciliation et de réparation avec les pays originaires de ces derniers pour une meilleure gestion de leur présent colonial par le biais des objets d'art. Cette disposition du gouvernement allemand impose donc une approche innovante dans la perspective du retour possible des statuettes *Byèri* dans le cadre d'une restitution. Dès lors, quelle perspective pourrait-elle s'ouvrir à la gestion de ces statuettes dans le cadre du débat sur la restitution en cours ? Ces *Byèri* peuvent-ils aider à l'amélioration des conditions de vie de communautés originaires ? Ce travail est structuré en deux parties dont la première analyse le parcours des *Byèri* jusqu'à leur arrivée à Berlin, et la seconde interroge les revenus générés par la mobilité des objets d'art pour montrer l'intérêt économique de ces statuettes pour les communautés de départ de celles-ci.

I- La présence effective des statuettes *Byèri* au musée ethnographique

Cette partie est structurée en deux éléments principaux, dont le premier est une mosaïque de statuettes *Byèri*, tandis que le second élément est un bref résumé des modes d'acquisition, des lieux et des acteurs.

A- Quelques photos de statuettes Byèri conservées au musée ethnographique de Berlin-Dalhem

Photo n° 1 : reliquaire Byèri acquis chez les Ngumba par Georg Zenker



Reliquaire *Byèridu* XIX^{ème} siècle fabriqué à base de bois par l'ethnie Ngumba, il est décoré par des plaques de laiton. Actuellement conservé au musée ethnographique de Berlin, il est identifié sous le numéro d'enregistrement Ident.Nr. III C 7628 a. Ses dimensions sont les suivantes : Hauteur x Largeur x Profondeur : 66 x 15 x 15 cm(a)Hauteur x Largeur x Profondeur: env.86x45x45cm. Son Poids est pratiquement de 2 kg.

Photo n° 2 : reliquaire Byèri acquis chez les Ngumba par Georg Zenker



Reliquaire *Byèridu* XIX^{ème} siècle fabriqué à base de bois par l'ethnie Ngumba, il est décoré par des perles, du laiton et des fibres végétales. Actuellement conservé au musée ethnographique de Berlin, il est identifié sous le numéro d'enregistrement Ident.Nr. III C 6435 b. Ses dimensions sont les suivantes : Hauteur x Largeur x Profondeur : 17,7 x 4,8 x 4,1 cm. Son Poids est inférieur à 2 kg.

Photo n°3 : reliquaire *Byèri* acquis chez les *Ngumba* par Georg Zenker



Reliquaire *Byèridu* XIX^{ème} siècle fabriqué à base de bois par l'ethnie *Ngumba*, il est décoré avec de l'ivoire, du laiton, un bec d'oiseau et des plumes de perroquet. Actuellement conservé au musée ethnographique de Berlin, il est identifié sous le numéro d'enregistrement Ident. Nr. III C 6689 c. Ses dimensions sont les suivantes : Taille : Hauteur x Largeur x Profondeur : 67 x 30 x 22 cm (a). Hauteur x Largeur x Profondeur: 58 x 15 x 12 cm (b). Son Poids est de 1,3 kg.

B- Comment ces statuettes sont-elles arrivées à Berlin?

Eléments de captation de statuettes Byèri dans l'actuelle région du Sud par les représentants allemands pendant la colonisation

L'un des plus grands collectionneurs de statuettes *Byèri* est sans nul doute Georg Zenker. Botaniste de formation, il s'installa dans la région de *Bipindi* en 1896 comme planteur après avoir servi au sein de l'administration coloniale :

Retiring from the administration in 1896, Zenker moved to the German botanical and zoological in Bipindi, on the banks of Lokoundjé River, to develop plantations. He also turned his house into a veritable museum, filled with mask, traditional objects, and ancestor's figures from the region. Living in the heart of Ngumba and Bane territories, Zenker established close relations with the local populations. Although the other European colonists looked askance at his rather peculiar situation, it did set him up to act as titular supplier for several German museums from 1896 to the

early 1900. Notable among these was the one in Berlin, to which he sent many crates of natural history and ethnographic samples, all dully documented with informations such as the vernacular name of each plant and object and comments on its use. The present-day archives of the berlin museum contain data cards with the information that Zenker provided (Lagamma, 2007: 69-70)

Selon Lagamma, son efficacité dans la collecte des objets serait en partie due au fait qu'il ait pris comme concubines plusieurs filles de différents chefs de la région. Par conséquent ces derniers se seraient montrés ouverts à ses demandes. Les premières acquisitions semblent donc avoir été des dons de chefs : « *Zenker notes that a relic container and two sculpture were offered to him by a chief [...] and he promised to assist me in acquiring other object* » (Ibid: 128). A date, l'inventaire de ses acquisitions fait état de 621 objets dont 174 se trouvent à Leipzig et 447 à Berlin (Assilkinga et al, 2023 : 367). D'après les lettres qu'il a échangées avec Felix von Luschan, directeur du musée ethnographique de Berlin, il aurait acheté plusieurs de ces *Byèri* auprès des autochtones. Dans une lettre datée du 3 janvier 1897, il évoque une augmentation des prix des statuettes *Byèri* par ses fournisseurs et espère que von Luschan ne trouvera pas les pièces onéreuses, car :

The price was very often from one dealer to another. The fetish cost me 95 marks, I hope that it is not too expensive (Lagamma, 2007: 128). Another letter from Zenker dated February 4, 1897, relates to a second shipment objects, on the Lulu Bohlem. It is accompanied by a detailed list of an eighty-five sent in the two shipments and the price paid for them by Zenker, who sought to be reimbursed for a total price of 450 marks and to be paid a commission (Ibid).

Dans sa réponse datée du 5 mai 1897, von Luschanau, au lieu de verser une commission à Zenker, lui rappelle qu'il a reçu comme avance 300 marks pour ces acquisitions. Après calculs, le musée lui serait redevable de seulement 16 marks. Il lui propose au lieu d'une commission, plutôt après avis favorable du directoire du musée, un préfinancement pour ses prochaines acquisitions en ces termes : « nous avancerons encore une fois une somme plus importante, peut-être 600 marks à votre ancienne adresse à Hambourg si cela vous convient » (Acta Afrika, 1897 : 258).

Zenker n'a pas été le seul à collecter ces statuettes *Byèri*. D'autres personnalités sont également reconnues pour l'importance de leurs acquisitions dans la région. Parmi celles-ci, l'on peut également mentionner Günter Tessmann. A la différence de Zenker qui s'est établi aux abords du fleuve Lokoundjé, « in an early form of stationary ethnographic field research, Tessmann was to explore the south of Cameroon and the hinterland of the continental part of present days Equatorial Guinea... » (Schütte, 2020). Sa mission était de se procurer des objets de la région et de collecter les informations sur les peuples locaux. Par conséquent, « il notait [...] ses nombreuses observations tant sur la vie quotidienne que sur les rites, il réalisait des photographies, collectait des objets » (Détours des mondes, 2007). Il a principalement exploré la région occupée par les *Fang*, *Ntumu* et les *Mvaï*. De 1907 à 1909, Tessmann consigne dans un carnet des notes ses observations faites de ces populations auprès desquelles il a collecté un nombre important de reliquaires. Parmi ses acquisitions, après inventaire la situation à date est la suivante : « Berlin (100), Munich (84), Frankfurt (6), Hambourg (5), Lübeck (17) et Göttingen (1) » (Assilkinga et al., 2023 : 365).

Il serait inexact de penser que ces acquisitions ont été exclusivement faites dans des circonstances pacifiques. Les expéditions militaires ont également facilité la captation de statuettes *Byèri*. C'est ainsi que lors de son séjour au Cameroun, Oltwig Wilhelm Adolf Ernst von Kamptz dirigea des expéditions punitives auprès de certains peuples localisés dans l'actuelle région du Sud. En effet :

en 1898, de retour au Cameroun après des vacances en Allemagne, il est promu commandant et prend la tête des opérations militaires contre les Bulu dans le district de Lolodorf. La même année, il mena également une expédition militaire à Campo contre les Fang dans l'extrême sud du protectorat (Hoffman, 2007 : 117).

Ces campagnes ont été l'occasion de se procurer des statuettes *Byèri* et d'autres objets d'art des peuples vaincus. Après recensement, à date dans les musées allemands, 428 objets d'art sont présents sous sa signature et répartis de la manière suivante : « Leipzig (7), Berlin (49), Bremen (370), Hildesheim (2) » (Assilkinga et al, 2023 : 360).

Indépendamment de leurs différents modes d'acquisition, les objets étaient acheminés en Allemagne dans des caisses par voie maritime. A cette époque, « plusieurs compagnies de transport maritime rivalisent d'ingéniosité pour convoier le plus possible les cargaisons d'objets d'art » (Bandah Panga, 2021 : 46) en direction de la métropole depuis les colonies allemandes. Une fois en Allemagne, les objets passent par plusieurs étapes successives avant d'être exposés ou mis en vitrine¹. Au regard de ce qui précède, il est évident que les collections du musée ethnologique des musées nationaux de Berlin sont constituées d'un nombre important de statuettes *Byèri*. Aujourd'hui, dans le cadre du débat autour de la restitution, des possibilités de translocation avec droit de propriété sur ces *Byèri* deviennent possible. Dans ce cas, quel avenir pourrait-on entrevoir pour ces statuettes ?

C- Les statuettes Byèri : réflexions d'un retour au-delà de leur matérialité dans le cadre d'éventuelles restitutions

Dans le cadre de cette réflexion, comme perspectives, nous n'envisageons pas exclusivement la restitution comme un retour physique des *Byèri*, mais surtout en termes d'avantages que pourraient tirer les populations qui les ont conçus par la jouissance d'un droit de propriété au regard de la structuration du marché de l'art.

D- L'économicité autour des objets d'art, une opportunité de retours possibles des Byèri dans le cadre de la restitution à travers la revenance

L'environnement de la région du Sud depuis la captation des statuettes *Byèri* par les Allemands a connu des mutations qui ont transformé les valeurs et les habitudes communautaires. La manipulation des statuettes *Byèri* a quasiment disparu en même temps que la célébration du culte éponyme substitué désormais par les cultes chrétiens. La célébration des cultes importés a fini de transformer spirituellement en extravertissant les communautés de

¹ Lire à ce sujet la thèse de Bandah Panga Calvin Patrick, 2021, "L'altération du statut des œuvres d'art au Sud-Kamerun sous administration coloniale allemande 1884-1916", Université de Yaoundé I, FALSH. Au chapitre 5, l'auteur analyse les différentes étapes successives quant au traitement des objets d'art dans les musées allemands après leur arrivée en métropole.

la région du Sud, pratiquantes d'autrefois du culte Byèri. Lors d'un colloque organisé à Sangmélina en 2022 sous le thème *Patrimoine et développement dans la Région du Sud : état des lieux, expériences d'ici et d'ailleurs, perspectives*, l'un des constats était qu'aujourd'hui, les communautés de cette région n'ont pas toujours l'information de l'existence de ce patrimoine matériel à l'étranger. Mais surtout il s'est posé la question de l'intérêt d'un retour des objets d'art locaux, parmi lesquels les Byèri. C'est pourquoi le terme retours (au pluriel) dans cet article suggère une multiplicité des formes que pourrait prendre la restitution. Ces retours peuvent être physiques, symboliques, économiques, etc. Les économies du retour sont un aspect souvent minoré dans le cadre des débats sur la restitution, car ceux-ci tournent généralement autour d'une translocation reverse des objets d'art. Or, pour ce qui est des statuettes Byèri, certaines comme on l'a vu avec Zenker ont été acquises par marchandage, avec souvent la complicité des chefs locaux. Cependant, si ces lettres de Zenker décrivent des faits, il faut toutefois les interpréter en tenant compte du contexte colonial influencé par les objectifs de la politique coloniale allemande. L'importance du musée telle que définie par Siebold, ainsi que les différentes lois ci-dessus évoquées démontrent l'intentionnalité allemande d'amasser un grand nombre d'objets de ses colonies. Le verbe *amasser* ici n'est pas anodin, car il décrit « la soif d'objets naturalistes et ethnographiques et leur appropriation ... » (Kaiser, 2023 : 136) par les Allemands. Tous les moyens ont ainsi été mis en jeu pour s'en procurer, car « les circonstances coloniales dans lesquelles se déroulait l'acquisition étaient marquées par la violence » (Ibid.). Dans cet environnement défavorable au colonisé, sa liberté ne prend sens qu'à partir du moment où elle sert les intérêts du colonisateur allemand. Toutefois, dès le départ, ces objets sont acquis par des procédés d'« artification » (Ivanoff, 2013). L'artification fait référence à tous les mécanismes qui conduisent à l'intégration des objets d'art africain dans des circuits d'achat, d'échange, d'exposition et de vente de l'art moderne. Par cet acte, ils ont été intégrés dans des circuits économiques qui les transforment en biens économiques dont leur principale valeur est conditionnée par leur matérialité, sur laquelle vient se greffer une aura afin de leur donner une valeur marchande susceptible de générer des revenus par leur mobilité.

C'est justement autour de cette économicité des objets d'art que la revenance trouve son fondement, et se pose comme une proposition de gestion de restitution des statuettes Byèri.

La revenance définie comme «l'impérative nécessité d'affirmation des droits de propriété, de retour, de jouissance et/ou de contact des pays africains sur leurs objets d'art acquis durant la colonisation et conservés exclusivement jusqu'aujourd'hui hors du continent» (Bandah Panga ; 2021 : 298), propose donc de sortir de cet embastillement psychologique du colonisé et du colonisateur et invite Africains et Occidentaux à réfléchir à une gestion contextualisée de la restitution. La revenance propose pour cela plusieurs retours possibles des objets d'art. En s'appuyant sur les revenus générés par la mobilité des objets d'art, elle postule que ceux-ci peuvent être présents dans les circuits occidentaux de l'art et produire des revenus aux communautés africaines qui les ont fabriqués. C'est pourquoi, dans cette logique, le principal enjeu de la restitution est le débat sur le transfert de propriété. Un transfert de propriété aux Africains leur assurerait l'accès aux retombées issues de la mobilité de leurs objets d'art. Les revenus ainsi générés constituent donc une des formes de retours possibles de ces objets. Au final :

Ces biens peuvent se trouver dans certains musées, hors d'Afrique, et appartenir à l'Afrique, aux Etats africains, aux royaumes qui ont vu leurs œuvres partir. C'est important que cette part d'Afrique puisse être dans l'universel, puisse être valorisée dans tous les lieux de culture, dans tous les lieux dans lesquels on peut avoir cette matérialisation du dialogue des cultures (Padonou, 2021).

De ce point de vue, les statuettes *Byèri* pourraient donc être considérées comme faisant partie du patrimoine des communautés dont elles sont issues, mais exposées ou conservées ailleurs sous certaines conditionnalités. La gestion du retour des bronzes du royaume du Bénin entre l'Allemagne et le Nigéria est un exemple de mise en pratique de la revenance. Cette possibilité est d'autant plus pertinente au regard de la structuration du marché.

E- *L'occident, une terre au cœur de la mobilité et des revenus
générés par les objets d'art africain comparativement à
l'Afrique*

En observant la structuration du marché des arts non européens, et les habitudes de vie des Africains, l'Afrique est un acteur marginal du marché. Si les objets d'art africains sont les plus prisés et continuent de battre des records de prix de vente, « force est de constater que ce marché se trouve en Occident. Les collectionneurs africains d'art ancien ne représentent guère plus de 2 % du marché » (Réveillard, 2023). Les principaux mouvements des objets d'art africain s'effectuent donc à travers « un nombre réduit de pays occidentaux, dont les États-Unis et l'Allemagne occupent une place prépondérante ... » (Quemin, 2006 : 522). Dans ce marché, le musée occupe une place essentielle, car il sert de lieu d'exposition, mais surtout de présentation et de diffusion des objets. Ces différentes expositions, locations, prêts génèrent des revenus importants pour ces musées au regard de leur taux de fréquentation annuelle. Il est important de rappeler que l'activité muséale se développe en Allemagne par exemple avant le début de la première guerre mondiale grâce à l'émergence d'une classe sociale moyenne qui peut désormais investir dans les loisirs et les voyages :

Most of these people are new urban dwellers. Many of them were part of a new white-collar class, and all of them were living in world's that were quickly shifting around them in the wake of rapid technological advances (Penny, 2002: 36).

Depuis lors, le musée constitue dans ce contexte une destination privilégiée pour les sorties scolaires ou en famille. A titre comparatif, en Afrique en général, cette classe moyenne reste à construire, car « les trois catégories, classes moyennes inférieures, classes moyennes supérieures et riches, représentent environ 18 % de la population aisée » (Jacquemot, 2012 : 21). Selon une étude de la banque africaine de développement (BAD), « *they are in a vulnerable position and face the constant possibility of dropping back into the poor category in the event of any exogenous shocks* » (Rapport BAD, 2011: 1). Cette classe moyenne reste donc à construire et à consolider. Une fois passée les effets d'annonce et l'engouement suscité par l'acte de restitution, il est discutable de parier sur une masse importante de visiteurs africains

à long terme dans les musées dédiés à cet effet, malgré les 275 000 visiteurs dont parle madame Zinsou pour une exposition d'objets d'art du Bénin, propriété du Quai Branly à Cotonou en 2006. Par comparaison, «le musée du quai Branly - Jacques Chirac a accueilli 1 261 817 visiteurs»² en 2018 avec un ticket d'entrée qui oscille entre 9 euros pour le tarif réduit et 12 euros pour le tarif plein. À côté de la vente des tickets dont les aménagements peuvent aller jusqu'à 50 euros, d'autres formules d'exploitation des objets d'art sont proposées aux visiteurs³. Avec le développement du tourisme international, le nombre de visiteurs dans les musées occidentaux est croissant. Le Quai Branly a ainsi enregistré une augmentation de 7% de visiteurs en 2018⁴. Envisager par conséquent un échange, des prêts ou des locations, bref intégrer ces objets dans des circuits mobiles sous propriété africaine conférerait à coup sûr des revenus supplémentaires pour les communautés locales, ou les Etats africains qui les considéreraient désormais comme actifs financiers.

En définitive, les statuettes *Byèri* font partie des principaux objets d'art de la région du Sud conservés au désormais musée d'ethnologie des musées nationaux de Berlin ; nouvelle dénomination de l'ancien musée ethnographique. Dans le cadre du débat sur la restitution dont l'objectif est de rendre possible le retour de ces statuettes, celui-ci peut s'effectuer sous d'autres formes autres que physiques. En effet, l'un des retours possibles est d'intégrer les communautés à l'origine de la fabrication de ces *Byèri* dans des mécanismes de gestion des revenus générés par ceux-ci. De ce point de vue, l'économicité liée à la mobilité de ces objets propose une approche conciliante entre les acteurs impliqués à l'instar de l'exemple germano-nigérian. Car, au regard de la structuration du marché, mais surtout du basculement des habitudes de vie et des croyances des peuples dans la région du

² Partez en France, site internet de promotion du tourisme en France, https://www.tourmag.com/Musee-du-quai-Branly-frequentation-en-hausse-de-7-en-2018_a96833.html (consulté le 22/01/2023)

³ Pour plus de détails, consulter le site officiel du musée du Quai Branly Jacques Chirac, <https://www.quaibranly.fr/fr/informations-pratiques/venir/horaires-acces-et-tarifs/tarifs/>, (consulté le 22/01/2023)

⁴ Ibid.

Sud, la problématique de l'inculturation, à nouveau, de ces statuettes est discutable.

Sources et références bibliographiques

Sources

Archives allemandes

Acta Afrika, vol 6, vom 1 november 1886 bis 31 August 1887.

Acta Afrika, vol 7, vom 1 september 1887 bis 31 August 1888.

Acta Afrika, vol 17, vom 1 januar 1897 bis 30 Juni 1897.

Sources électroniques

Déclaration faite par Aminata Traoré, ancienne ministre malienne de la culture et du tourisme dans une tribune du journal *le monde*, https://www.lemonde.fr/afrique/article/2016/08/01/tresors-pilles-la-france-doit-repondre-positivement-a-la-demande-du-benin_4977095_3212.html (consulté le 13/11/2019).

Détours des mondes, 2007,
https://detoursdesmondes.typepad.com/dtours_des_mondes/2007/10/

Ivanoff H., «Le développement d'un marché franco-allemand de l'art primitif », 2013, in <http://ciera.hypotheses.org/715> consulté le 15/07/2021.

Jacquemot P., «les classes moyennes changent-elles la donne en Afrique ? Réalités, enjeux et perspectives», *Afrique contemporaine*, n°244, 2012, p.17-31, <https://www.cairn.info/revue-afrique-contemporaine1-2012-4-page-17.htm> consulté le 20/01/2023.

Padonou O., Interview réalisée et diffusée par RFI au sujet de la restitution des objets d'art au Bénin par la France, 2021, <https://www.rfi.fr/fr/podcasts/invit%C3%A9-afrique/20211121-restitution-d-oeuvres-d-art-africaines-ce-qui-est-important-c'est-de-cr%C3%A9er-un-cadre-juridique> consulté le 02/12/2021.

The middle of the pyramid: Dynamics of the Middle Class in Africa, Rapport de la Banque Africaine de Développement, 2011, <https://www.afdb.org/sites/default/files/documents/publications/the>

_middle_of_the_pyramid_the_middle_of_the_pyramid.pdf(consulté le 20/01/2023)

Partez en France, site internet de promotion du tourisme en France, https://www.tourmag.com/Musee-du-quai-Branly-frequentation-en-hausse-de-7-en-2018_a96833.html (consulté le 22/01/2023).

Pour plus de détails, consulter le site officiel du musée du Quai Branly Jacques Chirac, <https://www.quaibranly.fr/fr/informations-pratiques/venir/horaires-acces-et-tarifs/tarifs/>(consulté le 22/01/2023).

Références bibliographiques

Ouvrages

Assilkinga, M. et al, *Atlas der Abwesenheit: Kameruns Kulturerbe in Deutschland*, Heidelberg: arthistoricum.net, 2023.

Hoffman B., *Das Museum Objekt als Tausch-und Handelsgegenstand. Zum Bedeutungswandel musealer Objekte in Kontext der Veräußerungen aus dem Sammlungsbestand des Museums für Völkerkunde Berlin*, Berlin, LIT Verlag Dr. H. Hopf, 2012.

Hoffmann F., *Okkupation und Militärverwaltung in Kamerun. Etablierung und Institutionalisierung des kolonialen Gewaltmonopols 1891-1914*, Teil II, Göttingen, Cuvillier, 2007.

Kaiser K., *Georg Zenker: Bipindi-Berlin. Une contribution à l'histoire des sciences sur la pratique et la politique de collecte dans l'empire colonial allemande*, Böhlau Verlag, Deutschland, 2023.

Lagamma A., *Eternal Ancestors: The Art of the Central African Reliquary*, New York, The metropolitan museum, 2007.

Penny G., *Objects of Culture: Ethnology and Ethnographic Museums in Imperial Germany*, USA, April Leidig-Higgins, The University of North Carolina Press, 2002.

Von Siebold P. F., *Lettre sur l'utilité des musées ethnographiques et sur l'importance de leur création dans les états européens qui possèdent des colonies ou entretiennent des relations*

commerciales avec d'autres parties du monde, Paris, Benjamin Duprat, 1843.

Articles

Bandah Panga C. P., « Mobilité des objets d'art, difficile conciliation entre la réalité historique et les exigences contemporaines : Le cas de l'Allemagne », *Cahiers de l'ENS de Bongor*, vol 2(1), juin 2021, p. 43-53.

Quemin, A., « Globalization and mixing in the visual arts: an empirical survey of "high culture" and globalization », *International Sociology*, Vol. 21, n° 4, 2006, p. 522-550.

Thèses et mémoires

Bandah Panga C. P., « L'altération du statut des œuvres d'art au Sud-Kamerun sous administration coloniale allemande 1884-1916 », Université de Yaoundé 1, FALSH, 2021.

**Chapitre 8 : L'éthique dans la société kwasio précoloniale,
entre tradition et rapports sociaux : essai d'une approche
herméneutique**

Kampoer Kampoer

Cameroon Memory and Internet (CMI)

johnkampoer@gmail.com

L'Afrique noire actuelle connaît une série de nombreuses crises parmi lesquelles économique, politique, sociale, culturelle, structurelle, énergétique, etc. La plus criarde d'entre elles à notre sens, semble être la perte des valeurs propres de l'Afrique, au rang desquelles l'éthique principalement. Dans la société moderne dans laquelle nous vivons, les valeurs d'antan à l'instar de la solidarité, l'esprit de partage, le sens du bien commun semblent toutes obstinément en voie de disparition. En effet, avec la Mondialisation, le monde tout entier est alors devenu ce qu'on appelle un village planétaire. Un village où toutes les cultures fusionnent, où les échanges et les contacts aussi bien directs qu'indirects se font et se défont au quotidien entre peuples. À l'heure de la mondialisation, on assiste à un véritable rendez-vous du donner et du recevoir entre différentes cultures. Toutefois, dans cette dynamique de globalisation, on relève le dépérissement des valeurs africaines propres. La plus criarde de l'inculturation des principes drainés par le modernisme reste la crise de l'altérité. Nous vivons une véritable 'crise de l'altérité' où l'on retrouve deux extrémités dans la société ; les plus nantis d'un côté, tandis que les plus démunis se réfugient dans l'autre extrémité. Aussi, voulons-nous par la présente réflexion, souligner que l'Afrique pourrait éventuellement encore se régénérer, notamment avec le concours d'une relecture assez attentive de ses normes sociales du passé (Kampoer Kampoer, 2020). Le leitmotiv de la présente réflexion est celui de proposer un retour dans notre passé afin d'y jeter un regard attentif. Lequel regard attentif nous permettra de mettre en exergue les valeurs éthiques d'antan par une redécouverte de Soi et une ouverture à l'Autre dans l'optique de maintenir l'ossature sociale dans cette dynamique millénaire.

Sous ce prisme, nous voulons utiliser comme prototype d'étude, la société kwasio précoloniale. Quand bien même le référentiel "colonial" serait impropre au séquençage de l'histoire africaine, comme le souligne le Professeur Daniel Abwa (2020 :30), il renverrait ici à un opulent passé de l'Afrique. Pour ce faire, la société kwasio précoloniale présentait un ensemble de normes qui régulaient la collectivité. Et c'est dans cette optique que la présente réflexion s'interroge sur l'éthique dans ladite société kwasio d'antan. À cet effet, sur quel(s) socle(s) tangible(s) pourrait-on éventuellement fonder la conception de l'éthique kwasio ? En quoi la spécificité de l'éthique kwasio pourrait-elle un tant soit peu contribuer à la résolution des crises socio-culturelles que connaît l'Afrique actuelle ?

Afin de mener à bon escient la présente étude, nous avons convoqué une démarche méthodologique hypothético-déductive, faisant appel à la pluridisciplinarité en vigueur dans la nouvelle historiographie africaine propre à Cheikh Anta Diop (1984) et Théophile Obenga (1980). Notre réflexion s'articule autour de trois points majeurs. Elle entend s'adosser préalablement sur la géographie physique et culturelle des Kwasio de la région kribienne. Ensuite, revisiter les instances sociales éducatives en vigueur chez les Kwasio. Enfin, la réflexion nous conduira à l'analyse de la thérapie heuristique de l'éthique kwasio d'antan à même d'inspirer dans une certaine mesure les générations actuelles d'Africains.

I- Géographie physique des Kwasio et clarification des concepts

Dans cette première halte majeure, nous voulons dresser un paysage panoramique des Kwasio qui font l'objet de la présente réflexion. Il s'agit d'observer en deux moments, leur géographie physique et humaine, pour enfin clarifier quelques concepts-clés, en vue de rendre digeste la compréhension.

A- Géographie physique et humaine des Kwasio

La fixation définitive des Kwasio dans la région kribienne de nos jours, est la résultante de nombreuses migrations. Nous tenons à préciser que la région kribienne renvoie à une sphère géographique

précise, à savoir l'actuel département de l'Océan dans le Sud-Cameroun. Région costale avec ouverture sur l'océan atlantique, elle est constituée d'une multitude de peuples qui se sont installés, à l'issue des migrations stabilisées par le colon allemand, certains en bordure de mer, tandis que d'autres dans l'hinterland côtier, jusqu'aux environs de l'actuelle ville de Lolodorf.

Essentiellement Bantu, les différentes composantes humaines que l'on retrouve dans la région kribienne sont les Bakoko, Banoh, Bapuku, Bassa, Batanga, Bulu, Evuzok, Fang, Mabi, Mvae, Mvumbo, Ngoué, Yanda, Yassa. Les populations dites autochtones que sont les Pygmées Bagyeli/Bakola, côtoient également le groupe dit Kwasio constitué des Mabi et Mvumbo (Kampoer Kampoer, 2021 :178).

Les Kwasio appartiennent au même groupe ethnique que les Maka avec qui ils ne formaient qu'un seul peuple à l'origine. En fait, une étude conjointe du MINPAT/PNUD réalisée en 1999, fait du Sud du Soudan actuel la région par laquelle les Kwassio et tribus apparentées seraient venus pour occuper l'Ouest de la République Centre-Africaine. Ces peuples seraient venus alors du lieu de jonction entre le Nil et l'Oubangui, auraient suivi ce fleuve et se seraient fixés à l'Ouest de la RCA. De là, ils auraient conquis la forêt équatoriale presque alors inhabitée (MINPAT-PNUD, 1999 :15).

Au moment de la grande dispersion de cet ensemble de populations, certaines sous la poussée que tous les Maka subirent du fait des Baya, partirent vers l'ouest. Ils furent alors appelés 'Mekouk' (c'est-à-dire « ceux qui sont partis » : les Kwassio), par les Maka restés en arrière (Dugast, 1949 : 101). Engelbert Mveng pense pour sa part que leur installation dans la région kribienne semble plus récente. Ils étaient sans doute en marche vers la côte quand ils furent coupés en deux par l'invasion fang. De nos jours, entre le pays kwasio et maka s'étend le pays bulu et beti (Mveng, 1984 :25).

En fait, le peuplement de la région kribienne s'est fait par vagues successives. Aux origines éparses, certains de ces peuples, notamment les Kwasio, seraient partis de la Vallée du Nil dans l'antiquité égyptienne et auraient transité par l'Oubangui et la

République Centrafricaine, à la lisière entre la savane et la forêt (Cournarie, 1948 : 53-59). Ayant pénétré le Cameroun par l'Est, ce groupe entama un long périple qui le conduisit de l'Est vers le Sud du pays, en destination de la mer à Kribi (Dugast, 1949 : 101). Dans leur mobilité, les différentes composantes humaines de la région kribienne sus-évoquées se moulaient et/ou s'affrontaient les uns aux autres, avant d'être définitivement stabilisées par le nouvel arrivant, à savoir l'envahisseur allemand au lendemain de la conférence coloniale de Berlin (Kampoer Kampoer, 2017 : 625).

C'est donc à l'issue de ces différents mouvements migratoires que les Kwasio se retrouvent sur les territoires de la région kribienne. De nos jours, les Kwasio sont recensés dans deux aires culturelles au Cameroun, en l'occurrence l'aire dite Sawa qui rassemble globalement les Peuples de la Côte, et l'aire dite Ekaŋ qui englobe les Peuples de la Forêt (Kampoer Kampoer, 2022 : 201). C'est donc dans cette fourchette géographique, à savoir le département de l'Océan que nous appelons volontiers région kribienne, que l'on retrouve les populations kwasio, dont nous comptons étudier quelques éléments essentialistes de leur univers culturel. En effet, malgré la difficile rencontre avec l'Occident, les Kwasio étaient porteurs d'un opulent patrimoine culturel, à la fois immatériel et matériel. Celui-ci est répertorié entre autres dans leur langue, leur musique, leurs vêtements et dans le religieux que l'on retrouve dans le *Byeri* et le *Gyuu* (Kampoer Kampoer, 2023 : 286).

B- Approche terminologique des concepts-clés

Pour définir nos deux concepts clés, à savoir éthique et société, il ne va pas s'agir de s'embarrasser à chercher des définitions extrêmement savantes des experts susceptibles de perdre le lecteur. Bien au contraire, nous allons nous contenter de rappeler celles qui sont à la portée du citoyen ordinaire, en l'occurrence celles proposées par les dictionnaires.

Le Dictionnaire Larousse définit le terme éthique comme étant l'ensemble des règles de conduite, la science des mœurs et de la morale. Tirée du grec *ethos* qui signifie en soi "manière de vivre", l'éthique s'intéresse aux comportements humains et plus précisément, à la conduite des individus en société. Appréhendée telle quelle, elle est considérée comme l'ensemble des règles qui

déterminent l'ordre et le désordre, le bien et le mal dans une société quelconque.

Dans notre contexte, l'éthique renvoie à un assortiment de comportements auxquels les individus dans la société avaient en quelque sorte l'obligation de se conformer. Lesdits comportements nécessitaient d'observer une certaine ligne de conduite bien définie préalablement par les Sages de la société en question. Il s'agissait pour le cas spécifique de l'antériorité africaine, entre autres de pratiquer le bien, ce qui est bon, la belle chose ou encore la belle action. Il convient également de souligner que l'apprentissage de ces normes éthiques se faisait dans un cadre social bien précis.

Pour ce qui est du vocable société, la définir nous convie à adhérer à l'interprétation que propose Jacques Maquet où elle est conçue ici comme:

un groupe de personnes dont l'ensemble organisé des activités suffit à assurer à chacune d'entre elles la satisfaction de ses besoins aussi bien matériels que psychologiques. Et qui se considèrent comme une aux limites (normes) bien définies (Maquet, 1962 :10).

Définition plus proche de notre perception, Jacques Maquet apporte la précision selon laquelle, en ce qui concerne la culture, elle est :

un ensemble complexe d'objets matériels, de comportements, d'idées, acquis dans une mesure variable par chacun des membres d'une société déterminée. Et ces deux entités sont corrélatives : une société ne pourrait exister sans une culture (Maquet, 1962 : 10).

II- Instances sociales éducatives et cercles d'initiation kwasio

Il est à relever que dans l'optique de transmettre des valeurs éthiques à bon escient à l'individu, en l'occurrence ceux et celles appartenant à la tendre enfance et adolescence, il existait évidemment dans la société kwasio précoloniale des instances sociales éducatives. Ces espèces d'instances sociales ou cercles d'initiation étaient non seulement de véritables centres d'apprentissage pour les individus, mais aussi des lieux de transformation totale des personnes. Sans exhaustivité aucune, on

pourrait citer ici, la cellule familiale, la pédagogie rituelle et non des moindres, le rôle des Vieillards.

A- La Cellule familiale

Il est important de noter que la cellule familiale jouait un rôle avant-gardiste dans l'éducation de l'individu. La famille linéaire était bel et bien la formatrice par excellence de l'enfant. Elle était en fait la conséquence logique de l'organisation sociale fondée sur les normes éthiques (interdits entre autres). Ceci pour dire que l'enfant recevait préalablement son éducation de ses parents, non pas uniquement les parents biologiques, mais avec une acception communautaire selon la perception africaine. En Afrique dans les temps anciens, lorsqu'un enfant tend les bras, c'est l'ensemble de la communauté qui l'accueille à bras ouverts ; soit pour le consoler, l'écouter, le nourrir et bien plus l'éduquer avec l'indispensable concours des récits narratif, héroïque et/ou merveilleux (Awouma et Noah, 1978 : 15). L'enfant grandissait donc dans cette éducation première, car c'est la cellule familiale qui orientait son devenir.

Aussi, serait-il indiqué de préciser que la famille du point de vue culturel, joue également un rôle important dans la construction et le façonnement de l'identité, car elle reste le premier lieu d'apprentissage des identifications et de l'appropriation des identités plurielles. Ceci puisque l'enfant apprend par mimétisme de multiples "nous", en évoquant le nom de la famille ou en se situant dans le concert des positionnements entre frères et sœurs. Mais en même temps, l'enfant apprend à déployer ses propres conduites et sa capacité d'autonomie, au travers de son Soi qui agit et interagit en lui (Le Breton, 2008 :36). Se personnaliser, se construire, c'est mettre en jeu des projets, en s'appuyant sur son univers de référence tout en s'en détachant.

Ce processus, qui se produit initialement dans la famille, sera appelé par après à se reproduire dans de multiples autres contextes (école, groupe de pairs, nouvelle famille, milieu professionnel, cercle religieux, etc.) (Le Breton, 2008 :36). Sous ce prisme, les premières phases familiales de constructions d'identités et de jeux d'identifications fondés au sein de la cellule familiale, auront un rôle principal pendant toute la vie de l'individu. Mais, rappelons par ailleurs que la dynamique infantile de l'identité sera aussi sans

cesse remaniée et amendée de nombreuses fois, en fonction des différentes situations et nouvelles rencontres. L'homme étant une entité plurielle, il est appelé à se reconstruire au fur et à mesure de nouvelles expériences quotidiennes, qui le façonnent graduellement dans un moule sociétal qui en définit une identité en construction, relativement constante, notamment au sein de la communauté où il vit.

Pour revenir à la cellule familiale d'antan, elle a dû se recréer au quotidien, en adaptant graduellement ses universels culturels au monde moderne en pleines mutations. La cellule familiale d'antan n'est pas demeuré une entité culturellement fixe comme les monographies ethnologiques coloniales ont tenté de nous le faire croire (Ellis, 1995 :69). Mais bien au contraire, il s'agit d'une Afrique des villages au potentiel non seulement énorme, mais aussi au potentiel pluriel. Le village africain d'antan en question, constitue une véritable communauté spirituelle, où l'ensemble formé par les institutions, les croyances, les usages et les techniques assure aussi bien la cohésion que l'équilibre social du groupe (Erny, 1990 : 27). Ils constituent en réalité des sillons sur lesquels surfe l'histoire de ces peuples ; une histoire qui selon les termes de Lucien Febvre, embrasse tout ce qui, étant à l'homme, dépend de l'homme, sert à l'homme, exprime l'homme, signifie la présence, l'activité, les goûts et les façons d'être de l'homme (Ngué, 1991 : 19). Et le devoir de l'historien que nous sommes, consiste à interroger cette histoire, notamment sous le prisme de son rapport au présent (Halkin, 1973 :11).

Dans la société africaine d'antan en général et kwasio en particulier, les jeunes sont imprégnés par la culture de leurs parents ; elle-même redéfinie et réélaborée, notamment en fonction de leur niveau d'instruction, qui infère des degrés variables d'acculturation. De part et d'autre, les jeunes Africains intériorisent l'ensemble des acquis des principes culturels : croyances, normes et valeurs; des représentations collectives et des modèles et codes de référence selon Alex Muchielli (1986 : 15). Ce sont des identités qui se construisent ainsi au sein de la famille, puis dans les différents milieux que l'enfant traversera par après. En y participant, il élabore, par un système mixte de rejet et d'emprunt, et définit une identité d'appartenance ponctuelle dans chacun d'eux.

En inculquant des valeurs et des pratiques référentielles, la cellule familiale transmet à leurs descendants les moyens de s'identifier aux identités familiales africaines, que ces derniers seront appelés à privilégier dans l'espace privé et/ou public (De Broutin, 1996 : 161).

Il convient également de souligner que cette éducation se faisait le plus souvent par des activités ludiques. Du point de vue pédagogique, ces activités ludiques permettaient à l'enfant de la société traditionnelle d'apprendre et de connaître son devoir. Il l'apprenait par imitation de ses Aînés, de ses parents. Ce qui lui conférait la possibilité de jouer dans un futur proche et/ou lointain, un rôle beaucoup plus important dans la société. Cela lui donnait l'impression d'être utile afin de pouvoir participer à la vie sociale (Mbala Owono, 1990 :90).

Néanmoins, avec l'avènement de l'école occidentale et les transformations modernes, les règles du jeu ont été bouleversées. En dehors du cadre familial, les jeunes vont résolument s'engager dans un processus de socialisation. Les institutions comme l'école et les relations avec les pairs chercheront à leur faire adopter des attitudes de conformisme social, après avoir bénéficié d'un socle éducationnel tangible au sein de la cellule familiale, dont la pédagogie rituelle est mise à contribution.

B- La pédagogie rituelle

En plus des activités ludiques, nous pouvons relever la pédagogie morale rituelle comme autre instance de socialisation éthique en contexte kwasio d'antan. Cette pédagogie se faisait au sein des sociétés secrètes au travers des rites atypiques. Nous avons par exemple le rite '*Ezarag*' pratiqué par les Kwasio. Ce rite avait pour but de rechercher la protection de l'individu contre les enchantements néfastes et les maléfices des sorciers. Il enrichissait certes les initiateurs, mais permettait tout de même de bâtir une certaine conduite morale. Ceci dans la mesure où il permettait de diminuer les pulsions sexuelles en limitant l'adultère par exemple et bien d'autres méchancetés. Il permettait tout aussi de développer un sens éthique afin d'éviter la foudre des sorciers (Mbonji Edjenguèlè, 2006 :34).

Nous avons également le rite '*Ngi*' qui avait pour but premier de protéger les initiés contre les empoisonnements. Chez les Kwasio effectivement, ce *Ngi* se veut un rite ayant pour but de protéger les individus contre les empoisonnements et autres éventuels maléfices, nous apprend l'Abbé Théodore Tsala (Mbonji Edjenguèlè, 2006 :34). Il en est de même pour le rite kwasio *Melan*, dont le but consiste à enrichir l'initiateur et à diminuer les adultères et bien d'autres méchancetés (Mbala Owono, 1990 : 92). En effet, lorsqu'on avait enfreint à une quelconque règle sociale à l'instar de coucher avec la femme d'autrui, la victime le plus souvent lançait un sort ou un empoisonnement au coupable. Pour cela, il fallait adopter un comportement un peu plus rationnel au travers de ce rite.

À cet effet, les rites apparaissaient comme des véritables écoles de jurisprudence, d'intégration des jeunes et bien plus, de réintégration des adultes défaillants. Ces rites étaient en réalité des institutions socio-religieuses dont s'est dotée la société traditionnelle d'antan. Ceci pour remplir des fonctionnalités plurielles, en l'occurrence la pérennité des valeurs coutumières, la formation intrinsèque de l'individu, l'harmonisation des rapports sociaux entre les hommes, et par extension le développement de la société.

Il se dégage ainsi une sorte de pédagogie rituelle au travers de laquelle les rites apparaissent dans cette Afrique d'antan comme des institutions socio-religieuses dont s'est dotée la société traditionnelle pour sa sauvegarde et son développement harmonieux. Fondement de l'éducation traditionnelle, la pédagogie rituelle constitue le socle sur lequel repose la société pré-occidentale.

Dans de nombreuses sociétés africaines d'avant contact difficile avec l'Occident, le passage à l'âge adulte fut très souvent marqué de manière profonde par des rites d'initiation, en général vraisemblablement douloureux. Ces rites pouvaient également être marquées par des périodes d'exclusion hors du hameau familial, notamment dans l'optique d'aider le sujet à construire son identité au sein du groupe culturel (Visionneau, 2004 :64).

Dans l'Égypte antique par exemple, du fait qu'elle soit

fortement hiérarchisée et disciplinée, la société égyptienne dans son intégralité se montre assez respectueuse des rites, de ses traditions et de ses coutumes. C'est dans ce sillage que du haut au bas de l'échelle sociale, l'égyptien a le sens du devoir, de la coutume et des traditions ancestrales qui constituent le fondement de leur quotidien, à partir du pharaon l'exécutant du divin (Sarr, 2011 :172). Toujours dans cette antiquité égypto-nubienne, la peau de panthère est revêtue par l'officiant du culte funéraire, où l'on observe comment le pharaon célèbre les rites (Leclant, 1990 : 9). C'est par ailleurs une pratique qui est encore actuellement l'attribut de chefs africains, demeurée durant toute l'histoire pharaonique, un des articles d'importance en provenance du Sud ; le creuset de la civilisation pharaonique antique (Sall, 1999). C'est ce respect scrupuleux des normes et valeurs sociales qui a concouru à l'ossature forte de cette civilisation au-delà de l'histoire et par-delà les épreuves difficiles qu'elle a connues.

En Afrique noire, les rites et les rituels offrent aux traditions communautaires une forme explicitement et/ou implicitement religieuse. Ces coutumes et usages donnent ainsi aux traditions africaines, une forme libre, en général, de toute référence à la démarcation des pratiques (Kampoer Kampoer, 2010 :97). Pareil pour des objets selon qu'elles soient profanes et/ou sacrées, de toute légitimation par le système de valeurs et de fins, de savoirs et de croyances, promu par les institutions africaines d'antan (Laburthe-Tolra, 1981 :155). En se montrant également respectueuse aussi bien des normes sociales, des rites, des traditions que des coutumes établis par les ancêtres, la société kwasio d'antan bénéficiait d'une forte ossature communautaire ayant permis une pérennité de ses pratiques culturelles, avec notamment le concours des vieillards.

C- Le Rôle des Vieillards

En Afrique noire, il est quasiment admis que les personnes âgées, à savoir les Vieux sont des dépositaires de la connaissance et de la sagesse. Toujours dans le cadre de la formation morale, les Vieillards considérés comme des sages atypiques, avaient également leur rôle à jouer. En fait, dans les sociétés africaines comme celle des Kwasio où l'oralité est en vigueur, les Vieux

étaient les garants de la tradition, de l'éducation et par-dessus tout, de la stabilité sociale. Ceci par leur verbe et par leur expérience acquise au cours de leur existence. Ils le faisaient avec le concours de la tradition vivante d'antan, répertoriée dans la littérature orale.

Il s'agit en réalité d'une tradition vivante transmise par ce que l'on appelle de manière prosaïque *tradition orale*. Et pour reprendre les termes chers à Hampâté Ba, "la tradition orale est la seule voie pour pénétrer réellement l'histoire et l'âme des peuples africains...Le témoignage oral est la racine de toute transmission humaine" (Ki-Zerbo, 1986 :99). Pathé Diagne dans la même optique, avait dû renchérir en ces termes : "chez les Négro-africains, du fait de l'absence fréquente d'écriture, l'histoire se présente non pas tellement comme une science, mais comme un savoir, comme un art de vivre mis en œuvre par la parole". (Ki-Zerbo, 1986 :134). Ou encore Joseph Ki-Zerbo, pour qui la tradition dite orale est "un musée vivant de toutes les productions socio-culturelles capitalisées par les peuples réputés sans écritures. En effet, cette tradition orale habille de chair et de couleur, elle irrigue de sans le squelette du passé" (Ki-Zerbo, 1986 : 25). Au regard de cette lecture des intellectuels africains, la tradition orale africaine se positionne ainsi comme un véritable savoir à découvrir et à faire re-découvrir, avec le concours des personnes âgées qui distillaient ses saveurs.

La jeunesse d'antan était la principale bénéficiaire. Et pour ce faire, il fallait être beaucoup plus attentif aux conseils qu'ils prodiguaient au travers de nombreux proverbes, des fables et épopées. En effet, une bonne partie de l'éducation se faisait par les proverbes, appelés « *Minkana* » en langue kwasio (Bantu A81), les 'Sagesses' que dispensaient les Vieillards par l'art oratoire.

Dans ce contexte culturel africain, l'enfant est un produit de la communauté à qui il doit croissance, connaissance et obéissance dévouée ; toutes choses qui concourent au bonheur collectif. Son éducation, fruit d'apports et compétences pluriels tire également sa source des universels culturels d'antan répertoriés dans les contes, légendes, mythes, fables, proverbes, épopées, etc. Dans cette Afrique féconde, il n'existe pas de frontière étanche entre les contes, fables, légendes, mythes, proverbes et dans une certaine

mesure les faits divers, car tout vise à l'éducation (Kampoer Kampoer, 2021a : 227).

En réalité, la transmission de l'héritage culturel (les normes incluses) ne pouvait mieux être assurée que par ceux qui avaient eux-mêmes vécu les faits les plus notoires.

Robert Cornevin souligne à bon escient cet état de fait :

... le jeune africain, par toute son éducation traditionnelle, est porté vers l'histoire de son peuple, dont les détails sont pieusement conservés par certains vieillards et transmis fidèlement de génération en génération jusqu'à nos jours (1962 : 53).

Il s'agit donc dans ce contexte culturel ambiant, des acquis que nous nous devons de préserver, entre autres en réhabilitant le prestige de nos vieillards; du moins ceux d'entre eux qui sont encore dépositaires de ce savoir ancestral. Ce vieillard africain qui est celui qui par expérience, sait des choses parce qu'il a gravi bien de paliers initiatiques et représente les ancêtres. Ces faits qu'il racontait étaient propres à apporter une certaine vitalité ; une certaine vertu morale pour une meilleure édification de la société.

Dans l'Afrique d'antan justement, le prestige du vieillard se justifie métaphysiquement par sa proximité par rapport au foyer régénérateur des ancêtres qu'il est censé représenter et qu'il ira dans un futur proche, rejoindre (Attias-Donfut et Rosenmayr, 1994 :165). Malheureusement aujourd'hui, la disparition de la civilisation de l'oralité, la perte graduelle de nos valeurs ancestrales, l'éclatement de la cellule familiale et la délitescence de la solidarité africaine qui en découle, expliquent la raison pour laquelle le vieillard urbanisé d'aujourd'hui ne saurait prétendre au prestige accordé au vieillard traditionnel.

III- Quelques aspects de l'éthique kwasio

L'éthique telle que définie en amont, peut se résumer en un ensemble de normes à observer au sein de la communauté, c'est-à-dire se conformer aux lois et aux codes en vigueur dans celle-ci. L'éthique est une notion fondamentale de l'intervention et de l'action humaine, elle s'entoure de valeurs qui encadrent le déploiement des êtres humains. Dans la société kwasio précoloniale, il fallait donc se conformer à des prescriptions

ancestrales en l'occurrence, afin de maintenir l'équilibre de la société. Cette morale se manifestait dans tous les aspects de la société.

À cet effet, la thématique majeure de l'éthique kwasio se résumait dans une certaine mesure, à une sorte de soumission aux Autres et à ce que l'on pourrait caractériser par une esthétique du milieu. Les valeurs rencontrées dans la société kwasio précoloniale se synthétisaient dans un corpus d'attitudes à adopter au sein de la collectivité, notamment des attitudes susceptibles de maintenir l'ossature communautaire. En effet, dans ce contexte communautaire d'antan, il n'existait pas d'être humain dont la vie ne dépendait que de Soi ; toutes les vies dépendaient mutuellement les unes des autres. Pour avoir donc une société stable, tout acte moral devait viser préalablement l'intérêt collectif et non celui individuel (Bouh, 2003 :95).

Parmi ces attitudes garantes de l'éthique, on peut évoquer sans exhaustivité aucune, mais plutôt à titre illustratif, la connaissance de soi et le respect des aînés, ainsi que des ancêtres. Ceci notamment dans le cadre de la soumission aux Autres, et l'observance des interdits et de la tradition, les rites funéraires dans le cadre de l'esthétique du milieu.

A- La Primauté de l'Alter-Ego

Le "Connais-toi, toi-même"

L'éthique kwasio au même titre que l'éthique négro-africaine courante en général, classe sur le même plan les vertus proprement dites et les qualités intellectuelles. C'est dans cette optique que l'on cite parmi lesdites vertus la connaissance de soi. En effet, dans la société d'antan, un grand soin était apporté à l'éducation comportementale de l'individu. On peut citer pour cela le fait de ne pas trop bavarder, prendre peu la parole, savoir rester calme, comme ce fut d'ailleurs le cas dans l'antique Égypte (Yoyotte, 1980 : 129). Ici, le silence était alors fortement apprécié, surtout lorsqu'il n'était pas la résultante d'une quelconque timidité, encore moins d'une quelconque faiblesse de l'individu.

En réalité, le Kwasio valorise la maîtrise de soi. Il fait de celle-ci le fondement de sa conduite, car cette vertu possède un

préalable plus qu'essentiel qu'est le 'connais toi toi-même', la connaissance de soi. Ceci pour dire que c'est à partir de la connaissance profonde de soi même que l'individu peut être à même de se maîtriser aisément. La connaissance de soi est en quelque sorte le principe moteur de la maîtrise de soi ; qui est par ailleurs le fondement de l'éthique négro-africaine (Zahan, 1970 :172).

Sous ce prisme, l'éthique qui est synonyme de code de conduite au sein de la collectivité, nécessite une connaissance de soi appropriée pour une harmonie de la société d'alors. Nous voulons dire par là qu'en reconnaissant ses limites, on peut mieux travailler ses pulsions à vouloir nuire à autrui. Ceci pour que ne prône en nous que le bien, tel que voulu par la norme sociale.

L'homme se doit par exemple de dominer sa faiblesse à vouloir trop bavarder comme une femme. Une sagesse kwasio (Bantu A81) l'étaye si bien: '*Munuŋ a lablab le mbpi múra*'. C'est-à-dire : 'l'homme ne saurait bavarder comme une femme'. Et dans cette société kwasio antique précisément, les femmes témoignaient du mépris à l'endroit de ces hommes qui bavardaient sans retenue. En principe, du moins selon la norme communautaire, un homme ne devait bavarder avec sa femme uniquement en cas de nécessité extrême. L'homme se devait par conséquent d'identifier au préalable cette faiblesse avant de pouvoir la vaincre ; et ainsi se comporter d'une manière 'respectable' en société (Kampoer Kampoer, 2021b : 175).

Les exemples sont légion dans le cadre de la connaissance de soi. Dans le même ordre d'idées, on peut citer le 'stoïcisme' de l'homme kwasio. Ce stoïcisme qui veut que l'homme résiste à la douleur ; quelle qu'en soit la situation à laquelle il fait face. Une autre boutade kwasio affirme que : '*Munuŋ a gi gi le mbpi múra*'. "Un homme ne saurait pleurer comme une femme". Telle est la norme dans la société kwasio, fut-ce la perte d'un être cher. Ceci parce qu'en le faisant, il se ferait passer pour un faible, mieux encore, il se ferait passer pour une femmelette.

Ce comportement stoïque est retrouvé dans la quasi-totalité des sociétés négro-africaines. A. Raffenel notait par exemple, il y a de cela fort longtemps en Afrique de l'ouest que :

Les Nègres méprisent profondément la douleur ; ils mettent de l'orgueil à affecter de l'indifférence lorsqu'ils reçoivent de graves blessures ou qu'ils sont affligés de maladies douloureuses : pousser un seul cri serait un déshonneur... (1846/1979 :173).

Outre la connaissance de soi et le stoïcisme, observés également dans le cadre des cérémonies initiatiques et des circoncisions auxquels devait se plier l'homme kwasio dans la société d'avant le difficile contact avec l'Occident, on note aussi le respect des Aînés et des Ancêtres. Cette observance se veut en réalité le fruit de la tradition séculaire des peuples héritée de leurs devanciers (Bates Doob, 1985 : 58).

B- Le respect des Aînés et des Ancêtres

La norme dans la société kwasio précoloniale, puisque fondée sur une psychologie que l'on peut dire ici désabusée, prônait également la soumission aux Supérieurs. Il s'agit ici non seulement de la soumission unilatérale aux Aînés, mais également la bienfaisance, la bienveillance de ces aînés à l'égard de leurs inférieurs. Et par soumission, nous n'entendons pas un quelconque avilissement de soi, encore moins une sujétion radicale. Il s'agit bien au contraire du respect que devaient témoigner les cadets à l'égard des aînés, et de la même façon que les aînés se devaient d'être dociles. Car il était admis que pour une cohésion meilleure de la société kwasio, l'équilibre des genres devait également être préservé.

Nous entendons par équilibre des genres le fait que les relations entre Aînés et Inférieurs, au même titre que les rapports Hommes-Femmes, demeuraient égalitaires et complémentaires. Il était donc question ici de mutualité, de réciprocité et de régularité dans le respect qui était dû à chacun afin d'éviter tout dommage. Ainsi, de la même façon que le jeune kwasio était soumis à ses aînés, ces derniers en retour avaient plus que l'obligation de se soumettre aux Ancêtres. Par Aînés, nous faisons évidemment allusion aux Vieillards, ceci en observant toute une série de rites conformes à la volonté desdits ancêtres.

Il était pareillement dit dans la société kwasio que : *“Ywia lab na ntumba mur ywe nzier kwéé”*. C'est-à-dire 'Savoir bien se tenir lorsque l'on s'adresse à un Aîné'. En d'autres termes, le jeune ne

devait même pas fixer un Aîné en face, encore moins son père biologique ou tout parent identifié comme tel toutes les fois où il s'adressait à ce dernier. Telle était la norme à laquelle devait se plier chaque individu au sein de la *com-munauté*. Ces Aînés étant également considérés comme des garants de l'éducation traditionnelle.

Dans l'Afrique dite traditionnelle précisément, l'éducation est transmise en réalité de manière verticale, c'est-à-dire par les aînés vers les cadets, les ancêtres vers leurs successeurs, façonnant aussi bien la personnalité que l'identité de l'Africain. C'est cette sagesse traditionnelle et ancestrale, transmise du haut vers le bas, qui est le socle de toute éventuelle expression identitaire, et par extension, c'est elle qui dicte la conduite à tenir de l'individu. Dans cette mouvance, on parle d'éducation fonctionnelle, c'est-à-dire une éducation qui sert aux réalités du quotidien de ses membres, depuis l'antiquité égypto-nubienne (Kampoer Kampoer, 2012 :45).

Outre donc le besoin de rechercher la satisfaction de l'Autre au sein de la collectivité, l'éthique kwasio prônait pareillement la préservation de l'équilibre du monde. Celle-ci se faisait au travers de l'observation d'un certain nombre de pratiques au sein du groupe. On cite pour ce faire le respect des interdits et les rites funéraires.

C- L'Esthétique du Milieu

Le Respect des Interdits

L'éthique au sein de la société kwasio précoloniale recommandait identiquement le respect des interdits. En fait, dans la société kwasio d'antan, une règle assez importante gouvernait l'être humain. Celle de pouvoir observer les interdits laissés par les Ancêtres, ceci dans l'optique de préserver l'ordre de la création. En fait, l'éthique qui se veut pratique, stipule pareillement l'ordre et s'oppose au chaos, au désordre, comme on l'observe dans l'antériorité égypto-nubienne. Une sorte d'éthique de vie qui renverrait au phénomène de la *Maât* dans l'antiquité égyptienne, à savoir l'éthique de Vérité-Justice (Menu, 2004 :55). Il s'agit de l'ensemble des conditions qui font apparaître et renouveler la vie. Le rapport de l'homme à ses ancêtres témoigne de la profonde

religiosité qui accompagnait l'homme dans sa quotidienneté et ce, depuis l'antériorité égypto-nubienne, dont la religion a su inspirer les arts et les techniques qui ont jadis soutenu cette civilisation millénaire (Garnot, 1948 :131).

Ces interdits, taxés inopportunistement de 'tabous' par certains Occidentaux, sont légion dans la société kwasio d'antan. On peut en recenser dans de nombreux domaines. Dans celui alimentaire par exemple, au sein du clan *NTI* chez les Kwasio, les jeunes filles ne consomment point la viande de rat. Car il se pourrait que selon la légende, à des temps immémoriaux, l'une d'entre elles en aurait consommé et avait fini par accoucher d'un rat. Toute jeune fille *NTI* qui s'y évertuait, se retrouvait dépouillée de toute sa chevelure et remplie de gale. Et pour la purifier, il fallait qu'elle se fasse purifier dans la rivière appelée en langue kwasio '*nguang*' (Kampoer Kampoer, 2012 :220).

Conradt nous présente un autre de ces tabous alimentaires kwasio, notamment les Ngúmba/Mvumbo:

Chez les Ngúmba (Kwasio), il existe souvent des interdits de mets. Tenez par exemple si quelqu'un se fait soigner chez un guérisseur avec un remède fait à base de chien, il lui était désormais prohibé de manger de la viande de chien. Une partie des Ngúmba ne mange pas de la viande de léopard, car d'après de vieilles traditions, une femme ngúmba a dû autrefois accoucher des léopards (Conradt, 1901 :353).

Outre ces interdits à respecter, la société kwasio précoloniale recommandait vivement le respect des rites funéraires, toujours dans l'optique de préserver l'ordre de l'Être créateur.

Les Rites funéraires

La société kwasio précoloniale était pareillement rigoureuse dans le cadre des cérémonies et rites funèbres. En effet, il faut reconnaître que la pratique de ces rites stipulait se soumettre à la volonté de l'Être suprême. En réalité, tel que nous l'avons relevé en amont, l'éthique est pratique et synonyme d'ordre par opposition au chaos ; synonyme de déstabilisation de cet ordre. Et c'est dans ce sillage que la mort était conçue comme un événement qui entraînait la chute de l'ordre préétabli par les dieux. Il fallait

pour ce faire rétablir cet ordre divin à la suite de la perte d'un membre de la société. En d'autres termes, il fallait restaurer l'équilibre universel par des rites funéraires appropriés, puisque la mort est considérée comme une atteinte, voire une violation de l'ordre social.

Du point de vue religieux également, notamment en contexte culturel africain, la perpétuation des rites reste indispensable pour la préservation du patrimoine religieux. En tant qu'acte d'institution, le rite signifie à un individu sa véritable identité (Bourdieu, 1982 : 58-63). Dans l'antiquité pharaonique par exemple :

la cessation des rites renvoie les dieux à leur virtualité ; l'ordre (la *maât*) se défait et le démiurge retourne au chaos pour s'y figer. Cette absence « tue » en quelque sorte, la « ritualité » du dieu et le dissout. Rendre un culte à dieu, c'est lui permettre de s'actualiser (Meeks, 1998 :425-446).

Dans le contexte culturel africain justement, le rite ne saurait se confiner à l'unique sphère du religieux, mais s'inscrit pareillement dans la vie sociale pour y imprimer des marques, dont la charge symbolique demeure dans les esprits (Smith, 1991 :630-633). Pour ce faire, les Kwasio pourraient remettre à jour les cérémoniels rituels, en l'occurrence ceux relatifs aux purifications collectives dans le sens d'expier les maux qui minent la communauté. Cette démarche a été entreprise dans les années 1980 au sein de la communauté Mabi qui tenait à s'affranchir de la malédiction que leur aurait légué un ancêtre décédé à la suite d'une trahison d'un des leurs (Mboum, 2020 : 117).

Au total, dans la perspective de la préservation du patrimoine religieux kwasio, le même exercice relatif aux rites funéraires devrait être exécuté, avec notamment le concours de ses avatars que sont *Byeri* et *Gyuu* (Kampoer Kampoer, 2023 : 296). Il s'agit en réalité de deux avatars manifestes du patrimoine religieux Kwasio identifiés ainsi dans le *Byeri* (culte de l'ancestralité) et le *Gyuu* (culte des nymphes). Lesquels confèrent une importante mémoire culturelle aux yeux de la communauté kwasio, pour en faire un levier indispensable de leur patrimoine culturel.

Pour ce qui est alors des rites kwasio à proprement parler, ils

sont apparentés par les anthropologues aux rites de passage. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre toutes les cérémonies qui entouraient par exemple le décès d'un membre de la société. Ces rites dont le caractère est incontestablement social, étaient le reflet de la conception religieuse et philosophique de l'univers kwasio. Parmi lesdits rites, on peut citer les lamentations funèbres à l'annonce du deuil, la toilette du défunt à la rivière ou derrière la case, l'embaumement, la momification, le cérémonial d'inhumation.

Ce cérémonial funèbre kwasio était analogue à la quasi-totalité de l'Afrique noire ; et ce depuis l'antique Égypte pharaonique nègre. Nissire Sarr le souligne fort bien en ces termes :

La cérémonie de lamentations funèbres comme celle de la momification participe à la reconstitution du corps du défunt par la remise en place des éléments spirituels perturbés par la mort ; d'où l'observation de la cérémonie des lamentations tant en Égypte ancienne qu'en Afrique noire actuelle (2005 :77).

Les élus à l'ancestralité chez les Kwasio dans le cadre du *Byeri* par exemple, bénéficiaient donc des cérémoniels rituels et culturels lors de leur inhumation. Ces rites funéraires à l'endroit du défunt s'inscrivaient dans le sillage de la pérennité de la vie, avec le concours des officiants qui jouissaient de la force vitale nécessaire dans leur tâche (Griaule, 1975 : 205-206). Les officiants Kwasio procédaient à l'inhumation des élus dans un ruisseau qui portait le nom de *Ngia Byere* ou *Ngia Byeri*. Traduit par le « secret profond du culte des ancêtres », mieux encore par la « rivière des ancêtres », cette expression idiomatique renverrait à la vision du monde kwasio selon laquelle les secrets les plus intimes d'un humain sont conservés dans les endroits inaccessibles ou à la portée d'un quidam (Bouh, 2021 :68-80).

En sus d'être un habitacle des ancêtres élus, le *Ngia Byeri* se positionnait également comme le site par excellence au sein duquel divers rites purificateurs étaient opérés au bénéfice des populations. Les rites étaient pratiqués de préférence tôt le matin sur le *Ngia Byeri*, au lendemain du culte proprement dit du *Byeri*, qui s'était déroulé la veille sur le même site (Mboum, 2020 :73).

Chez les Kwasio de la région kribienne, plusieurs cours d'eau baptisés du patronyme *Ngia Byeri* sont encore identifiables aujourd'hui, notamment dans les villages Mabi et Mvumbo; témoignant ainsi de la forte pérennité de cette pratique religieuse (Kampoer Kampoer, 2023 : 289).

En effet, dans le village kwasio d'avant la pénétration occidentale, la structure et la cohésion sociale devaient subsister par tous les moyens, notamment au travers de la norme morale. Et c'est ainsi que nos sociétés précoloniales ont pu de ce fait, maintenir leur 'standing', leur stabilité malgré les innombrables guerres, les incessants déplacements, les épidémies, les famines et bien d'autres. Dans une Afrique des villages au potentiel non seulement énorme, mais aussi au potentiel pluriel. Le village en question constituait une véritable communauté spirituelle, où l'ensemble formé par les institutions, les croyances, les usages et les techniques assure aussi bien la cohésion que l'équilibre social du groupe (Erny, 1990 : 27).

Ainsi, vie familiale ou alors vie de groupe ; interdit, jeux, rites, cérémonies - tout était au fil des jours, occasion pour l'individu de s'instruire. Il fallait pour cela accorder des attentions méticuleuses aux leçons du père, de l'oncle, des vieux ; bref de toutes les règles sociales. Ceci afin de sauvegarder l'équilibre de la société traditionnelle.

Cet exposé sur l'éthique kwasio obéit à une volonté ; celle de relever les valeurs dans les rapports sociaux d'antan, et de souligner l'inculturation de ces valeurs drainées par la prétendue modernité. Dans le cadre de la présente réflexion, nous nous sommes contenté de parcourir de manière panoramique quelques aspects de l'éthique kwasio, sans toutefois l'étudier *sui generis*. Nous vivons malheureusement une véritable crise de l'altérité dans la société dite moderne, au détriment du sens commun, du *communautarisme* d'antan. Pour cela, nous pensons que l'Afrique peut encore se régénérer et cette régénération passerait inévitablement par la valorisation des normes sociales antiques. Ceci dans la dynamique culturelle actuelle de tous les peuples africains dans le rendez-vous du donner et du recevoir du monde globalisé. Car ce qui est indispensable à un peuple pour mieux orienter son

évolution, c'est de connaître ses origines, quelles qu'elles soient (Diop, 1979 :19).

De ce fait, il s'agirait pour nous de jeter un regard un peu plus profond dans notre passé. Et, les réalisations ancestrales dans le cadre de la société de leur temps, nous permettent de croire que de ce passé là nous pouvons bâtir des civilisations modernes légendaires. Et ceci non pas au travers de la guerre, des malversations financières ou de la corruption, mais bien plus par le progrès social, et beaucoup plus par le respect de l'éthique négro-africaine. À cet effet, dans la société moderne actuelle, la primauté de l'éthique dans tous les aspects de la vie aussi bien politique, économique, culturelle que sociale devrait s'imposer comme une véritable nécessité. C'est cette éthique qui serait à notre sens, pour nous le gage de la redécouverte de soi et d'ouverture à l'autre afin de pouvoir apporter tous ensemble notre modeste contribution dans ce troisième millénaire.

Références bibliographiques

Ouvrages

Abwa D., *Écrire et enseigner une histoire des vaincus pour une Afrique qui gagne*, Yaoundé, CLÉ, 2020.

Attias-Donfut, C. et Rosenmayr, L. (dirs.), *Vieillir en Afrique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

Awouma J-M. et Noah J-I., *Contes et fables du Cameroun*, Yaoundé, CLÉ, 1978.

Bates Doob, C., *Sociology: An Introduction*, New York, CBS College Publishing, 1985.

Cornevin Robert, *Histoire des peuples de l'Afrique noire*, Paris, Berger-Levrault, 1962.

De Pédrals, *Manuel scientifique de l'Afrique noire*, Paris, Payot, 1949.

Diop C. A., *Nations nègres et culture. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire d'aujourd'hui*, Quatrième édition, Paris, Présence Africaine, 1979.

Dugast Idelette, *Inventaire ethnique du Sud-Cameroun*, Série Populations, N°1, Douala, IFAN, 1949.

- Ellis, S. (dir.), *L'Afrique maintenant*, Paris, Karthala, 1995.
- Erny, P., *L'enfant et son milieu en Afrique Noire. Essais sur l'éducation traditionnelle*, Paris, L'Harmattan, 1990.
- Garnot, J. S. F., *La vie religieuse dans l'ancienne Égypte*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948.
- Griaule, M., *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli*, Paris, Arthème Fayard, 1975.
- Halkin, L. E., *Initiation à la critique historique*, Cahier des Annales 6, 4e édition revue, Paris, Armand Colin, 1973.
- Kampoer Kampoer., *La double frange du sandja égypto-nubien chez les Nti du Sud-Cameroun. Une relecture du tableau dit "de races" de Ramsès III*, Sarrebruck, Éditions Universitaires Européennes, 2012.
- Kampoer Kampoer. (dir.), *Mémoires locales du Kamerun, cent ans après la Première guerre mondiale*, Yaoundé, Lupeppo, 2021.
- Ki-Zerbo, J. (dir.), *Histoire générale de l'Afrique. Volume I. Méthodologie et préhistoire africaine*, Paris, Présence Africaine/UNESCO, 1986.
- Laburthe-Tolra, Ph., *Les Seigneurs de la forêt. Essai sur le passé historique, l'organisation sociale et les normes éthiques des anciens Bété*, Paris, 1981, Publications de la Sorbonne, Université René Descartes, Paris, V^e.
- Le Breton D., *L'interactionnisme symbolique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008.
- Maquet Jacques, *Afrique. Les Civilisations noires*, Paris, Horizons de France, 1962.
- Mbala Owono, *Éducation traditionnelle et développement endogène en Afrique centrale*, Yaoundé, CEPER, 1990.
- Mbonji Edjènguèlè, *Morts et vivants en négro-culture. Culte ou entraide ?*, Yaoundé, Presses Universitaires de Yaoundé, 2006.
- Mboum, S., *Les Mabi de Kribi. Du génocide à l'ethnocide : autopsie d'une culture assassinée*, Kribi, Fondation King Mayessè, 2020.
- Menu, B., *Égypte pharaonique. Nouvelles recherches sur l'histoire*

juridique, économique et sociale de l'ancienne Égypte, Paris, L'Harmattan, 2004.

MINPAT/PNUD-OPS CMR/98/005/01/99, *Études socio-économiques et régionales au Cameroun, Province du Sud*, Yaoundé, MINPAT/PNUD, 1999.

Muchielli, A., *L'identité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.

Mveng Engelbert, *Histoire du Cameroun*, T.1, Yaoundé, CEPER, 1984.

Sall, B., *Racines éthiopiennes de l'Égypte ancienne*, Paris, L'Harmattan, 1999.

Zahan Dominique, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1970.

Articles de périodiques

Bouh Ma Sitna A. K., "Worship of ancestors, blessing and social success among the ancient Kwasio of Central Africa", *Universitary Journal of Sociology*, n°3, 2021, Craiova, p. 68-80.

Bourdieu, P., "Les rites comme actes d'institution", *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol 43, Rites et fétiches, 1982, p. 58-63.

Cournarie, P., "Esquisse ethnologique pour servir à l'étude des principales tribus du Cameroun français d'après les archives du Bureau des Affaires Politiques (1935-1937)", *Bulletin de la Société d'Études Camerounaises. Territoires du Cameroun*, n° 3, 1948, p. 53-59.

Kampoer Kampoer., "Approche postcoloniale de la musique camerounaise : le cas du Bidéeh", *Studi Emigrazione. International Journal of Migrations Studies*, vol XLVIII, n°117, 2010, p. 103-116.

Kampoer Kampoer., "Terminologies stigmatisantes des aires dites culturelles : crime contre la cohésion sociale et le vivre-ensemble ?", *Revue Internationale des Sciences Humaines et Sociales (RISHS)/International Review of Human and Social Sciences (IRHSS)*, vol.9, n°9, 2022, p. 201-219.

Kampoer Kampoer., "Patrimoine religieux Kwasio, matériau pour

la (re)construction des identités en région kribienne'', *Revue Sénégalaise d'Histoire (RSH) N°12. » Religion et Identité en Afrique subsaharienne. (De la préhistoire à nos jours) », 2023, p. 283-305.*

Leclant, J., «Égypte, Sahara et Afrique», *Archéo-Nil*, Octobre 1990, p. 5-9.

Meeks, D., "Notion de « dieu » et structure du panthéon dans l'Égypte ancienne'', *RHR*, tome 205, n°4, Association de la Revue de l'Histoire des religions, Paris, 1998, p. 425-446.

Sarr Nissire, "Le sens des lamentations funèbres en Égypte pharaonique et en Afrique Noire : le cas des Djerti'', in *Cahiers Caribéens d'Égyptologie*, N°s 7-8, Février-Mars 2005.

Contributions dans des Ouvrages collectifs

Conrad L., "Die Ngumbu in SüdKamerun'', *Globus*, LXXX, Branschweig, 1901.

Diop C. A., "Pour une méthodologie de l'étude des migrations des peuples en Afrique subsaharienne'', in UNESCO, *Histoire Générale de l'Afrique : Etudes et documents*, UNESCO, 1984, p. 27-57.

Kampoer Kampoer., "Unsere Bipindi : lecture panoramique de deux témoins physiques de la Deutsche Technologie en région kribienne'', in Abwa D. (dir.), *Il y a cent ans les Allemands quittaient le Kamerun. Histoire d'une rupture-continuité (1916-2016)*, Yaoundé, 2017, Les Grandes éditions, p. 625-640.

Kampoer Kampoer, "Physiquement nus, mais culturellement habillés : archéologie des mutations vestimentaires en région kribienne et impact(s) de la ruralité pour l'essor du Cameroun, d'hier à demain'', J. Kouosseu (dir.), *Cameroun. Le monde rural en mutations (XIXe - XXIIe siècle)*, Dschang, Premières Lignes, 2021, p. 173-189.

Obenga, T., "Sources et techniques spécifiques de l'histoire africaine. Aperçu général'', in Mokhtar G. (dir.), *Histoire générale de l'Afrique : Méthodologie et Préhistoire africaine*, chapitre 4, volume I, Paris, Stock/Jeune Afrique/UNESCO, 1980, p.97-111.

Sarr, M. N., "Conflits et fixation des frontières en Égypte

pharaonique'', in D. Abwa et al., *Boundaries and History in Africa : Issues in Conventional Boundaries and Ideological Frontiers (Festschrift in Honour of Verkijika G. FANSO)*, University of Yaoundé I, Department of History, 2011, p. 163-172.

Smith, P., ''Rite'', in P. Bonte et M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, p. 630-633.

Visionneau, G., ''Socialisation et Identité'', in C. Halpern et J-C. Ruano-Barbalan (Coordonateurs), *Identité(s). L'individu-le groupe-la société*, Paris, Éditions Sciences Humaines, 2004, p. 64-76.

Yoyotte Jean, ''Égypte pharaonique : société, économie et culture'', in UNESCO, *Histoire générale de L'Afrique. T2. Afrique ancienne*, Paris, Unesco/Présence africaine, 1980.

Zongo, B., ''Choix vestimentaires, interprétations culturelles et gestion identitaire chez les Africain(e)s en France'', in Y-E. de Broutin (dir.), *Se vêtir pour dire*, Université de Rouen, CNRS-URA 1164, 1996, p. 161-173.

Thèses et Mémoires

Bouh, Kisito, ''Migrations et culture des Mbvoumbo-Mabi du 17^e siècle à 1904 : Essai d'approche historique'', Mémoire Maîtrise Histoire, Université de Yaoundé I, 2003.

Kampoer Kampoer, ''Expressions identitaires en afro-culture : autopsie du legs vestimentaire pharaonique chez les NTI du Sud-Cameroun'', Thèse Doctorat Ph.D en Histoire, Université de Yaoundé I, 2020.

Ngué, William, ''L'Archéologie et les sources de l'histoire du Cameroun. Essai sur les perspectives méthodologiques'', Mémoire de Maîtrise en Histoire, Université de Yaoundé I, 1991.

Chapitre 9 : L'*obom*, un savoir endogène à l'épreuve du temps

Brigitte Nga Ondigui
Université du Québec à Montréal
brigitteondigui@gmail.com

Le textile végétal *obom* est un enjeu très important dans la compréhension de la culture du peuple Ekang (Les Fang-Bulu-Beti d'Afrique Centrale). Ce legs ancestral engage plusieurs paramètres tenant compte des aspects significatif et contextuel. Or, l'étude de ce dernier se subordonne aussi bien à un ensemble de facteurs émanant du savoir-faire, de la manière de vivre spécifique au peuple Ekang. Au regard du milieu écologique qui prévaut au Cameroun méridional, la population Ekang a été conduite à avoir une ascendance sur son biotope immanent. De celui-ci, elle tire des éléments pour se vêtir, se soigner, se nourrir, mais aussi des matériaux pour la construction de son habitat. La diversité des essences dans cette zone, va favoriser la production de la fibre d'*obom*. L'*obom* de nos jours fait l'objet d'usages multiples dans la création artistique et esthétique. Il appert donc comme un héritage culturel issu d'une tradition séculaire. En effet :

La culture est l'héritage collectif d'une société. C'est un ensemble homogène de réactions psychiques d'objets matériels et de faits sociaux qui permettent au groupe d'assurer sa subsistance et sa vie quotidienne. C'est également un ensemble d'institutions qui coordonnent les activités des membres du groupe. La culture est donc ce par quoi un certain nombre d'hommes se ressemblent entre eux parce qu'ils ont part au même héritage social (Ngumu, 1985 : 329).

On note ici ce besoin indéniable d'avoir quelque part des bases fortes et des racines solides. C'est en ce sens que ces propos de Raymond R. Aron permettent d'admettre que l'*obom* « reste le mérite d'être témoin du passé, d'un passé qui, somme toute, est

encore proche. Mais la modernité n'exclut pas la tradition » (Bilongo, 1974). Il est donc important de noter que, l'obom au Cameroun méridional ne se limite pas à la transformation du liber en tissu d'écorce battue ou encore au cache-sexe porté par les aîeux des populations Ekang. Fort de ce dessein, le constat est évident que l'art de l'obom n'est pas resté statique. Il a subi une évolution remarquable aussi bien dans le temps que dans l'espace. Chemin faisant, les habitudes de consommation ont également changé. Qu'est ce qui fait de ce savoir endogène qu'il soit à l'épreuve du temps? Mieux encore, quels sont les mobiles de sa résurgence? Apporter des réponses à cette problématique revient, tel un devoir de mémoire, à rappeler le contexte d'étude de l'obom, tout en faisant une mise en lumière des approches polysémiques de son lexème, en passant par le processus d'obtention de ce dernier, tout en insistant sur les mobiles de sa durabilité dans la société Ekang.

I- Contexte d'étude de l'obom

De nombreux auteurs ont mené des recherches sur les populations de la zone forestière. Leurs travaux ont permis de connaître le groupe Ekang et de mieux cerner son milieu de vie.

A- Qui sont les Ekang?

Parmi les auteurs les plus notables ayant écrit sur les peuples de la forêt, il y a le missionnaire et ethnographe français Henri Trilles et l'administrateur français Vincent Largneau qui furent parmi les premiers Européens à être en contact avec les *Ekang*, en l'occurrence ceux du Gabon à la fin du XIX^{ème} siècle. L'anthropologue Pierre Alexandre (1965) estimait à 196, le nombre de livres et articles dans la bibliographie du groupe dit Pahouin qui est loin d'être exhaustive. S'intéressant au cadre psychosocial du colonialisme, Christopher Chamberlin spécifie ceci:

The Fang have fascinated Europeans ever since their first encountered with Whites in the 1840s. Perceived as noble rustics free of coastal vices, the Fang stirred missionaries as a promising field for religious conversion, impressed traders as the hard-working labor force needed to harvest forest crops, and animated French officialdom as the hope for economic development. Later, with few of these expectations fulfilled, the Fang still attracted the

attention of colonial scholarship, most of it anthropological, and have since been studied by sociologists, anthropologists, geographers, and art historians. Fang society and culture are celebrated in academic circles, but Fang history remains something of a mystery. Their migration into central Gabon is typical in that scholarly work on the subject is fragmented and inconclusive (Chamberlin, 1978: 429-431).

Les migrations de ces peuples sont décrites différemment selon les auteurs, même parfois de façon contradictoire. Les Bantu qui occupent la forêt de la région du Sud actuellement, d'après les recherches archéologiques de Joseph-Marie Essomba (1992), habitaient en majorité la Haute-Sanaga. À partir du XVI^{ème} siècle, leur présence continue est constatée par de nombreux artefacts dans les sites de Saaka et d'Awae (région du Centre Cameroun), puis dans ceux de Zoétélé village, Zoétélé brousse, Oteteck et Koumou (région du Sud Cameroun). Deux sortes de migrations sont généralement présentées dans les écrits : les migrations volontaires dues au commerce et les migrations involontaires dues à la traite des esclaves. De nombreux témoignages des Occidentaux présentent les Fang comme le premier peuple de la région qui a été vu en pleine migration pour un motif commercial. Ces Fang se déplaçaient souvent sur de très longues distances à la recherche de cette précieuse denrée rare qu'était le sel ; pour ces contrées éloignées de la mer (Preston et Adams, 1856 : 44-45 ; Obenga, 1989).

En dehors des itinéraires ainsi décrits, deux anthropologues, à savoir Barthélemy Amat et Tònia Cortadellas, ont décrit deux autres chemins migratoires des Fang, accompagnés de quelques membres du groupe culturel Mbvumbo. La migration des Fang du clan Yemvam commence à la source du Ntem au Gabon. Ces migrations auraient eu lieu selon les anthropologues Amat et Cortadellas, vers 1840 (Laburthe-Tolra, 1981 : 99). Cependant, les peuples Kwasio et Fang furent localisés de manière certaine par les Européens sur la côte de la région du Sud, pour raison de commerce, en 1867.

Les écrits de l'historien Alphonse Kisito Bouh Ma Sitna (2023) sur les migrations commerciales de 1840 à 1887 mettent également un accent sur le peuplement ancien de l'actuelle région

du Sud du Cameroun. Sa lecture croisée des sources écrites, orales et électroniques disponibles, et l'exploitation de la nouvelle historiographie africaine laissent penser que les ethnies découvertes par les Allemands en 1887 vivaient déjà au Sud-Cameroun avant 1840, à l'exception des Bulu. Ce qui vient remettre en cause les écrits des auteurs précédents sur le peuplement Ekang. Qu'à cela ne tienne, les Ekang appartiennent au continuum linguistique Bantu A70 (Guthrie, 1948)¹. Les mythes ont joué un rôle important dans cette nomination de ces populations. Ainsi, le mythe *Ekang*, à travers la mythologie du *mvèt*², fait découvrir ce nom commun (Pepper, 1965). Ce concept selon Martin Belinga Eboutou, dans la préface de l'ouvrage de l'historien jésuite Nicolas Ossama (2015), est unificateur de tout le groupe. Mpongwe, Mpangwe ou Pongwe, Pangwe ou Pamue est la toute première appellation de ce groupe par les gens de la côte.

Selon Jean Baptiste Aubame (2002), le mot Fang est utilisé comme désignant l'ensemble du groupe, bien qu'il se rapporte à un sous-groupe et a pour synonyme *Beti*. Trilles, Grébert, Deniker préconisent de désigner les populations de l'aire culturelle Fang-Beti par le terme globalisant et supra-ethnique *Pahouin* (Essono, 2016 : 76). Les sous-ethnies du peuple Ekang se subdivisent en tribus et clans. Pour Jean-Marie Essono (2016 : 80), les Ekang se rencontrent non seulement en Afrique centrale, mais aussi en Afrique orientale et occidentale. Chez ces populations rencontrées aussi bien au Gabon, au Congo, à Sao-Tomé et Príncipe, qu'en République Centrafricaine et au Cameroun, l'histoire, le mode de vie, la religion, la langue, la culture sont similaires. Les Ekang, qui

¹ Leurs langues sont marquées par une intercompréhension linguistique naturelle. Ils semblent tous issus d'une même souche. C'est du moins ce qui ressort clairement de leurs mythes d'origine : Afrikara pour les Bulu (Ondoua Engutu, 1954), Ekang pour les Fang (Pepper, 1965) et Ngan Medzaa pour les Beti (Ngoa, 1973). Le lieu où ces trois groupes de population formaient une seule unité serait l'Adamaoua camerounais.

² Le terme *mvèt* désigne, dans les langues du groupe beti-bulu-fang, à la fois un instrument de musique, l'ensemble du genre littéraire dont cet instrument sert à accompagner les pièces, et l'association initiatique des praticiens de ce genre (Pierre Alexandre, 1974). Le terme *Ekang* usité dans le cadre de mon travail est dans une logique de déconstruction. Inspiré de l'épopée du *mvèt*, il s'agit de fédérer des groupes et sous-groupes *Ekang* et de faire resurgir leur identité de peuple conquérant d'antan.

retiennent notre attention tout au long de ce travail, sont ceux vivants au Cameroun. Au Cameroun, on les retrouve dans les régions du Centre, du Sud et de l'Est ; quoique la disposition de ces groupes de population sur le territoire laisse voir une cohabitation avec d'autres communautés, généralement vectrice d'un brassage culturel.

B- Obom: un savoir local à valoriser

Le débat centré sur les savoirs locaux ne date pas d'aujourd'hui. Divers vocables ont dès lors été associés aux savoir-faire afférents à des groupes humains culturellement et géographiquement situés. Il ne sera pas étonnant de rencontrer chez certains auteurs et institutions des dénominations telles savoirs traditionnels ou autochtones (UNESCO, 2003; OPMI, 2007), savoirs endogènes (Hountondji, 1994), savoirs vernaculaires (Béatrice Collignon, 2005), etc. Malgré des différences, celles-ci favorisent un type de savoir spécifique (Rondeau, 2016). Ainsi, «quelle est la valeur des savoirs locaux et pourquoi devrait-on s'efforcer de les protéger, de les conserver et de les valoriser à côté des savoirs scientifiques, savants, dominants ? », se demande Dany Rondeau (2016). Il appert dans cette logique qu'en ce qui se rapporte à la valorisation et à la conservation de l'*obom*, nous puissions dans la réflexion de cette dernière pour asseoir notre raisonnement, allant premièrement dans le sens des arguments de la valeur patrimoniale pour lesquelles les savoirs locaux sont des biens transmis en héritage et c'est pourquoi on doit les préserver. Deuxièmement, l'argument épistémologique nous semble pertinent, en stipulant que l'évolution de n'importe quel type de savoir est basée sur le plan de sa connaissance. L'*obom* est ainsi un savoir renfermant de multiples connaissances et dont la nécessité de préservation et de valorisation est capitale.

Une telle perception met en exergue un développement endogène, incluant une mise en valeur de ces connaissances provenant de l'intérieur du terroir. Barthes (2002) nous informe que l'objet culturel possède par sa nature sociale, une sorte de vocation sémantique. Pour comprendre les signes que renferme l'*obom*, il faut donc appartenir à la communauté *Ekan* ou être imprégné - pour l'étranger-du décodage propre à cette dernière.

Concrètement, au plan national camerounais, la valorisation du patrimoine culturel, qui relevait de la loi n°91/008 du 30 juillet 1991 est aujourd'hui abrogée par la loi n°2013/003 du 18 avril 2013. Portant sur la valorisation du patrimoine culturel, elle met un accent particulier sur la conservation, la protection, la valorisation, la promotion; elle favorise la connaissance et la transmission du patrimoine culturel dans l'intérêt public et dans la perspective du développement durable.

II- Un tissu végétal aux multiples facettes

Le tissu végétal *obom*, offre des possibilités de transformation excellente, et est un matériau très polyvalent.

A- La polysémie du lexème obom

Porté encore au début du XIX^{ème} siècle, le tissu *obom* est une forme vestimentaire de chez les anciens Ekang, c'est-à-dire, le textile végétal que portait jadis les aïeux des populations de la partie méridionale du Cameroun, sous forme de cache-sexe ou de pagne. En effet, l'étoffe d'*obom* est la résultante de l'écorce d'arbre battue au préalable, à l'aide d'un maillet, *fendé*. Ce *fendé* présente généralement des striures, dont l'objectif est de mieux écraser la fibre et de l'assouplir. L'*obom* est un patrimoine culturel national précieux que l'on se doit de valoriser ; une identité propre aux peuples africains, océaniens et de ceux de l'Amérique du Sud et pas seulement propre au Sud Cameroun, comme nombreux tendent à le croire. Wildfried Amassoko Mwenye (2008 : 50) faisait déjà allusion à l'étoffe d'écorce battue, comme prémices de l'étoffe *ndop* dans les Grasslands ; en échos aux Lamb (1981). En effet, les Lamb montrent dans leurs écrits que l'étoffe d'écorce, décorée en bleu grâce à une technique de peinture de réserve en provenance de l'Indonésie, serait le premier textile à être largement utilisé dans la région où l'on trouve actuellement le *Ndop* au Cameroun.

Au plan purement étymologique, le mot *obom* vient du verbe *bom*, signifiant taper, battre, frapper. Le nom est né de la technicité, et renvoie à la technique de la fabrication du tissu. Dans cette optique, l'*obom* est le tissu obtenu grâce à la « frappe ». Force est pourtant de constater de nos jours que le terme est très usité. Il fait mention de tout ce qui est fait à base du matériau. Il sera donc

très courant d'entendre *ma ke djeng obom*, pour spécifier le fait qu'on aille chercher l'une des essences en brousse afin d'en obtenir le tissu ; ou encore *me bek obom*, pour évoquer le port d'un chapeau, d'un vêtement fait à base de ce matériau.

Face au foisonnement d'usages que requiert l'écorce battue au Cameroun, nous avons été amenés à conclure que le nom *obom* sied à la désignation locale du tissu d'écorce battue, et fait également office de matériau. Dans une autre logique, *obom* se réfère à la technique de fabrication, de réalisation des objets à partir de ce tissu végétal. *Obom* recouvre également le sens de « entre les jambes », *Zolö*.

B- Un matériau « bio ».

La tendance de nos jours est à la réduction de la pollution et des gaz à effet de serre³. À l'image du développement des filières biologiques dans l'industrie agroalimentaire, on voit se fructifier des filières textiles biologiques, en l'occurrence celle du coton biologique. Ce penchant semble également profiter à certaines fibres naturelles dont on redécouvre les avantages (lin, chanvre) ou à de nouvelles fibres issues de la nature et actuellement très en vogue (bambou, maïs, soja, algue...). Cependant, il est à spécifier que, bien que les matières premières dont sont extraites ces fibres soient issues de la nature, elles n'appartiennent pas à la catégorie des fibres naturelles. En effet, lors de leur fabrication, l'intervention des processus chimiques est nécessaire, les classant ainsi dans le rang des fibres artificielles ou synthétiques.

Contrairement à ces textiles, le tissu d'écorce battue, *obom*, dans sa spécificité d'être tiré des essences ligneuses, ne subit aucune transformation industrielle et a la faveur d'être un tissu 100% naturel. Dans cette perspective, force est de constater que son obtention de manière « rudimentaire » contribue à la préservation environnementale, en permettant la diminution de la pollution; de même que l'empêchement de l'agression de la peau par des matières chimiques toxiques, nocives à la santé.

³ De la cop 21 en France à la cop 28 de décembre 2023 à Dubaï.

III- Le processus d'obtention de l'obom et taxonomie des objets

C'est un processus de longue haleine qui nécessite beaucoup de patience.

A- Le processus d'obtention de l'obom

Pour le processus d'obtention, il nécessite des essences et un outillage particuliers. De fait, le milieu géographique est un vecteur favorable à la production artistique de par la multiplicité des richesses phytogéographiques, humaines, culturelles au Cameroun méridional. La pratique de l'art de l'*obom*, il faut le reconnaître, dépend d'un environnement physique particulier et de modes de vie spécifiques. Dans cette optique, A. Terrisse pense que « la connaissance du milieu est nécessaire pour comprendre les arts de l'Afrique : arts de bois, ils sont liés au milieu végétal ; arts religieux, ils sont liés aux croyances ; arts fonctionnels, ils sont liés aux formes sociales ». C'est pourquoi il est bon d'explorer le milieu et de chercher les éléments qui peuvent avoir contribué à la naissance de telles formes (Bela, 2007: 62).

La plupart des essences de bois utilisées pour l'obtention de l'écorce battue ressortent de la famille des moracées. De nos jours, l'outillage employé pour la transformation de l'écorce en tissu d'écorce battue, ne présente pas de grandes divergences d'une région à l'autre, bien qu'il ait connu une évolution considérable dans le temps et dans l'espace. L'outillage se constitue de maillet, de machette. Ces objets ont chacun un rôle particulier à jouer dans le processus de transformation du liber en tissu d'écorce battue, *obom* (Nga ondigui, 2011). L'arbre est la matière première de prédilection pour l'obtention de l'*obom*. Au Sud Cameroun, diverses essences sont employées dans ce cadre là. Certaines parmi elles sont choisies pour leur excellente qualité à donner des étoffes souples- *Andom* ou *Aloa*- et d'autres pour leur couleur, parfois blanche, orangée, roux et enfin pour leur abondance en forêt (parasolier, *Aseng*). Une fois que l'arbre est sélectionné dans le site d'extraction, il est abattu par l'artiste ou par l'artisan qui peut se faire aider par des tierces personnes, si l'arbre est volumineux.

Figure 1 : Etoffe d'*obom* provenant de l'arbre *Andom*



Source : Brigitte Ondigui, Septembre 2010

Des auteurs tels Serges Bahuchet, Robert Farris Thompson (1991: 128), Coquet (1993) ont soutenu dans leurs écrits que l'écorce est incisée directement sur l'arbre et dégagée de sa partie dure externe, pour ne conserver que le liber. Elle est ensuite trempée dans l'eau d'une rivière pour être amolli pendant une journée ou exposée au feu. A la fin, elle est battue sur un tronc d'arbre lisse réservé à cet effet.

N'en déplaise à ces derniers, des réserves à ces écrits peuvent être émises, dans la mesure où, lors de nos multiples prospections dans les régions administratives du Centre, du Sud et de l'Est, nous avons pu observer que pour fabriquer une étoffe d'*obom*, on pouvait au préalable prélever l'écorce de deux façons : dans un premier cas, on abat un tronc d'*andom*⁴. Le second cas préconise la protection des espèces forestières, en ceci qu'il privilégie la protection de l'environnement⁵. Le liber est donc détaché directement de l'arbre.

⁴ Constat fait à Nkolandom, au Sud-Cameroun. Cette zone se situe à 18 km d'Ebolowa- Si 2. Selon Alain Meyé, *Andum* renvoie à l'élégance, et *Nkolandom* serait la colline de l'élégance

⁵ C'est une démarche économique permettant à l'arbre de prolonger sa durée de vie. Après une certaine période, l'écorce va se régénérer.

Figure 2 : Tronçon d'*Andom* d'un diamètre de 9cm, sélectionné pour l'obtention d'une étoffe *obom*.



Figure 3 : Processus de transformation du liber en tissu *obom*



Source : Brigitte Ondigui, septembre 2010

Généralement, il est choisi des arbres jeunes au tronc le plus régulier possible. Leur diamètre va de 8 cm à 10 cm maximum. Les images au-dessus présentent l'arbre sectionné en tronçons, correspondant à la longueur que l'on veut donner au tissu. Par la suite, à l'aide d'une machette, l'écorce est délicatement détachée pour ne laisser paraître que le liber. On entaille celui-ci sur toute sa longueur, on l'assouplit à coups de battoirs, puis on le détache avec les doigts. Sur un support réservé à cet effet (planche, tronc d'arbre...), sur toute sa hauteur, de la gauche vers la droite, ce dernier est battu à l'aide d'un maillet strié, le *fendé* qui est en fait un morceau de bois dentelé laissant apparaître des striures⁶. Le liber est plié, on le bat sur l'autre face ; plié à nouveau, battu avant de le retravailler plié en diagonale. Cette façon de faire a pour but de doubler la longueur de l'étoffe en ne modifiant en rien sa largeur. Par la suite, l'étoffe est dépliée et passée plusieurs fois

⁶ Ces striures sont des figures géométriques, plus précisément des losanges ou des carrés.

dans de l'eau (savonneuse quelquefois) avant d'être pressée. C'est un moyen efficace pour extirper la sève qui peut résister. L'étoffe est ensuite mise à sécher, tendue, au soleil⁷.

B- Taxonomie des objets en obom

L'*obom* s'insère harmonieusement dans le monde des arts. Son emploi récurrent dans les arts plastiques depuis la seconde moitié du XX^{ème} siècle a redoré les lettres de noblesse de ce textile usité par les aïeux. Du point de vue macroscopique, le tissu d'écorce battue au Cameroun méridional se prête à de nombreuses utilisations grâce à sa résistance, combinée à une extrême extensibilité de ses fibres. Il est utilisé aussi bien en support pictural comme nous l'avons déjà mentionné en amont, que sculptural. En maroquinerie, il se substitue au cuir. On le rencontre aussi dans le domaine vestimentaire, mais encore comme un matériau de la décoration d'intérieur, avec notamment son emploi dans la création florale, dans le revêtement des pans de murs, des piliers et des plafonds, dans la fabrication des luminaires et abat-jours...L'art de l'*obom* présente une panoplie d'objets qui demeure inégalable, mettant à découvert le génie créatif et inépuisable des peuples de la forêt. Le rapport ontologique qui le lie aux élites, aux chefs traditionnels, fait de lui une tenue d'apparat par excellence ; porteuse de pouvoirs cosmiques, mais surtout une symbiose avec les forces de la nature. Vision du monde où s'interprète animisme et cosmogonie. Que ce soit en République Démocratique du Congo ou en Ouganda, l'écorce battue offre d'excellentes opportunités de revenus grâce à son vaste potentiel de transformation. L'*obom* offre également une structure qui en ajoute à sa spécificité.

⁷Sa surface se rétrécit plus ou moins, selon le temps d'exposition au soleil.

Figure 4 : Tableau de Mboi Raymond (Est Cameroun), couvre-chef réalisé par Meye Yves (Ebolowa), Abat jour en *obom* réalisé par Atonkoumou (Centre - Cameroun)



Source : Brigitte Ondigui, mai-septembre 2010

Sur le plan iconographique, les objets d'art en *obom* offrent une impressionnante palette de motifs, aussi bien figuratifs que totalement abstraits. Les artistes ont recours à diverses techniques pour créer : la peinture à eau et à huile, le collage, la sérigraphie, la mosaïque, généralement exécutée sur toile ou sur les flancs de murs, des piliers, sur les plafonds.

IV- La résurgence de l'*obom*

De nombreux facteurs ont aidé à la résurgence actuelle de l'*obom* dans la zone Ekgang. Nous catégorisons ces facteurs en deux sous ensembles: les protagonistes de la seconde moitié du XX^{ème} siècle et ceux du XXI^{ème} siècle.

*A- Les protagonistes de la seconde moitié du XX^{ème} siècle. Le XX^{ème} siècle et l'art de l'*obom**

Selon mes diverses sources, le foyer aurait été développé à l'Est Cameroun, par les Sœurs Clarisses d'Abong-Mbang, dans le Haut-Nyong. On a ainsi pu voir dans les années 1970 l'emploi de l'écorce comme matériau servant de support à la production picturale. Est-ce à affirmer cependant que les Camerounais étaient jusqu'à cette date ignorants de cette manière de fabriquer ? Nous sommes tentés de répondre par la négation, du fait même que, si l'idée est partie comme le prétend la tradition orale, de ces Sœurs, il est évident qu'elles auraient vu faire les populations de cette contrée du pays. Le témoignage de l'artiste peintre Raymond

Mboi⁸ va dans la même logique. Selon ce dernier, dans les années 1969-1970, les ressortissants de la zone d'Abong-Mbang réalisaient déjà des pots de fleurs, des tableaux au moyen de ce matériau. C'est certainement de là que ces Sœurs se seraient appropriées les techniques, qu'elles auraient améliorées⁹. Il ressort donc de ce témoignage que ces populations avaient des potentialités, mais jusqu'alors mal exploitées. Malheureusement, nous n'avons pas pu retrouver des témoignages visuels de cette époque, car aucune image n'a été conservée dans les archives de la librairie. Plus tard, l'idée est récupérée par Mveng, qui va révolutionner la créativité en art par le biais de cette étoffe : nouveau langage de la peinture, de la sculpture, des revêtements au Cameroun méridional, par le canal de l'Atelier Art Nègre situé à Yaoundé.

Cet Atelier Art Nègre dans les années 1970¹⁰, va œuvrer pour une meilleure connaissance du tissu *obom* à une échelle plus nationale. Redorer le blason de la culture camerounaise en particulier, et celui de l'Afrique en général, tel sera le but visé par l'Atelier. Il va intégrer le tissu *obom* à divers niveaux et le faire breveter : « Ce tissu, expérimenté et breveté par l'Atelier Art Nègre de Yaoundé, est aujourd'hui utilisé dans le revêtement : imputrescible, insonorisant, décoratif ; il crée une atmosphère à la fois d'opulence, de simplicité et de beauté » (Mveng, 1980: 100). Ce qui fera à n'en pas douter son succès. Au XXI^{ème} siècle, le succès de l'*obom* va grandissant auprès des populations, tant au niveau national qu'international. Quelles en sont les causes ?

B- Les protagonistes de l'art de l'obom au XXI^{ème} siècle

⁸ Interview de mai 2010

⁹ Il est question de tableaux exécutés grâce à la technique du collage. Ces tableaux représentaient, dans un style figuratif, le plus souvent des scènes de vie quotidiennes des populations de la région de l'Est: des femmes berçant des enfants, des hommes effectuant des travaux champêtres ; des femmes cuisinant ; des représentations d'animaux ... Les Sœurs les exposaient à la librairie St Paul de Yaoundé, pour y être vendus.

¹⁰ Propos d'Etoloh Eyah (2013), l'un des dessinateurs de cet atelier.

Nombreux sont ceux qui militent en faveur de la reconnaissance de l'art de l'*obom*¹¹ au Cameroun méridional. Il s'agit de l'apport des artistes musiciens dans le processus de reconnaissance de l'art de l'*obom*. De nos jours au Sud Cameroun, on observe une réelle volonté de valorisation de l'*obom*. Cette volonté est très visible au niveau des artistes de cette contrée qui, dans la quête d'une originalité dans la production plastique, ont recours au matériau. Force est de constater cependant qu'il n'y a pas que les Ekang sur lesquels le matériau exerce une certaine fascination, mais également des artistes ressortissant d'autres horizons et résidant dans la capitale politique, Yaoundé. Ce sont notamment Kouam Tawadjeu, Hélène Temgoua (Ouest-Cameroun), Dio Ali (Sénégal), Dorothée Efang, Ngom A Bep (Bafia), etc. C'est dire que le tissu *obom* a franchi les frontières ethniques et s'érige en symbole d'intégration et d'unité nationale. Faisant écho aux plasticiens, les artistes musiciens ne sont pas indifférents à cet effort de réhabilitation et réappropriation en faveur de l'écorce battue. C'est ainsi que des artistes musiciens tels que Tsimi Toro, Calvino, K-Tino et bien d'autres se vêtent d'*obom* lors de multiples prestations scéniques, voire dans leurs vidéogrammes.

Il est à relever également l'apport des hauts dignitaires, que sont les Chefs Traditionnels Ekang. De fait, depuis le 25 août 2006 dans la localité d'Ebolowa au Sud Cameroun, sous le récépissé n° 0087/RDA/LO7/BAPP, le Conseil Régional des Chefs Traditionnels du Sud Cameroun, autrefois dénommé Forum des Chefs Traditionnels, a réhabilité ce textile végétal, en l'adoptant comme tenue d'apparat. Dans cette optique, le Président de la République du Cameroun, Son excellence Paul Biya, lors de son intronisation en *Nnom Ngii*, au Comice agro-pastoral de 2011 a arboré le tissu d'écorce battue. Avant lui, ce phénomène du port de

¹¹ Ce concept d'art de l'*obom* implique le tissu tiré d'écorce battue et ses produits connexes.

l'obom par certaines élites¹² du Sud Cameroun était assez courant¹³.

L'heure n'est plus à l'acceptation de l'effacement de la mémoire, de l'oubli et de la subalternisation des identités. La considération euro-centrée des cultures autres que celles européennes à proliférer un sentiment de discréditation chez les africains, les Eke, que je nomme *afrodestructisme*. Cet *afrodestructisme* se manifeste par le reniement des *habitus*, non seulement vestimentaires¹⁴, mais encore des modes de vie, de penser, de croire des communautés colonisées, considérées inférieures par l'hégémonie colonisatrice et impérialiste. L'urgence est donc à la réappropriation, à la promotion et à la valorisation des identités culturelles. Ces savoirs endogènes font des membres des diverses communautés, des Êtres compétitifs dans la dynamique contemporaine de l'émergence.

En 2014, avec la création de l'Association culturelle dans la Tête de mon Peuple¹⁵ (qui se voulait une vitrine pour la valorisation des savoirs locaux), des défilés de mode traditionnels inspirés par la mouvance de la réappropriation culturelle ont été organisés, aux côtés d'autres designers de mode camerounais. D'autre part, des conférences, des festivals, des foires, des salons nationaux et internationaux aident à la reconnaissance du tissu *obom* et de ses produits dérivés. Toutes ces impulsions et ces acteurs arguent que ces activités sont vécues comme étant un processus de décolonialité de la marginalisation des imaginaires imposés par la colonisation.

Savoir endogène à l'épreuve du temps, le legs ancestral qu'est *l'obom* a survécu aux affres du temps. Refus de l'agentivité coloniale, de l'oubli et de la subalternisation, le patrimoine culturel

¹² Dans le cadre de ce travail, l'élite renvoie aux personnes les plus influentes sur le plan social, politique, culturel d'une région ; c'est également l'ensemble de hauts dignitaires politiques et traditionnels d'une localité.

¹³ *L'obom* dans ce cas précis se porte lors des cérémonies d'intronisation, lors des nominations comme c'est le cas à Bafia, mais également lors des rencontres entre les hauts dignitaires.

¹⁴ Lire à ce propos l'article de Brigitte Nga Ondigui (2022).

¹⁵ Dont le recepisé n° 00000204/RDA/J06/BAPP fut établi le 03 mars 2015.

obom est une mémoire collective nécessitant une mise en valeur optimale pour sa pérennisation. À travers de multiples actions menées par certains acteurs sociaux et le Gouvernement, ce tissu s'impose dans les habitudes de consommation des populations camerounaises. Plus de 65 ans après l'indépendance du Cameroun, l'*obom* connaît une résurgence. La survivance de cette culture résiduelle dans une société *Ekan* dans laquelle la culture dominante et celles émergente et résiduelle sont interactives, est une preuve que l'*afrodestructisme*, les cultures anciennes résistent et perdurent. Dans cette perspective, il faut reconnaître avec Charles Binam Bikoi (Nicolas Ossama, 2015 : 12) que: « la restitution de la réalité existentielle des communautés africaines, y compris dans leur projet d'éternité, constitue la substance de la Renaissance africaine». Cette pratique dont les produits arborent le nom éponyme à la technique, si elle est bien promue et valorisée, peut servir de matrice au développement du terroir.

Références bibliographiques

Ouvrages

- Aubame J.- M., *Les Beti du Gabon et d'ailleurs*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- Bahuchet S. et Thompson R.F., *Peintures sur écorces battues des Mbuti (Haut -Zaire)*. Paris, Dapper, 1991.
- Barthes R., *Le système de la mode*. Paris: Seuil, 2002.
- Bilongo B., *Les Pahouins du Sud-Cameroun : inventaires bibliographiques connaissance des Fang, Ntoumou, Mvaé, Boulou, Beti, (Menguissa, Eton, Mvëlë, Bënë et Ewondo) et du groupe dit Sanaga*, Yaoundé, Open Library OL21951126M, 1974.
- Essono J-M., *Yaoundé, une ville, une histoire (1888-2014)*, Yaoundé, Asuzoa, 2017.
- Faïk-Nzuji C., *La puissance du sacré : L'homme, la nature et l'art en Afrique noire*, Paris, Maisonneuve Larose, 1993.
- Gibson J., *L'approche écologique de la perception visuelle*. Boston, Houghton, 1979.

Myeng E., *L'art et l'artisanat africains*. Yaoundé, Éditions Clé, 1980.

Obenga T., *Les peuples Bantu : migration, expansion et identité culturelle*, Paris, L'Harmattan, 1989.

Ondoua Engutu, *Dulu bon be Afri Kara*, Ebolowa, Halsey Memorial Press, 1954.

Ossama N., *Rites et croyances des anciens Beti*, Yaoundé, Pucac-Cerdotola, 2015.

Pepper H., *A film by Nzwe Nguema. Epic story of Gabon*, 1965.

Unesco, *Convention sur la sauvegarde du patrimoine immatériel*. Genève, Unesco, 2003.

Articles

Alexandre P. et Binet J., « Le groupe dit Pahouin (Fang, Boulou, Beti) », *Revue de l'histoire des religions*, 157(1), 1960, p. 118-119.

Alexandre P., « Proto-histoire du groupe beti-bulu-fang: essai de synthèse provisoire », *Cahiers d'études africaines*, 5(20), 1965, p.503-560.

Bouh Ma Sitna, A. K., « Les migrations commerciales (1840-1887): incidences sur le peuplement ancien de l'actuelle région du Sud au Cameroun », *Revue de la société camerounaise d'histoire*, 2023, p. 59-85.

Chamberlin C., « The migration of the Fang into Central Gabon during the nineteenth century: a new interpretation », *Journal of African Studies*, 11(3), 1978, p. 429-456.

Nga Ondigui, B. N., « Réécriture de soi chez les Ekgang: entre savoir mémoriel et valeur identitaire du m'mouat (costume) ». *Revista De Antropologia Da Ufscar*, 13(2), 2022, p. 62-79.

Ngoa H., « Tentative de reconstitution de l'histoire des Ewondo », in Tardits C. (dir), *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, vol 2, Paris, Cnrs, 1981, p. 547- 561.

Ngumu P.-C., « Identité Culturelle Camerounaise et Art Musical », in : *L'Identité Culturelle Camerounaise*, Yaoundé / Cameroun,

Ministère de l'Information et de la Culture, Direction des Affaires Culturelles, 1985.

Rondeau D., « La place des savoirs locaux (endogènes) dans la cité globale. Essai de justification », in Piron F., Regulus S. et Dibounje Madiba M. S. (dir), *Justice cognitive, libre accès et savoirs locaux. Pour une science ouverte juste, au service du développement local durable*, Québec, Science et bien commun, 2016.

Preston I. and Adams H., « Visit of Messrs. Preston and Adams to the Pangwes », *Missionary Herald, L II*, 2, 1856, p. 43-45.

Thèses et mémoires

Amassoko W.M., « Les traditions textiles au Cameroun : L'étoffe ndop et sa place dans l'histoire du Grassland camerounais », Mémoire de Maîtrise, Université de Yaoundé I, 2008.

Eze L. F. « Le commandement indigène de la région Nyong et Sanaga (Sud-Cameroun) de 1916 à 1945 », Thèse pour le Doctorat, Université de Paris 1, 1969.

Hamann B., « Mutations vestimentaires et textile au Nord-Cameroun : 18^{ème}-20^{ème} siècle », Thèse de Doctorat Ph.D en histoire, Université de Ngaoundéré, 2009.

Nga Ondigui, B. N. F., « L'art de l'obom au Cameroun méridional du XIX^{ème} siècle à nos jours: le cas des Béti-Bulu-Fang », Mémoire de Master en Arts Plastiques et Histoire de l'Art, Université de Yaoundé I, 2011.

Chapitre 10 : Le manoir *Bipindihof*, patrimoine architectural du « premier Allemand installé au Sud-Cameroun oublié » : essai de décryptage de la valorisation d'une bâtisse historique (1889-2023)

Hanse Gilbert Mbeng Dang¹, André Armand Ndewe² et Fernando Ligue Engamba³

L'occupation de l'espace géographique a toujours été le désir de l'être humain depuis l'Antiquité (et même bien avant : paléolithique, néolithique) ; les gens migrent d'une région à une autre à la recherche de ressources naturelles ou d'une vie meilleure. La région du Sud-Cameroun depuis son passé colonial dispose des édifices qui témoignent son importance historique. Parmi ceux-ci figure le manoir *Bipindihof* GPS (longitude 656 187 ; latitude 339 473 ; altitude 53 m) construit à partir de 1896. C'est l'une des premières bâtisses coloniales allemandes édifiées à Bipindi dans le contexte des premiers signes de la maladie du sommeil dans la région (Wang Sonnè&al, 1999 : 8). Cette région a été explorée et repérée lors de la recherche des sites les plus agréables et les plus rentables sur l'axe Kribi-Lolodorf-Yaoundé par August Georg Zenker, explorateur et botaniste allemand qui a été le deuxième chef de la station de Yaoundé de 1889 à 1895 (Laburthe-Tolra, 1977 : 107-41). Cette position administrative l'a amené à voyager régulièrement dans le sud du territoire lui permettant de faire connaissance avec les populations locales. Après sa démission de l'administration allemande pour des raisons diverses, Zenker aménage définitivement à Bipindi en février 1896 à la suite d'un contrat de bail signé avec

¹ Université d'Ebolowa (Cameroun),
hansegilbert@yahoo.fr/mbengdangh@gmail.com

² Université de Douala (Cameroun), ndeweals@yahoo.fr

³ Université de Ngaoundéré (Cameroun), ligueengamba@yahoo.fr

MbilèMamêgê, chef du village de Bifoum. Il obtient un domaine de 816 hectares, situé au bord de la Lokoundjé, une terre qui lui servait de gîte d'étape lors de ses expéditions vers Yaoundé, après le traité du 12 juillet 1884. (Wang Sonnè et *al*, 1999)

La beauté et surtout la clarté de ce vieux manoir édifié par Zenker ont souvent bénéficié au tourisme camerounais. Il y a quelques décennies, ce palais accueillait régulièrement des visiteurs venant directement d'Allemagne par charters. Les touristes pouvaient faire des randonnées à l'intérieur de la plantation, goûté aux fruits de mer et poissons, particulièrement succulents, du fleuve Tchangué (Djapou, 2015). Malheureusement la situation a bien changé depuis ce temps-là, car malgré son caractère historique, architectural et culturel, cette construction n'est ni inscrite sur la liste des monuments historiques de la région du Sud-Cameroun ni classée comme monument historique d'intérêt national. Et c'est pour cette raison qu'il ne bénéficie pas des travaux d'entretien, de réparation et de restauration aussi bien au niveau des services centraux et déconcentrés du ministère des Arts et de la Culture qu'au niveau de la collectivité locale décentralisée de Bipindi. Par ailleurs, la situation de ce patrimoine architectural dit « oublié » est en partie liée à l'ignorance des populations locales sur l'importance de cette bâtisse dans les activités touristiques et à l'absence « d'un compromis idéologique bien construit autour de ces édifices » (Sretenovi, 2012 : 37).

Alors, saisi sous cet angle, le *Bipindihof* ne pourrait-il pas cesser d'être ostracisé pour devenir un puissant levier de développement de cette localité du Sud-Cameroun par le biais de sa mise en tourisme ? Voici clairement exposée la problématique de la durabilité dans la reconversion des édifices de la période allemande à Bipindi. Notre travail adossé à une analyse empirique principalement à travers les enquêtes de terrain et une recherche documentaire dans les bibliothèques et internet permet de repérer les actions et les politiques de gestion de cette bâtisse culturelle dans la sauvegarde, la préservation et la mise en valeur du patrimoine du bâti allemand de la région du Sud-Cameroun. Les données recueillies et analysées ont permis la production de cet article subdivisé en trois parties. Dans un premier temps, il s'agira de présenter ce bâtiment, et dans un second temps, d'aborder

l'historique du bâtisseur du manoir avant de faire un bref survol des raisons de sa construction. Enfin, nous proposerons quelques approches de mise en valeur touristique utilisables pour sa valorisation.

I- Le manoir *Bipindihof* : un joyau architectural dans la commune de Bipindi

Couverte de la forêt primaire qui est riche en biodiversité, le manoir *Bipindihof* est un joyau architectural de par son style majestueux, sa technique et les différents matériaux utilisés pour sa construction.

A- Situation géographique de la bâtisse

La bâtisse de *Bipindihof* est dans la localité de Bipindi située dans la région du Sud-Cameroun à environ 70 km de Kribi dans le département de l'Océan qui est une ville balnéaire. Elle a été érigée en arrondissement à la faveur du décret présidentiel N° 92/187/CAB/PR du 1^{er} septembre 1992 et est devenue une commune rurale par un nouveau décret présidentiel N°95/082 du 24 avril 1995. Elle couvre une superficie de près de 750 kilomètres carrés, et est limitée au nord par la commune de Messondo, au sud par la commune d'Akom II, à l'est par la commune de Lolodorf, à l'ouest par la commune de Lokoundjé et au sud-est par la commune d'Efoulan (PCD, 2020 : 24). C'est une commune rurale qui abrite 02 principaux groupes ethniques autochtones à savoir les Bakola-Bagyéli et les Bantu dont les plus représentatifs sont les Bassa, Evuzok, Bulu-Fang et les Ngoumba (figure 1).

L'objectif principal des Allemands dans le Sud-Kamerun était de prospector les régions productrices de caoutchouc, de faciliter le transport des marchandises, d'évaluer la production d'ivoire dans la région et enfin d'étendre la conquête allemande dans tout l'hinterland camerounais⁴. Au regard de ceci, le sud du pays était d'un grand intérêt politique, économique et même stratégique sur la maîtrise de cette partie du Cameroun qui mettait les Allemands à l'abri des surprises des Français installés au Congo.

202

B- Zenker : le bâtisseur du manoir de Bipindi

Né à Leipzig en Allemagne un 11 juin 1855, Geor August Zenker est le fils de Julius Théodor Zenker ; spécialiste de la culture orientale médiévale et auteur des dictionnaires turc, arabe, persan, et allemand (Mildbreaed, 1923 : 319). Aventurier dans l'âme par le goût de l'inconnu, après s'être acquitté du service militaire entre 1875-1878, Zenker s'affectionne pour la botanique et se rend dans la foulée en Italie pour occuper un modeste poste de jardinier en chef au jardin botanique de Naples (Kampoer, 2017 : 630). Devenu veuf quelques années plus tard, il décide de prendre le large et se joint à la troupe d'un certain Bove, qui conduit alors une expédition italienne en Afrique. Amoureux de cet univers fantastique, Zenker décide de rester en Afrique et se fait emballer dans la foulée par la firme hambrouse de Woermann à Libreville au Gabon. Après ce séjour éclair, il accoste au Kamerun à la faveur du traité germano-douala du 12 juillet 1884 et vient se placer sous le protectorat du *Reich*. (Kampoer, 2017 : 630).

Figure 2 : Georg August Zenker (1855–1922) en tant que propriétaire de la plantation⁵



Source : Matthieu Heine, « le dernier Allemand du Cameroun », <https://www.welt.de/kultur/plus237529411/Georg-August-Zenker-Der-letzte-Deutsche-von-Kamerun.html>, consulté le 09/05/2023.

⁵Pendant le projet photographique des artistes Yana Wernicke et Jonas Feige, ils ont rendu visite aux membres de la famille et ont écouté leurs histoires afin d'exposer, de dépeindre le passé et le présent de cette famille en tentant soigneusement de découvrir des aspects de l'histoire coloniale allemande.

Sur incitation du capitaine Richard Kund, Zenker s'engage dans l'administration coloniale en 1888. Botaniste de talent, il est employé en 1889 comme préparateur dans les domaines géologiques, zoologiques et botaniques (Laburthe-Tolra, 1970 : 7). Après la défaite allemande lors de la Grande Guerre, Zenker refuse de suivre ses compatriotes en retraite et ignore allègrement l'ordre de faire sauter le pont sur la Lokundjé afin de couper la progression des alliés vers le Sud-Kamerun.

Figure 3 : Vue panoramique du pont de la Lokundjé



Source : Ligue Engamba, octobre 2021.

Ce qui lui a valu, au sortir de la guerre, lui, seul Allemand, le droit de demeurer dans le pays devenu nouvellement français et surtout de rester en possession de sa ferme et de ses terres. Malheureusement, le 06 février 1922, cet indomptable chercheur est pris d'une maladie des reins et décède quelques jours plus tard, c'est-à-dire le 12 février 1922 dans cette ville de Bipindi qu'il affectionnait tant, entouré de ses enfants qui vont l'enterrer dans son *Hof*. Un héritage qui aujourd'hui fait partie du patrimoine non seulement familial des Zenker, mais également des populations de Bipindi dans leur entièreté (Kampoer, 2017 : 634).

II- Construction et description du manoir

Les biens architecturaux sont des œuvres architecturales, les groupes de constructions isolés ou réunis qui, en raison de leur architecture, de leur unité ou de leur intégration dans le paysage, et qui ont une valeur universelle exceptionnelle du point de vue de l'histoire, de l'art ou de la science, sont des patrimoines architecturaux.

A- Description

De vieilles plantations d'hévéa et de cacao très appréciables marquent l'entrée principale du palais de Zenker, témoins de la quiétude dont il avait besoin pour expérimenter ses recherches écologiques. Pour la construction de cette bâtisse, les Allemands ont utilisé les matériaux locaux, mais définitifs, la preuve est qu'elle est encore debout aujourd'hui et transcende le temps par sa solidité et son historicité. La toiture est d'une couleur rougeâtre avec de fortes pentes et superposées, elle est spécifiquement faite en tuiles, éléments de terre cuite qui servent à couvrir les maisons et le bois de charpente est coupé dans la grande forêt qui entoure le manoir (Laube, 1988 : 90). Il est soutenu par des murs élevés avec des briquettes de forme rectangulaire. Ses fenêtres persiennes et ses portes formant un demi-arc sont situées à l'arrière et sur les façades du bâtiment. Le mur est fait de briquettes d'épaisseur de 5.5 cm qui donne lieu à une dimension de 11 cm d'épaisseur. Les mêmes briquettes agencées en largeur, donnent une largeur de 22 cm ; tandis que la longueur est de l'ordre de 44 cm. Comparativement aux travaux effectués par Salamatou (2013 : 85-91) à l'Est-Cameroun, on aboutit sensiblement ainsi à un joint de 44×22×11 cm de longueur, largeur et hauteur.

Figure 4 : Vues intérieure et extérieure des vérandas du Camp Bipindihof



Source : Ligue Engamba, octobre 2021.

Jadis résidence et lieu de travail de Zenker, c'était un véritable laboratoire scientifique où il étudiait minutieusement aussi bien les espèces végétales que fauniques et plusieurs de ses spécimens ont été labélisés Zenkeri. (The Auk, 1923 : 185)

B- Construction et décor

Ce bâtiment est une construction à deux niveaux. D'une parfaite symétrie avec un escalier latéral menant à l'étage, il est de forme rectangulaire avec un rez-de-chaussée composé à l'intérieur de plusieurs chambres, salons et cuisines séparés par des murs référents embellis par le fruit de ses propres fresques qu'il a peintes. L'étage lui, est composé d'une cuisine, d'un hall, d'un salon, d'une salle à manger et d'une bibliothèque dotée de près de 500 ouvrages édités aussi bien en français, anglais qu'en allemand. La bibliothèque était considérée comme une chambre secrète où il se retirait pour effectuer ses travaux dans le plus grand secret. En effet, il y conservait toute sa littérature et des journaux ; un véritable bazar dans lequel lui seul pouvait se retrouver pour finaliser ses travaux scientifiques. Zenker s'enfermait régulièrement dans cette salle, ce sanctuaire pour mieux appréhender les différentes espèces qu'il étudiait (Jongkind, 2007 : 638).

Construit à partir des années 1889-1990, le style architectural d'origine allemande constitue une réplique de celui développé dans le *Reich*. Munie d'une véranda dont l'ornement était décoré avec des motifs zoomorphes et des plants, cette bâtisse représentait le symbole du mode de vie du colon. C'est un espace édifié au pourtour des constructions coloniales, une galerie légère pour répondre aux préoccupations hygiéniques et climatiques, qui sert aussi à protéger le bâtiment du soleil, à la ventilation des pièces et à organiser les pièces d'habitation comme un mode de protection contre les maladies (Bangui, 2013 : 116). La technique de construction employée pour l'édification du manoir *Bipindihof* est celle utilisée dans la majeure partie des colonies allemandes. En plus de son poids historique, culturel et architectural, le palais se caractérise dans sa conception par une régularité du tracé et l'importance donnée à l'aménagement. Les préoccupations sanitaires ont nettement influencé le style de construction du palais de Bipindi parce que Zenker recherchait des solutions de confort améliorées pour s'adapter au climat. Alors, il mit sur pied la surélévation du sol, exposition des façades en fonction des vents dominants, pièces d'habitation ouvertes systématiquement sur deux côtés opposés afin de favoriser la ventilation, vérandas permettant

d'isoler les façades des bâtiments du rayonnement solaire et de refroidir ainsi l'atmosphère intérieure (Kouao Biot, 2020 : 84).

La construction du manoir achevée, Zenker devient ainsi le premier, dans tout le Sud-Cameroun, à commercialiser le cacao qui n'est encore cultivé qu'à titre expérimental à Victoria durant l'époque allemande. Il introduit aussi cette culture dans les villages situés sur l'axe Bipindi-Lolodorf, au début du siècle. Il contribua également à fixer régulièrement sur place, les populations venues de l'intérieur du Cameroun (Wang Sonnè&al, 1999).

Figure 5 : Vues du camp *Bipindihof*⁶



Source : Yana Wernicke, Jonas Feige, "Zenker", Édition Patrick Frey, 2021 (3), « La maison des Zenker », <https://www.google.com/search?q=Georges%20Auguste%20Zenker%20p&df&tbm=isch&tbs=rimg:CemsU4tr8mOZYdXp81sl50tVsgIMCgIIABAAOgQIABAAwAIA&rlz=1C1A>, consulté le 09/05/2023.

Son manoir était un point de halte presque obligatoire pour les voyageurs de l'époque dans leur traversée de la grande forêt. Tous ces voyageurs signalaient l'atmosphère un peu plus extraordinaire qui régnait dans le *Camp Bipindihof* où il y avait des objets d'art, trophées et curiosités de toute sorte (Kampoer, 2017 : 631).

Le gouverneur JescovonPuttkammer, lors de son passage à Bipindi en janvier 1897, confessa d'ailleurs que la maison de

⁶ Pour l'exposition « Zenkeri » présentée au Musée botanique, les artistes Yana Wernicke et Jonas Feige ont rendu visite aux membres de la famille et écouté leurs histoires. Ce projet photographique a exposé, dépeint le passé et le présent de cette famille en tentant soigneusement de découvrir des aspects de l'histoire coloniale allemande.

Zenker en construction, est un « vrai musée » rempli de crânes et de peaux d'animaux, d'herbiers, de croquis et de fétiches (Putkammer, 1912 : 77). Un an plus tard, vonChamie-Glisezinski décrit la pénibilité de sa progression en forêt depuis Kribi comme un véritable enfer, mais son arrivée à Bipindi Camp comme à un endroit plutôt passible. Il fut impressionné par le palais et les recherches effectuées par Zenker comme un lieu paradisiaque loin de tout contact « culturel » (Chamie-Glisezinski, 1925 : 56). Ce fut pareil pour son concitoyen Milbraed qui y passa la Noël 1913 et décrit l'activité à la fois inlassable et plurielle de Zenker à Bipindi où, paisiblement installé, il surveillait ses plantations, entassait des esquisses, les dessins, les documents, les collections naturalistes et expédiait des caisses de ses trouvailles dans les musées, aux organismes scientifiques d'Allemagne (Milbraed, 1923 : 321). Au début de 1916, lorsque la force de protection allemande se retire du Cameroun, Zenker reçoit l'ordre de détruire le pont sur la Lokundjé après son passage. Il n'obéit pas à cet ordre et reste le seul allemand à être toléré après la fin de la guerre au Cameroun. Aujourd'hui, l'état de conservation du manoir reste cependant critique.

III- Etat des lieux actuel du manoir Bipindihof

Après le départ des Allemands au Cameroun, la nouvelle administration en place va hériter de toutes les constructions coloniales. Mais Zenker restera le seul Allemand en droit de demeurer dans le pays devenu nouvellement français et restera en possession de sa ferme et ses terres. Son décès le 12 février 1922 dans son Hof marque une page triste pour l'avenir du manoir (Kampoer, 2017 : 634).

A- Facteurs de détérioration du site

C'est le début d'un changement irréversible qui va affecter profondément l'édifice colonial, car de nos jours, son état de conservation est critique et préoccupant. Il est mis à rude épreuve par des forces naturelles (phénomènes climatiques) et anthropiques (activités humaines qui ruinent également la pérennité de ce patrimoine architectural).

Le manoir *Bipindihof* est occupé aujourd'hui par un seul des

petits-fils de Zenker qui a décidé de rester protéger le patrimoine familial⁷ et malgré sa présence, plusieurs personnes agissent de façon négative sur son authenticité. Pour se rendre compte de cette triste réalité, il suffit de visiter le site. La destruction du beau palais allemand est un fait réel car, le voisinage du site est fréquenté régulièrement par les vandales et délinquants qui viennent soutirer les artefacts de l'édifice (portes, fenêtres, plafond, enduit, revêtement du sol, tonneaux, etc.) pour les vendre dans le marché noir. Pour la menace naturelle, la nature semble avoir repris ses droits sur l'œuvre, à vue d'œil, on est en présence d'un patrimoine en ruine et l'érosion vient s'adosser à ce malheur. Car en dehors de la solidité du gros ouvrage (murs, poteaux, poutres, etc.), résultat de la rigueur technique de l'architecture coloniale, la rigueur du climat conduit à l'enlèvement des revêtements du sol en chape cimentée ou en carreaux ; au pourrissement des portes, fenêtres, plafond, charpentes en bois ; à la dégradation des enduits et autre ravalement des façades et à l'infiltration d'eau de pluie par les toits dégradés (figure 6).

Figure 6 : Camp Bipindihof aujourd'hui en ruine, vues avant et arrière



Source : Ligue Engamba, octobre 2021.

Le manque d'entretien et de contrôle entraîne la biodégradation à travers la présence de lichens, d'algues et de végétation envahissante qui occasionnent l'effritement des murs, de la toiture puis la dégradation du cimetière de la famille Zenker.

⁷ Entretien avec ZangaTéclaire, *Bipindihof*, le 14/10/2021.

Figure 7 : Cimetière de la famille Zenker à Bipindi



Source : Ligue Engamba, octobre 2021.

En dépit du seul arrière-petit-fils qui garde le site, les hommes et les bêtes le parcourent indécemment et en toute liberté. Il est ouvert à tout vent et à tout venant. Ils piétinent indifféremment la propriété et y entrent aisément faute de clôture. Ces deux préoccupations étant sensibles et indispensables, il revient donc à la famille Zenker dont les descendants, aux pouvoirs publics, à la coopération allemande, à la communauté locale et scientifique de s'approprier le suivi afin de restructurer ce patrimoine culturel.

B- Inventaire des vestiges du manoir de Bipindihof

Les enjeux patrimoniaux sont importants à Bipindi, car ils découlent de la richesse du patrimoine, de son importance sur les plans historique, touristique et économique d'une part, et la vulnérabilité de ce patrimoine d'autre part. Le manoir de *Bipindihof* a su préserver de nos jours une intégrité et une authenticité certaines qui permettent ainsi de présenter une visibilité de leur état de conservation au travers des vestiges matériels encore intacts pour la plupart. La mémoire collective des populations riveraines du site se réfère à ce site comme « un patrimoine commun de toutes les populations de Bipindi auquel elles peuvent s'identifier en mémoire de leur passé » (Kampoer, 2018 : 636). Depuis près d'un siècle, le site est presque laissé à l'abandon et l'on note parmi les ruines les vestiges témoins du passage des Zenker (de vieux champs d'hévéa et de cacao, le cimetière de la famille Zenker, une ancienne dent d'éléphant, une sculpture d'éléphant en bois d'ébène, d'anciens tonneaux servant à transporter le gasoil et de

vieux extincteurs). Quant aux artefacts de l'édifice, nous avons identifié pendant nos prospections que des portes, fenêtres, plafond, enduit et murs qu'on retrouve sur le site et chez des populations locales relèvent les traces de cette période. Sur les ruines du bâtiment, se dressent encore des teckeraies allemandes, des poteaux, poutres, et des briquettes de cette structure qui restent méconnus du grand public.

Figure 8 : Quelques vestiges du manoir de Bipindihof



Source : Ligue Engamba, octobre 2021.

Ces vestiges du manoir de *Bipindihof* permettent à la jeune génération de s'identifier en se référant au passé, assurent la conservation du lieu de mémoire de la localité par le rappel des souvenirs historiques des hommes et des événements qui ont marqué la vie d'un peuple ou de la nation. Il faut dire que les vestiges ne sont pas restés intacts et n'ont subi aucun processus de restauration ou de reconstruction.

Mis à part le projet photographique des artistes Yana Wernicke et Jonas Feige qui ont rendu visite aux membres de la famille et écouté leurs histoires afin d'exposer, de dépeindre le passé et le présent de cette famille en tentant soigneusement de découvrir des aspects de l'histoire coloniale allemande à travers l'exposition « Zenkeri » présentée au Musée botanique, ils ont invité les visiteurs à regarder et leur ont donné la possibilité de suivre plusieurs fils narratifs. Cette vitrine leur a donné l'occasion de se forger une propre image de l'héritage familial. Les enregistrements du duo encadrés par des portraits historiques, des entrées de journal intime et des interviews démontrent une qualité à

la fois esthétique et documentaire. Incorporation sélective : photographies petit format de matériel zoologique et botanique du Musée d'histoire naturelle de Berlin. Des objets que Zenker a envoyés d'innombrables fois de Bipindi à Berlin et dont beaucoup portent encore son nom aujourd'hui. Ces références subtiles symbolisent les traces profondes du colonialisme allemand⁸.

IV- Problématique de la conservation et de la valorisation du manoir Bipindihof

Le patrimoine architectural que nous voyons aujourd'hui à Bipindi est le produit de l'influence de la culture allemande. Celui-ci fait partie de la famille de Zenker et des populations locales et son avenir dépend des attitudes et des actions envers sa préservation. On a enregistré un certain progrès auparavant, mais beaucoup reste encore à faire.

A- Un effacement de la mémoire historique

Par définition, le patrimoine culturel dérive de la mémoire et de l'histoire, pour communiquer des savoirs et des savoir-faire aux communautés. Il symbolise l'appropriation par une communauté, d'un passé ou d'une connaissance propre à un terroir en vue de le préserver contre la disparition. Le passé colonial en général, et celui du protectorat allemand en particulier, participe de la structuration/déstructuration de l'histoire du Cameroun (Tesi Di, 2017 : 76). Parler de pérennisation interpelle de nombreux acteurs parmi lesquels la famille Zenker dont les descendants sont encore en vie. Cette famille est fière de porter le nom de Zenker, car il a créé des infrastructures et des emplois dans la région. Son nom est encore connu de nombreuses personnes au Cameroun, mais cela n'apporte pas toujours de bonnes choses à la famille, car descendante d'un Allemand vivant dans un immeuble de style colonial représentatif de l'extérieur, la famille Zenker est

⁸ Yana Wernicke et Jonas Feige, "Zenker", Édition Patrick Frey, 2021 (3), « La maison des Zenker », <https://www.google.com/search?q=Georges%20Auguste%20Zenker%20pdf&tbm=isch&itbs=ring:CemsU4tr8mOZYdXp81sl50tVsgIMCgIIABAAOgQIABAAwAIA&rlz=1C1A>, consulté le 09/05/2023.

quotidiennement confrontée aux préjugés fondés sur l'ignorance⁹. Ses fils se sont mariés avec des filles de la localité et ont eu plusieurs petits-fils et arrière-petits-fils¹⁰.

Figure 9 : Quelques anciennes photos de la famille Zenker



Source : Ligue Engamba, octobre 2021.

Dans le contexte colonial, les principaux outils de la politique dans la jungle étaient le sexe et les armes à feu. Zenker avait au total trois épouses à Yaoundé¹¹. Il fonda une famille avec plusieurs femmes et cinq enfants. Deux d'entre elles étaient l'une la fille et l'autre la nièce de patrons locaux à qui Zenker prêtait parfois des armes. En 1891 est né Max-Felix Zenker (décédé en 1928), dont la mère était Embolo, fille du chef Tschungi Mballa Ngono. Elles ont initié Zenker à la langue éwondo en lui apprenant tout sur les us et coutumes¹². La troisième était Mavimbilia Obonono Berthe Zenker du Dahomey, qui est maintenant considérée par la famille comme l'ancêtre de Zenker et la seule épouse vraiment aimée. Elle était la mère de Curt Julius et Hans Zenker. Les descendants vivent au Cameroun, certains sont aussi en Europe, voire en Allemagne

⁹ FURIOS - magazine du campus étudiant à la FU Berlin « Zenker - Une histoire coloniale allemande », <https://furios-campus.de/2018/10/30/zenker-eine-deutsche-kolonialgeschichte/> consulté le 09/05/2023.

¹⁰ Entretien avec ZangaTéclaire, *Bipindihof* le 13/10/2021.

¹¹ Archives Nationales de Yaoundé FA 1/134, 70, Stetten à Gouvernement, 19.5.1895.

¹² Matthieu Heine, «le dernier Allemand du Cameroun », <https://www.welt.de/kultur/plus237529411/Georg-August-Zenker-Der-letzte-Deutsche-von-Kamerun.html>, consulté le 09/05/2023.

(Laburthe-Tolra, 1972 : 7).

À partir de l'histoire de la famille Zenker au Sud-Kamerun, il est aisé de comprendre que ce vestige du protectorat allemand se range dans la catégorie du patrimoine que la littérature anglo-saxonne désigne affectueusement par le concept de *dissonant heritage*. Développé pour désigner le patrimoine se référant à la mémoire douloureuse comme celle des guerres (Turnbridge et Ashworth : 1996), ce concept se réfère pour ainsi dire à un patrimoine dont la valeur se discute en fonction des groupes d'intérêts et dont l'interprétation peut faire l'objet d'une réécriture (Bruce et Creighton, 2006 : 233-254). Cette définition souligne qu'il n'y a pas de signification figée pour ce type de patrimoine. Elle met au centre le travail de l'historien, qui construit, à partir de l'interprétation de la mémoire et de l'objet lui-même, la valeur patrimoniale de ce dernier. Valoriser cet édifice du protectorat allemand revient en partie à réécrire son interprétation dans la perspective d'une meilleure appropriation des populations locales et des instances gouvernementales¹³.

Très peu connu par la communauté internationale, le manoir *Bipindihof* s'est révélé au monde grâce à l'histoire qui restaure la vérité en faisant de ce site l'un des plus importants au Cameroun, parmi les plus connus à avoir été un des bastions de la colonisation allemande et de départ des études expérimentales de la biodiversité et la culture d'hévéa et du cacao importés vers d'autres contrées.

B- Le tourisme culturel, une solution pour valoriser et matérialiser l'histoire du manoir Bipindihof

La valorisation du manoir *Bipindihof* par le biais du tourisme peut se faire par des politiques conciliant et réconciliant l'intérêt des pouvoirs décisionnels de la commune de Bipindi et de l'État du Cameroun. Même si l'histoire du palais de Zenker n'est pas très connue des générations actuelles, elle pourrait tout de même

¹³ Yana Wernicke et Jonas Feige se sont rendus à plusieurs reprises dans l'actuelle République du Cameroun pour un essai photographique afin de retracer la vie de Zenker dans ce pays et de dresser le portrait de ses descendants. L'ouvrage rassemble, aux côtés des images réalisées pour le projet, des photographies d'archives, des documents muséaux ainsi que les correspondances de Zenker et des témoignages familiaux.

participer de manière significative au rayonnement du tourisme camerounais¹⁴. Il suffit de l'aménager et de le promouvoir, il convient de suggérer quelques approches de mise en valeur touristique.

➤ *Mise en place d'un plan de gestion*

Les collectivités locales (mairie, conseil régional), organes en charge de la politique régionale sont les mieux placées, et les plus appropriées à insuffler les premières actions de mise en tourisme concernant cet édifice. Vu qu'aucune structure n'a été mise en place pour la gestion de ce bien, une multitude d'intervenants en matière de patrimonialisation peut travailler en étroite collaboration pour la mise en place d'un plan de gestion. Il s'agit en l'occurrence du ministère du Tourisme et des Loisirs (Mintoul), du ministère de l'Habitat et du Développement urbain (Minhdu) et du ministère des Arts et de la Culture (Minac) tous concernés par la loi n° 98/006 du 14 avril 1998¹⁵. Comme plan de gestion, la valorisation et l'intégration du manoir dans le tissu actuel de la ville de Bipindi, l'établissement d'un plan d'aménagement et la délimitation de ses abords peuvent être utilisés comme premier niveau de gestion.

En plus, tel que prévu par la loi n°91/008 du 30 juillet 1991¹⁶, portant protection du patrimoine culturel et naturel national camerounais, la mobilisation des personnes pour veiller de manière quotidienne sur ce bâtiment, et la prise de précautions spéciales contre le vandalisme, le vol, le feu, et l'occupation anarchique qui pourraient détériorer l'édifice seraient salutaires. Il est souhaitable que ce plan soit mis en exergue par des spécialistes tels que des historiens, des archéologues, des sociologues disposant d'un budget leur permettant de donner des informations générales, de

¹⁴ Propos d'Alexandre Du Buysson, Directeur de JOVAGO Cameroun, premier site de réservation d'hôtels en ligne en Afrique et présent sur le territoire depuis plusieurs années. In P. Djapou, publié depuis Overblog, 22 septembre 2015, « Cameroun : le palais de Zenker, un site touristique abandonné », in *Regard humanitaire*, <http://pauelreflexion.over-blog.com/2015/09/cameroun-le-palais-de-zenker-un-site-touristique-abandonne.html>, consulté le 10/05/2023.

¹⁵ Loi n° 98/006 du 14 avril 1998 relative à l'activité touristique.

¹⁶ Loi n°91/008 du 30 juillet 1991, portant protection du patrimoine culturel et naturel national camerounais, jorc du 20 septembre 1991, pp. 224-226.

sensibiliser le public et de répondre aux besoins du secteur éducatif. L'impact de l'éducation dans la modélisation du comportement humain est significatif. C'est pourquoi les ateliers pédagogiques, instruments éducatifs sont un puissant moyen pour inculquer les valeurs de protection, de conservation, en somme de sauvegarde du patrimoine culturel d'une part, aux plus jeunes, et d'autre part aux personnes de tous les âges.

➤ *La réhabilitation du manoir*

En tant qu'œuvre historique à valeur culturelle, le manoir *Bipindihof* peut être réhabilité pour lui redonner son authenticité architecturale abîmée par l'influence des facteurs naturels et anthropiques sur l'édifice. Pour ce faire, une approche pluridisciplinaire impliquant architectes, spécialistes du patrimoine, archéologues, historiens et techniciens du bâtiment s'avère nécessaire. Cela permettrait d'une part d'améliorer le confort intérieur de cet édifice et d'autre part de trouver les méthodes adéquates de restauration qui n'altèrent pas la physionomie originelle du bâtiment en réutilisant les matériaux utilisés dans le but de sauvegarder son authenticité. Ces mesures, si elles sont bien menées par les autorités locales de la ville de Bipindi, susciteraient un engagement réel pour cet héritage.

➤ *Transformer le manoir Bipindihof en musée*

Le manoir *Bipindihof* en perdant son dynamisme et sa gloire de l'époque coloniale, est devenu un édifice ordinaire. Pourtant, il a joué par le passé un rôle prépondérant dans la naissance de la commune de Bipindi. Il fut l'un des premiers bâtiments construits dans la région ; par conséquent, il a plusieurs valeurs dont les principales sont symboliques, culturelle et esthétique. Point de repère dans la localité et lieu de rencontre, il peut également témoigner d'un temps passé et donner une épaisseur historique à la contrée. D'où la possibilité d'appréhender un aspect de l'histoire d'un site par l'intermédiaire des traces visibles comme l'architecture d'une époque donnée. Il s'agit de donner la priorité à la revalorisation de son image en le transformant en un musée d'histoire de la grande région du Sud-Cameroun.

Au final, l'objectif visé par cette étude était de présenter le manoir *Bipindihof* en faisant ressortir ses caractéristiques. Patrimoine architectural d'origine allemande, il a été construit selon le style et la technique du *Reich* dans le paysage africain. Malgré son caractère exceptionnel, il fait face aux menaces d'ordre naturel et anthropique qu'il est urgent de décrier. Cette glose menée autour de cet édifice est un vibrant appel afin que toute partie prenante puisse prendre des mesures adéquates quant à la question de la valorisation du patrimoine architectural qu'est le manoir *Bipindihof* au Sud-Kamerun. Pour y parvenir, les entités politiques peuvent dans leur approche s'appuyer sur plusieurs aspects comme lui donner un statut juridique pour mieux le valoriser, arrêter le vandalisme et l'ériger un musée d'histoire. Il est souhaitable qu'au-delà de ces approches de valorisation de cet édifice les autorités puissent développer un nouveau type de tourisme : le tourisme culturel. Car ce type de tourisme reste l'un des moyens les plus sûrs pour développer des lieux historiques abandonnés comme le manoir *Bipindihof* construit par site par Georg August Zenker.

Bibliographie

Ouvrages

Laburthe-Tolra P., *Yaoundé d'après Zenker (1895)*, Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, n°2, 1972.

Letouzey R., *Les botanistes au Cameroun*, Yaoundé, Muséum national d'histoire naturelle, Laboratoire de phanérogamie, 1968.

Laube W., *L'Architecture allemande au Cameroun, 1884-1914*, Struggart, Éditions Karl Krämer, 1988.

Turnbridge J. E. et Ashworth G. J., *Dissonant heritage: the Management of the past as a resource in conflict*, Belhaven, 1996.

Articles

Bangui T., « L'architecture coloniale du centre-ville de Bangui (Rep. Centrafricaine) : essai sur un patrimoine urbain en décadence », *Les cahiers d'Outre-mer*, n° 261, 2013, p.105-122.

Bruce D. et Creighton O., *Contested Identities: the Dissonant Heritage of the European Town walls and walled towns*, in

International Journal of Heritage Studies, Vol. 12, 2006, p. 233-254.

Djapou P., « Cameroun : le palais de Zenker, un site touristique abandonné », in *Regard humanitaire*, <http://paulelreflexion.over-blog.com/2015/09/cameroun-le-palais-de-zenker-un-site-touristique-abandonne.html>, 2015, consulté le 10/05/2023.

Kampoer Kampoer., « *UNSERE BIPINDI* : lecture panoramique de deux témoins physiques de la *Deutsche Technologie* en région kribienne », in Daniel Abwa (dir), *Il y a cent ans les Allemands quittaient le Kamerun. Histoire d'une rupture-continuité (1916-2016)*, Yaoundé, Les Grandes éditions, 2017, p. 625 - 640.

Kouao B. B., « La mise en tourisme du patrimoine architectural de la Côte d'Ivoire : le cas du Fort de Dabou », in *Actes du colloque international de Lomé* des 5 et 6 décembre 2019, « Tourisme dans l'espace UEMOA : enjeux, défis et perspectives », *Ingénierie culturelle* N° 001 octobre 2020, Presses de l'IRES-REDC Lomé-Togo, 2020, p. 75-92.

Laburthe-Tolra P., « Charles Atangana. Un chef entre deux colonisations, 1888-1943 », in Julien C. A., Morsy M. et Coquery-Vidrovitch C. (eds.), *Les Africains*, Paris, *Jeune Afrique*, 1997, p. 107-41.

Ricœur, P., « Mémoire, histoire, oubli », *Esprit*, 2006, p. 20-29.

Wang Sonne et al, « Historique de la maladie du sommeil dans la région de Bipindi, 16-23 octobre. Rapport de mission », *Document technique*, Yaoundé, OCEAC n° 1077/OCEAC/LRT, 1999.

Wathy., 2017, « Comment mieux valoriser le patrimoine et la production culturels de l'Afrique de l'Ouest ? », in *Mataki*, no 3, Janvier.

Mémoires

Doko W- D., « Le patrimoine allemand dans les villes de l'Est-Cameroun et la problématique de sa conservation 1896-2013: le cas de Bertoua et de Doumé », *Mémoire de DIPES II en Histoire*, Ecole Normale Supérieure de l'Université de Yaoundé I, 2017.

Salamatou, « Introduction à l'étude des témoins de la présence allemande au Cameroun méridional : les sites de Yoko et de Nanga-Eboko », Mémoire de Master en Archéologie, Université de Yaoundé I, 2013.

Tesi Di L., « La conservation et la valorisation des vestiges du protectorat allemand dans la ville de Douala (Cameroun) », Mémoire de Master, Università Degli Studi Di Padova, 2017.

Conclusion

Alphonse Kisito Bouh Ma Sitna
Université de Yaoundé I

E-mail : alphonsekisibms@yahoo.fr

Cet ouvrage s'est évertué à poser les jalons du devoir de mémoire d'un résistant oublié du Sud-Cameroun contre les Allemands en 1893. Il s'agit de Biáng Bwô Mbumbô de Kribi, connu sous le pseudonyme de King Mayessè. L'objectif était de tirer les leçons de son combat afin que pareille tragédie ne se répète. Pour y parvenir, la fondation King Mayessè de Kribi a organisé un colloque international et donné la parole aux chercheurs venus de divers horizons. Ainsi les auteurs de chapitres figurant dans ce livre ont suggéré aux peuples martyrisés par les Allemands, particulièrement aux Mabi du King Mayessè, des solutions s'orientant vers deux directions. En interne, il est recommandé aux victimes de commencer par une cure. Cette dernière peut s'opérer par l'évacuation des legs et stéréotypes dévalorisants de la violence brutale des colons allemands dans leur mémoire collective, les expressions langagières et les perceptions. Elle peut également se traduire par la construction d'un sanctuaire ou d'un mausolée pour rendre hommage au King Mayessè, à ses acolytes King Benga et King Massili pour les Mabi, ainsi que pour les résistants oubliés des autres peuples du Cameroun. L'organisation des rites d'expiation, de propitiation et de commémoration de ces martyrs n'est pas en reste. La prise en compte de leur lutte pour la liberté politique, économique, sociale et culturelle dans les programmes scolaires et universitaires est déjà une grande avancée qui pourrait pérenniser les valeurs de leurs combats et assurer leur devoir de mémoire. Il en est de même de la reconstitution de leur socle culturel tel que le code moral ou l'habillement. En externe, les auteurs de cet opus ont conseillé l'instauration d'un dialogue entre les responsables des musées d'Allemagne et de France, où sont exposés les objets venant du Cameroun, avec les membres de la

société civile de ce pays d'Afrique centrale ainsi que ses professionnels du patrimoine, ses historiens et politiques afin de s'entendre sur les meilleures possibilités de restitution desdits objets. A défaut, certains peuples du Cameroun étant devenus trop enracinés dans le christianisme ou dans l'islam, donc réfractaires à leur propre culture ancestrales, que ces deux parties agissent de concert pour le retour d'une partie des bénéfices générés par l'exposition de ces objets de culte et d'art à leurs légitimes propriétaires, en l'occurrence les victimes telles que les Mabi de Kribi. L'idée de construction d'annexes des musées d'Allemagne et de France auprès des peuples spoliés fait aussi son chemin. Ces fortes propositions pourraient contribuer à évoluer du devoir de mémoire au travail de mémoire, c'est-à-dire, du souvenir d'un événement historique douloureux ou de sa reconnaissance, à la réconciliation entre les victimes et leurs bourreaux, contribuant ainsi à la promotion de meilleures formes de relations.

Table des matières

Remerciements	9
Sommaire.....	11
Introduction Jude Sylvain Mboum	13
Chapitre 1 : Symbolique de la dépouille migrante et ancrage tellurique : endosémie de l’ancestralité de King Mayessè Véronique Gwladys Otsamba Aliana	17
I- Approche terminologique et état de la question	18
II- Méthodologie.....	21
III- Destinée <i>pré-mortem</i> de King Mayessè.....	22
IV- Destinée <i>post-mortem</i> de King Mayessè	25
Chapitre 2 : Capitalisation des représentations théique, esthétique et éthique de l’œuvre de King Mayessè : analyse des capacités des Mabi de Kribi Serge Patient Makak	33
I- Mise en contexte spatial, diachronique et méthodologique 34	
II- Passage européen et concordisme assimilationniste de la pensée mabi	36
III- Dimension représentationnelle des Mabi sous le prisme de <i>King Mayessè</i>	39
IV- Se restaurer dans l’espace et le temps par le mythe et le rite : un capital symbolique mabi.....	43
V- Mobilisation des actifs patrimoniaux mabi et ajustement au développement de Kribi.....	45
Chapitre 3 : Fiche didactique sur le combat de King Mayessè et exploitation dans les programmes d’études en histoire et les lieux de mémoire au Cameroun Jacques Ngong Atembone	51
I- Analyse des perspectives d’études des grandes figures dans les curricula du préscolaire, primaire et secondaire en Histoire	52
II- Exploitation de la fiche didactique sur le combat du King Mayessè dans les lieux de mémoires et les programmes d’études en Histoire au Cameroun	61

Chapitre 4 : Le culte du Byèri chez les Kwasio du Cameroun: de la double extraction d'une architecture religieuse à la double restitution décoloniale Lucie Mbogni Nankeng.....	65
I- Captation coloniale et muséification de la spiritualité kwasio : mouvements d'un crime	67
II- Doubles restitutions des Byèri kwasio : des contacts possibles	78
Chapitre 5: Les survivances des stéréotypes discursifs de la violence du passé colonial allemand dans les parlers du département de l'Océan Djiala Mellie Diderot.....	91
I- L'historique des stéréotypes liés à la colonisation allemande.....	92
II- Conceptualisation et cadrage théorique et méthodologique	94
III- Les stéréotypes discursifs défavorables	95
IV- Des stéréotypes défavorables culturels.....	98
Chapitre 6 : Violations des droits de l'homme et discriminations socioprofessionnelles au Cameroun sous domination allemande : le cas des employés locaux du secteur des postes et télécommunications (1893-1914) Yves Barthélémy Zoa Ateba	111
I- Etat des lieux et priorités de l'Administration allemande au Cameroun.....	112
II- Violences, violations et discriminations comme mode d'administration du personnel local des postes et télécommunications	121
III- En guise de conséquences.....	130
Chapitre 7 : Présence du Byèri du Sud- Cameroun dans les collections du musée ethnologique de Berlin : quelle perspective face au débat sur la restitution ? Calvin Patrick Bandah Panga.	139
I- La présence effective des statuettes <i>Byèri</i> au musée ethnographique	142

Chapitre 8 : L'éthique dans la société kwasio précoloniale, entre tradition et rapports sociaux : essai d'une approche herméneutique Kampoer Kampoer.....	155
I- Géographie physique des Kwasio et clarification des concepts	156
II- Instances sociales éducatives et cercles d'initiation kwasio	159
III- Quelques aspects de l'éthique kwasio	166
Chapitre 9 : L' <i>obom</i> , un savoir endogène à l'épreuve du temps Brigitte Nga Ondigui	181
I- Contexte d'étude de l' <i>obom</i>	182
II- Un tissu végétal aux multiples facettes.....	186
III- Le processus d'obtention de l' <i>obom</i> et taxonomie des objets 188	
IV- La résurgence de l' <i>obom</i>	192
Chapitre 10 : Le manoir <i>Bipindihof</i> , patrimoine architectural du « premier Allemand installé au Sud-Cameroun oublié » : essai de décryptage de la valorisation d'une bâtisse historique (1889-2023) Hanse Gilbert Mbeng Dang, André Armand Ndewe et Fernando Ligue Engamba.....	199
I- Le manoir <i>Bipindihof</i> : un joyau architectural dans la commune de Bipindi.....	201
II- Construction et description du manoir.....	204
III- Etat des lieux actuel du manoir Bipindihof	208
IV- Problématique de la conservation et de la valorisation du manoir Bipindihof.....	212
Conclusion Alphonse Kisito Bouh Ma Sitna	221