



**Université Peleforo
GON COULIBALY**

**DEPARTEMENT
D'HISTOIRE**

Avril 2026



Revue électronique

P-ISSN :3107-1643

E-ISSN :3107-1651

REVUE D'HISTOIRE, D'ART ET D'ARCHEOLOGIE

TEFAL-PITYA

*<https://tefal-pitya.net/>
soumission@tefal-pitya.net
BP 1328 Korhogo*

Revue d'Histoire, d'Art et d'Archéologie

TEFAL-PITYA



Vol.1, No1, Avril 2026

Site : <https://tefal-pitya.net/>

Courriel : soumission@tefal-pitya.net

Université Peleforo GON COULIBALY

UFR Sciences Sociales

Département d'Histoire

BP 1328 Korhogo

P-ISSN : 3107-1643/ E-ISSN : 3107-1651

Comité éditorial

Directeur Scientifique : Tanoh Raphael BEKOIN, Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire.

Directeur de Publication : KOUASSI Kouakou Siméon, Professeur Titulaire, Université Polytechnique de San-Pedro, Côte d'Ivoire.

Directeur de Rédaction : KEWO Zana, Docteur en Histoire des Relations internationales, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

Directeur de Rédaction Adjoint : AGUIE Yhattey Hervé Thierry, Docteur en Histoire Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

Secrétariat de rédaction :

KOFFI Amani, Docteur en Histoire Ancienne, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

N'GORAN Kouadio Adolphe, Docteur en Histoire Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

SIGNAUX Affouminou Emmanuel, Docteur en Histoire Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

Coordonneurs de Publication :

KONE Kiyali, Docteur en Histoire Moderne et Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire,

KOAME N'founoum Parfait Sidoine, Docteur en Histoire Moderne et Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

Trésorier : SORO Yéfounnigui Marie -Laure, Docteur en Histoire Moderne et Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

Chargés de diffusion :

ABE Abé Laurent, Docteur en Histoire Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

ANGU Bleou Sylvain, Docteur en Histoire Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

ATCHIE Amon Guy Serge, Docteur en Histoire Médiévale, Université Peleforo GON COULIBALY

BAKAYOKO Yaya, Docteur en Histoire Médiévale, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

DIOMANDÉ Vallet Samuel, Docteur en Histoire Moderne et Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

Fatoumata BAMBA, Docteur en Histoire Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

KOUADIO Yao Clément, Docteur en Histoire Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

LASME Yao Jean Terence Gauthier, Docteur en archeologie, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

OUATTARA Brahim, Docteur en Histoire Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

OUATTARA Issouf, Docteur en Histoire Médiévale, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

TUO Zie, Docteur en Histoire Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

Webmaster : COULIBALY Souleymane, Docteur en Histoire Contemporaine, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

Éditeur : Département d'Histoire, Université Peleforo GON COULIBALY

Website : <https://tefal-pitya.net/>

Comité Scientifique

Abass Souleymane SANGARE, Professeur Titulaire d'Histoire Médiévale, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire.

Aboulaye BATHILY, Professeur Titulaire d'Histoire, Université Cheick Anta Diop-Sénégal

Blesson Florent SOHI, Maître de Conférences en Histoire moderne, Université Felix Houphouët Boigny-Côte d'Ivoire.

Koffi Antoine GOLE, Professeur Titulaire d'Histoire, Université Alassane Ouattara- Côte d'Ivoire.

Moritié CAMARA, Professeur Titulaire d'Histoire des Relations Internationales, Université Alassane Ouattara- Côte d'Ivoire.

Nohadani Syrus AHMADI, Maître de Conférences en Géopolitique, Tarbiat Modares University- République Islamique d'Iran.

Odile GOERG, Professeure émérite d'Histoire de l'Afrique contemporaine, Université Paris Cité-CESSMA

Ouakoubo Gaston GNABRO, Professeur Titulaire d'Histoire des techniques, Université Peleforo GON COULIBALY, Côte d'Ivoire.

Siméon KOUAKOU, Professeur Titulaire d'archéologie, Université Felix Houphouët-Boigny Côte d'Ivoire.

Simon-Pierre M'BRA EKANZA, Professeur Titulaire d'Histoire, Professeur Émérites du Cames, Université Felix Houphouët-Boigny – Côte d'Ivoire

Tanoh Raphael BEKOU, Professeur Titulaire d'Histoire économique et sociale, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire.

Cho Julie Eunice BROU, Maître de Conférences en Histoire moderne et contemporaine, Université Felix Houphouët Boigny-Côte d'Ivoire.

Jean-Noël LOUCOU, Professeur Titulaire d'Histoire, Université Felix Houphouët-Boigny-Côte d'Ivoire.

Théophile KOU, Professeur Titulaire Études Ibériques et Civilisations Latino-Américaines, Université Felix Houphouët-Boigny- Côte d'Ivoire

Comlan Jérôme ALLADAYE, Professeur Titulaire d'Histoire, Université d'Abomey-Calavi Benin.

Ibrahim Muhammed SAADAOUI, Professeur d'Histoire Moderne et Contemporaine, Université de Tunisie. Président de la Tunisian World Center for Studies, Research, and Development et de la Tunisian-Mediterranean Association for Historical, Social and Economic Studies. Tunisie)

Ousseynou FAYE, Professeur Titulaire d'Histoire, Université Cheick Anta Diop –Sénégal.

Kouamé René ALLOU, Professeur Titulaire d'Histoire, Université Felix Houphouët-Boigny - Côte d'Ivoire.

Mahomed N'GUESSAN, Professeur Titulaire d'Histoire politique, Université Felix Houphouët-Boigny -Côte d'Ivoire.

Tiona OUATTARA, Directeur de Recherche d'Histoire, Université Felix Houphouët-Boigny - Côte d'Ivoire.

Comité de rédaction

ABE Abé Laurent, AGUIE Yhattey Hervé Thierry, ANGU Bleou Sylvain, ATCHIE Amon Guy Serge, BAKAYOKO Yaya, COULIBALY Souleymane, DIOMANDÉ Vallet Samuel,

Fatoumata BAMBA, KEWO Zana, KOFFI Amani, KONE Kiyali, KOUADIO Yao Clément, KOUAME N'founoum Parfait Sidoine, LASME Yao Jean Terence Gauthier, N'GORAN Kouadio Adolphe, OUATTARA Brahim, OUATTARA Eugénie, OUATTARA Issouf, SIGNAUX Affouminou Emmanuel, SORO Yéfounigui Marie -Laure, TUO Zie.

Comité de Lecture

Djidjé Jacques KAZIO, Docteur en archéologie, Université de Bondoukou

Awa SOROGO, Docteur en Histoire Moderne et contemporaine, Université Alassane Ouattara

Antoine KRA, Maître de Conférences d'Histoire économique et sociale, Université Alassane Ouattara -Côte d'Ivoire.

Tiantio SANOGO, Institut Nationale Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle, Abidjan

Salif KINDREBEOGO, Maître de Conférences en Histoire des relations Internationales, Université Norbert Zongo de Koudougou.

Nohan SIDIBE, Docteur en Histoire du travail et Histoire économique, Université de San Pedro-Côte d'Ivoire.

Nahoua Karim SILUE, Docteur en Histoire des Relations Internationales, Université Alassane Ouattara.

N'Goran Gédéon BANGALI, Maître de Conférences d'Histoire des Relations Internationales, Université Jean Lorougnon Guédé -Côte d'Ivoire.

N'dri Laurent KOUAKOU, Maître de Conférences d'Histoire des Relations Internationales, Université Alassane Ouattara -Côte d'Ivoire.

N'doua Etienne ETTIEN, Docteur en archéologie, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan.

Moutari Moussa MAMAN, Docteur en Histoire Sociopolitique, Université Djibo Hamani de Tahoua/Niger.

Mitanhantcha YEO, Docteur en archéologie, Université Alassane Ouattara- Côte d'Ivoire.

Mamadou Lamine DEMBELE, Professeur Titulaire du Mali / Maître de Conférences du CAMES en Histoire du droit et des institutions, Université des Sciences Juridiques et Politiques de Bamako (USJPB) –Mali.

Kpassigué Gilbert KONE, Docteur en Histoire Moderne et contemporaine, Université Alassane Ouattara

Kouakou Sylvain KOFFI, Docteur en archéologie, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan.

Kouakou Désiré M'BRA, Maître de Conférences en Histoire du peuplement, Université Alassane Ouattara Côte d'Ivoire.

Kouadio René BOUADI, Docteur en archéologie, Jean Lorougnon Guédé, Daloa

Idrissa BA, Maître de Conférences d'Histoire Médiévale, Université Cheik Anta Diop- Sénégal.

Harouna YEO, Docteur en archéologie, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan.

Guy-Roland TIE BI GALLA, Docteur en archéologie, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan.

Gninin Aicha TOURE, Docteur en archéologie, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan.

Ernest YAOBI, Maître de Conférences d'Histoire des Religions, Université Félix Houphouët-Boigny-Côte d'Ivoire

Dognima Lassina COULIBALY, Docteur en Histoire Moderne, Université Felix Houphouët-Boigny -Côte d'Ivoire.

Atché Michel AKA, Docteur en archéologie, Université de San Pedro, San Pedro

Abdoulaye BAMBA, Maître de Conférences d'Histoire des Relations Internationales, Université Felix Houphouët-Boigny -Côte d'Ivoire.

SOMMAIRE

1. LA CONTRIBUTION DE LA CULTURE DU COTON AU PROGRÈS DE L'INDUSTRIE TEXTILE EN CÔTE D'IVOIRE SOUS FÉLIX HOUPHOUËT-BOIGNY (1974 -1993), *DIBY Aya Edwige Marcelle*,.....1-18
2. LA DEFINITION DU STATUT NATIONAL DES HABITANTS DU CAMEROUN SOUS ADMINISTRATION FRANÇAISE (1919-1958), *Cyrille Aymard BEKONO*.....19-32
3. KABAKOUMA FACE À LA TENTATIVE D'OCCUPATION SAMORYENNE, *Vallet Samuel DIOMANDE*.....33-42
4. LA GROTTES SACRÉE DE NGOG-LITUBA (CAMEROUN), UN ENJEU DE CONFLITS ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE, LES PEUPLES LOCAUX ET LES CHEFS TRADITIONNELS : UNE ETUDE HISTORIQUE, 1959-2026, *Jean Pierre NTAMAG*.....43-68
5. VALORISATION TOURISTIQUE DU VILLAGE BLIERON ET ECONOMIE BLEUE : ENJEUX ET DEFIS D'UN DEVELOPPEMENT LOCAL DURABLE, *BISSOU Guikahué Daniel, KLAKE Moindé Camille*.....69-86
6. LA POLITIQUE DE LA PÉREQUATION DANS LA FILIÈRE RIZ EN CÔTE D'IVOIRE (1971-1995), *Lassina Songfola YEO*.....87-104
7. SONITRA ET MOTORAGRI : DEUX TEMOINS DES RELATIONS CÔTE D'IVOIRE-ISRAËL (1963-1993), *N'dah Matt Elisabeth Brigitte AMANE*,.....105-120
8. L'HISTOIRE DES ABE DE TIASSALE/ N'DOUCI : LE LIGNAGE OKOUDJE AU XIXE SIECLE, *Félix Djidji ARBLE & Éric PETE*,.....121-137
9. LES NANAFOUË-KAN D'ATTIÉGOUAKRO, DES ORIGINES À L'HÉGÉMONIE FRANÇAISE (1718-1911), *Fonni N'Golo Youssouf OUATTARA, Kouadio Simon N'GUESSAN, Chintchanwa Tanan Franck SILUÉ*,.....138-155
10. L'ESSOR DES INFRASTRUCTURES DE PRESTIGE À YAMOOUSSOUKRO (1983-1993), *Nonhontan SORO*,.....156-171
11. LA CONTRIBUTION DU DIAMANT AU DEVELOPPEMENT SOCIO-ECONOMIQUE DE LA REGION DE TORTIYA (COTE D'IVOIRE), 1946-2005, *Dié Octave MANIGA*,.....172-182
12. L'EMPIRE DU MANJAKÚ: UNE ENTITE POLITIQUE DE LA SÉNÉGAMBIE MÉRIDIONALE (XIIIème-XXème SIÈCLE), *Malang LELOU*,.....183-196
13. TEMPS ET CONDITION HUMAINE DANS UN MONDE TECHNIQUEMENT DÉSENCHANTÉ CHEZ BERGSON, *Okou Guy-Marius OLADELE*,.....197-214

14. LE "RITUEL DU PERDU" FACE A LA VIOLENCE COLONIALE : UNE APPROCHE ENDOGENE DE LA RESTITUTION DES RESTES HUMAINS AU CAMEROUN,	<i>Kemegne Simo Lea Lili,</i>	215-233
15. L'ACTION DU FED DANS LE SECTEUR EDUCATIF CAMEROUNAIS : UNE ANALYSE HISTORIQUE (1958-2002),	<i>Stéphanie Laetitia BEKONO NDONGO,</i>	234-250
16. LES PREMIÈRES ÉLECTIONS PLURALISTES DANS LE MORONOU COLONIAL: Une mesure de l'influence PDCI-RDA/PPCI pendant le premier multipartisme,	<i>Olivier Magbli TEA,</i>	251-266
17. LA NOTION DU CŒUR (IB) DANS LES CROYANCES EGYPTIENNES POUR L'ÉTERNITÉ AU NOUVEL EMPIRE (1580-1085 AV. J. – C.),	<i>Yoka Elongo Vianney Jean Wolfgon,</i>	267-280

LE "RITUEL DU PERDU" FACE A LA VIOLENCE COLONIALE : UNE APPROCHE ENDOGENE DE LA RESTITUTION DES RESTES HUMAINS AU CAMEROUN

Kemegne Simo Lea Lili

E-mail : Lea.simo@yahoo.fr

Institut : Université de Douala

Cameroun

Résumé

La présence de restes humains issus de contextes coloniaux au sein des collections universitaires, notamment à de Strasbourg, témoigne d'un processus historique d'objectivation et de déshumanisation. Alors que la loi française de 2023 ouvre la voie à la restitution physique de ces restes au Cameroun, particulièrement pour les aires culturelles de l'Ouest, caractérisées par le culte des crânes et des ancêtres, la question du traitement mémoriel de cette violence reste entière. Au-delà de la procédure juridique et matérielle de restitution, comment réparer la mémoire traumatique engendrée par la spoliation coloniale ? Plus précisément, dans des sociétés où l'équilibre des vivants dépend de la proximité physique des restes des aïeux, comment peut-on clore un deuil qui a été suspendu pendant plus d'un siècle ? En d'autres termes, comment les populations peuvent-elles réintégrer symboliquement des ancêtres dont l'absence prolongée a empêché les rites funéraires habituels et créé un vide spirituel durable au sein de la communauté ? L'étude postule que la simple remise matérielle des restes humains s'avère insuffisante pour apaiser le traumatisme colonial si elle ne s'adosse pas à un processus de ré-humanisation symbolique. Ainsi, l'efficacité du paradigme endogène réside dans le « rituel du perdu », qui, en offrant une issue culturelle au deuil sans corps, permet de réintégrer enfin les défunts bamiléké dans le cycle de l'éternité. L'étude privilégie une analyse phénoménologique plutôt qu'une simple interprétation. Elle s'appuie sur : le choix raisonné d'acteurs clés à travers la mobilisation des savoirs des "voyants", thaumaturges et praticiens empiriques ; l'analyse des gestes rituels et des discours entourant la "restitution symbolique" au carrefour et une approche pluridisciplinaire : croisant l'histoire culturelle et l'ethnographie des rites funéraires. L'article examine d'abord la déshumanisation des restes humains au prisme des collections de Strasbourg et de la loi de 2023, avant d'analyser l'impact de l'absence des corps sur l'équilibre socio-spirituel de l'Ouest-Cameroun, pour ensuite démontrer comment le "rituel du perdu" offre une réponse cathartique permettant, et enfin de déconstruire le modèle de restitution occidentale au profit d'un paradigme de réhumanisation endogène.

Mots clés : Restitution, Déshumanisation, Rituel du perdu, Mémoire traumatique, Paradigme endogène

Abstract

The presence of human remains from colonial contexts within university collections, particularly at the University of Strasbourg, bears witness to a historical process of objectification and dehumanization. While the 2023 French law paves the way for the physical restitution of these remains to Cameroon—specifically for the cultural areas of the West, characterized by the cult of skulls and ancestors—the question of the memorial processing of this violence remains unresolved. Beyond legal and material procedures, how can the traumatic memory engendered by colonial spoliation be repaired? More specifically, in societies where the balance of the living depends on the physical proximity of ancestral remains, how can a period of mourning that has been suspended for over a century be brought to a close? In other words, how can the affected populations symbolically reintegrate ancestors whose prolonged absence prevented customary funeral rites and created a lasting spiritual void within the community? This article posits that the mere material handover of human remains is insufficient to soothe colonial trauma if it is not supported by a process of symbolic rehumanization. Thus, the effectiveness of the endogenous paradigm lies in the "ritual of the lost" (*rituel du perdu*), which, by offering a cultural resolution to "mourning without a body," finally allows the Bamiléké deceased to be reintegrated into the cycle of eternity. The study favors a phenomenological analysis over simple interpretation. It relies on a purposive selection of key actors through the mobilization of the knowledge of "seers," thaumaturges, and empirical practitioners. It further examines ritual gestures and discourses surrounding "symbolic restitution" at the crossroads (*le carrefour*), utilizing a multidisciplinary approach that intersects cultural history and the ethnography of funeral rites. The article first examines the dehumanization of human remains through the lens of the Strasbourg collections and the 2023 law, before analyzing the impact of the absence of bodies on the socio-spiritual balance of Western Cameroon. It then demonstrates how the "ritual of the lost" offers a cathartic response that ultimately allows for the deconstruction of the Western restitution model in favor of an endogenous paradigm of rehumanization.

Key words: Restitution, Dehumanization, Ritual of the lost, Traumatic memory, Endogenous paradigm

Introduction

La question de la restitution des biens culturels spoliés à l'Afrique durant la période coloniale occupe désormais une place centrale dans les débats sur la justice mémorielle. Cependant, au-delà des artefacts artistiques, une dimension plus sensible émerge avec urgence : celle des restes humains. Crânes et ossements, arrachés par la violence des conquêtes ou les pratiques de l'anthropologie raciale, demeurent aujourd'hui des "objets" de collection dans les institutions occidentales. Cette présence constitue non seulement une offense à la dignité humaine, mais matérialise une déshumanisation persistante des communautés d'origine.

Si l'entreprise coloniale a fragmenté les lignages en dispersant les corps, les mécanismes de restitution actuels peinent à réparer ce traumatisme. Souvent calqués sur des cadres juridiques et muséographiques euro-centrés, ces dispositifs risquent de réduire les restes humains à de simples entités patrimoniales. Ils échouent ainsi à saisir la profondeur des attentes africaines, lesquelles ne se limitent pas à une réintégration physique, mais exigent une réparation symbolique et spirituelle.

C'est ici que le concept de « paradigme perdu » d'Edgar Morin prend toute sa résonance. Il permet de critiquer la fragmentation du savoir et la disjonction entre l'humain et le sacré qui ont facilité la spoliation coloniale. Réparer ce "perdu" implique de dépasser l'objectification des restes pour penser une reconstruction mémorielle globale.

Dans cette perspective, le « rite du perdu » pratiqué par les Bamiléké du Cameroun notamment chez les Yemba offre un modèle mémo-réparateur exemplaire. Ce rituel, réponse culturelle ancestrale au "deuil sans corps", témoigne d'une capacité à restaurer la dignité de l'absent par des catalyseurs symboliques comme le "caillou" ou le passage par le "carrefour". Comme le souligne Malabon (2020), ces protocoles agissent comme des thérapies sociales visant à guérir les descendants des traumatismes liés à la disparition. Pour Ndonko (2022), ces maux sont de véritables « maladies du corps social » nécessitant une rééquilibration collective.

La réparation épistémique s'articule ainsi à trois niveaux complémentaires dans la littérature actuelle. D'abord, au niveau philosophique, Miranda Fricker¹ pose les jalons de la justice herméneutique en dénonçant la marginalisation des schémas interprétatifs des dominés. Ce cadre théorique trouve un écho dans les travaux de Naz Rassool,² qui souligne l'importance du capital culturel et linguistique comme levier de résistance contre l'hégémonie épistémique.

¹ Fricker M., 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford, Oxford University Press.

² Rassool, N. 2006, "Language, cultural pluralism and the silencing of minority discourses in England and Wales", *Journal of Education Policy*. pp. 287-302. <https://doi.org/10.1080/0268093950100304>

Sur le terrain africain, cette volonté de justice se traduit par une exigence de vérité mémorielle.

Daniel Abwa porte ce projet sur le terrain de l'historiographie. Pour ce dernier, l'enseignement d'une histoire erronée fragilise l'identité africaine. Il appelle donc à une révolution épistémologique à travers l'écriture d'une « histoire militante ». En privilégiant le récit des « vaincus » face à celui des « vainqueurs », l'objectif de la SCH (Société Camerounaise d'Histoire)³ sous son impulsion est de déconstruire les mythes coloniaux. Ce projet intellectuel ambitionne de « décomplexer » et de « déniaiser » les Africains, afin que la réappropriation du passé devienne le moteur d'une Afrique conquérante. Pour Daniel Abwa, la réparation ne peut aboutir sans une 'histoire militante' capable de « déniaiser » les consciences.⁴

Aussi, en quoi le "rite du perdu", en tant qu'approche anthropologique de la réintégration de l'absent, peut-il constituer un paradigme adéquat pour un modèle de restitution des restes humains ? Autrement dit, comment une telle approche, dépassant le simple transfert physique d'ossements, propose un cadre de restitution respectueux des cosmogonies africaines et capable de réparer véritablement les fractures historiques engendrées par la spoliation coloniale. ?

Cette étude postule que la simple restitution matérielle des restes humains s'avère insuffisante pour apaiser le traumatisme colonial si elle ne s'adosse pas sur un processus de réhumanisation symbolique. Ainsi, l'efficacité du paradigme endogène réside dans le « rituel du perdu » : en offrant une issue culturelle au « deuil sans corps », ce rite permet de réintégrer enfin les défunts bamiléké dans le cycle de l'éternité.

L'analyse s'appuie sur une démarche qualitative et inductive, privilégiant la compréhension des logiques sociales et symboliques sous-jacentes aux pratiques culturelles liées à la gestion de la mort. Le corpus de données est issu d'enquêtes de terrain menées initialement en mai 2001 à Babadjou, dans le cadre d'un mémoire de maîtrise, puis approfondies entre août 2025 et février 2026. Ces recherches de provenance récentes ont été conduites dans les localités de Foumban, Babadjou et Bangwa.⁵ Les données ont été recueillies à partir des entretiens semi-directifs réalisés auprès de notables, de chefs de communautés et de membres des populations locales.

³ La Société Camerounaise d'Histoire (SCH) est la principale société savante du pays. Fondée en 1971 par les pionniers de l'école historique nationale (E. Mveng, M. Njeuma, V. Fanso), elle a été refondée en mars 2014 à Maroua. Sous l'impulsion du Pr Daniel Abwa, elle prône une rupture épistémologique visant à produire une histoire du Cameroun scientifique et indépendante.

⁴ Abwa D., *Ecrire et enseigner une histoire des vaincus pour une Afrique qui gagne*, Editions Clé, 2020, Yaoundé

⁵ Cette réflexion prolonge nos travaux antérieurs sur la mémoire et l'anthropologie des communautés locales, dont les acquis méthodologiques ont été réinvestis dans le cadre du projet ProHumStra (Financé par fonds Franco-allemand). Ce projet s'appuie sur la recherche de provenance pour reconstituer les biographies sociales et les contextes de vie des individus dont les restes sont conservés à Strasbourg, tout en innovant par une approche de « reconnexion » entre restes ancestraux et matériaux culturels.

Ces entretiens ont été complétés par des observations participantes et l'analyse de documents communautaires relatifs aux pratiques culturelles. Ce dispositif, combinant diversité des sources et immersion prolongée, permet de dégager la cohérence interne des rites ainsi que les logiques culturelles régissant leur transmission. Inspirée de la sociologie compréhensive et de l'ethnographie interprétative, cette approche met en évidence les catégories émergentes du discours des acteurs locaux. Elle repose sur trois principes : la rigueur dans la collecte des données, la réflexivité dans l'interprétation et le respect du sens vécu par les communautés.

Une telle orientation vise à restituer les fondements culturels de la gestion du deuil sans corps en conformité avec la cosmogonie et la philosophie endogènes et à éclairer les continuités entre savoir, mémoire et action sociale.

L'analyse porte d'abord sur une déconstruction des fondements épistémologiques liés à la collecte des restes humains, confrontant la violence coloniale aux représentations collectives qu'elle a fracturées. Ensuite, cette immersion théorique mène logiquement à l'étude de la mobilisation rituelle, véritable rempart symbolique visant à honorer l'absent et à combler le vide abyssal du deuil sans corps. Enfin, cette réflexion débouche sur des perspectives de valorisation inédites, où l'intégration de ces savoirs dans la diplomatie culturelle et les politiques publiques dessine les contours d'une épistémologie réparatrice de la restitution.

1.1. Le rituel du perdu : fondements épistémologiques, le sens du point de vue des représentations collectives

La présence non consentie de restes Bamiléké dans les collections anatomiques européennes crée une rupture éthique et ontologique majeure. Dans une première analyse nous en déclinons la trajectoire.

1.1. Historique et potentielle site de provenance des « restes humains »

Sous l'ère de la *Kaiser-Wilhelms-Universität*, entre 1892 et 1911, l'Université de Strasbourg est devenue le réceptacle de 1351 restes humains collectés dans l'empire colonial allemand. Ces dépouilles, arrachées aux territoires du Cameroun, du Togo et des Afriques orientale et australe, témoignent de l'activité scientifique coloniale de l'époque au sein de l'Institut d'anatomie (E. Pape & AC. Lomo, 2024, p.143). Ces restes ancestraux se trouvent encore dans l'Institut, et ont été accessibles pour la recherche jusqu'à nos jours.

Restes, fragments ou vestiges ancestraux, ils le sont de personnes décédées et qui comme le souligne Ndiaye « ne sont pas prêtes à se taire ». (Ndiaye, 2016,188). Ces derniers

sont considérés comme les détenteurs du pouvoir de maintenir l'ordre et l'équilibre sociaux souhaités. Dans le même temps, ils sont les gardiens de la continuité du phylum parental, gage de la transmission générationnelle, socle par le truchement duquel repose la construction des identités. Ces restes seraient un don fait par Theodor Berké, médecin militaire au *Kamerun* de 1901 à 1914, à l'Institut d'anatomie de Strasbourg en 1905. Il s'agit de 90 restes humains et 3 autres restes ancestraux donnés à l'Institut par le docteur Sick en 1903 et 1907. (E. Pape & A. C. Lomo Myazhiom, 2024, p.145). Ils constituent les vestiges dont le rapatriement est envisagé et qui seraient constituées par les « autochtones », les populations qui seraient à la recherche de leurs « perdus » pendant la période allant de 1901 à 1914, période considérée dans la frise chronologique de l'histoire du « *Kamerun* ⁶ » comme la période allemande.

Aussi longtemps que cette page sordide de leur histoire a été occultée, ces populations ont malgré tout œuvré à cette reconnexion par les rites de la route et plus particulièrement par le rite du perdu *Me be pi*.

La déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones de septembre 2007, dans ces articles 11-2 et 12-1 stipule que :

Les États doivent accorder réparation par le biais de mécanismes efficaces – qui peuvent comprendre la restitution – mis au point en concertation avec les peuples autochtones, en ce qui concerne les biens culturels, intellectuels, religieux et spirituels qui leur ont été pris sans leur consentement préalable, donné librement et en connaissance de cause, ou en violation de leurs lois, traditions et coutumes.

Les peuples autochtones ont le droit [...] au rapatriement de leurs restes humains.⁷

S'articulant sur cette exigence, des processus de retour sont mobilisés au plan juridique, mais ne sauraient résoudre pas pour autant la gestion du deuil, du vide, de l'absence et du traumatisme mémoriel occasionné par ce passé colonial peu glorieux ; tel que le propose les pratiques endogènes comme le rite du perdu dont nous tentons de saisir le sens.

1.2.Fondements épistémologiques et sens du rituel

Les recherches de Fouelefack et Malabon (2024) définissent les rites de la route comme des structures de restauration de la dignité pour les ancêtres disparus lors des ruptures historiques du Cameroun (esclavage, colonisation, maquis). Ces cérémonies de carrefour sont dédiées aux "perdus", ces individus arrachés à leurs foyers, notamment par le système des

⁶ Nous utilisons l'orthographe *Kamerun*, transcription allemande en raison de la période étudiée dans le cadre de cette communication.

⁷ Nations Unies. ,2007, *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*. Adoptée par l'Assemblée générale le 13 septembre 2007 (A/RES/61/295).

chantiers coloniaux. Le bilan humain de ces recrutements forcés est éloquent : en 1922, le taux de retour des travailleurs bamilékes mobilisés pour le chemin de fer n'était que de 8% (Dongmo, cité par Malabon, 2022).

Dans l'impossibilité de faire le deuil de disparus sans sépulture, les populations ont développé une mémoire hybride où se confondent les différentes strates de violences historiques, créant un imbroglio dont la source est pourtant limpide : c'est surtout par révélation par celles ou ceux qu'on appelle communément une *Megny Si* ou un *Nkam si*, devins ou notables de dieu pour les traduire littéralement qu'ils étaient souvent au courant. En réalité, dans ces cas de figure, le diagnostic s'opère par la divination.

La divination repose sur l'idée que les dieux communiquent continuellement avec les humains pour leur révéler des informations sur le passé ou le futur. Elle encadre ces révélations en établissant des méthodes précises pour interpréter la volonté divine ou interroger les dieux, ainsi que pour identifier les personnes et les lieux privilégiés pour cette communication. De plus, la divination ne se contente pas d'identifier (et donc de nommer) les esprits ou les entités responsables de la possession, de la maladie, du malheur, du mal ou de la rancœur. Elle permet également de comprendre les causes de leur action et de déterminer les remèdes, offrandes, rites ou sacrifices nécessaires pour les apaiser.⁸

Au cœur de ce système religieux, les *Megny Si* ou *Nkamsi* sont les « ministres du culte ». Apparus autour de 1930, (F. Beuvier, 2018, p.264,) les *Megny Sī* (littéralement "femmes de dieu") et les *Nkam Sī* (littéralement "notables de dieu") sont des figures importantes de la culture Bamiléké, opérant à la fois comme prêtresses et prêtres, ainsi que comme médecins, devins et officiants religieux. Leurs compétences en botanique et en médecine, tout comme leur pouvoir divinatoire, s'enracinent dans leur lien étroit avec les divinités (*Sī*). Leur capacité à communiquer avec les esprits des morts les a également positionnés comme des pivots essentiels de la mémoire historique des familles bamiléké. Même si pour Masson *Le Kam-Si* est un : « sorcier qui s'intitule pompeusement le notable de dieu, l'homme de la divinité. Les indigènes recourent à ce « sorcier » en toutes circonstances, à l'occasion de procès, de palabres, de maladies, de mariages, de morts, de nouvelles constructions. » (G. Masson, 1939, p.319.)

Au cœur de ce système religieux :

Le *kemsi* est un guide énigmatique par son profil et très souvent en marge par son style de vie. Spécialiste de la coutume, de la relation entre vivants et défunts, il diagnostique au sein des familles l'agent responsable

⁸ Ndonko, op cit.p.54

des troubles vécus. Il rappelle à tout un chacun ce qu'il doit faire, au regard de ses obligations familiales et de celles qui touchent aux fondateurs du quartier et de la chefferie.

Par ailleurs, il :

... voit dans le passé, identifiant les disparus oubliés qui manifestent leur mécontentement, et lit l'avenir, au travers de prédictions dictées lors du songe nocturne. Ces « voyants » traitent les maladies, physiques et mentales, sur la base de spécialisations qui les distinguent, suivant ce que Dieu veut bien leur transmettre. (F. Beuvier, 2022, p.264)

Bien qu'ayant une appréhension controversée, ces « devins » sont consultés pour trouver des solutions thérapeutiques et pour reconstituer des généalogies, ils entrent en communication avec les esprits, qui leur révèlent des informations sur ceux qui les consultent. Dans de tels cas, il est souvent demandé au patient et à sa famille d'organiser un ou plusieurs rites de la route. Ces rituels, déterminés par le devin selon les instructions des esprits, impliquent que la famille se rende à un endroit spécifique (route ou carrefour). L'objectif est de restaurer la mémoire de leurs ancêtres, d'apaiser leur colère, et de rétablir le statut social de la famille en accomplissant des actions symboliques pour le compte d'aïeux qui n'avaient pas pu le faire auparavant.

Ils ont été à l'œuvre dans le cas de Thérèse X⁹. Native du Ndé, mariée à Babadjou confrontée à une infertilité notoire elle put découvrir la cause de son mal chez un *Nkamsi* : on n'avait jamais pleuré son père. Or celui-ci était parti en Europe en renforcement d'effectifs pour la deuxième guerre mondiale et n'était jamais revenu. Ce papa parti et jamais retourné vers les siens et dont aucune réparation n'avait été faite auprès des siens constituait un vide et une perte incommensurable. Pour que son traitement d'infertilité commence elle devrait faire ce rite du perdu pour régler la question.

La trajectoire de cette recherche s'est construite sur une sédimentation d'observations allant de l'anthropologie « à vif » à la théorisation de la réparation symbolique. Dès 2001, les travaux menés à Babadjou ont permis de documenter pour la première fois la pratique du « rite du perdu », une cérémonie dont la complexité et la finalité mémorielle ont nécessité une immersion prolongée pour en saisir les véritables enjeux. Ce n'est qu'au terme d'une quinzaine d'années, à la faveur d'expériences biographiques et de transmissions de savoirs endogènes, notamment par une figure d'initiée *Megny Si* lors d'entretiens à Bafoussam en 2010¹⁰, que le concept de « perdu » a pu être stabilisé comme catégorie analytique.

⁹ Nous préférons garder l'anonymat de cette informatrice car ces données relevant de son intimité.

¹⁰ Demgne G., Parente (décédée), causerie en 2010 à Bafoussam

Dans la tradition *ghomala*¹¹, ce statut s'applique aux individus dont l'absence de sépulture connue rompt la connexion avec la lignée, imposant alors le rituel du « *Me be pi* » pour restaurer l'ordre social et spirituel. Cette participation active au cœur de la cérémonie de réparation a révélé que le rite agit comme une technologie de la présence, capable de transformer le silence d'une disparition en un acte de réintégration. Cette résonance entre connaissance ancestrale et enjeux contemporains ouvre une voie novatrice pour le traitement des restes humains issus des contextes coloniaux, comme ceux conservés à Strasbourg. En appréhendant le rite comme un paradigme de réhumanisation, il devient possible de dépasser la simple restitution matérielle pour proposer une reconnexion mémorielle et souveraine des restes « perdus » à leur communauté d'origine, offrant ainsi un modèle concret de réparation épistémique face aux traumatismes de l'histoire.

Pour Fouellefack et Malabon,¹² les « rites de la route » sont une construction qui émerge à la fin du XX^e siècle pour réparer le choc psychologique et physique que furent les enlèvements et asservissements des membres de cette communauté dans le contexte historique de l'esclavage, de la colonisation et de la guerre d'indépendance. Initiée spontanément et inspirée des institutions déjà en place, cette tradition rituelle prend en compte le besoin particulier de l'individu et l'aide à exorciser psychologiquement et spirituellement les traumatismes nés de ce pan douloureux de son histoire. C'est ce qui lui confère toute sa légitimité et son droit de cité. (C. C. Fouellefack Kana & D. Malabon, 2024).

2. Le « rite du perdu » : honorer l'absent pour combler le vide

Au cœur de ces « Rites de la Route » se trouve entre autres celui exécuté au carrefour en l'honneur des « perdus ». Ce lieu, qui n'est pas choisi au hasard, a pour but de capter la « substance vitale » du membre de la famille disparu dont on ne peut retrouver la trace, à le réintégrer symboliquement dans le lignage.

¹¹ Au sein de la vaste mosaïque des langues des Grassfields, le *Ghomala* s'impose comme une variante fondamentale, illustrée par son ancrage dans des groupements majeurs tels que Bandjoun, Baham, Bahouan ou Bayangam. C'est précisément au cœur de cette identité linguistique que s'enracine la terminologie *Me be pi* ; nous désignons donc ces peuples par leur parenté avec le *Ghomala*, dont le lexique rituel sert de dénominateur commun à leurs pratiques de réparation mémorielle. La désignation *yemba* répond à la même critériologie qui organise la diversité des peuples du Grassfield par leurs déclinaisons linguistiques.

¹² Célestine Colette Fouellefack Kana et Darice Malabon, « Rites de la route et réparation de la mémoire servile : cas de la construction d'une tradition chez les Yemba de l'Ouest-Cameroun (XIX^e-XX^e siècles) », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [En ligne], 26 | 2024, mis en ligne le 01 janvier 2024, consulté le 10 juin 2025. URL: <http://journals.openedition.org/cerri/8508>; DOI: <https://doi.org/10.4000/120gj>

2.1. Le Déroulement du « rite du perdu » : un protocole de réintégration

Le déroulement de la cérémonie du « rite du perdu » est méticuleusement orchestré au maître des cérémonies qui le *Nkam Si* ou *Megny Si*, reflétant une symbolique riche et une intention thérapeutique claire : ce dernier conduit les membres de la famille en suivant la direction qu'aurait empruntée le « perdu » lors de son supposé dernier départ du village, jusqu'à un carrefour qui constituera le lieu de toute l'opération.

Selon Maffo Lewou'h¹³, initiée et *Megny Si* (gardienne des traditions), ce rituel vise à ramener symboliquement celui qui est parti vers une destination inconnue et n'est jamais revenu. Dans la tradition bamiléké, tout homme en âge de procréer disparu justifie ce rite dès que le besoin de le ramener se fait sentir. Ce besoin est généralement révélé par le devin ou l'oracle, véritables intermédiaires entre les mondes, ou par le témoignage d'un membre de la famille. La disparition d'un individu en âge de procréer laisse en effet un vide significatif dans la lignée et le tissu social, un vide que ce rite cherche à combler symboliquement. Une fois la personne identifiée, son "chemin" est tracé par l'initié, qui "piste" et indique le carrefour précis. Ce « perdu », souvent matérialisé par un caillou symbole minéral de permanence et de lien avec la terre ancestrale attend providentiellement à ce carrefour, appelant à la reconnexion.

La dimension religieuse du carrefour réside dans sa capacité à polariser des ondes positives et négatives. Ce statut de "seuil" découle de sa morphologie en plusieurs branches, qui en fait un lieu de rendez-vous pour les puissances occultes. Au-delà de cette métaphysique de la "substance vitale" laissée par le passant, le carrefour joue un rôle structurel dans la vie de la cité. En tant que carrefour de trafic et site de marché, il cristallise les interactions sociales, abolissant la frontière entre le résident de la chefferie et l'étranger autour d'un point de jonction indéniable. (C. C. Fouellefak Kana & D. Malabon, 2024).

Au préalable, sous la demande du devin, un certain nombre d'éléments sont requis. Il s'agit de :

- deux chèvres : des animaux sacrificiels qui symbolisent le lien entre les vivants et le monde spirituel, souvent utilisés dans les rites de passage et de réconciliation.
- un tabouret : c'est celui sur lequel on fera asseoir le « roi » de la cérémonie qui est un inconnu rencontré à ce carrefour et devant faire office « du perdu » et qu'on honorera au même titre que ce dernier.

¹³ Maffo Lewou'h, 55 ans, initiée (*Megny Si*), entretien le 06/06/2025 à Douala

- un grand sac de raphia, du sel, des jujubes, de la poudre d'acajou (rouge), de la poudre de kaolin (blanche), de l'huile de palme, de la queue de cheval, et du vin de raphia, mais également des boissons gazeuses des brasseries (bières et autres boissons hygiéniques : ces éléments fournis par paire sont d'une part, un symbole de royauté et de pouvoir, mais d'autre part une approche genre des rituels bamiléké¹⁴. Le rouge et le blanc (poudres) sont des couleurs rituelles importantes dans de nombreuses cultures africaines, souvent associées à la vie, la mort, la pureté et la force vitale. L'huile de palme est un ingrédient fondamental dans les libations et les onctions, symbolisant la bénédiction et la connexion. Ici, il participe à l'onction du perdu » ainsi retrouvé et honoré.
- des mets traditionnels, avec la présence obligatoire du taro à la sauce jaune (repas des nobles et indiqué pour honorer), ainsi que du riz à la sauce d'arachide ou tomate, symbolisant la prospérité et l'abondance pour le lignage.
- de l'argent liquide (aussi bien des billets que des pièces, sans oublier les cauris qui en sont la forme traditionnelle.

Le devin commence par baliser les lieux de la cérémonie. Un aspect particulièrement frappant est la désignation du premier inconnu rencontré sur les lieux comme le "roi de la cérémonie" qu'on fait asseoir sur le tabouret et à qui on remet l'une des chèvres ainsi que le sac de raphia dont on garnit d'une partie des éléments requis (sel, jujube, poudres, argent, queue de cheval, cauris, ...) plus haut : cette pratique culturelle est fascinante. Elle consiste à honorer l'inconnu à travers un substitut, une personne de fortune (le premier inconnu de fortune retrouvé sur les lieux de la cérémonie). Cette rencontre inopinée est une fortune sans précédent, une grâce véritable. Fouelefack et Malabon(2024) soulignent à cet effet : le rite impose la présence d'un inconnu qui devient, le temps de la cérémonie, le représentant du défunt. Ce processus n'est pas laissé au hasard, mais dicté par l'esprit de l'aïeul à travers le devin (similairement au rite *ɲbā trɔh mènzhɛ*). Chez les Yémba, cette rencontre fortuite est en réalité une prédestination : l'esprit attire vers lui une personne possédant un lien de parenté caché ou oublié, prouvant que l'ordre invisible régit les rencontres humaines.

En effet, ce « roi » de fortune reçoit un sac garni des éléments rituels, de l'argent, l'une des chaises et des chèvres. Il sera ainsi honoré tout au long de la cérémonie. Cette inclusion

¹⁴ La symbolique du chiffre 2 serait en effet de la représentation du pouvoir mâle et femelle qui marche en pair dans la cosmogonie bamiléké. Selon l'initié, Megny Si Maffo Lewouh, la représentation de la tradition et de la modernité participe du principe d'inclusion à la fois des genres, mais aussi des temps (passé et présent) et même des goûts (sucré et amer).

d'un étranger souligne l'idée que le « perdu », bien que membre de la famille, est devenu un « inconnu » en dehors du cadre familial, et que sa réintégration passe par l'accueil de l'altérité. La *Megny Si* ou le *Nkam Si* retrouve alors le perdu ou les « perdus », qui sont ensuite oints d'huile de palme, de poudre d'acajou et de kaolin, signifiant leur purification et leur réintégration dans le cercle des ancêtres honorés. De la perspective des représentations collectives, ce sont des réponses culturelles sophistiquées à des traumatismes historiques profonds, offrant des mécanismes de résilience et de reconstruction identitaire. Ils témoignent de la capacité des sociétés à maintenir le lien avec leur passé, même le plus douloureux, et à le transformer en source de force et de guérison collective.

2.2. Le Climax rituel : Sacrifice, communion et réintégration du « perdu »

La cérémonie du « rite du perdu » culmine avec des gestes rituels d'une profonde signification. Après l'hommage initial à l'étranger désigné comme « roi », la seconde chèvre est sacrifiée. Le sang de l'animal est versé directement sur le ou les « perdus » symbolisés par les cailloux¹⁵. C'est par ces éléments que la guérison psychologique et la réparation mémorielle du passé servile se concrétisent à travers les rites de la route chez le Yémba. Si le sacrifice de la chèvre a pour rôle de sceller définitivement la réconciliation des membres de la famille avec leurs aïeux, son sang qui coule lors de l'immolation et sa chair partagée entre les convives après cuisson représente la sanctification définitive des membres de la famille.¹⁶

Par ailleurs, dans de nombreuses traditions africaines, le sang est bien plus qu'une substance biologique ; c'est un fluide vital, un vecteur de force spirituelle et de lien ancestral. Son versement sur le caillou opère une transmutation symbolique, insufflant vie et reconnaissance à cet ancêtre absent. C'est un acte de purification, de consécration et de "réanimation" spirituelle, signifiant que même en l'absence de corps physique, le lien du sang persiste et est réaffirmé.

Par ailleurs :

Le sacrifice de la chèvre par son sang qui coule et sa chair partagée entre les convives représente la sanctification définitive des membres de la famille. C'est par ces éléments que la guérison psychologique et la réparation mémorielle du passé servile se concrétisent à travers les rites de la route chez le Yémba.

¹⁵ Selon Maffo Lewou'h lors de la reconnexion, on peut retrouver un perdu avec toute une cour l'accompagnant, d'où le soulèvement parfois de plusieurs cailloux au lieu d'un.

¹⁶ Célestine Colette Fouellefak Kana et Darice Malabon, « Rites de la route et réparation de la mémoire servile : cas de la construction d'une tradition chez les Yémba de l'Ouest-Cameroun (XIX^e-XX^e siècles) », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [En ligne], 26 | 2024, mis en ligne le 01 janvier 2024, consulté le 10 juin 2025. URL: <http://journals.openedition.org/cerri/8508>; DOI: <https://doi.org/10.4000/120gj>

Une part de choix du sacrifice est ensuite offerte à « l'élû du jour », l'inconnu élevé au rang de roi rituel, consolidant son rôle de médiateur et d'incarnation temporaire de l'ancêtre retrouvé. Le reste de la viande, à l'exception du cœur et du poumon réservé spécifiquement au « perdu » pour le « soulever », est ensuite frit avec du sel. Cette préparation simple mais essentielle transforme la chair sacrificielle en un repas de communion, partagé par l'ensemble de la communauté présente. Ce festin collectif n'est pas qu'un acte nourricier ; c'est une manifestation tangible de la cohésion sociale, un moment d'unité et de célébration de la réintégration de l'ancêtre : c'est la phase ultime d'inclusion. Le partage d'argent entre les convives de fortune qui spontanément viennent accompagner la famille, renforce également cette idée de prospérité partagée et de bienveillance collective.

2.3. Le « Soulèvement » et le retour au sanctuaire familial : Un acte délicat de récupération mémorielle

L'acte central de « soulever » le caillou du « perdu » est d'une symbolique puissante. Il est réalisé à l'aide d'une large feuille de *Mbembe*, une « plante sacrée ». L'utilisation d'une telle plante souligne le caractère sacré et la délicatesse de l'opération. Ce n'est pas un simple ramassage, mais un geste rituel de récupération et de transfert de l'essence de l'ancêtre. Le « caillou », représentant le « perdu », est alors ramassé avec soin par le membre de la famille en quête de son ancêtre, sous la supervision attentive du *Megny Si* ou du *Nkamsi*. Ces figures, garantes de la tradition et dépositaires de la sagesse ancestrale, s'assurent que le protocole est respecté, validant ainsi la légitimité et l'efficacité du rite. Ce "soulèvement" est l'apogée du travail de deuil et de réintégration, le moment où l'ancêtre métaphoriquement quitte le lieu inconnu pour un retour au sein des siens.

À l'issue de la cérémonie, le « perdu », désormais incarné par un caillou, est solennellement ramené au sein de la concession familiale. Il est installé dans une case patrimoniale, le sanctuaire familial, où reposent déjà les crânes, les restes, les vestiges et les "cailloux" des autres ancêtres ou défunts ayant déjà fait l'objet d'un rituel de reconnexion. Ce lieu n'est pas qu'un simple espace de rangement ; c'est un sanctuaire de la mémoire collective, un véritable « musée vivant » du lignage : Ils créent un continuum tangible entre les générations.

Une fois à la maison, le devin procède par un rite de fin : celui de l'installation des crânes dans le sanctuaire familial. Des offrandes d'huile rouge, de sel et de vin de raphia sont offertes. C'est l'occasion des réjouissances. La famille ne pourra plus tard organiser les funérailles de ces ancêtres : c'est la grande phase festive de ce rite d'intégration. Le sanctuaire détermine la subsistance de la famille. Sa symbolique principale est de combattre l'oubli et de

raviver la mémoire. L'existence d'un tel sanctuaire détermine la subsistance de la famille. Car il devient le haut lieu de tous les cultes et de mises en scènes rituelles, au même titre qu'un mausolée !

Figure 1 : Sanctuaire d'une Nkemsî, abritant les « perdus » de sa famille.



Source : Photo Kemegne Léa ,14 juin 2025, Douala.

3. Le retour des ancêtres : réconcilier le "paradigme perdu" et le rituel bamiléké pour la restitution des restes humains de Strasbourg

La loi sur la restitution des « Restes humains » de 2023 en France par son ton et sa posture fixe les conditions de restitution des restes humains aux seules fins funéraires : « La sortie du domaine public est réalisée exclusivement pour permettre la restitution de restes humains à un État à des fins funéraires. » (Loi n°2023-1251, 2023)¹⁷

Par ailleurs l'article L 115-7 de ladite loi/de la loi stipule que :

Lors d'une demande de restitution de restes humains dont l'identification est incertaine, un comité scientifique est créé de façon concertée avec l'État demandeur afin de représenter les deux États de manière équilibrée. Le gouvernement informe les commissions permanentes chargées de la culture de l'Assemblée nationale et du Sénat de la création d'un tel comité et de sa composition. Ce comité conduit un travail conjoint d'analyse scientifique sur l'origine des restes humains faisant l'objet d'une demande de restitution, afin de tenter de préciser leur identification ou, à défaut, de les relier de manière probante au groupe humain dont ils sont présumés issus. Le comité scientifique peut également se prononcer sur la qualité de restes humains lorsque celle-ci fait débat.

Or, jusqu'à présent, le problème avec les restes humains mis ici en cause sont de deux ordres : la première, c'est qu'ils appartiennent à une communauté et non à un État, qui plus est, multiculturelle et qui n'a nullement légiféré en la matière. La seconde, c'est que les

¹⁷ France. (2023, 26 décembre). *Loi n° 2023-1251 relative à la restitution des restes humains appartenant aux collections publiques*. Journal Officiel de la République Française. <https://www.legifrance.gouv.fr/jorf/id/JORFTEXT000048668633>

communautés ici concernées ont de fortes traditions en la matière et mérite qu'on s'y attarde pour restitution humanisante et respectueuse de la dignité humaine.

3.1. Le rituel du perdu : une réponse au deuil sans corps en contexte bamiléké

Le deuil dépasse la simple réaction à la perte ; il s'apparente à une métamorphose du lien au défunt. Loin d'être un déni, « faire son deuil » implique de « se souvenir autrement » afin de convertir la détresse en une force intérieure stabilisée et réconciliée avec la réalité du décès. (Lombard, 2010,53).

Le rituel du perdu participe de cette logique et est de cette perspective, une réponse culturelle ingénieuse et profonde à la tragédie de la disparition sans corps. Il permet aux Bamiléké de réaliser la mise en scène du « deuil sans corps », une situation particulièrement difficile à gérer psychologiquement et socialement dans toute culture. En fournissant un substitut physique (le caillou) et un processus rituel de réintégration, la communauté ne nie pas la perte, mais la transforme. La mort ici n'est pas la catastrophe extrême ; elle est, en définitive, l'issue, la voie de sortie salutaire, le passage ultime qu'il faut nécessairement emprunter pour « gagner » le statut d'éternel vivant, cette créature qui ne meurt plus jamais.

Elle crée un point d'ancrage mémoriel, permettant aux descendants de maintenir un lien avec leurs ancêtres, même ceux qui ont été victimes de la traite négrière ou d'autres formes de disparition. C'est une stratégie de résilience mémorielle qui garantit la continuité du lignage et le maintien de l'identité collective face aux assauts de l'histoire. Ce processus de « ritualisation de l'absence » est un témoignage puissant de la capacité des sociétés à construire du sens et à guérir, même en l'absence de preuves physiques.

L'Institut d'Anatomie de Strasbourg abrite une collection de restes humains dont la provenance soulève des questions éthiques et historiques d'une profondeur considérable. La prépondérance, estimée à 90%, de restes d'origine bamiléké au sein de cette collection interpelle non seulement notre conscience post-coloniale, mais nous invite également à repenser les cadres conceptuels de la restitution.

Dans ce contexte, le « rituel du perdu » tel que pratiqué chez les Bamiléké du Cameroun, loin d'être une simple tradition folklorique, incarne un contre-paradigme puissant. Ce rituel, souvent lié à la quête et au retour des âmes ou des éléments corporels d'un défunt égaré ou disparu, est une affirmation profonde de la continuité entre les vivants et les morts, de l'importance du lien ancestral et de la nécessité de l'intégration pour l'équilibre social et cosmique. Pour les Bamiléké, tout autre fragment du corps humain et le crâne en particulier, n'est pas qu'un vestige osseux ; il est le siège de l'esprit de l'ancêtre, un point de connexion vital

avec le lignage et la mémoire collective. Sa présence au sein de la communauté est indispensable pour garantir la fertilité, la prospérité et la paix.

Appliquer le « rituel du perdu » comme modèle de restitution à Strasbourg, c'est reconnaître que ces restes ne sont pas de simples "objets d'étude" ou des « spécimens » anatomiques, mais des entités chargées de sens, des "sujets" dépossédés de leur dignité et de leur lieu de repos légitime. C'est accepter que leur "perte" ne réside pas seulement dans leur éloignement géographique, mais dans leur décontextualisation culturelle et spirituelle. La restitution ne serait alors plus un acte purement légal ou administratif, mais un processus de réintégration, une réparation d'une rupture épistémologique et ontologique.

3.2. Le rite du perdu : modèle et paradigme

Si le paradigme représente d'une part, tout l'ensemble de croyances, de valeurs reconnues et de techniques qui sont communes aux membres d'un groupe donné et d'autre part, il dénote un élément isolé de cet ensemble : les solutions d'énigmes concrètes qui, employées comme modèles ou exemples, peuvent remplacer les règles explicites en tant que bases de solutions pour les énigmes qui subsistent dans la science normale. (G. Willett, 2012, p.2).

La réflexion menée autour du « rite du perdu » bamiléké comme modèle de restitution des restes humains de l'Institut d'anatomie de Strasbourg pourrait conduire à des propositions concrètes et audacieuses. Loin de se limiter à une simple transaction administrative, la restitution doit être pensée comme un acte de réparation profonde et de réintégration pluridimensionnelle, tant pour les dépouilles des ancêtres que pour les communautés spoliées et, *in fine*, pour l'institution elle-même.

En s'inspirant du « rite du perdu », la démarche de restitution doit s'articuler autour des principes suivants :

- reconnaissance et réconciliation symbolique : Il est impératif de reconnaître explicitement l'offense historique et la déshumanisation perpétrées par la spoliation coloniale. Cette reconnaissance ne doit pas être un simple aveu, mais le prélude à un processus de réconciliation où la dignité des ancêtres est restaurée. Cela implique un geste fort de la part de l'État français et de l'Institut, au-delà des discours, marquant une rupture avec le « paradigme perdu » de l'objectification.
- dialogue interculturel approfondi : la restitution ne peut être unilatérale. Elle doit s'opérer en étroite collaboration avec les représentants légitimes des communautés

bamiléké, en s'appuyant sur leurs connaissances des protocoles ancestraux de retour et de réintégration des ancêtres. Leurs rituels, leurs conceptions de la mort et de la filiation doivent être au cœur du processus, garantissant que la restitution soit culturellement pertinente et spirituellement significative.

- Création de lieux de mémoire partagés : au-delà du retour physique, il s'agit de repenser les lieux de conservation et de mémoire. En France, un mémorial ou un espace dédié pourrait témoigner de cette histoire complexe, tandis qu'au Cameroun, la réintégration des restes devrait s'accompagner de la mise en place de sépultures et de monuments respectant les traditions bamiléké, créant ainsi des ponts entre les mémoires.
- Partenariats scientifiques éthiques : la science anatomique peut continuer à jouer un rôle, mais dans un cadre éthique renouvelé. Des partenariats de recherche avec des institutions camerounaises pourraient être établis, favorisant des échanges de savoirs respectueux et mutuellement enrichissants, où la science occidentale ne domine plus mais dialogue avec les épistémologies africaines. L'objectif n'est plus la possession des corps, mais la compréhension partagée et le respect de la vie dans toutes ses dimensions.
- Un cadre légal et institutionnel adapté : les lois et règlements existants doivent être révisés pour faciliter ces restitutions complexes. Un cadre juridique spécifique pourrait être envisagé, reconnaissant la particularité des restes humains par rapport aux objets culturels et intégrant les dimensions rituelles et spirituelles du processus. Cela pourrait impliquer la création d'une commission bilatérale franco-camerounaise dédiée à cette question.

Conclusion

L'analyse met en exergue la double violence subie par les corps : une déshumanisation physique, opérée par la muséographie coloniale, et une fracture spirituelle, causée par l'arrachement des ancêtres à leur terre d'origine. Face à cette « déportation » des restes, cette recherche démontre que si le cadre législatif français de 2023 marque une avancée diplomatique, il demeure incomplet s'il ignore la dimension endogène de la réparation. Le cas de l'Institut d'anatomie de Strasbourg, avec la forte proportion de restes bamiléké, représente à cet égard une opportunité unique de développer un modèle de restitution pionnier.

Au cœur de cette étude, la culture Bamiléké déploie une résilience épistémologique remarquable à travers le « rituel du perdu ». Ce dernier ne se contente pas de pallier l'absence ; il agit comme une technologie de réparation symbolique qui réintègre le défunt dans l'ordre social et cosmique de l'Ouest-Cameroun. L'approche bamiléké suggère ainsi un changement de

paradigme fondamental permettant, d'une part, le passage de l'objet « reste humain » (catégorie biologique et coloniale) à l'Ancêtre (catégorie sociale et culturelle) et, d'autre part, de la restitution matérielle à la restauration spirituelle. Le rite prouve que la présence symbolique peut restaurer l'intégrité d'un culte, même lorsque le corps demeure géographiquement captif.

L'adhésion commune au « rite du perdu » comme outil de réparation des traumatismes profonds permet désormais à la France et au Cameroun d'inscrire leur coopération dans une dynamique globale. Cette approche favorise d'abord la guérison des mémoires par la restitution des ancêtres, une étape qui s'avère indispensable pour panser les plaies coloniales et restaurer la dignité des lignages. Parallèlement, ce processus transforme la nature même des relations internationales en substituant aux rapports de force historiques un dialogue fondé sur la confiance et le respect mutuel. Enfin, cette démarche participe à l'enrichissement du savoir humain en intégrant des perspectives non occidentales sur la mort et la filiation, faisant ainsi émerger un paradigme plus holistique et respectueux de la diversité des cultures.

Le « rituel du perdu » propose une critique radicale des modèles de restitution classiques en invitant à une véritable souveraineté mémorielle, où le peuple spolié redevient l'unique ordonnateur de son sacré. Cette étude ouvre la voie à une réflexion plus large sur la « justice transitionnelle par le rite » : dans quelle mesure ces mécanismes endogènes peuvent-ils servir de modèles pour d'autres sociétés africaines confrontées aux mêmes silences des archives et à la dispersion des restes ? La restitution, pour être totale, doit impérativement devenir une rencontre entre la loi des hommes et le droit des ancêtres à retrouver leur place dans le récit national.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Abwa D., 2020, *Écrire et enseigner une histoire des vaincus pour une Afrique qui gagne*, Editions Clé, Yaoundé.
- Beuvier F., 2022, « Sur les traces du *Kemsi* », in, *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 183 | juillet-septembre 2018, consulté le 21 juin 2025. URL : <http://journals.openedition.org/assr/38877> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.38877>
- Duperey, A., 1995. *Le voile noir*, Seuil, Paris.
- Fouellefak Kana C.C. & Malabon D., 2024, « Rites de la route et réparation de la mémoire servile : cas de la construction d'une tradition chez les Yémba de l'Ouest-Cameroun (XIX^e-XX^e siècles) », in, *Cahiers d'études du religieux. Recherches*

interdisciplinaires, consulté le 15 juin 2025. URL :

<http://journals.openedition.org/cerri/8508> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/120gj>

- Fontanieu G., 2018, « La question juridique des restes humains sous l'angle de la dignité de la personne », in, *Les Annales de droit*, consulté le 17 septembre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/add/739> ; DOI : 10.4000/add.739
- Kaffo C., Noubactep C., & al., 2019, « Les cérémonies funéraires à l'Ouest-Cameroun, Entre mutations des pratiques sociétales, reconstruction des économies locales et aménagement de l'espace », p. 13-32, <https://doi.org/10.4000/gc.12127>
- Kuipou R., 2015, « Le culte des crânes chez les Bamiléké de l'ouest du Cameroun », *Anthropos*, Bd. 109, H. 1, 2014, p. 119-132.
- Lombard M., 2010, « Du compromis au sacrifice : le concept du deuil au fil du siècle », in *Etudes sur la mort*, 2 n°138, <https://doi.org/10.3917/eslm.138.0053>.
- Lontsi M., 2000, *Essai sur la tradition Bafung, la famille et le droit coutumier*, SL.
- Malabon D., 7-9 novembre 2022, « Rites et réparation de la mémoire servile chez les Yémba de l'Ouest-Cameroun : cas des *fîé'mènzhe* (rites de la route) » in, *La recherche sur les esclavages dans le monde : un état des lieux* –| AUF – FME – Campus UCAD – Dakar – Sénégal, <https://memoire-esclavage.org/colloque-auf-fme-dakar>.
- Ndiaye, L., 2016, « Louis-Vincent Thomas, le grand-père qui m'a appris que les Wolofs ne meurent pas : le rite au service de la victoire sur la mort. » *Revue d'Études Africaines*, (3), pp.187-203.
- Ndonko P., 2022, *Les maladies du corps social, Connaissances et savoirs*, Paris,
- Reboul P., 2020, La place des rituels dans le processus du deuil, in, *Jusqu'à la mort accompagner la vie*, n°140, pp.5-7.
- Pape E., 11 juillet 2024 « Migrations d'objets, migrations d'humains ? Passer les frontières en contexte de Restitutions », *e-Migrinter* [En ligne], 24 | 2024, consulté le 28 mai 2025. URL : <http://journals.openedition.org/e-migrinter/3490> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/1281b>
- Pape E. & Lomo Myazhiom A. C., Les restes humains issus du continent africain dans une collection d'anatomie strasbourgeoise, Regards croisés entre Allemagne, Cameroun et France, in Droit E., Kwaschik A, und Mende France S. (éds), *Allemagne, Afrique*

Frankreich, Deutschland, Afrika, Repräsentationen, transferts, relations
Repräsentationen, Transfers, Beziehungen, Franz Steiner Verlag

- Rassool, N. 2006, "Language, cultural pluralism and the silencing of minority discourses in England and Wales", *Journal of Education Policy*. pp. 287-302, <https://doi.org/10.1080/0268093950100304>
- Thomas L.-V., 1982, *La Mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire*, Paris, Payot.
- Willett G., 26 mars 2012, « Paradigme, théorie, modèle, schéma : qu'est-ce donc ? », *Communication et organisation* [En ligne], 10 | 1996, consulté le 21 septembre 2021.
URL : [http:// journals.openedition.org/communicationorganisation/1873](http://journals.openedition.org/communicationorganisation/1873) ; DOI : <https://doi.org/10.4000/communicationorganisation.1873>