



COLLOQUE



## LA RECHERCHE SUR LES ESCLAVAGES DANS LE MONDE : UN ÉTAT DES LIEUX

7 - 9 NOVEMBRE 2022  
Agence Universitaire de la Francophonie  
Campus UCAD - Dakar - Sénégal



---

### SÉQUENCE 4

#### PRODUCTIONS CULTURELLES ET ESCLAVAGES (I)

##### **Darice MALABON**

Université de Dschang, Cameroun

« Rites et réparation de la mémoire servile chez les Yémba de l'Ouest-Cameroun : cas des *fié' mènzhε* (rites de la route) »

---

## INTRODUCTION

La question de la réparation de la mémoire servile (esclavage, traite, colonisation, guerre...) fait l'objet des débats plus controversant les uns que les autres ces dernières années (H. Bocoum, B. Toulier, 2013 ; L. J. Chan Low, 2004 ; M. Giraud, 2004). La pomme de discorde étant celle de savoir sous quelles formes ces réparations devraient-elles prendre corps<sup>1</sup> ? Ce dilemme se pose parce que le sujet n'est très souvent abordé que sous l'aspect général, étatique et matérialiste (M. Giraud, 2004), faisant peu état des considérations individuelles, sociales, spirituelles et psychologiques liées aux héritages de ces mémoires serviles. Or il ne peut y avoir réparation sans mémoire ; ce qui implique une mise en scène de souvenirs et une activation émotionnelle et psychologique caractéristique (M. Halbwachs, 1950). La nécessité de la réparation devient ainsi le fait d'une mémoire endormie qui se cristallise et réveille des traumatismes dans le vécu quotidien des descendants (J. Blanc ; S. Madhère & Als, 2017, p.10). Initiée spontanément et inspiré des institutions en place, la réparation individuelle et communautaire tient en compte le besoin particulier de l'individu et l'aide à exorciser psychologiquement et spirituellement ces traumatismes nés de ce pan douloureux de son histoire. Ce processus de réparation prend corps chez les Yémba<sup>2</sup> de l'Ouest-Cameroun sous la forme de la pratique rituelle. Ici, la réparation mémorielle se fait au travers des rites dit *fié' mènzhε* (litt : rites de la route), notamment les rites *ɲbā trɔh mènzhε* (litt : couvrir la tête de la route) et *Kɔ' mènzhε* (litt : chaise de la route). L'objectif de ces rites est la guérison des candidats des traumatismes causés par l'oubli de leur aïeul mort en servitude.

Ce traumatisme trouve son fondement sur des institutions anciennes qui tiennent l'oubli de la mémoire d'un aïeul comme un frein à l'épanouissement social. C'est dans ce contexte qu'est né la nécessité de la réparation et de la restauration de la mémoire de la servitude. De ce fait, il revient à se demander comment s'opère le processus de réparation de la mémoire servile par les rites de la route (*fié' mènzhε*) chez les Yémba de l'Ouest-Cameroun ?

La réponse à cette interrogation nécessite un recours aux techniques d'analyses pluridisciplinaires via les méthodes ethno-linguistiques, anthropologiques, psychothérapeutiques et historiques. Il nous revient de partir d'une analyse contextuelle pour situer le processus social de reproduction (P. Bourdieu, 2000) de ces pratiques rituelles comme système de réparation mémorielle. Cette contextualisation ouvre ainsi le champ à une appréhension synchronique des rites de la route dans l'optique de saisir la symbolique de leur structuration. Enfin, de cette étude structurelle, une évaluation sera faite de l'impact de ces mises en scène sur la construction mémorielle et la réparation de l'héritage psycho-traumatique yémba.

---

<sup>1</sup> Cette question se pose en effet parce que la problématique de la réparation a parfois tendance à ne questionner que la forme matérielle ou symbolique sous laquelle les descendants d'anciens maîtres devraient dédommager ceux d'anciens esclaves. Nous n'opposons pas un doute à cette tendance qui d'ailleurs a tout son pesant d'or. Mais le fait est que la réparation individuelle et à fondement spirituel et psychologique semble tout autant importante et mériterait qu'on y apporte des réflexions plus profondes.

<sup>2</sup> Les Yémba sont un groupe linguistique et culturel organisé en entités politiques de 17 chefferies localisées dans le département de la Menoua, dans la région de l'Ouest-Cameroun. Ils font partie du grand groupe ethnique Bamiléké et de l'aire culturelle Grassfield. Chaque chefferie yémba est subdivisée en sous chefferies organisées en quartier.

## **I - CONTEXTE DE MISE EN PLACE DES RITES LIÉS A LA MÉMOIRE SERVILE CHEZ LES YÉMBA**

Chez les Yémba, la mémoire servile renvoie au souvenir de la période de l'esclavage, à celle de la période coloniale et à celle de la guerre d'indépendance dite guerre de maquis. Ces trois événements historiques majeurs sont considérés comme des expériences de servitude puisqu'ils ont tous conduit à l'enlèvement, à la déportation et à l'asservissement des membres de leur communauté (par les circuits des trafics esclavagistes, par ceux des plantations et des chantiers coloniaux et par les circuits des camps de maquis). Cette servitude telle que conçue et pratiquée pendant des périodes historiques différentes ont eu un impact certain sur la structuration sociale et religieuse yémba. Nous appréhendons dans le cadre de cette étude les enlèvements d'individus pendant ces trois contextes historiques comme les facteurs des troubles psycho-traumatiques qui vont impulser l'adoption sociale des rites de la route ; notamment les rites *ɲbā trɔh mènzhɛ* (litt : *tête de la route*) et *Kɔ' mènzhɛ* (litt : *chaise de la route*).

### **I - A - APERÇU HISTORIQUE DE LA SERVITUDE CHEZ LES YÉMBA**

Les trois contextes historiques de l'esclavage, de la colonisation et de la guerre d'indépendance fonctionnent chez les Yémba comme des points de repère mémoriel<sup>3</sup>. Ces grandes périodes de leur histoire ont ceci de commun qu'elles ont toutes participées à l'enlèvement, la déportation et l'asservissement des aïeux ; participation qui n'a pas été sans impact dans la construction mémorielle individuelle et collective.

La pratique de l'esclavage a impliqué pour les Yémba une déportation considérable des individus (homme, femmes, enfants) arrachés de leurs familles et vendus ailleurs. Cette pratique fut tout d'abord dite coutumière (Z. Saha, 2001) et liée à des enlèvements et des tractations esclavagistes régionales. L'individu enlevé comme butin de guerre, ou toutes autres formes de capture, était revendu sur des marchés locaux et introduit comme serf dans les familles d'un nouveau maître. Plus tard, va émerger des pratiques esclavagistes dite transsaharienne et transatlantique. Celle-ci impliquera une augmentation numérique des enlèvements et la déportation outre Sahara (N. Argenti, 2007, p.39) et outre atlantique des personnes arrachées à leurs familles (J.C Barbier et al, 1960, p.46). Pour les Yémba, ces nouvelles formes de pratique esclavagiste vont donner naissance à de nouveaux circuits de commerce menant vers le Nord d'une part et jusqu'aux côtes camerounaises d'autre part (R. Tsana Nguengang, 2007 ; F. Momo Tonnang, 2015 ; J. P. Warnier, 1985). Ces événements tragiques ont laissé des empreintes psychologiques et spirituelles importantes chez les Yémba. Ceci va conduire à l'érection des anciens circuits de déportations et les places de marchés de la région de l'Ouest-Cameroun (et parfois au-delà) en lieux de mémoire et sanctuaire temporel de la pratique rituelle en vue de la réparation de la mémoire de ces personnes enlevées (D. Malabon, 2021, pp.224-228).

---

<sup>3</sup> Nous sommes partis du constat fait sur le terrain. On observe que chaque fois qu'un Yémba stimule des souvenirs ou rapporte un fait passé, il prend toujours comme point de référence la période de l'esclavage si cette histoire lui semble très poussée dans le temps. Il fera référence à la colonisation pour relater une histoire ou un fait en rapport aux changements sociaux liés à l'arrivée de « l'étranger ». L'arrivée du « blanc » se présente ici comme la cause de toutes les dérives et les mutations sociales. La période de la guerre d'indépendance est considérée comme un point de rupture et de réorientation sociale notamment dans le sens de l'occupation de l'espace et de la restructuration des entités politiques du fait que la guerre a conduit à la réorganisation du paysage politique et urbain yémba avec la création des camps de regroupement.

L'abolition de la traite et de toute forme d'esclavage en 1833 va laisser place à une nouvelle forme de servitude : celle des travaux forcés pendant la colonisation. Dès le début du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'institution coloniale met en place un système de recrutement de la main d'œuvre qui implique l'enlèvement des individus et leur asservissement dans les plantations et les chantiers coloniaux (N. Argenti, 2006, pp.52-57 ; 2011, p.270). Ces individus victimes des travaux forcés ne retourneront plus jamais dans leur famille pour la majorité, puisque morts dans des conditions horribles des travaux forcés. Jean-Louis Dongmo (1981, p.124) remarque à ce propos qu'en 1922, sur 2 565 travailleurs recrutés en pays Bamiléké<sup>4</sup> pour la construction du chemin de fer, seulement 200 revinrent au bout de neuf mois. Sur la base de documents d'archives départementales de la ville de Dschang<sup>5</sup> datant de 1924, Monique Guimfacq (1988, p.72) montre quant à elle le drame de ces déportations dans l'une des chefferies yémba : la chefferie Foto. Elle écrit à ce propos : « Sur mille individus recrutés, deux cent à peine revinrent chez eux, et le plus souvent seulement pour y mourir ». Ces chiffres illustrent à suffisance l'importance des enlèvements des individus dans la communauté yémba et dont l'absence va avoir un impact certains dans le développement social.

Entre 1955 et 1971, éclata dans la région bamiléké la guerre de libération nationale dite guerre de Maquis. Elle renforça le drame des enlèvements et de l'asservissement de l'individu amorcé avec l'esclavage et la colonisation. Pour grossir leurs rangs, les nationalistes entrés dans le maquis procédèrent soit par recrutement, soit par enlèvement des jeunes hommes et des femmes (Z. Saha ; R. N. Mahoula Djokwé, 2017, p.115). Dans l'aire linguistique yémba, plusieurs camps d'entraînement sont formés et protégés par l'ALNK<sup>6</sup>. L'entretien de ces camps requerrait une main d'œuvre abondante constamment réquisitionnée pendant toute la période insurrectionnelle. Des centaines de personnes enlevées ou engagées volontairement mourront au combat loin de leur famille (Z. Saha, G. Wate Sayem, 2019, pp.84-90 ; M. Kanguelieu Tchouaké, 2003, pp.154-155).

Les enlèvements, l'asservissement et les pertes en vies humaines pendant ces périodes contextuelles de l'histoire yémba entraînèrent une crise sociale et religieuse pour laquelle les rites de la route se sont révélées être la solution réparatrice.

## **I - B - ENLÈVEMENTS SERVILES ET CRISE DE LA STRUCTURE SOCIO-RELIGIEUSE YÉMBA**

L'impact psycho traumatique des périodes contextuelles de l'histoire yémba est fondé essentiellement sur le bouleversement de ses institutions socio-politiques et religieuses.

En effet, sur le plan socio-politique, l'individu constitue le pilier du développement communautaire. En tant que membre de la cellule familiale, il en assure la pérennité via les liens partagés avec ses ascendants et ses descendances (D. Malabon, 2021, pp.49-67). Ainsi, dans le souci de préserver la continuité, les institutions sociales sont essentiellement fondées sur l'existence de l'égo et sa participation sociale. Il est de fait la pièce maîtresse de la continuité familiale en raison de sa prédisposition à la procréation. Il assure le développement

---

<sup>4</sup> Les Bamiléké constituent le grand groupe ethnique dans lequel on retrouve les Yémba.

<sup>5</sup> La ville de Dschang est le centre urbain de l'espace Yemba.

<sup>6</sup> Armée de Libération National du Kamerun.

communautaire par ses différentes interactions politiques au sein des sociétés de clan d'âge et les sociétés secrètes (R. Delarozière, 1950 ; J. Hurault, 1962). Sa place essentielle dans le fonctionnement de la structure sociale permet de mesurer l'importance de l'impact que peut constituer son absence.

Par ailleurs, sur le plan religieux et spirituel, l'individu est le garant des pratiques rituelles et mémorielles. Pour les Yémba, la pratique rituelle est fondée sur le rapport mémoriel que l'individu (candidat du rite) établit avec ses ascendants à qui il rend hommage et ses descendants pour qui le rite connaît une répercussion<sup>7</sup>. Dans ce système, toute manifestation rituelle constitue une mise en scène des interactivités entre les vivants et les morts (C. C. Fouellefak Kana, 2010, pp.17-19). C'est sur ce principe qu'il faut comprendre le culte des ancêtres qui est ici le pilier de la manifestation religieuse et spirituelle. Ce culte est la principale manifestation spirituelle et mémorielle yémba en ce sens qu'il est le processus d'« ancestralisation » d'un aïeul. On dit couramment qu'on a fait les funérailles d'un tel. Ces funérailles consistent en l'extraction du crâne ou *ɲbā trɔh* (litt : *couvrir la tête*) d'un parent décédé et à son introduction, à travers des rites spécifiques dans le sanctuaire familial (F. Beuvier, 2014). 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 mises en scènes rituelles. C'est par exemple devant ce sanctuaire contenant les crânes des ancêtres que l'individu doit subir son rite de passage à la maturité appelé rite de la chaise ou *Nāŋ Kɔ'* (litt : *s'asseoir sur la chaise*). Ce rite est l'un des plus essentiels dans la vie d'un individu car il suppose pour ce dernier une assise sur la chaise dans la concession paternelle d'une part et maternelle d'autre part, dans le processus d'acquisition de son indépendance et de son autorité (C. C. Fouellefak Kana & D. Malabon, 2017, pp.57-78). La performance du rite de la chaise lui donne de fait le droit de se marier, de fonder son propre lignage et d'en assurer la pérennité en organisant le rite des funérailles de ses parents.

Les rites d'extraction du crâne de l'ancêtre dit *ɲbā trɔh* et le rite de la chaise dit *Nāŋ Kɔ'* sont des rites fondamentaux pour tout individu dans la société yémba. Son entrée dans la maturité est assurée par le rite de la chaise qui est en même temps l'occasion pour lui de payer à ses parents et à ses aïeuls ses redevances. Devenu par ce rite adulte, il peut alors organiser les funérailles de ses ascendants par le rite du retrait du crâne. En payant ainsi à ces derniers ses redevances rituelles, il assure la continuité mémorielle du groupe. Ce qui lui vaut de ne pas à son tour être oublié plus tard par ses descendants. Le fait du départ des individus de cette société suite aux enlèvements pendant les périodes contextuelles de l'esclavage, de la colonisation et de la guerre d'indépendance a conduit indubitablement à la rupture dans la continuité de ce système rituel axé sur la mémoire. La notion d'oubli s'inscrit ici comme la caractéristique marquante de cette rupture et conduit inévitablement à des traumatismes qui sont ramenés manifestement sur le plan psychologique, psychique et physique par des maladies, des accidents ou des troubles mentaux et sur le plan matériel et professionnel par des échecs<sup>8</sup>. Ces traumatismes découlent d'un silence conçu non pas comme un mutisme quasi identitaire qui planerait sur la mémoire de la servitude que Nicolas Argenti (2007, pp.20-

---

<sup>7</sup> Le principe de la mise en scène yémba est le suivant : je fais des rites pour rendre un culte à mes ancêtres pour qu'en retour, à ma mort, mes descendants fassent de même à mon égard.

<sup>8</sup> Les candidats aux rites de la route se soumettent à leurs pratiques lorsqu'ils traversent des moments de troubles qui vont pour certains jusqu'à la mort d'un ou plusieurs membres de la famille.

31) dit observer dans le grand ensemble Grassfield camerounais<sup>9</sup>, mais comme une mémoire tronquée et contrainte au silence par la rupture institutionnelle. L'objectif n'est pas pour les Yémba de « vivre avec cette mémoire silencieuse<sup>10</sup> » d'après les propos de Nicolas Argenti (2019, p.12), mais de trouver dans ses institutions des moyens de lui donner corps. Dans ce cas, le silence est temporel : le temps de la reproduction de nouvelles institutions susceptibles de créer une réparation. Car si la mémoire de la servitude est passée sous silence, oubliée en tant qu'histoire discursive (N. Argenti, 2011, p.271) et demeurant néanmoins ancrée dans les habitudes, les pratiques sociales, les procédés rituels et les expériences incarnées (R. Shaw, 2002, p.7), elle a pu dans le cas yémba, refaire surface dans un procédé de reproduction.

La reproduction, entendue comme un processus de reconstruction ou de réorientation des institutions sociales suite à un choc historique (P. Bourdieu, 2000, p.17), donne lieu dans le cadre des disjonctions et des ruptures sociales à ce que l'on peut appeler ici une mémoire réincarnée. Dans le cas des Yémba cette mémoire réincarnée se reproduit sous forme des rites de la route inspirés des rites déjà existant de la chaise et de l' « ancestralisation » ou de l'extraction du crâne de l'ancêtre. Mary Douglas (1971, p.81) ne dit-elle pas que : « Animal social, l'homme est un animal rituel. Supprimez une certaine forme de rite, et il réapparaît sous une autre forme, avec d'autant plus de vigueur que l'interaction sociale est intense » ?

Ainsi, pour mettre fin à cette rupture qui crée des traumatismes, la reproduction de nouveaux systèmes rituels est peu à peu devenue concrète sous la forme des rites *ɲbā trɔh mènzhɛ* (litt : *couvrir la tête de la route*) et *Kɔ' mènzhɛ* (litt : *chaise de la route*), impulsés eux aussi par l'avènement d'un nouveau corps de devins-prêtres prescripteurs de ces rites : les *Gwí Sī* (litt : *femme de Dieu*) et *ɲkém Sī* (litt : *notable de Dieu*).

Les *Gwí Sī* (litt : *femme de Dieu*) et *ɲkém Sī* (litt : *notable de Dieu*) sont des prêtresses et des prêtres. Ils/elles sont en même temps médecins, devins, officiants(es) religieux. Selon Franck Beuvier (2018, pp. 263-286), ce corps de devins apparaît au début de la colonisation dans l'espace culturel Bamiléké dans lequel l'on retrouve les Yémba, vers les années 1930 comme contre-pouvoir à la déstructuration sociale amorcée par les institutions coloniales. Depuis lors, leur rôle social va grandissant au détriment de celui des *Ngannga* (corps anciens des devins). Ces devins sont liés à des esprits ou divinité (*Sī*) de qui ils/elles tiennent leur pouvoir et leur connaissance botanique et médicinale. Leur aptitude à communiquer avec les esprits des morts a fait d'eux la plaque tournante de la mémoire historique des familles yémba (E. De Rosny, éd.2014, pp.271-280). Ils sont régulièrement consultés en vue de la recherche des solutions thérapeutiques et dans la nécessité de reconstitution généalogique (P. Ndonko, 2017, p.6). Lors de ces consultations<sup>11</sup>, ils communiquent avec les esprits qui leur révèlent les

---

<sup>9</sup> Notons que c'est sa tendance à ramener ses observations faites dans la chefferie Oku (où il a réellement mené sa recherche) à toute la grande aire culturelle Grassfields (dans laquelle se retrouve les Yémba) qui est sujet à critique ici. Sa conception du silence pour le cas d'Oku ne peut être généralisée à toute l'aire culturelle grassfield car la mémoire s'exprime avec des particularités d'une localité à une autre.

<sup>10</sup> Ceci est notre traduction. La version complète de l'auteur en anglais est la suivante : « ...that one could live with the silent memory of an episode of political violence that remained everywhere and always unsaid ».

<sup>11</sup> Le *ɲkém Sī* Désirée nous a fait comprendre lors d'une interview du 20-05-2022 à la chefferie Baleveng que leur sacerdoce de devin est essentiellement fondé sur une communication avec les esprits des morts qui selon lui peuplent l'univers invisible des yémba. Chaque fois qu'il a un patient qui vient lui poser un problème de mal être, il interroge ces esprits par rapport à l'histoire de la famille du patient. Ce sont eux qui l'orientent et lui indiquent la procédure à suivre pour la future mise en scène rituelle qui va sceller la guérison (ou pas) du patient et de toute sa famille.

traces de la mémoire servile dans la famille du patient<sup>12</sup>. Dans ce cas, il est demandé au patient d'organiser, avec sa famille, la mise en scène de l'un ou de tous les des rites de la route. Afin de restaurer la mémoire de leur ancêtre, d'apaiser leur colère et de restaurer leur propre statut social, la famille se rendra sur une route ou un carrefour déterminé par le devin sous instruction des esprits, « prendre la tête » de tel aïeul ou pour « s'asseoir sur la chaise » au nom de tel autre qui ne l'avait pas fait avant son enlèvement.

## **II - COMPRENDRE LA STRUCTURE DES RITES DE LA ROUTE (*NBA TRŪH MENZHÈ* ET *KŌ' MENZHÈ*)**

Les rites *nbā trūh mènzhè* (litt : *couvrir la tête de la route*) et *KŌ'mènzhè* (litt : *siège de la route*) sont tous deux exécutés sur des routes, des carrefours et des places de marché. Pour les auteurs ayant travaillé sur les religions africaines tels que Engelberg Mveng (1974) et Dominique Zahan (1970), le carrefour est un espace chargé de symbolisme religieux considérable, susceptible de capter et de diffuser des ondes tant positives que négatives. Chez les Yémba, la route tient une place importante dans la cosmogonie religieuse. Le carrefour est un lieu de rencontre. Sa division en plusieurs branches et sa bi/trifurcation lui ont concédé le statut de lieu de rencontre des esprits, bon ou mauvais<sup>13</sup>. Selon les croyances locales, toute personne qui passe par un carrefour ou sur une route y laisse au moins un peu de sa substance vitale<sup>14</sup>. Comme lieu de marché, il est un espace de rencontre et de rassemblement des habitants d'une chefferie et des étrangers. Comme voie de passage, le carrefour est une voie indéniable de trafic où des pistes se rencontrent<sup>15</sup>. Les rites *KŌ'mènzhè* et *nbā trūh mènzhè* se font sur les routes ou plus spécifiquement dans des carrefours ou des places de marché pour capter la substance vitale du membre de la famille enlevée comme esclave : ce sont des rites de réintégration familiale de l'ancêtre enlevé. Selon la divinatrice (*Gwí Sī*) Kenfack<sup>16</sup>, ces routes sont des anciennes pistes par lesquels sont passés les membres de ces familles yémba enlevés pendant les périodes contextuelles de leur histoire<sup>17</sup>. Elle tient ces informations, dit-elle, des esprits avec lesquels elle est en communication. C'est toujours l'un d'eux qui se chargera de lui indiquer le lieu exact ou la terre pétrie pour former le crâne des ancêtres à ramener dans le sanctuaire familial d'un de ses patients sera prélevée. Informée, la famille s'organise pour la performance rituelle du jour-dit.

### **II - A - LE RITE *NBĀ TRŪH MÈNZHÈ***

Le rite du prélèvement du crâne de l'ancêtre dit rite *nbā trūh mènzhè* vise la réintégration dans la concession familiale des esprits des membres enlevés de la famille et conduis ailleurs.

Le jour programmé pour la cérémonie, la famille, qui s'est au préalable préparée en apprêtant les ingrédients du rite (huile de palme, sel, vin de raphia, bière, chèvre...), va se rendre,

---

<sup>12</sup> On peut dire ici que le Yémba connecte directement ses différents échecs à une cause mystique ou encore qu'il accepte le diagnostic du devin par ce qu'il est mu par une culpabilité née de l'oubli généré par la rupture des institutions rituelles. Le fait pour lui de n'avoir pas exécuté ces rites pour ses aïeuls enlevés comme esclave crée un psycho-traumatisme qui semble fondé sur sa culpabilité et qui peut se transmettre de génération tant que la réparation n'est pas faite.

<sup>13</sup> Régine Kenfack, princesse, chefferie Fombap, interviewée le 20 Mai 2019.

<sup>14</sup> Désirée, *nkém Sī*, chefferie Baleveng, interviewé le 20-05-2022

<sup>15</sup> Thérèse Bouzeu, 81 ans, princesse à la chefferie Fotomena, interviewée le 27 Août 2018.

<sup>16</sup> Kenfack, *Gwí Sī*, sous chefferie Tchoutsu (chefferie Bafou) interviewée le 03-06-2020

<sup>17</sup> Ibid

accompagné du devin, sur la route spécifiée par l'esprit. Une fois sur les lieux, le devin entre en communication avec l'esprit en exécutant des pas de danse ostentatoire et en jouant les castagnettes<sup>18</sup>. L'esprit lui répond en lui indiquant le point exact où il devrait creuser. Aussitôt, la famille s'installe. Le devin procède à la sanctification et à la délimitation de l'espace rituel en créant avec le sel aspergé une zone cyclique au sein de laquelle, durant tout l'espace-temps du rite, va se mettre en place la reconnexion de ladite famille avec les esprits de ses ancêtres. Toute personne qui, de passage sur la route, entre dans cet espace sacré est d'office intégrée comme membre de la famille et traitée comme tel pendant le temps du rite<sup>19</sup>.

La phase suivante consiste pour le devin à creuser la terre à quelques deux mètres environs de la route, tout en communiquant avec les esprits. Il la pétrie d'eau en y ajoutant le sel qui joue ici le rôle de purificateur. Il forme de ses mains des boules de terre qu'il pétrie en y dessinant deux creux représentant les orbites d'un crâne humain. Toujours en communication avec les esprits, il dessine la bouche. Près de lui, sont rassemblés deux ou trois aînés de la famille. Chaque fois qu'il reçoit une instruction, il informe ses observateurs. On l'entend par exemple s'exclamer : « il y'a une femme parmi eux. Elle dit qu'elle est maman des jumeaux... » ou encore « ils disent qu'ils sont au nombre de tel... » ou bien « ... ils disent être heureux que vous soyez venus les chercher... »

Sur un coin de la route, la famille s'est rassemblée sous instruction du devin. En attendant, ils allument un feu de bois. Ce feu sert à attirer les esprits. On dit qu'errant loin de la concession familiale, ils vivent dans le froid. La chaleur du feu est alors susceptible de les convaincre de la bonne fois de leurs descendants qui viennent les ramener à la maison<sup>20</sup>. Ce même feu servira à cuire la viande de la chèvre sacrifiée.

Lorsque le nombre de crâne modelé est atteint, le devin revient avec sa suite sur la route, les transportant sur des feuilles sacrées de *Mbembé*<sup>21</sup> (*Piper umbrellatum*). On nettoie un espace et les y dépose. C'est le moment des offrandes. Huile, sel, vin blanc et bières<sup>22</sup> sont versés devant les crânes. Le devin les exhorte à se nourrir et apaiser leur colère. Un mélange de pistache, de maïs grillé et de haricot écrasé et mélangé à l'huile rouge, constitue l'offrande principale. On appelle ce mélange la « nourriture des esprits ». Si pendant le rite, des fourmis s'agglutinent sur ces offrandes, on dit alors que les esprits les ont acceptés. Une poule vivante, procurée par la famille est aussi présentée. Cette poule ne sera pas sacrifiée. Le devin la présente aux esprits comme celle qui porte désormais les erreurs de toute la famille. On l'attache près des offrandes offertes au crâne. Elle doit y picorer. La consommation d'une

---

<sup>18</sup> Les castagnettes font partie des instruments principaux des *ŋkém Sī* et *Gwí Sī*. Ils ont l'habitude de jouer à cet instrument lorsqu'ils souhaitent entrer en communication avec les esprits.

<sup>19</sup> L'intégration des étrangers met en scène ici la symbolique du partage qui, pour les Yémba, est essentiel pour une vie harmonieuse. Tout va du proverbe suivant : « Pour recevoir, il faut donner ». Ce partage se fait tant avec les vivants qu'avec les esprits des morts.

<sup>20</sup> Tegjueu Wamba, 70ans, Notable à la chefferie Bamegwou (chefferie Fokoué), interviewé le 31 Août 2018.

<sup>21</sup> Le *Piper umbrellatum* est une plante sacrée chez les Yémba dont les feuilles symbolisent l'apaisement. Lire à cet effet Malabon, D., « Des savoirs phyto-thérapeutiques à l'usage des plantes dans les rituels *Nkāŋ/Sī* et *Nāŋ Kɔ'* chez les Yémba de l'Ouest Cameroun », dans *Actes du Symposium International sur la Science et la Technologie, Revue Science et Technique du CNRST, Ouagadougou, Hors-série N°5, Janvier 2020, pp.301-303.*

<sup>22</sup> A la question de savoir pourquoi la bière, il m'a été répondu que les ancêtres savent reconnaître les « bonnes choses » et que si les vivants consomment et apprécient un aliment d'origine externe, c'est de bon droit qu'on l'introduise dans le rite pour leur plaisir.



partie de l'offrande par la poule est alors accueillie par la famille avec joie. Elle signifie que la réparation des tords est à moitié acquise. On peut alors passer au sacrifice de la chèvre.

Le sacrifice de la chèvre a pour rôle de sceller définitivement la réconciliation des membres de la famille avec leurs aïeux. Autour du devin, la famille forme une chaîne humaine et chacun pose sa main sur l'épaule de celui qui le précède, ainsi jusqu'au devin qui tient la bête<sup>23</sup>. Elle est égorgée et son sang recueilli. Une partie de ce sang est aspergée sur les crânes et l'autre sur chacun des membres de la famille présente. On réserve une autre qui sera ajoutée à la viande pour sa cuisson. En égorgeant l'animal, on entend le devin dire :

Que la vie de cette bête offerte apaise vos cœurs. Acceptez le sacrifice de vos enfants et que tous malheurs qui les affligeaient aujourd'hui prennent fin. Que maintenant prend fin l'oubli qu'ils avaient à votre égard en vous ramenant par ce sacrifice dans la chaleur du foyer familial<sup>24</sup>.

La chèvre est dépiécée et mise à cuire avec de l'huile de palme et du sel dans une marmite que la famille a apportée. Les femmes commencent la distribution du repas et des boissons apprêtés pour l'occasion. Toute personne passant par-là est priée de se joindre au groupe et de partager avec lui le repas. Le devin est aussi servi. Il jette aux quatre coins cardinaux de l'espace sacré dans lequel il se trouve chaque part du repas ou de la boisson qu'il reçoit en disant : « approchez et régalez-vous, ce sont vos enfants qui offrent ». Ce repas aspergé n'est plus seulement destiné aux esprits de la famille qui ont été convoqués, mais à tout esprit qui passerait par là car, comme la famille est tenue d'inviter et de faire manger tout étranger de passage, le devin aussi doit nourrir tous esprits errants.

La viande cuite, les femmes procèdent aussi à sa distribution. La famille peut alors se réjouir en entonnant des chansons pour magnifier la gloire des aïeux. On plie bagage et retourne au village abandonnant dans la nature la poule offerte.

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 pourra plus tard organiser les funérailles de ces ancêtres<sup>25</sup> : c'est la grande phase festive de ce rite d'intégration.

---

<sup>23</sup> Cette chaîne est formée dans tous les rites fait au sein de la famille. Elle représente le cordon ombilical qui lie les membres de la famille et symbolise leur unité. Au-delà de cette symbolique, cette chaîne est une courroie de diffusion de la sanctification qui émane du sacrifice de la chèvre. Le sang de l'animal qui coule est supposé sanctifier la famille et leur procurer la guérison.

<sup>24</sup> Fomèng Augustin, 65ans, *ɲkém Sī*, chefferie Fossong-Wetcheng, interviewé le 23-02-2018.

<sup>25</sup> Dans certains cas, la famille conduite en route organise une fois sur place les funérailles de ces ancêtres sous leur exigence.

Photo n°1 : rite *ñbā trɔh mènzhɛ* (cuisson du sacrifice) Photo n°2 : installation des crânes dans le sanctuaire familial



Source : Autrice, 02-07-2022, sous chefferie Fotsem-Lessing (chefferie Foréké-Dschang)

## II - B - LE RITE *Kɔ' MENZHɛ*

Le rite *Nāñ Kɔ'* dit rite de la chaise est le rite de passage de tout jeune homme à l'âge adulte. Le candidat est tenu à se rendre dans la concession familiale, avec deux chaises pour réclamer son droit à s'asseoir sur une chaise qui équivaut son droit à fonder sa propre concession et à se marier. Ce rite a aussi une connotation de pouvoir puisqu'il est également fait pour marquer la transition successorale lorsqu'un individu succède à un parent/aïeul ou encore lorsqu'on acquiert un titre de notabilité au sein d'une société secrète (D. Malabon, 2021, pp.214-219).

Sa reproduction sous la forme de la « chaise de la route » dite *Kɔ' mènzhɛ* fait suite à la volonté de donner un successeur au membre de la famille enlevé dans le cadre de l'histoire de la servitude. En effet, chez les Yémba, la continuité est marquée par la capacité d'un homme ou d'une femme à laisser après sa mort un successeur qu'il/elle choisit parmi ses fils/filles ou ses petits-fils/filles. Ce successeur devient le garant de sa mémoire qu'il incarne, représente et préserve (J. Hurault, 1962, pp.49-57). Or la plupart des individus enlevés en période de la servitude étaient des jeunes qui n'avaient pas encore pour la majorité fait d'enfant susceptible de les succéder et entretenir ainsi leur mémoire et leur descendance (J. L. Dongmo, 1981, pp.116-155). En période de crise ou de maladie, la famille ayant consultés un devin est souvent invitée à se rendre sur une route ou un lieu spécifique, « faire asseoir sur la chaise » un membre de la famille désigné pour succéder à cet ancêtre parti et dont la colère se répercute sur la famille, ou alors à choisir sur la route le premier passant qui, l'espace du rite, sera intronisé successeur de l'aïeul.

Le jour indiqué pour la mise en scène, la famille se rend sur une route, un carrefour ou sur la fondation d'une ancienne concession abandonnée dit *fembah*<sup>26</sup>. Le *ñkém Sī* Tsafack Germain nous a signalé que pour ce dernier cas, des familles sont parfois tenues de faire leur rite *Kɔ' mènzhɛ* à l'emplacement de leur ancienne concession parce que l'esprit de l'aïeul abandonné et en colère l'exige<sup>27</sup>. Il explique qu'il peut arriver que l'aïeul ait été tué dans les environs de

<sup>26</sup> Le rite *Kɔ' mènzhɛ* auquel nous avons assisté à la sous-chefferie Nzala de Fontsa-Toula se faisait sur l'emplacement ancien d'une concession familiale abandonnée après la guerre du maquis. Ceci s'explique par le fait que cette guerre, qui a embrasé la région entre 1960-1971, a conduit au rassemblement des populations dans des camps. À la fin des hostilités, beaucoup de familles ne rentreront plus sur leur ancienne terre, préférant s'installer définitivement dans les camps ou dans ses environs. Mais ils garderont un lien étroit, spirituel et rituel avec ce lieu.

<sup>27</sup> Eric De Rosny signale un cas pareil à la chefferie Bamiléké de Bamendjou où il a assisté en 1974, à la réconciliation d'un jeune homme avec l'esprit de son père disparu en 1959 pendant la guerre du maquis et dont la femme, fuyant la guerre, a dû amener son fils loin de leur concession. L'officiante, *Gwí Sī* et également la maman du candidat, a découvert par la divination que son fils était sous l'emprise d'une malédiction, celle de l'esprit de son mari remonté contre son fils ; l'accusant de l'avoir abandonné.

cette concession pendant la guerre du maquis. N'ayant pas encore eu d'enfant à sa mort, il exigera de sa famille qu'on lui trouve un jeune homme comme successeur ou alors il se chargera lui-même d'en sélectionner un par des signes spécifiques que le devins traduira<sup>28</sup>.

Dans le cas où le rite est fait sur une route ou un carrefour, il peut arriver que le choix du successeur soit fait par un procédé tout particulier. Une fois sur le carrefour, la famille réquisitionnera sous les instructions du devin, le premier individu à se présenter. Cet inconnu jouera, l'instant du rite le rôle du successeur de l'aïeul en question. Cette méthode est faite sous les directives de l'esprit de l'aïeul qui, comme dans le cas du rite *ɲbā trɔh mènzhɛ* reste en constance communication avec le devin<sup>29</sup>. En façade, ce choix semble aléatoire, mais pour le Yémba, la présence de cet inconnu à ce lieu et à cet instant n'est pas un fait de hasard. On dit qu'il a été attiré là par l'esprit de l'aïeul et qu'il est d'une façon ou d'une autre lié à la famille par des liens matrimoniaux lointains que seul les ancêtres maîtrisent<sup>30</sup>.

Le jour du rite, la famille se rend sur le lieu-dit chargée du nécessaire composé par paire : deux tabourets, deux sacs de raphia, deux queues de cheval, deux habits traditionnels (*Djomba*), deux chapeaux, deux gousses de jujubes *ndendé* (*Afromomum letestuanum*) deux cornes à boire<sup>31</sup>, l'apéritif, le nécessaire pour l'offrande et le sacrifice (une chèvre et une poule). Une fois sur place, la délimitation du lieu sacré pour le rite est faite avec le même procédé décrit plus haut pour le rite *ɲbā trɔh mènzhɛ*<sup>32</sup>. Une fois l'espace rituel délimité, le devin procède aux offrandes. Il détermine un coin de la route qui tiendra lieu de sanctuaire<sup>33</sup>. Il y verse le sel, l'huile de palme, le vin de raphia une part des mets apportés pour l'agape. Il présente aux esprits avec lesquels il communique le candidat à la chaise tout en précisant les raisons de sa présence. L'offrande est accompagnée d'une prière, d'une louange ou d'une supplication. L'officiant convoque en citant leur noms les ancêtres défunts de la famille, les prie d'accorder leur bénédiction au candidat et à toute la famille.

Il procède aussitôt à la sanctification de l'objet rituel qui est le tabouret. Les deux tabourets fournis par la famille sont oint d'un mélange de *phɔ* (écorce moulue de *Pterocarpus soyauxii*) et d'huile rouge. Il sacrifie la chèvre. Une partie du sang est versée devant l'espace sanctuaire. L'officiant trempe son doigt dans le sang et frotte le front du candidat. Il tient la poule qu'il fait passer sur la tête du candidat en stimulant une action de balayage. Ces actions ont pour but la purification. Par cette action de balayage, il déclare les erreurs du candidat transférés dans la poule qui sera abandonnée dans la nature.

On passe à l'assise proprement dite du candidat. L'officiant le revêt de son boubou, lui dépose le chapeau sur la tête, lui met dans la main droite la corne à boire et dans la gauche une queue de cheval. Il termine l'adoubement en lui accrochant le sac en bandoulière. La famille forme une chaîne, chacun déposant sa main sur l'épaule de son prédécesseur tandis que le devin, tenant le candidat des deux mains, le fait assoir sur la chaise. En le faisant assise, l'officiant

---

<sup>28</sup> Tsafack Germain, *ɲkém Sī*, chefferie Foréké-Dschang, interviewé le 07-01-2022

<sup>29</sup> Fabien Ndonfack, *ɲkém Sī*, chefferie Fongo-Tongo, 63ans, interviewé le 02-10-2018.

<sup>30</sup> Fonganteu, chef de la sous-chefferie Nganteu (chefferie Foto), interviewé le 23-04-2022

<sup>31</sup> Tous ces ingrédients rituels par paire sont des symboles du pouvoir et de l'autorité. Une partie sera abandonnée sur la route comme preuve de la mise en scène et l'autre emportée par le désormais successeur comme les attributs de son nouveau statut de successeur.

<sup>32</sup> Dans certains cas, le rite de la chaise suit celui du prélèvement du crâne.

<sup>33</sup> Le rite de la chaise dans sa version originelle se fait toujours devant le sanctuaire où sont gardés les crânes des aïeuls.

déclare que désormais on ne l'appellera plus par son nom, mais par tel nom (celui de l'ancêtre dont la mémoire est mise en scène par ce rite). Sa personnalité ancienne est passée. Il devient désormais la réincarnation de l'ancêtre<sup>34</sup>. Les actions et paroles de l'officiant sont scandées par des applaudissements de l'assistance qui observe la scène un peu en retrait. L'assise faite, les chants sont entonnés tandis que l'officiant sert à boire au candidat dans sa corne et la lui porte à la bouche. Les membres de la famille défilent devant lui à tour de rôle en dansant et lui mettent des présents dans le sac tout en le félicitant pour le nouveau « nom » et lui souhaitant santé et prospérité. La viande de la chèvre sacrifiée est cuite à l'huile rouge et distribuée. On chante, danse et bois en l'honneur du nouveau successeur. On dit alors que l'ancêtre s'est réincarné<sup>35</sup>.

Photos n°3 : Rite Ko' mènzhe dans une concession abandonnée après la guerre du maquis



Source : Autrice, 05-04-2019, sous chefferie Nzala (chefferie Fontsa-Toula)

Désormais, la communauté le reconnaîtra ou le nommera du nom de cet ancêtre qui devient considéré ici comme le père du candidat. Dans certains cas, ce dernier est invité après le rite de la route à construire une maison qu'il déclarerait être celle de cet ancêtre par un rite. Dans le cas où ce successeur n'est pas encore marié, on lui trouvera une épouse qui sera dotée comme « épouse de l'ancêtre ». Les enfants issus de ce mariage seront symboliquement ceux de ce dernier. L'objectif est de reconstituer symboliquement un cadre familial à l'ancêtre enlevé, lui faisant prendre corps grâce à la succession, lui donnant une maison, une femme et une descendance. Son nom pourra ainsi subsister dans les générations à venir<sup>36</sup>.

### III - IMPACT DES PRATIQUES RITUELLES DANS LA CONSTRUCTION MÉMORIELLE ET LA RÉPARATION PSYCHOLOGIQUE DE LA MÉMOIRE SERVILE

Les rites de la route (*fié' mènzhe*) jouent un rôle important dans la « mémorialisation » du passé servile du peuple yémba. Comme toute pratique rituelle, ils ont cette capacité à « ...préserver jusqu'à notre époque, sous une forme résiduelle, des modes d'observation et de réflexion... » (C. Lévi-Strauss, 1962, p.25). Mieux encore, ce sont des mises en scène d'un discours historique. Né dans un cadre social spécifique où le silence et l'oubli mémoriel constituent un illogisme et sont susceptibles de créer des traumatismes, les rites de la route sont apparus comme une thérapie aidant le Yémba à se reconnecter à ce passé douloureux et à réparer le choc psychologique qu'il lui a causé.

<sup>34</sup> Achegui Martin, candidat au rite *nbā trɔh mènzhe* à la sous-chefferie Fotsem-Lessing (Chefferie Foréké-Dschang) interviewé le 23-06-2022

<sup>35</sup> Ibid

<sup>36</sup> Fonganteu, chef de la sous-chefferie Nganteu (chefferie Foto), interviewé le 23-04-2022.

### III - A - RITES DE LA ROUTE ET CONSTRUCTION D'UN DISCOURS MÉMORIEL SUR LE PASSE SERVILE YÉMBA

Les Yémba sont des héritiers d'une structure sociale co-partagée entre les vivants et les morts. Dans ce système, les morts interfèrent dans le quotidien. On pense ici que les morts ne sont pas morts car ils ont encore cette faculté d'impacter le vécu quotidien des vivants. C'est la raison pour laquelle, tout comme chez les Ndembu du Congo (V. Turner, 1966), en tant qu'un membre de la famille, la conscience de l'existence du mort et de son action spirituelle s'étend à toute la communauté. Le culte qu'on lui rend crée et consolide des liens affectifs entre les membres de la famille. On ne peut donc pas l'oublier. Sauf dans des cas où la société subit un choc important, susceptible d'affecter les fondements de son organisation institutionnelle. Les rites de la route ont apparu comme une reproduction structurelle susceptible de briser le silence qui planait depuis lors sur la mémoire de ces ancêtres enlevés.

La construction de la mémoire des ancêtres yémba enlevés pendant les périodes de son histoire de servitude est construite dans les rites dès l'apparition des symptômes psycho-traumatiques de cette mémoire oubliée. Car face à une maladie, un accident, un échec ou une mort, le Yémba qui, culturellement, établit un rapport de causalité entre ses malheurs et la colère probable de ses ancêtres, ira consulter un devin en la personne du *Gwí Sī* (litt : *femme de Dieu*) ou *ŋkém Sī* (litt : *notable de Dieu*). Ces derniers sont ici considérés comme la courroie de communication entre ces esprits enlevés et les vivants<sup>37</sup>. Ce sont eux qui traduiront aux vivants le message des morts. Par ce rôle de traducteur, il recrée la connexion des descendants d'anciens serfs à la mémoire de leurs ancêtres qui prendra définitivement forme avec la réintégration du crâne dans le sanctuaire familial avec le rite *ŋbā trɔh mènzhε*.

La mise en scène de ce rite est chargée de symboles qui tous convergent vers la « mémorialisation ». En effet, une fois sur la route, le *ŋkém Sī* commence son office par la convocation des esprits que la famille veut ramener à la maison. Le discours qu'il tient à l'endroit de ces esprits à qui il s'adresse comme s'il parlait à des vivants et le sel qu'il verse dans les limites du lieu sacré qu'il a délimité concourent à les convaincre à rejoindre leur famille et à assister à la mise en scène. La personnification des esprits par leur nomination et parfois le rappel des pans d'évènements ayant marqué leur vie ou celle de la famille contribuent à la construction du discours mémoriel. Ce discours est renforcé par le modelage d'un crâne de terre qui consacre la personnification de l'esprit. Dans la chefferie de Bamendjou, Éric De Rosny (éd 2014, p.196) a assisté à une scène d'un des rites de la route. Celui-ci se faisait sur l'emplacement d'une ancienne concession abandonnée pendant la guerre. Il fait la remarque suivante :

Jean Fotsing, à mes côtés, m'explique que sa mère prend de la terre là où est enseveli le crâne de son père, ou plutôt à l'emplacement présumé, parce que tout le monde ignore où l'homme est mort exactement. Ce geste révèle toute une histoire, indispensable à connaître, si l'on veut comprendre le sens et la subtilité de la liturgie qui va suivre.

Lorsque le rite est fait sur une route, le devin est chargé de prélever la terre sur l'emplacement où est supposé subsister l'esprit de l'ancêtre enlevé comme esclave. Comme le dit Eric De

---

<sup>37</sup> Désirée, *ŋkém Sī*, chefferie Baleveng, interviewé le 20-05-2022

Rosny, cet acte est révélateur d'une histoire ; celle de l'appartenance du défunt à la terre à laquelle il a été arraché et à laquelle il sera désormais reconnecté. Prenant forme dans le crâne modelé, il peut dès lors rejoindre le panthéon familial qui est le haut lieu des interactions initiées pendant les mises en scènes rituelles. La communication va ainsi être maintenue de générations en générations entre les ancêtres et les vivants comme antithèse de l'oubli à travers des cultes entretenus par le chef de famille.

Dans le cadre du rite *Ko' mènzhe*, l'attribution du nom de l'ancêtre au candidat marque symboliquement la résurrection de celui-ci. Il se réincarne dans le corps du candidat. On lui attribue alors une maison, une femme et des enfants. Par cet acte, il est réintroduit symboliquement dans la communauté comme membre à part entière. Il vivra désormais au milieu des siens tout en participant aux activités sociales par le biais de son successeur. Sa personnification par ce dernier consacre définitivement la construction de la mémoire autour de sa vie.

S'il y'a une critique que l'on peut émettre de cette pratique de construction mémorielle, c'est bien la méthode de divination qui fait du devin l'unique récepteur du discours mémoriel du passé des ancêtres. Ceci tendrait à questionner la légitimité des messages transmis. Mais point ne nous revient d'attribuer ou non une légitimité à cette méthode qui, sans le crier, a su imposer sa propre légitimité auprès du peuple Yémba qui l'a accueillie. Elle a tout de même le mérite de raviver une mémoire que le choc des enlèvements et des déportations avait tronquée. Il a fallu que cette mémoire servile devienne objective, se cristallisant comme une sorte de mauvais esprit affectant les descendants d'anciens serfs pour qu'enfin, par un procédé de divination et de mise en scène rituelle, elle reprenne corps et brise le silence. L'objectivité de la mémoire n'est pas un fait propre aux Yémba, Roseling Shaw (2002) l'a analysé en Sierra Leone, Jennifer Cole (2001) l'a aussi remarquée chez les Betsimisaraka de Madagascar. Ainsi, cette mémoire douloureuse que certains auteurs semblent avoir relégué au seul fait d'un silence, trouve désormais dans les mises en scène rituelles un espace de résurrection ; résurrection qui contribue à la guérison psychique des candidats.

### **III - B - RITES DE LA ROUTE ET RÉPARATION PSYCHOLOGIQUE**

On dit d'un individu qu'il est atteint de psycho-traumatisme quand, selon l'Association Américaine de Psychiatrie (APA, 2014), il a été témoin oculaire ou auriculaire d'évènements susceptibles de le traumatiser et au cours desquels des êtres sont morts, ont disparus ou ont été gravement blessés. Ces constats établissent de fait la situation des descendants d'anciens serfs qui, étant des témoins oculaires et auriculaires de ce passé douloureux qui a conduit à la mort et à la disparition de leurs ancêtres, sont susceptibles de présenter des symptômes psycho-traumatiques. Par ailleurs, dans leur étude collective de 2017 sur la pensée afro-caribéenne et les psycho-traumatismes de l'esclavage et de la colonisation, Judite Blanc et Serge Madhère (dir) font recours aux théories épigénétiques pour montrer que les traumatismes vécus par des ancêtres sont susceptibles d'être transmis d'une génération à une autre. Ces traumatismes peuvent se manifester sous différentes formes entre autres : les troubles de l'attention, du langage et de l'apprentissage, le comportement hyper vigilant, l'hyper activation de l'axe hypothalamo-hypophysaire et un taux élevé de l'hormone du stress. A ces manifestations, Cyril Tarquinio et Yann Auxéméry (2022, p.41) ajoutent l'anxiété intense. Ils écrivent à ce propos :

Une anxiété intense est souvent ressentie lors de l'événement traumatique et dans ses suites immédiates. Puis, alors que les reviviscences sont souvent éprouvées dans l'angoisse, l'hyperactivité neurovégétative majeure la réactivité anxieuse tandis que les stratégies d'évitement pérennisent l'anxiété anticipatoire.

Dans le cas Yémba, on peut lier leur état psycho-traumatique à cette anxiété qui provient de leur culpabilité face à l'oubli mémoriel de leurs ancêtres. Dans ce sens, l'on peut considérer que le problème de traumatisme ici est connecté à des considérations sociales qui veulent qu'un homme ne réussisse dans la vie qu'avec le soutien de son père, mort ou vivant<sup>38</sup>. Or le père ici n'est pas seulement la figure du géniteur mais aussi celle de tous les aînés avec lesquels l'on partage des liens de sang. Il est établi que les enlèvements pendant les périodes d'esclavage, de colonisation et de guerre d'indépendance ont conduit à la rupture dans des pratiques sociales, notamment les rites d' « ancestralisation » et de « mémorialisation ». Eric De Rosny (éd.2014, p.198) fait la remarque suivante : « sans ces rites d'usage, le père décédé continuait d'errer sans pouvoir réintégrer officiellement sa propriété et les relations ne pouvaient être normales entre les membres de sa famille ». La culpabilité née de la rupture dans la mise en scène rituelle et du sentiment de l'abandon de son ancêtre est de taille à créer chez les Yémba une anxiété qui le conduira à ramener instinctivement ses échecs, ses maladies et autres crises physiques, psycho-sociales à la colère de l'ancêtre oublié. Dès lors la reproduction des rites de la route devient objectivement la passerelle de guérison.

Lorsqu'en 1983, Gilles Bibeau (p.36) s'exclamait : « Enfin, les recherches sur les mécanismes endogènes de guérison fournissent depuis peu des résultats qui jettent une lumière nouvelle sur la façon dont les émotions et les symboles affectent la physiologie et le psychique », il entamait alors son étude sur les mécanismes d'activation de l'auto-guérison par les traitements rituels chez les Angbandi du Congo. Dans cette étude, il montre que la guérison (réelle ou non) est obtenue par un ensemble de procédés phyto-thérapeutiques et rituels qui, chargés de symboles et de discours émotionnels ont le mérite d'activer chez les patients/candidats, une auto guérison. Il fonde ses hypothèses sur des théories de la neuroscience qui, dès les débuts du XXe siècle, considèrent la guérison sur la base de deux facteurs : le facteur externe lié à l'attribution des médicaments et le facteur interne lié à l'état psychologique du patient. Partant de ce postulat, on peut considérer la guérison et la réparation psychologique des Yémba par la pratique rituelle à travers deux points : l'impact psychologique des discours rituels et l'impact émotionnel des symboles mise en scène.

La pratique rituelle yémba est faite de parole et de discours qui, tout comme dans les psychothérapies du type chamanistique et dans les psychanalyses occidentales, font office de médicament, qu'ils proviennent du patient ou du thérapeute. Tout au long de la mise en scène des rites de la route, les discours sont pour la plupart ceux du *ɲkém Sī*. Il est en constance communication avec les esprits. Il transmet à ces derniers les désirs des candidats et leur rend compte de la réponse des esprits. A l'entame de chacun des rites, il présente les candidats aux esprits tout en précisant les raisons de leur présence. Il dira par exemple : « je vous convoque, divinités fondatrices de telle famille ; vous qui êtes en colère, vous qui avez été abandonnés sur les routes, vos enfants sont là pour vous ramener à la maison<sup>39</sup>... ». Les discours accompagnent ainsi chaque étape du rite et vont prendre la forme de chanson lorsque, pour

<sup>38</sup> Makemken Odile, 72ans, chef de famille candidate au rite *ɲbā trɔh mènzhe*, chefferie Bafou, interviewé le 02-04-2019.

<sup>39</sup> Fomèngang Augustin, 65ans, *ɲkém Sī*, chefferie Fossong-Wetcheng, interviewé le 23-02-2018

exprimer son émotion face à sa réconciliation avec ses ancêtres, la famille va entonner des chants de réjouissance. Considérons l'exemple suivant<sup>40</sup> :

<i>Ntá'-mbū a la sáá</i>	Celui qui est reconnaissant n'est jamais déçu
<i>Pek é si ntá'-mbū</i>	Nous sommes reconnaissants
<i>A mbā Nkwieti Nkém</i>	Chez le notable adjoint
<i>Tèjjeuteu' a egó</i>	<i>Tèjjeuteu'</i> est où
<i>Mén ga Tèjjeuteu'</i>	<i>Tèjjeuteu'</i> mon enfant
<i>Tèjjeuteu' a a egó</i>	<i>Tèjjeuteu'</i> est où
<i>Μπε e gwo eshúŋ a efo Nzálā'</i>	Allons l'annoncer au chef de <i>Nzálā'</i>
<i>Pek é si ntá'-mbū</i>	Nous sommes reconnaissants
<i>Mén ga a jiofāk</i>	Mon enfant <i>Jiofāk</i>
<i>Mén ga Mangrita</i>	Mon enfant Marguerite
<i>Pek é ngwo á Lita'li</i>	Nous sommes allés à <i>Lita'li</i>
<i>Awó ā fú gwo Atsan eshúŋ meleké?</i>	Qui ira l'annoncer à Dschang aux Blancs ?
<i>Ŋge lepoŋ é mbā nkwiete efo</i>	Qu'il y'a du bonheur à la concession du notable du chef
<i>A á tá'-mbū</i>	Il a été reconnaissant

Ces chansons dont les paroles sont improvisées pour la circonstance expriment l'état psychique de la famille qui, le temps du rite s'est débarrassée de son anxiété et de sa culpabilité. Elle peut alors exalter sa reconnaissance à ses ancêtres (nommer ici *Tèjjeuteu'*, *Jiofāk* et Marguerite). Fière de son nouveau statut, elle peut narguer le « blanc » installé dans la ville de Dschang<sup>41</sup>. Au postulat discursif de la réparation psychique des rites, s'adjoint l'impact émotionnel des symboles mis en scène.

Le psychologue Carl Gustav Jung (1964, pp.96-99) a fait le constat selon lequel les symboles dans leur considération générale, sont chargés d'énergies psychiques capable de réconcilier et d'unifier les oppositions mentales des individus du fait qu'ils sont en même temps images et émotions. Dans la mise en scène rituelle, les symboles sont des éléments d'un discours non-dit. Leur présence crée un choc émotionnel contraire à celui ayant conduit au traumatisme. Les rites de la route yémba qui tous, convergent vers la guérison et la réparation mémorielle possèdent un nombre considérable de ces symboles. Le fait par exemple que, pendant le rite, des fourmis mangent les offrandes offertes aux crânes modelés crée instantanément chez le candidat une émotion certaine. Car par ce geste, il intègre le fait de la réincarnation des ancêtres en ces petits êtres et leur agrément de l'offrande offerte<sup>42</sup>. Mieux encore, l'action de balayer le candidat avec une poule est pour ce dernier l'acte qui le décharge de sa culpabilité. 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.

<sup>40</sup> Chanson collectée en 2018 dans le cadre de la rédaction de ma thèse de doctorat intitulée : « Rite *Nkāŋ/sī*, rite *Nāŋ kɔ'* et les objets d'art chez les Yémba de l'Ouest-Cameroun XIXe-XXIe siècles ». Soutenue en 2022, j'y analyse une panoplie de chansons intervenant dans le rite de la chaise sur ses différentes formes.

<sup>41</sup> Notons que la ville de Dschang est le centre urbain de l'espace yémba. C'est une création coloniale allemande. Elle est dans l'imaginaire yémba le symbole des exactions, des chocs et des mutations nées du contact avec l'occident.

<sup>42</sup> Mbi Nkemzo, 67ans, notable Foto, interviewé le 20-11-2018



## CONCLUSION

La réparation de la mémoire servile se fait chez les Yémba à travers des rites fait sur les routes, les carrefours et sur les places des anciennes concessions abandonnées. Ce sont les rites *Ko'mènzhe* et *ɲbā trɔh mènzhɛ*. Ces rites sont une reproduction des institutions anciennes construites sur la base de l'interpénétration entre les vivants et les morts. Dans ce système, la mémoire de l'ancêtre est constamment ravivée par les rites et les offrandes fait dans le sanctuaire familial. Ces institutions ont connu une rupture avec les enlèvements, la déportation, l'asservissement et la mort des membres de la communauté yémba pendant les périodes de l'esclavage, de la colonisation et de la guerre d'indépendance dite guerre de maquis. Ceci a conduit à une rupture dans les pratiques d'« ancestralisation », donc à un oubli qui, le temps de ce silence, va créer des psycho-traumatismes chez les descendants de ces anciens serfs. Les rites de la route sont ainsi des protocoles thérapeutiques qui, à travers des discours et des symboles, restaure la mémoire servile et la guérison psychologique des descendants d'anciens esclaves.

## BIBLIOGRAPHIE

### SOURCES ORALES

Achegui Martin, candidat au rite *ɲbā trɔh mènzhɛ* à la sous-chefferie Fotsem-Lessing (Chefferie Foréké-Dschang) interviewé le 23-06-2022.

Désirée, *ɲkém Sī*, chefferie Baleveng, interviewé le 20-05-2022.

Fabien Ndonfack, *ɲkém Sī*, chefferie Fongo-Tongo, 63 ans, interviewé le 02-10-2018.

Augustin Fomèngang, 65 ans, *ɲkém Sī*, chefferie Fossong-Wetcheng, interviewé le 23-02-2018.

Fonganteu, chef de la sous-chefferie Nganteu (chefferie Foto), interviewé le 23-04-2022.

Kenfack, *Gwí Sī*, sous chefferie Tchoutsi (chefferie Bafou) interviewée le 03-06-2020.

Odile Makemken, 72 ans, chef de famille candidate au rite *ɲbā trɔh mènzhɛ*, chefferie Bafou, interviewée le 02-04-2019.

Mbi Nkemzo, 67 ans, notable Foto, interviewé le 20-11-2018.

Régine Kenfack, princesse, chefferie Fombap, interviewée le 20 Mai 2019.

Tegieue Wamba, 70 ans, Notable à la chefferie Bamegwou (chefferie Fokoué), interviewé le 31 Août 2018.

Thérèse Bouzeu, 81 ans, princesse, chefferie Fotomena, interviewée le 27 Août 2018.

Germain Tsafack, *ɲkém Sī*, chefferie Foréké-Dschang, interviewé le 07-01-2022

### SOURCES ÉCRITES

American Psychiatric Association (APA) (2013) *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (5th ed. Text revision), Washington.

Carl Gustav Jung (1964) *Man and his symbols*, New York, Ferguson publishing.

Célestine Colette Fouellefak Kana (2010) *Valeurs religieuses et développement durable : une approche d'analyse des institutions des Bamiléké du Cameroun*, Mankon, Langaa Reseach.

Célestine Colette Fouellefak Kana, Darice Malabon (2017) « Sculpture et rites chez les Bamiléké du Cameroun : l'exemple des rites *Nāŋ Ko'* et *Nkaŋ* des chefferies Foto et Foréké-Dschang », dans Célestine Colette Fouellefak Kana, Ladislas Nzesse (Dir)

- Patrimoine culturel africain : matériau pour l'histoire, outil de développement*, Paris, Harmattan.
- Claude Levi-Strauss (1962) *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- Cyril Tarquinio, Yann Auxéméry (2022) *Manuel des troubles psychologiques : théories et pratiques cliniques*, Malakoff, Dunod.
- Darice Malabon (2020) « Des savoirs phyto-thérapeutiques à l'usage des plantes dans les rituels *Nkāñ/Sī* et *Nāñ Kɔ'* chez les Yémba de l'Ouest Cameroun », dans *Actes du Symposium International sur la Science et la Technologie, Revue Science et Technique du CNRST*, Ouagadougou, Hors-série N°5, Janvier, pp. 295-315.
- (2021) « Patriarcat et matriarcat : Matérialité de la mutation du système de parenté dans le rituel *Nāñ Ko'o* chez les Yemba de l'Ouest-Cameroun (XVI-XXe siècle) », dans Jules Kouosseu (Dir) *Cameroun : le monde rural en mutations (XIXe-XXIe siècle)*, Dschang, Première Ligne, pp. 49-68.
- (2021) « Rite *Nkāñ/sī*, rite *Nāñ kɔ'* et objets d'art chez les Yémba de l'Ouest-Cameroun : XIXe-XXIe siècles », Thèse de Doctorat en Histoire des Civilisations et des Religions, Université de Dschang.
- Dominique Zahan (1970) *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris, Payot.
- Engelberg Mveng (éd.1974) *L'art d'Afrique noire : liturgie cosmique et langage religieux*, Yaoundé, CLE.
- Eric De Rosny (éd.2014) *Les yeux de ma chèvre : sur les pas des maîtres de la nuit en pays Douala*, Paris, Plon.
- Françoise Tonnang Momo (2015) « Esclaves et serviteurs dans les cours royales des chefferies en pays Bamiléké (1800-1960) », Mémoire de Master en Histoire, Université de Dschang.
- Frank Beuvier (2014) *Danser les funérailles : association des lieux de pouvoir au Cameroun*, Paris, Editions de l'EHESS.
- (2018) « Sur les trace du *Kemsi* : divination au nom de Dieu, médecine missionnaire et naissance des prophétismes (Grassfields, Cameroun) », dans *Archives de sciences sociales des religions*, N°183, juillet-septembre, pp.263-286, <http://journals.openedition.org/assr/38877>.
- Gilles Bibeau (1983) « L'activation des mécanismes endogènes d'auto-guérison dans les traitements rituels des Angbandi », dans *Culture*, 3(1), 33-49. <https://doi.org/10.7202/1084157ar>.
- Guimfacq Monique (1988) « Autorité traditionnelle et pouvoir colonial en pays bamiléké : l'exemple de Foto dans la Menoua », Mémoire de Maitrise en Histoire, Université de Yaoundé.
- Hamady Bocoum, Bernard Toulrier (2013) « La fabrication du patrimoine : l'exemple de Gorée (Sénégal) », dans *In Situ : Revue des patrimoines*, N.20 *Les Patrimoines et la traite négrière et de l'esclavage*. <https://doi.org/10.4000/insitu.10303>.
- Jean Claude Barbier (1981) « Le peuplement de la partie méridionale du plateau Bamiléké », dans Claude Tardits., *Contribution de la recherche ethnographique à l'Histoire des civilisations du Cameroun : actes des colloques internationaux du CNRS 24-28 Septembre 1973*, Vol2, N°551, Paris, Ed CNRS, pp.331-354.
- Jean Hurault (1962) *La structure sociale des Bamiléké*, Paris, Mouton& CO.
- Jean pierre Warnier (1987) « Mais, qui est chef ? Esquisse de la chefferie coutumière », in *Journal of legal pluralism*, N°25-26, pp. 327-339.

- (1989) « Traite sans raids au Cameroun », dans *Cahiers d'études africaines*, Vol29, N°113, pp.5-32.
- Jean-Louis Dongmo (1981) *Le dynamisme bamiléké (Cameroun) : la maîtrise de l'espace agraire*, Yaoundé, CEPER.
- Jennifer Cole (2001), *Forget colonialism? Sacrifice and the art of memories in Madagascar*, California, University of California press.
- Juan Adolfo Vazquez (2005) « South-American Indian religions: mythic themes », in Lindsay, J., *Encyclopedia of religion*, T13, 2nd éd, New York, Thomson Gale, pp.8591-8597.
- Judite Blanc ; Serge Madhère & Als (2017), *Pensée afro-caribéenne et (psycho)traumatismes de l'esclavage et de la colonisation*, Québec, éditions science et bien commun.
- Kanguelieu Tchouake (2003), *La rébellion armée à l'Ouest-Cameroun (1955-1971) : contribution à l'étude du nationalisme camerounais*, Yaoundé, Éditions SISISRO.
- Laval Jocelyn Chan Low (2004), « Les enjeux actuels des débats sur la mémoire et la réparation pour l'esclavage à l'île Maurice », dans *Cahiers d'Études Africaines*, Vol. 44, Cahier 173/174, *Réparations, restitutions, réconciliations : entre Afriques, Europe et Amériques* pp. 401-418.
- Maurice Halbwachs (éd. 2001), *Mémoire collective*, dans [https://www.psychanalyse.com/pdf/mémoire\\_collective.pdf](https://www.psychanalyse.com/pdf/mémoire_collective.pdf).
- Mary Douglas (1971) *De la souillure. Essais sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Maspero.
- Marie-Madeleine Mactoux (1990) « Esclavage et rite de passage », dans *Mélanges de l'école française de Rome : Antiquité*, T.102, N°1, p.53-81.
- Mathieu Salpéteur (2009) « Du palais à l'autopsie : les doublures animales dans une chefferie bamiléké », Thèse de Doctorat en Anthropologie, Museum National d'Histoire Naturelle.
- Michel Giraud (2004), « Le passé comme blessure et le passé comme masque : la réparation de la traite négrière et de l'esclavage pour les peuples des départements français d'Outre-mer », dans *Cahiers d'Études Africaines*, Vol. 44, Cahier 173/174, *Réparations, restitutions, réconciliations : entre Afriques, Europe et Amériques*, pp. 65-79.
- Ndonko (2017) *Les devins guérisseurs bamiléké du Cameroun : megny-nsi/Mkâm-nsi entre le normal et la pathologie*, Paris, Edilivre.
- Nicolas Argenti (2006) « Remembering the future: slavery, youth and masking in the Cameroon Grassfields », in *Social Anthropology*, Vol14, N°1, pp.49-69.
- (2007) *The intestine of the state: youth, violence and belated histories in the Cameroon Grassfields*, Chicago, The University of Chicago Press.
- (2011) « Things that don't come by the road: Folktales, Fosterages, and memories of slavery in the Cameroon Grassfields ». In *Comparative studies in society and history*, Vol52, N°2, April, pp.224-254.
- (2019) *Remembering absence. The sense of life in Island Greece*, Bloomington, Indiana University Press.
- Nicolas Frith, 2016, *Mémoire, esclavage et réparation*, dans [https://www.mmoe.llc.ed.ac.uk/sites/default/files/atoms/files/Memoire-Esclavage-Reparation-FRITH-10-mai-2016\\_h2.pdf](https://www.mmoe.llc.ed.ac.uk/sites/default/files/atoms/files/Memoire-Esclavage-Reparation-FRITH-10-mai-2016_h2.pdf).
- Pierre Bourdieu (2000) *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil.

- Ramsès Tsana Nguengang (2007) « L'esclavage coutumier chez les Yémba de la Menoua à la rencontre de la traite atlantique et de la colonisation (Fin XVIIIe siècle-Début XXe siècle) », *Mémoire de Maitrise en Histoire*, Université de Douala.
- René Delarozière (1950) *Les institutions politiques et sociales des populations dites Bamiléké*, Paris, Institut Française d'Afrique Noire.
- Roseling Shaw (2002) *Memories of slave trade: ritual and the historical imagination in Sierra Leone*, Chicago, University of Chicago Press.
- Victor Turner (1966) *The ritual process: structure and anti-structure*, New York, Cornell University Press.
- Zacharie Saha (2001) « De l'esclavage coutumier à la traite transatlantique dans la région de Dschang (Cameroun), dans *Cahier des anneaux de la mémoire*, N°3 : *la traite et l'esclavage dans le monde lusophone*, Nantes, UNESCO, pp.109-145.
- Zacharie Saha, Rose Nadine Mahoula Djokwe (2017) « Maquis, rébellion et violence en pays bamiléké : Essai sur la construction d'une identité hybride (1957-1971) », dans Zacharie SAHA et Jean-Romain KOUESSO (dir), *Les Grassfields du Cameroun : Des fondements culturels au développement humain*, Yaoundé, Cerdotola, p.111-120.
- Zacharie Saha, Gilbert Wate Sayem (2019) « Enfants soldats en pays Bamiléké et dans le Nord Mounjo : victimes et héros de la Guerre de Libération Nationale du Cameroun (1956-1971) », dans *Intel'Actuel : Revue de Lettres et Sciences Humaines*, N°2 : *Le temps des maquis. Ecrire l'histoire des maquis et des luttes clandestines au Cameroun. Au-delà de la mémoire éclatée*, pp.83-103.