

L'iba-iba : une pratique humanitaire endogène chez les Balondo du sud-ouest du Cameroun, vers 1700-2019

Cyprian Nanji

Enseignant-chercheur

Département d'Histoire, Université de Buea, Cameroun

nanji.cyprian@ubuea.cm

Résumé

Cet article examine l'*iba-iba*, une pratique humanitaire indigène du peuple Balondo du sud-ouest du Cameroun, en retracant son évolution depuis la période précoloniale (vers 1700) jusqu'à nos jours. Ancrée dans des valeurs collectives de réciprocité, de solidarité et de responsabilité mutuelle, l'*iba-iba* sert depuis longtemps de mécanisme local pour faire face aux difficultés. Elle a permis de répondre à toute une série de besoins — incendies, décès, déplacements, frais de scolarité, traitements médicaux, pénurie alimentaire — sans dépendre des systèmes d'aide officiels, étatiques ou internationaux. À l'aide d'une méthodologie historique fondée sur l'histoire orale, l'observation ethnographique et la recherche archivistique, l'étude reconstitue les continuités et les adaptations de l'*iba-iba* à travers les périodes coloniale, postcoloniale et contemporaine. Des entretiens sur le terrain auprès d'anciens, de femmes leaders et de jeunes Balondo — conduits en londo (langue balondo), en pidgin anglais et en anglais — sont complétés par des documents d'archives provenant de registres missionnaires et coloniaux afin d'expliquer comment ce système indigène a perduré malgré les pressions extérieures. L'article situe l'*iba-iba* dans un réseau plus large d'institutions d'entraide balondo, notamment l'*icheche* (contribution obligatoire), le *njange* (épargne tournante), l'*erio* (travail collectif) et l'*ereni* (repas partagés). Ces pratiques révèlent une infrastructure communautaire sophistiquée permettant de gérer la vulnérabilité et de promouvoir la cohésion sociale. Cette étude accorde une attention particulière au rôle joué par l'*iba-iba* lors de crises récentes, notamment le conflit de Bakassi et la crise anglophone actuelle, où il a apporté un soutien informel mais efficace aux personnes déplacées à l'intérieur du pays. En mettant l'accent sur un système de soins autochtone, cet article remet en question les discours humanitaires dominants qui privilégient les interventions menées par des acteurs étrangers. Il soutient que l'*iba-iba* incarne une approche communautaire du bien-être et des interventions d'urgence, ancrée dans l'histoire, à la fois résiliente et adaptée au contexte local. Cette étude contribue ainsi à la recherche décoloniale en mettant en avant les épistémologies africaines et les systèmes de connaissances locaux dans les discussions sur l'humanitaire.

Mots-clés

Iba-iba, Balondo, humanitarisme autochtone, histoire orale, résilience culturelle, entraide, Cameroun

How to cite this paper:

Nanji, C. (2025). L'*iba-iba* : une pratique humanitaire endogène chez les Balondo du sud-ouest du Cameroun, vers 1700-2019. *Global Africa*, (12), pp. <https://doi.org/10.57832/rd49-pr74>.

Received: August 4, 2025

Accepted: October 18, 2025

Published: December 20, 2025

© 2025 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0 

Introduction

Les sociétés africaines ont, depuis longtemps, démontré le profond enracinement de leurs traditions dans les valeurs d'entraide, de solidarité sociale et de responsabilité communautaire qui remettent en question les discours eurocentriques dominants sur l'humanitarisme. À travers le continent, les communautés ont développé des systèmes de soin complexes et résilients bien avant les rencontres coloniales et l'introduction ultérieure des modèles d'aide occidentaux. Des chercheurs, tels que Dipoko (1984), Nyamnjoh (2013) et Tabe (2010), ont souligné que les approches africaines du bien-être social sont ancrées dans des valeurs spirituelles, morales et communautaires qui accordent la priorité au bien-être de tous les membres. Ces systèmes n'étaient ni fortuits ni informels, mais au contraire essentiels à l'organisation de la vie africaine précoloniale.

Cet article examine l'*iba-iba*, une pratique humanitaire indigène chez le peuple Balondo du sud-ouest du Cameroun. Ancré dans l'éthique communautaire et la responsabilité relationnelle, l'*iba-iba* est un système d'aide humanitaire qui émerge en temps de crise, où chaque membre d'une communauté apporte deux articles — qu'il s'agisse de nourriture, d'outils, de vêtements ou d'argent — pour soutenir les personnes touchées par des catastrophes ou des difficultés. Plus qu'un acte de charité, l'*iba-iba* est une obligation morale et spirituelle fondée sur la réciprocité, l'interdépendance et la survie collective.

Bien que ces systèmes autochtones existent depuis des siècles, ils restent largement absents du discours humanitaire dominant qui tend à privilégier les cadres institutionnels dictés par les donateurs et souvent paternalistes, façonnés par les idéologies politiques et religieuses occidentales. L'hypothèse selon laquelle l'humanitarisme trouve son origine en Europe ou dans les pays du Nord marginalise l'action africaine et occulte les riches traditions de soin qui ont soutenu les communautés à travers le continent. Plus précisément, cette étude vise à :

- Examiner les origines historiques, la signification culturelle et les principes fondamentaux de l'*iba-iba* chez les Balondo du sud-ouest du Cameroun.
- Analyser le fonctionnement et l'impact de l'*iba-iba* en tant que système humanitaire autochtone favorisant la cohésion et la résilience communautaires.
- Explorer la manière dont la reconnaissance de pratiques autochtones, telles que l'*iba-iba*, remet en question les récits occidentaux sur les origines et le développement de l'humanitarisme en Afrique.

En remettant en question ce discours, l'étude de l'*iba-iba* met en avant les philosophies et les pratiques humanitaires ancestrales de l'Afrique. Cet article s'inscrit dans un cadre plus large visant à décoloniser la pensée humanitaire en mettant en évidence les épistémologies africaines. Il montre comment les pratiques locales perdurent et demeurent essentielles pour faire face aux défis actuels, tels que les déplacements de population, la guerre et l'insécurité économique.

Cadre conceptuel et pertinence

Les modèles dominants d'humanitarisme qui façonnent aujourd'hui les systèmes d'aide mondiaux sont généralement institutionnels, bureaucratiques et ancrés dans les valeurs libérales et laïques occidentales. Ces modèles fonctionnent souvent par l'intermédiaire d'organisations formelles — ONG internationales, agences donatrices et institutions multilatérales — et reposent sur des hypothèses universalistes concernant les besoins humains, la souffrance et les modalités de fourniture de l'aide. Comme le soulignent Barnett (2011) et Fassin (2007), ces cadres ont historiquement présenté les pays du Sud comme des lieux de souffrance nécessitant une intervention extérieure, renforçant ainsi les relations de pouvoir asymétriques et réduisant au silence les voix locales.

En revanche, l'*iba-iba* reflète une logique humanitaire fondamentalement différente, qui émerge de l'intérieur de la communauté et est façonnée par une conception spirituelle, morale et écologique du bien-être. Comme le soutient Kemedjio (2024), les systèmes africains d'entraide fonctionnent

dans le cadre d'« économies morales » qui privilégient la pertinence culturelle, les obligations relationnelles et la responsabilité spirituelle plutôt que les mesures externes ou les mandats des donateurs. Dans cette optique, les soins ne constituent pas un service facultatif ou professionnalisé, mais un devoir sacré, fondé sur les principes cosmologiques et ontologiques de la vie africaine. S'appuyant sur les contributions théoriques d'universitaires africains et de penseurs décoloniaux, tels que Mudimbe (1988), Lynch (2022), Ramose (1999) et Ndlovu-Gatsheni (2018), cet article conceptualise l'*iba-iba* comme une pratique humanitaire décoloniale. Il résiste à la standardisation et à la dépersonnalisation des systèmes d'aide modernes et promeut une approche pluriverselle des soins qui reconnaît les multiples façons d'être, de connaître et de soutenir la vie. Comme le souligne Lynch (2022), l'humanitarisme africain ne peut être compris uniquement à travers un prisme séculier, linéaire et technocratique ; il doit être abordé à travers des cadres qui reconnaissent l'interconnexion spirituelle entre les personnes, les ancêtres, la nature et le divin.

Dans cette optique, l'*iba-iba* dépasse la simple tradition : il constitue une critique vivante de la colonialité de l'aide. Il nous rappelle que l'humanitarisme ne doit pas nécessairement venir d'en haut ou de l'extérieur ; il peut émerger de l'intérieur, ancré dans les relations, l'histoire et les obligations locales. À une époque où les systèmes mondiaux d'aide sont confrontés à des crises de légitimité, de financement et d'efficacité (Moyo, 2009), des pratiques telles que l'*iba-iba* offrent des perspectives intéressantes pour repenser la fourniture de l'aide à travers les logiques indigènes et les visions africaines du monde.

Les pratiques humanitaires en Afrique ne sont ni des inventions modernes ni des réactions à l'influence occidentale. Elles sont fondamentales pour le tissu social du continent, préexistantes à la domination coloniale de plusieurs siècles, voire de plusieurs millénaires. Partout en Afrique, les systèmes d'entraide, de réciprocité et de responsabilité collective ont historiquement assuré le bien-être des individus et des communautés. Ces systèmes étaient fondés sur des philosophies indigènes qui mettaient l'accent sur l'harmonie, l'interdépendance et la justice et fonctionnaient souvent indépendamment des cadres juridiques ou institutionnels formels caractéristiques des États modernes (Gyekye, 1997 ; Wiredu, 1980 ; Mbiti, 1969).

Un exemple frappant est la philosophie Ubuntu, répandue parmi les groupes parlant le bantou, tels que les Zoulous, les Xhosas, les Shonas, les Lubas et les Sothos. Ancré dans la maxime *umuntu ngumuntu ngabantu* (« une personne est une personne à travers les autres personnes »), Ubuntu affirme que le bien-être d'un individu est indissociable de celui de la communauté (Ramose, 2002 ; Tutu, 1999). Dans la pratique, l'Ubuntu s'exprimait à travers des systèmes hautement organisés de travail communautaire, de production alimentaire partagée et de soutien ritualisé en période de difficulté (Metz, 2007).

En Afrique occidentale et centrale, des logiques communautaires similaires ont façonné la vie quotidienne. Chez les Tiv du Nigeria, la pratique du *ya* (agriculture tournante) permettait aux membres des familles élargies de s'entraider dans l'accomplissement de leurs travaux agricoles (Iroegbu, 1995). Les Igbo avaient l'*igba boi*, un système d'apprentissage dans lequel les jeunes hommes étaient logés, nourris et formés par les membres les plus riches de la communauté — un investissement social remboursé plus tard par le travail ou le mentorat (Nwosu, 2010). Au sein des communautés yoruba, les *aro* (travaux communautaires) étaient mobilisés pendant les récoltes, des enterrements ou la construction de maisons, combinant ainsi les liens sociaux et la solidarité au travail (Akanle, 2009).

Au-delà de ces exemples, l'Afrique occidentale et centrale possèdent une longue histoire d'associations volontaires et de systèmes d'entraide qui reflètent une logique communautaire similaire. Comme l'a observé Parkin (1972) dans son étude fondamentale sur les associations volontaires urbaines, ces organisations apportaient non seulement un soutien économique, mais aussi un sentiment d'appartenance sociale et une régulation morale à leurs membres confrontés à des changements sociaux rapides. Dans toute la région, les associations d'épargne et de crédit rotatives (ROSCA), connues localement sous les noms de susu (Ghana et Nigeria), esusu (Yoruba) et njangi (Cameroun), ont servi de mécanismes durables de solidarité et d'entraide (Ardener, 1964 ; Bascom, 1952). Ces systèmes fonctionnent sur la base de la confiance, de la réciprocité et de la responsabilité collective,

permettant aux participants de mettre en commun leurs ressources pour faire face à des dépenses importantes telles que l'agriculture, le commerce, l'éducation ou la migration. Les anthropologues ont montré que ces associations incarnent une forme de mutualisme économique profondément enracinée dans les économies morales africaines plutôt que dans la charité formalisée (Guyer, 1997).

Outre leurs fonctions économiques, ces groupes d'entraide ont souvent une vocation cérémonielle et sociale : ils organisent le travail communautaire (*aro* chez les Yoruba), apportent une aide pour les funérailles et servent de médiateurs dans les conflits. En milieu urbain, ils se sont adaptés à de nouveaux contextes grâce à des syndicats professionnels, des associations de migrants originaires d'une même ville et des groupes d'épargne numériques, faisant preuve d'une flexibilité et d'une résilience remarquables (Parkin, 1972 ; Little, 1965). Les groupes *njangi* ou *susu* contemporains utilisent également l'argent mobile et les plateformes WhatsApp pour maintenir la responsabilité et la participation malgré les distances géographiques, illustrant ainsi la continuité entre l'éthique coopérative indigène et les technologies financières modernes.

Dans l'ensemble, cette littérature révèle que les associations bénévoles africaines ne sont pas des vestiges précoloniaux, mais des institutions dynamiques et vivantes qui soutiennent des économies morales de soin et de dépendance mutuelle. Elles fournissent un cadre comparatif important pour comprendre des pratiques telles que l'*iba-iba*, situant l'humanitarisme balondo dans une tradition ouest-africaine plus large d'entraide collective et de solidarité relationnelle. Ces pratiques n'étaient pas des rituels statiques, mais des stratégies dynamiques et adaptatives qui répondaient à des réalités écologiques et sociales changeantes. Que ce soit par le biais de l'agriculture partagée, de la redistribution alimentaire ou de la guérison communautaire, les traditions humanitaires africaines reflétaient une économie morale enracinée dans l'expérience vécue et la survie collective (Gyekye, 1996 ; Nyamnjoh, 2013).

Le colonialisme a toutefois perturbé bon nombre de ces systèmes. En imposant des codes juridiques européens, des économies monétaires et des systèmes fonciers individualisés, les administrations coloniales ont affaibli le socle communautaire des systèmes de protection sociale africains. Les missionnaires et les fonctionnaires coloniaux ont souvent rejeté les systèmes de soin indigènes, les qualifiant d'« archaïques » ou de « non scientifiques », pour les remplacer par des institutions occidentales de charité et d'aide aux pauvres (Mamdani, 1996 ; Mudimbe, 1988). Pourtant, malgré ces perturbations, de nombreux systèmes indigènes ont survécu, adaptant souvent leurs structures aux nouvelles conditions politiques et économiques (Mafeje, 2000 ; Ake, 1993).

Sylvia Tamale, éminente universitaire féministe décoloniale, critique vivement la manière dont les épistémologies occidentales ont longtemps marginalisé les modes africains de connaissance, de prise en charge et d'organisation sociale. Dans ses travaux, Tamale (2020) plaide en faveur de la récupération des systèmes de connaissances autochtones africains dans le cadre d'un projet plus large de justice épistémique et de décolonisation. Elle souligne la nécessité de recentrer les ontologies africaines — enracinées dans la communauté, la spiritualité et la relationnalité — afin de démanteler les hiérarchies coloniales ancrées dans les institutions mondiales, notamment celles de la santé, du droit et de l'humanitaire. Cette perspective est très pertinente pour l'étude de l'*iba-iba* qui, à l'instar des systèmes autochtones défendus par Tamale, fonctionne sur la base de la solidarité communautaire, de l'obligation ancestrale et de la réciprocité morale. L'*iba-iba* remet en question les modèles de soin technocratiques et dépersonnalisés imposés par les systèmes d'aide coloniaux et postcoloniaux, proposant en lieu et place une réponse localisée, relationnelle et spirituellement ancrée aux besoins humains. En ce sens, l'*iba-iba* n'est pas seulement un système d'entraide, mais aussi une pratique décoloniale qui réaffirme la légitimité du savoir africain et la capacité des communautés africaines à prendre soin de leurs membres grâce à des cadres endogènes.

C'est dans ce contexte plus large de l'humanitarisme africain que la pratique balondo de l'*iba-iba* doit être comprise. Comme l'*Ubuntu*, l'*igba boi* ou l'*aro*, l'*iba-iba* n'est pas seulement une tradition culturelle, mais un système vivant de protection sociale, de solidarité et de soins. Il montre comment les sociétés africaines ont mis au point des moyens complexes d'organiser la prise en charge et la distribution des ressources, fondés non pas sur l'aide étrangère, mais sur l'obligation ancestrale, la réciprocité morale et la responsabilité spirituelle.

Méthodologie

Les données utilisées dans cette étude ont été recueillies à partir de recherches archivistiques, d'entretiens semi-structurés et d'observations ethnographiques. Les archives ont été principalement consultées aux Archives nationales de Buea pour retrouver les premières références à l'*iba-iba* et pour examiner la manière dont les autorités coloniales ont documenté — ou déformé — les systèmes de soutien social indigènes. Ces sources comprenaient des rapports coloniaux allemands et britanniques (des années 1890 aux années 1960) sur les structures sociales et les pratiques humanitaires autochtones, la correspondance de missionnaires décrivant la vie communautaire des Balondo, et des documents administratifs du début du XX^e siècle montrant comment les politiques coloniales ont perturbé les systèmes locaux d'entraide. Une attention particulière a été accordée au langage et aux classifications utilisés par les fonctionnaires coloniaux pour interpréter (et souvent déformer) les idées locales en matière de bien-être et de reciprocité.

Le travail de terrain s'est déroulé entre novembre 2023 et décembre 2024 dans les villages balondos de la division de Ndian, dans le sud-ouest du Cameroun¹. L'objectif principal de cette étude était de documenter les pratiques contemporaines de l'*iba-iba* et de retracer son évolution historique. L'étude a impliqué 18 participants – des hommes et des femmes balondos représentant différents groupes d'âge et rôles sociaux. Parmi eux figuraient des anciens (âgés de 65 ans et plus) reconnus comme gardiens de la tradition orale, des chefs communautaires et des membres du conseil chargés d'organiser l'aide communautaire, ainsi que des adultes d'âge moyen et plus jeunes (30 à 50 ans), impliqués dans l'*iba-iba* et en mesure de témoigner de sa pertinence contemporaine.

Des entretiens semi-structurés, d'une durée comprise entre 45 minutes et 1 heure et demie, ont été menés en anglais, en pidgin anglais et en londo (la langue balondo) afin de garantir à la fois l'exactitude linguistique et la résonance culturelle. Certains participants n'étant pas à l'aise avec les appareils d'enregistrement électroniques, les réponses ont été consignées sous forme de notes manuscrites détaillées, prises pendant et immédiatement après chaque session. Cette approche, bien que chronophage, a permis de créer une atmosphère plus conviviale et propice à la confiance, tout en minimisant le sentiment de surveillance. Les notes ont ensuite été saisies et leur exactitude vérifiée auprès des participants dans la mesure du possible.

En outre, trois discussions de groupe (chacune réunissant six à huit participants) ont encouragé le récit collectif d'expériences historiques et actuelles liées à l'*iba-iba*. Par exemple, au cours d'une discussion, les participants ont débattu de la question de savoir si la reconstruction coopérative d'une maison endommagée par une tempête pouvait encore être considérée comme de l'*iba-iba* lorsque le travail était rémunéré en nourriture plutôt que fourni gratuitement. Ces échanges ont permis aux participants de remettre en question, d'affiner et d'approfondir les interprétations issues des entretiens précédents et de coproduire des connaissances sur la signification et la transformation de l'*iba-iba*.

Compte tenu de la place centrale occupée par les traditions orales dans l'historiographie africaine, des récits oraux ont également été recueillis auprès de six participants âgés (70 à 80 ans) qui se souvenaient du fonctionnement de l'*iba-iba* pendant leur jeunesse. Leurs témoignages ont comblé les lacunes laissées par les archives coloniales et ont fourni des catégories indigènes permettant de comprendre la reciprocité sociale. Comme l'a expliqué l'un des anciens : « Lorsque la maison de votre voisin prenait feu, vous n'attendiez pas qu'il vous appelle à l'aide — c'est l'*iba-iba* qui faisait de nous des êtres humains. » Ces souvenirs ont été essentiels pour retracer la manière dont l'*iba-iba* s'est adapté aux transformations socio-économiques coloniales et postcoloniales.

¹ Cet article s'appuie sur une étude plus large consacrée à l'*iba-iba*, une pratique humanitaire endogène chez les Balondo du sud-ouest du Cameroun. Il explore les origines historiques, la signification culturelle et la pertinence contemporaine de l'*iba-iba* dans le cadre des discussions sur l'humanitarisme en Afrique. Cependant, cet article ne présente qu'une partie des résultats, en se concentrant spécifiquement sur le rôle de l'*iba-iba* dans le maintien de la solidarité communautaire et de l'entraide chez les Balondo. La méthodologie décrit les approches spécifiques utilisées pour collecter et analyser les données concernant cet aspect particulier de l'étude.

Tout au long de mon travail de terrain, j'ai adopté une attitude réflexive, conscient que mes propres origines balondo influençaient à la fois mon accès à l'information et mon interprétation. Être à la fois initié et chercheur a facilité l'établissement de relations de confiance et l'ouverture d'esprit, mais a également nécessité une négociation constante de ma position, en particulier lorsque des participants plus jeunes remettaient en question les interprétations traditionnelles proposées par les personnes âgées (Headland et al., 1990).

En tant que spécialiste du Balondo et initié à sa culture, j'ai abordé cette étude avec une familiarité personnelle et une curiosité scientifique. Mon éducation au sein de la communauté balondo m'a offert un accès privilégié aux anciens, aux espaces cérémoniels et aux histoires orales qui auraient pu être inaccessibles à un chercheur extérieur. Ce statut d'initié a renforcé la confiance et l'ouverture d'esprit lors des entretiens et des discussions de groupe, en particulier lorsque nous avons abordé des sujets sensibles liés aux obligations coutumières et aux dimensions spirituelles de l'*iba-iba* (Smith, 2012 ; Chilisa, 2020).

Cependant, je suis également conscient que ma proximité avec la communauté peut introduire des biais d'interprétation, en particulier la tendance à normaliser ou à idéaliser des pratiques familiaires. Pour atténuer cela, j'ai adopté une approche réflexive qui impliquait une remise en question permanente et une triangulation des données provenant de multiples sources : témoignages oraux, archives et récits des participants. J'ai également invité les participants à examiner les interprétations préliminaires lors de réunions de validation, ce qui leur a permis d'affiner ou de remettre en question mes analyses.

Cette double position — à la fois émique (initié) et étique (observatrice analytique) — a permis une compréhension nuancée de l'*iba-iba* en tant qu'expérience vécue et texte culturel. Elle contribue aux débats en cours sur la subjectivité dans les études autochtones en démontrant comment la recherche initiée peut rester critique tout en s'ancrant dans les épistémologies de la communauté qu'elle représente (Chilisa, 2020).

Analyse des données

L'analyse des données s'est déroulée en trois étapes qui se chevauchaient : interprétation des archives, interprétation thématique des entretiens et synthèse comparative entre les différentes sources. Les notes des entretiens et des groupes de discussion ont été lues ligne par ligne afin d'identifier les expressions et métaphores récurrentes utilisées pour décrire l'*iba-iba*. Cette analyse a révélé trois thèmes interdépendants qui en capturent les dimensions fondamentales : l'obligation communautaire, la redistribution des ressources et le devoir spirituel. Des expressions telles que « rikonjoh riokoh risa kataka romba » (« une main seule ne peut attacher un paquet ») et « mokiteni nwa ndabo » (« solidarité familiale ») sont apparues fréquemment et ont nourri le thème de l'obligation communautaire. À ce propos, un ancien a déclaré : « Lorsque la maison de mon voisin a été détruite par une tempête, nous avons tous aidé sans poser de questions » (Besumbu Christopher, 60 ans), tandis qu'un autre a souligné la réciprocité : « Si vous recevez de l'aide, vous deviez la rendre lorsque le besoin s'en faisait sentir » (Ekale Ekomo, 84 ans).

Les récits sur le partage des prises de pêche, la réparation des pirogues ou la reconstruction des maisons après un incendie illustraient le thème de la redistribution des ressources. Comme l'ont expliqué les participants : « Après ma récolte, je donne toujours une partie de mes récoltes à ceux qui n'en ont pas » (Etona Cecelia, 80 ans) et « Quand la maison de quelqu'un était endommagée, les voisins se réunissaient pour la reconstruire. Chacun a contribué à sa mesure » (Naseri Vincent, 75 ans). Les dimensions morales et spirituelles de l'*iba-iba* ressortent également clairement dans des déclarations telles que « Donner aux autres plaît à Obase ; nous n'aidons pas uniquement pour nous-mêmes » (Ndene Paul, 63 ans) et « On ne peut pas prier Dieu quand on ne partage pas avec les autres ; le partage fait partie de notre devoir » (Ikando Justine, 79 ans). Ces expressions ont été affinées lors de conversations de suivi avec les participants afin de s'assurer que les interprétations

réflétaient bien le sens qu'ils voulaient leur donner. Ensemble, ces réflexions montrent comment l'*iba-iba* fonctionne à la fois comme un cadre social et éthique guidant la pratique humanitaire au sein de la communauté balondo.

Les thèmes qui ont émergé de la lecture interprétative des entretiens et des discussions ont été comparés aux résultats des archives afin de retracer les schémas de continuité et de transformation. Par exemple, les archives missionnaires qui présentaient la générosité indigène comme un « comportement charitable » ont été examinées parallèlement aux récits oraux qui décrivaient l'*iba-iba* comme une obligation morale et spirituelle, plutôt que comme un acte de pitié. Cette comparaison interprétative a révélé comment les discours coloniaux et missionnaires cherchaient à redéfinir l'éthique humanitaire locale, alors même que les pratiques balondo continuaient d'affirmer l'entraide comme un devoir moral collectif.

L'un des principaux défis analytiques consistait à traduire les expressions idiomatiques londo en anglais sans effacer leurs multiples significations culturelles. Certains concepts, tels que « osadaka oma uba nwana nyongoh mbusa » (« Tu ne peux pas apprécier ton repas alors que ton frère n'a rien à manger »), ont nécessité une réflexion collective avec les participants afin d'en saisir les dimensions éthiques et spirituelles. En croisant les archives, les récits oraux et les observations ethnographiques, cette étude garantit que l'interprétation des traditions humanitaires des Balondo repose avant tout sur leurs propres voix, et non exclusivement sur les documents écrits.

Le peuple Balondo : histoire et peuplement

Les Balondo constituent un groupe ethnique de langue bantoue, principalement implanté dans la division de N'dian, dans la région sud-ouest du Cameroun, ainsi que dans certaines parties de l'État de Cross River au Nigeria, où ils sont connus sous le nom d'Efut. Ils occupent 17 villes réparties dans trois grandes zones géographiques : MbUSA, Mesaka et Bosso. Ces zones se trouvent dans les sous-divisions Ekondo Titi, Bamusso et Isangelle du Cameroun (Nebengu, 1990 ; Akak, 1998 ; Ardener, 1996 ; Nanji & Ndille, 2024). Leur répartition géographique reflète une histoire de migration, d'adaptation écologique et d'organisation sociopolitique façonnée à la fois par des dynamiques internes et des pressions externes.

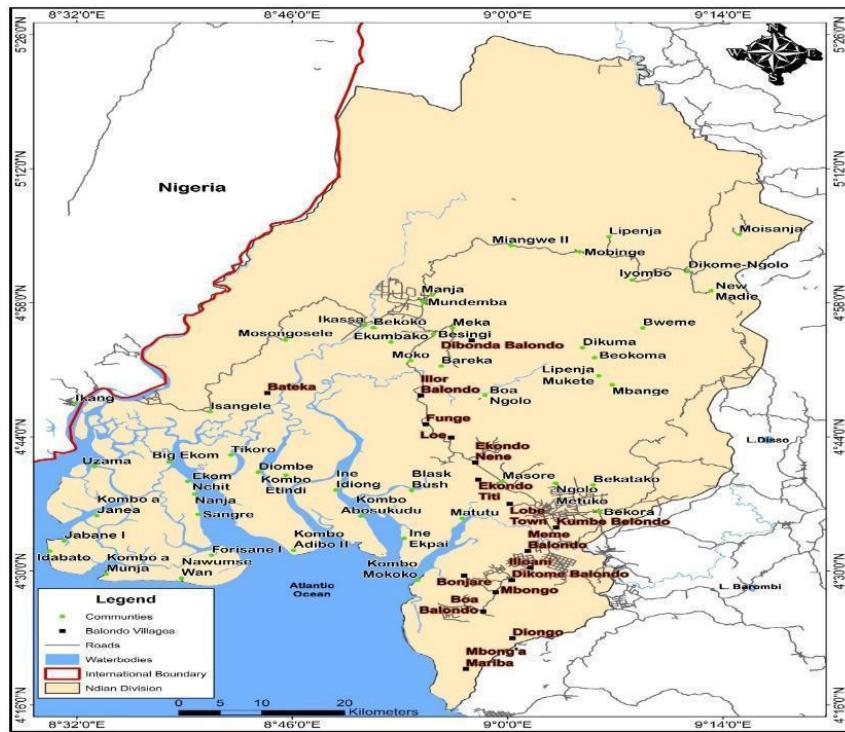
Les traditions orales et les sources d'archives font remonter les origines des Balondo à la région du Congo, d'où ils ont migré vers le nord en passant par Kribi et Douala avant de s'installer dans la région de Rio del Rey (Archives nationales de Buea, n° Ae 20, 1923). Leur première colonie, Ekondo ya Ikeni, a été nommée d'après la plante sacrée ikeni (*Newbouldia laevis*), symbolisant l'enracinement spirituel et territorial. Cependant, la présence de crocodiles dans cette région marécageuse les a amenés à migrer vers l'intérieur des terres, où ils ont établi de nouvelles colonies telles que Illor, Funge, Lobe, Meme et Illoani. Les déplacements des Balondo étaient étroitement liés à la disponibilité des zones de pêche et des terres arables, ce qui démontre la relation intime entre les moyens de subsistance et la géographie dans leur histoire culturelle (Nanji & Ndille, 2024).

Le territoire balondo couvre une grande partie de la division de N'dian : environ 2/5 de la subdivision Ekondo Titi, 3/4 de la subdivision Bamusso et 1/3 de la subdivision Isangelle. Il est bordé par les Ngolo, les Bima et les Batanga au nord, les Bakole-Betika au sud, les ports de pêche d'Isangelle à l'ouest et les Balue, les Mbonge et les Ekombe à l'est. La région se caractérise par une forêt tropicale équatoriale dense et des mangroves nourries par des fleuves tels que le Meme et le Moko. Le climat est équatorial, avec une longue saison des pluies qui s'étend de mars à octobre et des précipitations annuelles dépassant 3 000 mm (Suh, 1982). Ces caractéristiques environnementales ont historiquement façonné les activités économiques des Balondo, en particulier la pêche, l'agriculture et la chasse, et ont contribué à un mode de vie qui valorise l'équilibre écologique et l'interdépendance.

Les modes d'établissement des Balondo ont été conçus pour faciliter l'accès aux cours d'eau et aux ressources forestières, leur permettant ainsi de construire des communautés autonomes, mais interconnectées. Ces modes ont également renforcé les structures sociales qui encourageaient le travail communautaire, le partage des ressources et la responsabilité collective, principes qui sous-tendent les pratiques humanitaires telles que l'*iba-iba* et d'autres formes d'aide indigène.

Au cours des dernières décennies, les communautés balondo ont été confrontées à des menaces telles que la déforestation, le changement climatique et l'instabilité politique, notamment la crise anglophone. Pourtant, leurs structures sociales et leurs pratiques culturelles, y compris les systèmes de soin autochtones, sont restées remarquablement résilientes. La continuité de l'*iba-iba* et des pratiques connexes à travers les siècles témoigne de la pertinence durable de l'organisation sociale des Balondo et de leurs stratégies d'adaptation face à l'adversité.

Carte de la division de N'dian montrant les 17 villages balondo



Source : Adapté et numérisé par Nkemndem Agenda, Département de géographie, Université de Buéa, 2022.

Iba-iba : signification, structure et fonctionnement

Le terme *iba-iba* en londo, la langue du peuple Balondo, se traduit littéralement par « deux-deux » et fait référence au principe selon lequel chaque membre d'une communauté apporte deux choses — qu'il s'agisse de nourriture, d'outils, de vêtements ou, plus récemment, d'argent — pour aider une personne en difficulté (entretien avec Michael Monya, 05/12/2024). Michael Monya, un ancien respecté de Lobe Town, a expliqué la signification symbolique du « deux-deux » en ces termes : « Les gens demandent pourquoi toujours deux ? L'un est pour votre corps, l'autre pour votre cœur. Si je vous donne deux bananes plantains, vous en mangez une et vous savez que la seconde n'est pas donnée par pitié, mais par amour. C'est pourquoi on appelle cela *iba-iba* » (Entretien avec Michael Monya, 05/12/2024).

Il s'agit d'un système d'intervention d'urgence culturellement ancré, qui se déclenche en cas de crise : incendies, maladies soudaines, décès ou déplacements. Contrairement à l'humanitarisme conventionnel, qui dépend souvent d'institutions formelles et d'interventions extérieures, l'*iba-iba* est décentralisé, fondé sur les besoins et ancré spirituellement dans l'ordre moral et cosmologique de la communauté. Ekale Ekomo, un ancien respecté et Sanga Moki (échanson) de la ville de Lobe, a souligné cette dimension spirituelle en affirmant qu'« à notre époque, donner pendant l'*iba-iba* n'était pas seulement un acte de gentillesse, c'était sacré. Si vous refusiez de donner, les esprits de

nos ancêtres le sauraient. Vous pouviez être puni par la maladie ou la perte. On nous a enseigné dès l'enfance que le partage est le moyen de rester connectés à la terre, à notre peuple et à nos dieux » (entretien avec Michael Ekale Ekomo, 23/12/2016).

L'organisation de l'*iba-iba* était communautaire et très structurée. Les associations par tranche d'âge, appelées *makoroh mata na maba*, étaient généralement chargées de collecter et de distribuer des articles aux personnes touchées. Chaque village balondo comptait au moins sept de ces groupes d'âge qui, en cas de crise, se mobilisaient collectivement pour venir en aide aux victimes. Ces groupes ne se limitaient pas à la collecte d'aides matérielles, ils supervisaient également les efforts de reconstruction et veillaient à ce que les victimes soient réintégrées émotionnellement et socialement dans la communauté. Comme l'explique Etona Cecilia, une femme leader respectée d'Illor : « L'*iba-iba* n'était pas quelque chose que l'on vous invitait à faire. C'était notre mode de vie. Quand la maison de quelqu'un brûlait, nous n'attendions pas d'instructions. Nous savions quoi apporter : deux ignames, deux bananes plantains, ou même une machette si l'homme était agriculteur. Si vous n'apportiez rien, les anciens remettaient en question votre sincérité » (entretien avec Etona Cecilia, 01/12/2021).

Historiquement, les biens offerts dans le cadre de l'*iba-iba* étaient directement adaptés aux moyens de subsistance de la victime. Par exemple, un agriculteur dont la maison avait été détruite recevait des machettes, des houes et du matériel de plantation tandis qu'un pêcheur se voyait offrir des filets, des hameçons ou des pagaies. Les femmes qui fumaient du poisson ou de la viande à l'air libre — activité fréquemment source d'incendies accidentels — recevaient des denrées alimentaires et des ustensiles de remplacement. Comme l'explique Stephen Itor Itor, gardien reconnu de l'histoire des Balondo : « La plupart des incendies se produisaient lorsque les femmes fumaient du poisson ou de la viande. Autrefois, nous utilisions des maisons au toit de chaume et au bambou sec. Une fois l'étincelle éteinte, tout disparaissait, mais personne ne pleurait longtemps. Nous nous mettions immédiatement à nous organiser. Nous savions qui avait du manioc, qui avait des filets, qui avait des toits de chaume. Nous reconstruisions tout comme si de rien n'était » (entretien avec Stephen Itor Itor, 30/11/2021).

En cas de perte de leur maison, l'*iba-iba* allait au-delà du don d'objets matériels : les villageois se rassemblaient pour reconstruire les maisons, les hommes s'occupant de la reconstruction et les femmes préparant les repas pour les soutenir tout au long du processus. Cette dynamique a été parfaitement résumée par Ndene Paul, un ancien d'Illor qui affirmait que :

Nos groupes d'âge étaient comme de petits gouvernements. Chacun avait un devoir. Un groupe coupait les arbres, un autre moulait les briques et un autre encore allait chercher de l'eau. Après une catastrophe, nous reconstruisions une maison en une semaine. Nous n'attendions pas le chef. Nous agissions comme des frères. (entretien avec Ndene Paul, 29/11/2024)

Iyaiya Bridget Mosongo, enseignante à la retraite de Dibonda Balondo, explique également que :

Lorsqu'une maison était détruite, les hommes la reconstruisaient, mais nous, les femmes, la portions sur notre dos. Nous cuisinions tous les jours pour eux. Nous envoyions nos filles aider la femme à nettoyer sa nouvelle maison. Nous donnions des tissus, des casseroles, voire nos propres lits. Car une femme sans soutien devient un fantôme dans sa propre maison. (entretien avec Iyaiya Bridget Mosongo, 07/12/2024)

L'introduction de la monnaie coloniale à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle a entraîné une transformation importante de cette pratique. L'argent a commencé à compléter les biens matériels, les individus contribuant à hauteur de deux pence ou centimes, puis jusqu'à 500 ou 1 000 francs CFA, selon le contexte économique (entretien avec Iyaiya Bridget Mosongo, 07/12/2024). Ce changement a démontré la capacité d'adaptation de l'*iba-iba* face à l'évolution des conditions matérielles, sans compromettre ses valeurs fondamentales de responsabilité collective.

Il est important de noter que l'*iba-iba* n'était ni régulier ni institutionnalisé. Il était épisodique, invoqué par nécessité et organisé spontanément en réponse à un besoin. Cette flexibilité lui a permis de conserver toute sa pertinence dans la société balondo contemporaine. Même en 2019, lorsque des combattants séparatistes ont incendié des maisons à Lobe Town, la communauté a activé l'*iba-*

iba, collectant de la nourriture, des vêtements, de la literie et des outils agricoles pour les victimes. Ces actes n'étaient pas simplement transactionnels, mais exprimaient la solidarité, l'empathie et le devoir culturel (entretien avec Justine Ikando Mulango, 05/12/2024).

Ce qui distingue l'*iba-iba* des systèmes humanitaires occidentaux, c'est sa dimension spirituelle. La participation n'est pas facultative ; elle est considérée comme une obligation morale et ancestrale. S'y soustraire expose à la honte communautaire, voire à des répercussions spirituelles. Naseri Vincent Moto, un ancien respecté de Mbongo Balondo, affirmait que « même l'homme le plus pauvre donnait quelque chose. Deux cuillères de garri, un morceau de savon, n'importe quoi. Parce qu'il savait que demain, c'était peut-être lui qui serait en difficulté. C'était notre assurance avant l'arrivée des banques » (entretien avec Naseri Vincent Moto, 29/11/2024). Cette éthique de l'entraide ne naît pas de la charité, mais de l'interdépendance, de la conviction que le bien-être individuel est indissociable de la santé collective.

Cette pratique balondo n'est pas un cas isolé, mais s'inscrit dans le cadre d'une résurgence plus large des systèmes humanitaires africains endogènes qui remettent en question la domination des modèles d'aide imposés de l'extérieur. Les formes d'humanitarisme locales à travers l'Afrique ne se développent pas de manière isolée ; elles fonctionnent souvent en collaboration, se recouplant à travers des valeurs culturelles communes, des normes indigènes et des réseaux d'entraide qui relient les communautés et traversent les régions. Ces systèmes endogènes, ancrés dans les principes d'autodétermination et de solidarité communautaire, fournissent non seulement une aide immédiate, mais aussi des cadres durables de résilience et de redressement à long terme. Comme l'affirme Boateng (2021), ce n'est pas la localisation, mais plutôt la restauration qui reflète le mieux la nécessité de reconstruire et de renforcer ces mécanismes indigènes qui ont été historiquement érodés par les interventions humanitaires internationales.

La restauration met en avant une approche stratégique et décoloniale dans laquelle les États africains et les acteurs locaux reprennent leurs rôles, reconstruisent des systèmes historiquement enracinés et coopèrent au-delà des frontières nationales pour former des réseaux humanitaires cohérents et ancrés dans le continent. En travaillant en synergie, ces systèmes locaux affirment que les solutions africaines, ancrées dans les réalités du continent, peuvent répondre aux défis humanitaires complexes de manière plus durable que les modèles imposés de l'extérieur. Dans cette optique, l'*iba-iba* illustre parfaitement une logique humanitaire réparatrice et autodéterminée, comme envisagé par Boateng (2021), où l'aide ne dépend pas de l'extérieur, mais repose sur des valeurs endogènes durables et la cohésion communautaire.

Pratiques humanitaires balondo connexes

Si l'*iba-iba* est la pratique humanitaire la plus largement reconnue chez les Balondo, elle s'inscrit dans un écosystème plus large de systèmes d'aide autochtones qui comprennent l'*icheche*, le *njange*, l'*erio* et l'*ereni*. Chacune de ces pratiques répondait à des dimensions spécifiques des besoins humains, allant des difficultés financières et des pénuries de main-d'œuvre à l'insécurité alimentaire et au soutien émotionnel.

Icheche (contribution obligatoire)

L'*icheche* désigne la collecte obligatoire de fonds ou d'articles destinée à répondre à des besoins immédiats, tels que les soins médicaux, les frais de scolarité ou les dépenses funéraires. Elle est généralement mise en place lorsqu'un individu ou une famille ne dispose pas des ressources nécessaires pour faire face à une obligation urgente. En général, les contributions proviennent de parents, de voisins et de membres de la famille élargie. L'initiative est souvent coordonnée par un ancien respecté ou un chef de groupe d'âge (entretien avec Anjeh Michael Netomba, 2024/12/13). Au cours des périodes coloniale et postcoloniale, l'*icheche* est devenu essentiel pour accéder aux soins médicaux, en particulier lorsque les hôpitaux ont commencé à fonctionner dans la région de Balondo. Besumbu Christopher, un ancien respecté de Funge Balondo, a déclaré :

Avant les hôpitaux, nous utilisions des herbes. Mais lorsqu'une personne était très malade et devait se rendre à Ekondo Titi ou à Kumba pour recevoir des soins médicaux, nous mobilisions l'*icheche*. Même les petits enfants donnaient des pièces de monnaie. L'argent était envoyé par un ancien de confiance. Il ne s'agissait pas seulement de guérir le corps, mais aussi de montrer à la personne malade qu'elle était aimée de tous. (entretien avec Besumbu Christopher, 06/12/2024)

Les funérailles reposaient également largement sur l'*icheche*. Il était rare qu'une famille assume seule l'intégralité des frais d'enterrement. Au contraire, plusieurs ménages liés au défunt contribuaient collectivement afin que l'enterrement se déroule dans la dignité. Cette pratique permettait non seulement de répartir la responsabilité économique, mais aussi de renforcer les liens sociaux et la mémoire collective. En cas de maladie, de décès ou de migration, la pratique balondo de l'*icheche* était mise en œuvre. Les proches et les groupes d'âge contribuaient en offrant du bétail, des céréales et des jetons de monnaie. La distribution pouvait sembler informelle, mais elle était strictement régulée par les anciens et observée avec un sérieux spirituel (entretien avec Louis Nasama Netomba, 14/09/2024).

Njange (système rotatif d'épargne et de crédit)

Avec la monétisation de l'économie balondo pendant l'ère coloniale, les communautés se sont adaptées en créant le *njange* (largement connu aujourd'hui au Cameroun sous le nom de *njangi*), un système rotatif d'épargne et de crédit. Au sein de chaque groupe d'âge ou association villageoise, les membres versaient régulièrement des sommes fixes. Le montant total était ensuite remis à un membre par cycle, ce qui permettait aux individus d'accumuler des sommes suffisantes pour des investissements plus importants, tels que la construction d'une maison, le lancement d'une entreprise ou le paiement des frais de scolarité. Le *njange* reste l'un des outils financiers communautaires les plus efficaces de la région et reflète une conception endogène de l'économie coopérative. Joseph Nakende Owasi a partagé son expérience dans l'entretien suivant :

Quand j'étais jeune, j'ai rejoint un groupe *njange* formé par des membres de notre association d'âge appelée Bako Baringa. Chacun de nous versait 1 000 francs CFA chaque dimanche. La première année où ce fut mon tour, j'ai utilisé cet argent pour créer une entreprise. C'est grâce à cette entreprise que j'ai pu construire ma première, ma deuxième et même ma troisième maison. Nous nous faisions confiance ; il n'y avait pas de papiers, seulement notre parole et nos réunions. Aujourd'hui encore, je fais partie d'un *njange* avec mes frères du même groupe d'âge. Cela nous aide à survivre. Les banques ne nous accordent pas de prêts, mais notre *njange* a permis à des enfants d'aller à l'école. Il a même aidé des gens à ouvrir des magasins. (entretien avec Joseph Nakende Owasi, 28/11/2024)

Ce témoignage souligne que le *njange* est une pratique économique durable, fondée sur la confiance, l'interdépendance communautaire et la responsabilité informelle. Il confirme le récit historique de l'adaptation balondo aux systèmes monétaires tout en conservant la logique indigène de solidarité.

L'ero (travail collectif)

L'ero désigne une pratique de mobilisation du travail collectif au sein des communautés balondo. Les hommes ou les femmes choisissaient des jours pour travailler dans les champs des uns et des autres, défricher les terres, désherber les cultures ou récolter les produits. Ce système permettait de réaliser des tâches agricoles à grande échelle, sans avoir à embaucher de main-d'œuvre ni risquer une perte de productivité due à des contraintes individuelles. Pendant la période coloniale, l'*ero* a joué un rôle déterminant dans la culture du palmier à huile et du cacao, des produits qui sont ensuite devenus essentiels à l'économie balondo. La nature communautaire de l'*ero* garantissait qu'aucun membre n'était laissé pour compte en raison d'un manque de main-d'œuvre. Naseri Vincent Moto a expliqué comment la pratique de l'*ero* l'a aidé à créer une exploitation de palmiers qui lui permet, aujourd'hui encore, de subvenir à ses besoins et à ceux de sa famille.

Autrefois, quand on voulait créer une grande exploitation agricole, on ne pouvait pas le faire seul. On faisait appel à ses proches et à ses camarades. On appelait cela « *erio* ». On les nourrissait et ils travaillaient toute la journée. La fois suivante, c'était au tour d'une autre personne. En 1972, nous avons utilisé l'*erio* pour planter une grande exploitation de palmiers à huile qui nourrit encore ma famille aujourd'hui. Il ne s'agissait pas d'argent, mais d'unité. Même aujourd'hui, nous pratiquons parfois l'*erio* lorsque quelqu'un tombe malade ou a besoin d'une aide urgente. (entretien avec Naseri Vincent Moto, 29/11/2024)

Ce témoignage souligne comment l'*erio* servait d'alternative au travail salarié et de filet de sécurité. Il met également l'accent sur la logique non commerciale et solidaire qui sous-tend ce système, renforçant ainsi la différence entre les pratiques balondo et les interventions humanitaires formelles axées sur le marché.

L'ereni (repas partagés)

La nourriture, à la fois source de subsistance et symbole, joue un rôle central dans la vie des Balondo. L'*ereni* désigne la pratique qui consiste à préparer et à partager des repas communautaires entre voisins (entretien avec Justine Ikando Mulango, 05/12/2024). Lorsqu'une femme prépare un repas, elle invitait ses voisins qui pouvaient apporter leurs propres plats. Ces repas collectifs renforçaient les liens communautaires et garantissaient que même les personnes pauvres, endeuillées ou âgées ne souffraient pas de la faim. Les veufs et les veuves bénéficiaient particulièrement de cette tradition, car les voisins leur apportaient des repas directement à leur domicile, leur offrant ainsi, en plus de la nourriture, un soutien émotionnel. Ikando Mulango, une aînée respectée et leader féminine de Lobe Town, explique :

Lorsqu'une femme perdait son mari, nous ne la laissions jamais seule. Chaque jour pendant un mois, quelqu'un lui apportait à manger. Nous la faisions rire. Nous nettoyions sa maison. C'est cela, l'*ereni* : il ne s'agissait pas seulement de manger ensemble, mais d'aider l'âme à respirer à nouveau. (entretien avec Justine Ikando Mulango, 05/12/2024)

Le récit de Justine Ikando Mulango présente l'*ereni* comme un système de soin holistique, dans lequel la nourriture dépasse sa fonction nutritive pour devenir une véritable ressource de soutien à la fois spirituel et émotionnel. En affirmant que « nous la faisions rire... c'est ça l'*ereni* : pas seulement manger ensemble, mais aider l'âme à respirer à nouveau », elle souligne la manière dont les repas communautaires ont été mobilisés pour faire face à la fois au deuil et à la vulnérabilité sociale. Cela révèle une logique humanitaire qui ne dépend ni de l'aide impersonnelle ni des initiatives menées par des donateurs, mais repose sur une éthique relationnelle et un sens profondément ancré de la responsabilité collective, visant à maintenir le bien-être émotionnel, psychologique et matériel à travers des actes quotidiens de solidarité. Contrairement à l'humanitarisme occidental qui traite souvent les bénéficiaires de l'aide comme des acteurs passifs, l'*ereni* est proactif, continu et axé sur la communauté.

Regina Fembe Nanji, une autre femme leader respectée d'Ekondo Titi, ajoute :

Nous élevions les enfants les uns des autres. Lorsqu'une mère mourait, l'enfant passait d'une tante à l'autre. Elle était nourrie, scolarisée et traitée comme une fille de la maison. C'était l'*ereni*. Nous mangions dans la même marmite afin que le chagrin ne s'installe pas trop longtemps dans une seule maison. (entretien avec Regina Fembe Nanji, 07/12/2024)

Elle élargit la portée de l'*ereni*, au-delà du simple partage des repas, à un système communautaire qui protège le bien-être des enfants vulnérables. Son souvenir — « nous élevions les enfants les uns des autres... Nous mangions dans la même marmite afin que le chagrin ne s'installe pas trop longtemps dans une seule maison » — met en évidence une forme de prise en charge collective et répartie. Cela illustre le fait que l'*ereni* fonctionne comme une institution morale et sociale visant à diffuser le chagrin, à redistribuer les charges émotionnelles et matérielles et à maintenir la résilience collective. À la différence des approches humanitaires conventionnelles, souvent limitées à une aide alimentaire temporaire ou au parrainage d'orphelins, l'*ereni* soutient la vie grâce à des pratiques relationnelles continues, intégrées dans les routines domestiques quotidiennes.

Ensemble, ces deux femmes démontrent que l'*ereni* incarne les principes de l'*iba-iba* en tant que pratique profondément intégrative, spirituelle et émotionnellement intelligente. Elle remet en question la nature fragmentée et transactionnelle des modèles humanitaires traditionnels, en valorisant la solidarité communautaire, la réciprocité affective et la responsabilité à long terme plutôt que de se limiter à des actes de charité ponctuels. Ces pratiques constituent une constellation de réponses humanitaires interdépendantes, reflétant une vision holistique du monde dans laquelle les besoins économiques, émotionnels et spirituels sont simultanément pris en considération. Leur survie au XXI^e siècle, malgré les pressions extérieures et les transformations sociales, témoigne de leur fonctionnalité et de leurs profondes racines culturelles.

Continuité et transformation de l'*iba-iba*

Les traditions humanitaires des Balondo, en particulier l'*iba-iba*, ont fait preuve d'une résilience et d'une adaptabilité remarquables au fil des siècles. Si cette pratique a conservé son éthique fondamentale de responsabilité communautaire et d'entraide collective, sa forme, sa portée et ses matériaux ont évolué en réponse aux transformations socio-économiques, politiques et culturelles.

Fondements précoloniaux et coloniaux précoce

Les récits historiques et les traditions orales font remonter l'un des premiers exemples formels d'*iba-iba* à la fondation d'Ekondo Titi, dans les années 1700. Les migrants d'Ekondo (Nene), menés par un homme nommé Namburi nwa Ndem, furent accueillis par le peuple Lobe Balondo. Conformément à la coutume humanitaire des Balondo, la communauté de Lobe offrit aux nouveaux arrivants des terres pour s'installer, des terres agricoles et l'accès à des *beburu* — des parcelles déjà cultivées lors des saisons précédentes — afin de garantir leur subsistance le temps de préparer leurs propres champs. Ces actions humanitaires du peuple balondo de Lobe ont conduit à la fondation de l'actuelle ville d'Ekondo Titi (entretien avec Michael Ekale Ekomo, 23/12/2016). Ce geste d'hospitalité et de soutien représente l'une des expressions fondatrices de l'*iba-iba* dans le partage des terres et de la nourriture, renforçant l'idée que l'action humanitaire balondo conjugue à la fois une dimension matérielle et morale.

Transformations coloniales : des biens à l'argent

Avec l'arrivée de la domination coloniale allemande, puis britannique, des changements importants se sont produits. La monnaie fut introduite dans les économies locales et l'accès aux soins de santé, à l'éducation formelle et aux services administratifs nécessitait de plus en plus d'argent. En conséquence, l'*iba-iba* fut adapté pour inclure de petits dons en espèces, souvent sous la forme de deux pennies ou centimes, en plus de la nourriture et du matériel. Ces contributions ont augmenté au fil du temps. Dans les années 1990, les dons avaient atteint 200 francs CFA, et en 2019, les particuliers donnaient souvent entre 500 et 1 000 francs CFA, particulièrement dans le cadre de funérailles (entretien avec Michael Monya, 05/12/2024).

L'ouverture de l'école Native Authority School à Boa Balondo en 1923, puis son déménagement à Lobe Town en 1937, a également remodelé l'*iba-iba* (Archives nationales de Buea, n° Ae 20, 1923). Les élèves originaires des villages éloignés de Balondo avaient besoin de logement, de nourriture et de matériel scolaire. Les familles d'accueil et les communautés locales ont répondu à ces besoins en leur fournissant un toit et des vivres à travers une forme élargie de l'*iba-iba*, démontrant ainsi la capacité d'adaptation de cette pratique face aux besoins de l'éducation moderne (entretien avec Naseri Vincent Moto, 29/11/2024). L'extension de l'école de l'autorité indigène à Lobe Town a mis les familles à rude épreuve. Néanmoins, les chefs locaux et les habitants ont fourni un logement et des rations aux élèves internés, grâce à un système qu'ils ont décrit comme « *iba-iba* », une forme de mise en commun communautaire de nourriture et de bois de chauffage (entretien avec Stephen Itor Itor, 30/11/2021). Après l'introduction de l'éducation occidentale sur les terres balondo, de nombreuses familles ont parrainé leurs enfants à l'école grâce à l'*icheche*. Ce fait a été confirmé par

Nawango Manfred Achia, l'actuel chef traditionnel d'Ekondo Titi qui a déclaré : « Outre mes parents biologiques, mes oncles et d'autres membres de ma famille ont contribué financièrement à mon éducation scolaire par le biais de l'*icheche* » (entretien avec Nawango Manfred Achia, 22/11/2024).

Adaptations postcoloniales : crise et résilience communautaire

L'*iba-iba* s'est révélé particulièrement crucial face aux crises postcoloniales telles que les conflits civils et les déplacements de population. Lors du conflit de Bakassi (1993–2008), né du différend frontalier entre le Nigéria et le Cameroun, de nombreux habitants balondo du village de Bateka, dans la péninsule de Bakassi, ont été contraints de fuir. Les communautés d'Illor, Mbongo, Ekondo Titi, Kumbe Balondo et Lobe Town ont accueilli ces personnes déplacées internes (PDI), leur fournissant abri, nourriture et aide financière. Bien que l'aide internationale ait fini par arriver, la survie immédiate de ces populations dépendait fortement des réponses humanitaires indigènes telles que l'*iba-iba*. Certaines PDI ont ensuite choisi de s'intégrer définitivement dans leurs communautés d'accueil, en construisant des maisons et en formant de nouvelles familles.

La crise anglophone, qui a débuté en 2016, a entraîné une recrudescence de la violence et des déplacements. En décembre 2019, des combattants séparatistes armés ont attaqué Lobe Town, incendiant trois maisons et laissant plusieurs familles sans abri. Njong Kingsly Ateh, un agriculteur et victime d'un incendie criminel, a raconté son expérience comme suit :

Ils ont brûlé ma maison en 2019. Il ne me restait plus qu'un pantalon. Mais le lendemain matin, j'ai vu des gens arriver, chacun avec deux objets. Une femme m'a donné une marmite. Un garçon m'a apporté un tissu. Les personnes de mon âge m'ont donné de l'argent. C'est ce jour-là que j'ai vraiment compris que je faisais partie de ce village. (entretien avec Njong Kingsley Ateh, 02/12/2024)

Une fois encore, on avait rapidement mobilisé l'*iba-iba*. Les membres de la communauté ont fait don d'articles tels que des vêtements, des machettes, des couvertures et des casseroles, et les associations de groupe d'âge ont collecté des fonds pour aider les victimes à se reconstruire. Par exemple, le groupe d'âge Njassarui Emeri a versé 2 000 francs par membre pour soutenir Njong Kingsley, tandis que le groupe d'âge Njimereki a apporté une aide similaire à Wilfred Itor, tous deux victimes d'un incendie criminel. Ces actions démontrent l'importance durable de l'*iba-iba* en tant que filet de sécurité rapide et adapté au contexte.

L'humanitarisme transethnicique

Il est important de noter que les Balondo ne limitaient pas l'*iba-iba* à leur seul groupe ethnique. Les communautés voisines, notamment les Ngolo, les Balue, les Barombi et les Ekombe ont souvent bénéficié de la générosité humanitaire des Balondo, en particulier en période de crise. Un exemple notable s'est produit pendant la résistance de Nakeri contre les forces coloniales allemandes, lorsque les Balondo de la ville de Lobe ont accueilli et soutenu les personnes déplacées des régions environnantes (Motale, 2024). Comme le rappelle Nangoh Joseph Ambang, chef traditionnel du village de Loe Balondo :

Pendant la résistance de Nakeri contre les Allemands, des gens de Ngolo, Batanga, Bakoko et Monyangue Balue ont fui vers notre ville. Ils n'avaient rien, seulement les vêtements qu'ils portaient. Mais nous les avons traités comme les nôtres. Nous leur avons donné des terres agricoles, un abri et même des épouses. C'est notre esprit Balondo. L'*iba-iba* n'est pas seulement pour les Balondo. Il est aussi pour tout être humain qui souffre. (Entretien, 24/11/2024)

Au-delà de l'ère coloniale, les récits des entretiens indiquent que les expressions interethniques de l'*iba-iba* se sont poursuivies après l'indépendance. Par exemple, Etona Cecilia (80 ans) se souvient que, dans les années 1970, lorsque de graves inondations ont détruit les fermes des villages ngolo de Beoko et Itoki, « les femmes balondo ont envoyé de l'huile de palme, des cocoyams et du poisson séché pour les aider à repartir de zéro ». De même, Netonda Francis (76 ans) explique que pendant

la crise de Bakassi dans les années 1990, « des personnes déplacées d'Oron et d'Amoto (Isangele) ont été hébergées dans des maisons balondo à Illor, Ekondo Titi et Mbongo, où elles ont reçu de la nourriture et des vêtements. Nous ne leur avons jamais demandé d'où ils venaient ». Ces souvenirs mettent en évidence que l'*iba-iba* ne fonctionne pas seulement comme une réciprocité familiale, mais comme une véritable éthique humanitaire plus large fondée sur l'humanité commune plutôt que sur la lignée ou la langue.

Cette générosité transethniqne se manifeste également dans le contexte du développement contemporain. Par le biais d'initiatives intercommunautaires « *iba-iba* », les associations de jeunes Balondo ont noué des partenariats avec les communautés voisines afin de soutenir l'éducation des enfants vulnérables et d'organiser des campagnes de santé. Par exemple, les jeunes Balondo ont été les fers de lance de l'initiative de bourses d'études pour les jeunes de Ndian, lancée en juillet 2023, ayant généré des contributions financières et des bourses accordées à des étudiants de tous les groupes ethniques (entretien avec Louis Nasama Netomba, 42 ans). Ces exemples démontrent que l'*iba-iba* continue de fonctionner comme un pont moral, facilitant la solidarité intercommunautaire face à des vulnérabilités partagées.

Par ailleurs, pendant la guerre civile nigériane (1967-1970), de nombreux réfugiés ont franchi la frontière pour trouver refuge dans les villes et villages balondo. Des milliers de personnes issues des communautés igbo, efik, ijaw et ibibio ont été accueillies et hébergées dans des localités balondo, telles que Ekondo Titi, Mbongo, Funge, Illor et Loe. Selon Francis Netonda (76 ans) et Joseph Ambang (81 ans), nombre de ces familles déplacées ont non seulement été hébergées, mais ont également été intégrées à la vie sociale et économique locale par le biais de mariages, du commerce et d'activités agricoles communes. Ils ont souligné que l'afflux de réfugiés pendant cette période explique en partie la présence nigériane importante qui perdure aujourd'hui dans plusieurs communautés balondo. Ces récits démontrent en outre que l'*iba-iba* transcende l'identité ethnique pour s'inscrire dans une conception universelle de la responsabilité humanitaire.

D'un point de vue analytique, cette dimension de l'*iba-iba* remet en question les interprétations réductrices de l'humanitarisme africain, souvent appréhendé comme exclusivement fondé sur la parenté ou l'ethnocentrisme. Au contraire, elle incarne ce que les anthropologues décrivent comme un humanisme relationnel, une vision du monde dans laquelle la personnalité et l'obligation morale dépassent les frontières de la lignée. En intégrant des étrangers dans leurs cycles de soins, les Balondo donnent à voir une philosophie inclusive de la coexistence, antérieure à l'institutionnalisation formelle de l'action humanitaire. Cela fait également écho à une éthique régionale plus large de réciprocité que l'on retrouve en Afrique occidentale et centrale, comme l'*igwebuike* igbo ou l'*ujamaa* swahili, mais qui reste distincte dans son expression localisée et sa continuité historique.

Fondamentalement, l'*iba-iba* transethniqne renforce l'argument selon lequel l'humanitarisme balondo est à la fois historiquement expansif et moralement universaliste dans son orientation. Il fonctionne comme une forme indigène de diplomatie sociale et de consolidation de la paix, liant les communautés par des actes de soin et de survie partagée. Dans les contextes contemporains marqués par les tensions ethniques et les déplacements de population, ces traditions continuent d'offrir des modèles de solidarité inclusive fondés sur la réciprocité morale plutôt que sur des cadres d'aide extérieure. À ce titre, l'*iba-iba* est un exemple vivant des philosophies humanistes propres à l'Afrique, capables d'embrasser la diversité, de répondre aux crises et de maintenir la coexistence au-delà des frontières ethniques.

L'intégration des technologies modernes

Si les principes fondamentaux de l'*iba-iba* demeurent largement inchangés, les jeunes générations ont, en revanche, commencé à intégrer les plateformes de paiement mobile et les réseaux sociaux dans son organisation. Les contributions peuvent désormais être envoyées par virement mobile, et les appels à l'aide sont souvent diffusés via WhatsApp et les groupes Facebook. Comme l'explique Louis Nasama Netomba, président général de l'Association pour le développement de la jeunesse Balondo et membre du groupe d'âge Njassarui Emeri, dans un entretien :

Aujourd’hui, nous utilisons WhatsApp pour organiser l’*iba-iba*. Lorsque la maison de M. Njong Kingsley a été incendiée en 2019, nous avons publié sa photo sur le forum de notre groupe d’âge. En quelques heures, nous avions collecté plus de 200 000 francs. Certains ont envoyé de l’argent via MTN Mobile Money, d’autres ont livré des marchandises directement. Ancienne pratique, nouvelle méthode. (interview, 14/09/2024)

Cette modernisation a amélioré la rapidité et la portée des réponses, en particulier parmi la diaspora balondo vivant en milieu urbain.

Les données issues des entretiens confirment que ces intégrations technologiques ont transformé à la fois la rapidité et l’ampleur de la mobilisation *iba-iba*. Selon Ndene Paul Ndene (63 ans), « avant, nous devions marcher de village en village pour informer les personnes qui avaient besoin d’aide. Aujourd’hui, un message sur WhatsApp permet d’atteindre tout le monde en quelques minutes. Même ceux qui sont à l’étranger envoient immédiatement de l’argent ». De même, Mosongo Bridget Iyaiya (70 ans) a noté que la communication numérique a reconnecté les jeunes Balondo vivant dans les villes à la vie du village : « Nos enfants à Yaoundé ou à Limbé n’oublient plus leur foyer. Ils contribuent chaque fois qu’il se passe quelque chose. Le téléphone est devenu notre nouveau tambour. » Ces témoignages illustrent comment les plateformes numériques sont devenues des extensions des outils de communication traditionnels, remplissant la même fonction que le gong ou le messager du village pour mobiliser l’action collective.

D’un point de vue analytique, l’intégration des technologies modernes dans l’*iba-iba* reflète une dynamique de continuité dans la transformation. Bien que le support ait changé, la logique morale et sociale de l’*iba-iba* — obligation mutuelle, responsabilité collective et devoir spirituel — reste intacte. Cette hybridation s’inscrit dans un champ plus large de travaux africanistes montrant que les technologies numériques renforcent souvent les économies morales indigènes plutôt que de les remplacer. L’adoption de nouveaux outils constitue ainsi une forme de résilience adaptative, permettant à l’*iba-iba* de maintenir sa pertinence dans une société interconnectée et mobile.

La numérisation de l’*iba-iba* a également donné naissance à un humanitarisme diasporique, permettant aux Balondo vivant dans les centres urbains et à l’étranger de rester des participants actifs au bien-être de la communauté. Comme l’explique Njong Kingsley Ateh (42 ans) : « Même lorsque nous sommes loin, nous continuons à nous sentir partie intégrante de l’*iba-iba*. Le téléphone nous rappelle que notre communauté est une seule et même famille. » Ce lien translocal contribue à maintenir des continuités affectives et morales entre la patrie et la diaspora, renforçant l’idée que l’*iba-iba* n’est pas limité par la géographie.

Toutefois, le basculement vers des modes de coordination numérique a également introduit de nouveaux défis liés à la transparence, à la responsabilité et à l’autorité générationnelle. Certains anciens expriment la crainte que la médiation technologique n’affaiblisse la surveillance coutumière. Comme l’a fait remarquer Ekale Ekomo Michael (84 ans) : « Nous apprécions que les jeunes nous aident rapidement, mais parfois, ils ne rapportent pas tout aux anciens. *Iba-iba* doit toujours respecter nos coutumes. » Ces préoccupations soulignent la nécessité d’un dialogue intergénérationnel, à même de garantir que la modernisation vienne compléter, plutôt que supplanter, les structures de gouvernance culturelle.

En définitive, l’intégration des technologies modernes dans l’*iba-iba* démontre l’adaptabilité et la durabilité de l’éthique humanitaire balondo. En réinventant l’aide collective grâce aux plateformes numériques, les jeunes générations n’abandonnent pas les valeurs ancestrales, mais les prolongent, créant ainsi ce que l’on pourrait appeler un « *iba-iba* numérique », dans lequel l’argent mobile et les groupes WhatsApp deviennent des vecteurs contemporains de compassion, de réciprocité et d’appartenance au sein de la société balondo.

Conclusion

La pratique humanitaire de l'*iba-iba* chez le peuple Balondo du sud-ouest du Cameroun constitue une illustration éloquente des systèmes indigènes africains de soin, d'entraide et de résilience. Ancrée dans l'éthique communautaire, l'obligation spirituelle et la responsabilité relationnelle, l'*iba-iba* fonctionne depuis des siècles comme un mécanisme endogène de gestion des crises, qu'il s'agisse de catastrophes naturelles, de déplacements de population ou de difficultés économiques. Sa pérennité depuis le XVIII^e siècle jusqu'à nos jours témoigne non seulement de son utilité pratique, mais aussi de sa profonde signification culturelle.

Contrairement aux modèles humanitaires euro-américains qui mettent l'accent sur la réponse institutionnelle, les cadres de donateurs et l'efficacité bureaucratique, l'*iba-iba* est non institutionnel, dirigé par la communauté et guidé par des valeurs indigènes. Il est motivé par des considérations spirituelles plutôt que géré de manière programmatique ; il est fondé sur les besoins plutôt que sur des objectifs. Là où l'humanitarisme occidental considère souvent les pays du Sud comme des bénéficiaires passifs de l'aide, l'*iba-iba* affirme, au contraire, l'autonomie et la dignité des Africains, en donnant aux communautés la capacité de répondre elles-mêmes à leurs vulnérabilités.

Ce qui distingue l'*iba-iba*, c'est sa flexibilité et son adaptabilité. Alors que la société balondo transitionnait d'une économie de subsistance à une économie monétaire, et que le pays traversait les bouleversements coloniaux, puis les crises postcoloniales, l'*iba-iba* a su évoluer pour relever de nouveaux défis sans renoncer à ses principes moraux fondamentaux. Il s'est ainsi ajusté à l'essor de la monnaie mobile et des communications numériques tout en continuant à fonctionner à travers les associations par âge et les réseaux de parenté. Parallèlement, il s'est étendu au-delà des frontières ethniques pour soutenir les personnes déplacées et les victimes de conflits, incarnant une vision humanitaire inclusive fondée sur l'interdépendance plutôt que sur la charité. À une époque où les systèmes d'aide internationale sont confrontés à des crises de légitimité et de durabilité, l'*iba-iba* offre un paradigme alternatif crédible. Il enseigne qu'un humanitarisme efficace ne nécessite pas nécessairement une formalisation, une professionnalisation ou une validation externe. Il nécessite plutôt une connaissance approfondie du terrain, une responsabilité partagée et la conviction que nul ne devrait souffrir seul.

Cette étude a cherché non seulement à documenter l'*iba-iba*, mais aussi à contribuer à l'effort plus large de décolonisation des études humanitaires. En mettant l'accent sur les systèmes de pensée et les pratiques africaines, elle remet en question les représentations réductrices des communautés africaines comme dépendantes ou incapables. Elle appelle à un changement dans le discours humanitaire, qui reconnaît et soutient les pratiques indigènes telles que l'*iba-iba*, non pas comme des compléments à l'aide étrangère, mais comme des alternatives fondamentales à part entière. Ce faisant, elle affirme que l'Afrique n'est pas seulement bénéficiaire de l'aide humanitaire, mais également productrice de connaissances humanitaires.

Bibliographie

- Akak, E. (1998). *Efuts: Disintegration and Integration, A Chronicle of Their Sociological Transformation from Efut to Efik*. Aka and Sons.
- Akanle, O. (2009). "The Sociology of Work: A Study of Aro Labour System among the Yoruba of Southwestern Nigeria." *Journal of the Nigerian Anthropological and Sociological Association*, 6(1), 112–126.
- Ake, C. (1993). "The Unique Case of African Democracy." *International Affairs*, 69(2), 239–244.
- Ardener, E. (1996). *Kingdom on Mount Cameroon: Studies in the History of the Cameroon Coast 1500–1970*. Edited by Shirley Ardener. Providence, RI: Berghahn Books.
- Ardener, S. (1964). The comparative study of rotating credit associations. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 94(2), 201–229.
- Barnett, M. (2011). *Empire of Humanity: A History of Humanitarianism*. Cornell University Press.
- Bascom, W. (1952). The Esusu: A credit institution of the Yoruba. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 82(1), 63–69.

- Boateng, O. A. (2021). Building Africa's Homegrown Humanitarian Systems: Restoration as an Alternative to Localization. *Frontiers in Political Science*, 3, article 711090. <https://doi.org/10.3389/fpos.2021.711090>
- Chilisa, B. (2020). *Indigenous Research Methodologies* (2nd ed.). Sage.
- Dipoko, M. S. (1984). *Understanding Precolonial Cameroon Societies*. African Studies Press.
- Fassin, D. (2007). Humanitarianism as a Politics of Life. *Public Culture*, 19(3), 499–520.
- Guyer, J. I. (1997). *An African niche economy: Farming to feed Ibadan, 1968–88*. Edinburgh University Press.
- Gyekye, K. (1996). *African Cultural Values: An Introduction*. Sankofa.
- Gyekye, K. (1997). *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*. Oxford University Press.
- Headland, N., Pike, K., & Harris, M. (1990). *Emics and Etics: The Insider/Outsider Debate*. Sage.
- Iroegbu, P. (1995). *Metaphysics: The Kpim of Philosophy*. International Universities Press.
- Kemedjio, C. (2024). La fabrique de la «fantasmagorie» africaniste : littérature et production du savoir dans Chemin d'Europe de Ferdinand Oyono. *Global Africa*, (5), pp. 104-119. <https://doi.org/10.57832/4a9r-z548>
- Little, K. (1965). *Urbanization as a social process: An essay on movement and change in contemporary Africa*. Routledge.
- Lynch, C. (2022). Centrer en Afrique l'humanitarisme global. *Global Africa*, (1), pp. 132-142, 153-155. <https://doi.org/10.57832/ga.v1i1.22>
- Mafeje, A. (2000). Africanity: A Combative Ontology. *CODESRIA Bulletin*, 1(3), 66–71.
- Mamdani, M. (1996). *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton University Press.
- Mbiti, J. S. (1969). *African Religions and Philosophy*. Heinemann.
- Metz, T. (2007). Ubuntu as a Moral Theory and Human Rights in South Africa. *African Human Rights Law Journal*, 7(2), 532–559.
- Motale, E. W. (2024). *History of the Balue Clan*. ISBN 978-9956-670-49-9.
- Moyo, D. (2009). Dead Aid: Why Aid Is Not Working and How There's a Better Way for Africa. *International Affairs*, 85(5), 1235–1245.
- Mudimbe, V. Y. (1988). *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Indiana University Press.
- Nanji, C., & Ndille, R. (2024). Narratives of Balondo Migration and Implications for Identity and Ethnic Cohesion, c.1500–2015. *Global South Perspectives Journal*, 2(1), 140–160.
- Ndlovu-Gatsheni, S. J. (2018). *Decoloniality: A Brief Introduction*. Lexington Books.
- Nebengu, S. M. (1990). *Origins and Settlement of the Balondo: A Historical Survey* [Dissertation, université de Yaoundé].
- Nwosu, I. E. (2010). Apprenticeship System and the Nigerian Entrepreneurial Culture. *International Journal of Social Sciences and Humanities Review*, 1(2), 88–96.
- Nyamnjoh, H. M. (2013). *Bridging Mobilities: ICTs Appropriation by Cameroonian Migrants and Implications for Policy*. Langaa RPCIG.
- Nyamnjoh, F. B. (2017). Incompleteness: Frontier Africa and the Currency of Conviviality. *Journal of Asian and African Studies*, 48(5), 485–496.
- Parkin, D. (1972). *Palms, wine, and witnesses: Public spirit and private gain in an African farming community*. Chandler Publishing.
- Ramose, M. B. (1999). *African Philosophy through Ubuntu*. Mond Books.
- Smith, L. T. (2012). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Zed Books.
- Suh, A. N. (1982). *Modern Geography of the United Republic of Cameroon*. Hamilton Printing Company.
- Tabe, R. (2010). *Elders and Social Cohesion in Bantu Communities*. Heritage Publishers.
- Tamale, S. (2020). *Decolonization and Afro-Feminism*. Daraja Press.
- Tutu, D. (1999). *No Future Without Forgiveness*. Doubleday.
- Wiredu, K. (1980). *Philosophy and an African Culture*. Cambridge University Press.

Archival materials and dissertations

Archives nationales de Buea, n° Ae 20 1015/23 (1923). "Assessment Reports on the Balondo Tribal Area".

Archives nationales de Buea, n° Ae 45 (1947). "Assessment Reports, Balondo Area, Kumba Division".

Entretiens

Nom de la personne interrogée	Âge	Profession	Lieu	Date
Anje Michael Netomba	57	Aîné	Mbongo	13/12/2024
Besumbu Christopher	60	Aîné	Funge Balondo	06/12/2024
Ekale Ekomo Michael	84	Sanga Moki (Premier ministre traditionnel de la ville de Lobe)	Ville de Lobe	23/12/2016
Etona Cecilia	80	Aînée	Illor	01/12/2021
Ikando Justine	79	Femme leader	Ville de Lobe	05/12/2024
Itor Stephen Itor	66	Aîné	Ville de Lobe	30/11/2021
Itor Wilfred Arro	40	Agriculteur et victime d'un incendie criminel	Ville de Lobe	01/12/2024
Monya Michael Otu	73	Aîné	Ville de Lobe	05/12/2024
Mosongo Bridget Iyaiya	70	Femme leader	Ekondo Titi	07/12/2024
Nangoh Joseph Ambang	81	Chef traditionnel de Loe Balondo	Buea	24/11/2024
Nanji Regina Fembe	72	Femme leader	Ekondo Titi	07/12/2024
Naseri Vincent Moto	75	Aîné	Mbongo	29/11/2024
Nawango Manfred Achia	57	Chef traditionnel d'Ekondo Titi	Buea	22/11/2024
Ndena Paul Ndena	63	Aîné	Illor	29/11/2024
Netomba Louis Nasama	42	Leader des jeunes balondo	Limbe	14/09/2024
Netonda Francis	76	Aîné	Illor	30/11/2021
Njong Kingsley Ateh	42	Agriculteur et victime d'un incendie criminel	Ville de Lobe	02/12/2024
Owasi Joseph Nakende	55	Aîné	Ville de Lobe	28/11/2024