

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES
SOCIALES ET ÉDUCATIVES

UNITÉ DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE DE
SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

DÉPARTEMENT DE SOCIOLOGIE



THE UNIVERSITY OF YAOUNDÉ I

POST GRADUATE SCHOOL FOR
SOCIAL
AND EDUCATIONAL SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR
SOCIAL SCIENCES

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY

**LES MARIAGES INTERETHNIQUES BAMILEKE ET BETI :
ENTRE EXCLUSION SOCIALE ET INTEGRATION
NATIONALE DANS LA VILLE DE YAOUNDE**

Mémoire rédigé et soutenu en vue de l'obtention du master en Sociologie

Soutenu le 08 Septembre 2022

Spécialisation : Population et développement

Par

DORCACE MARIANE MAGA MBALA

Licence en Sociologie

MEMBRES DU JURY

Président : SOCPA Antoine (Pr)

Examineur : NDJAH ETOLO Edith (CC)

Rapporteur : NZHIE ENGONO Jean (Pr)

Sous la direction de

JEAN NZHIE ENGONO

Professeur

Mai 2022





SOMMAIRE

SOMMAIRE	i
DEDICACE	ii
REMERCIEMENTS	iii
LISTE DES ILLUSTRATIONS	iv
LISTE DES ABREVIATIONS ET ACRONYMES	v
RESUME	vi
ABSTRACT	vii
INTRODUCTION GENERALE	1
PREMIERE PARTIE : DU CONTEXTE SOCIO-CULTUREL TRADITIONNEL DES SOCIETES BAMILEKE ET BETI AUX REPRESENTATIONS SOCIALES AUTOUR DU MARIAGE INTERETHNIQUE DANS LA VILLE DE YAOUNDE ..	27
CHAPITRE 1 : ETUDE COMPAREE DU CONTEXTE SOCIO-CULTUREL TRADITIONNEL DES SOCIETES BAMILEKE ET BETI	28
CHAPITRE 2 : LES REPRESENTATIONS SOCIALES DU MARIAGE INTERETHNIQUE (BAMILEKE-BETI) DANS LA VILLE DE YAOUNDE	46
DEUXIEME PARTIE : CROISSANCE DES MARIAGES INTERETHNIQUES ET INCIDENCES SOCIALES DANS LA VILLE DE YAOUNDE	65
CHAPITRE 3 : LES FACTEURS DE FORMATION DES UNIONS INTERETHNIQUES (BAMILEKE-BETI) : DE L'INFLUENCE DES DYNAMIQUES SOCIALES A L'EMERGENCE DE L'INDIVIDUALISME DANS LE COMPORTEMENT DES CONJOINTS.	66
CHAPITRE 4 : LES TRANSFORMATIONS SOCIALES ENGENDREES PAR LES MARIAGES BAMILEKE-BETI	84
CONCLUSION GENERALE	103
BIBLIOGRAPHIE	111
ANNEXES.....	120
TABLE DES MATIERES	129

DEDICACE

A

Ma famille

REMERCIEMENTS

« *Chaque recherche est une expérience singulière. Chacune est un processus de découverte qui se déroule dans un contexte particulier au cours duquel le chercheur est confronté à des contraintes. Il doit s'adapter avec souplesse à des situations imprévues au départ* » (QUIVY et VAN CAMPENDHOUT, 2011 : 15). C'est ainsi que tout au long de ce travail scientifique, nous avons été confrontés à plusieurs contraintes et à présent qu'il arrive à son terme, nous trouvons ici même l'occasion de remercier toutes les personnes qui nous ont apporté leur soutien.

Notre gratitude s'exprime d'abord envers le professeur Jean NZHIE ENGONO qui a accepté nous encadrer au-delà des responsabilités académiques qui ont été les siennes. Ses conseils, et sa rigueur dans le travail nous ont permis de dépasser nos limites.

Nous remercions par la suite le Docteur Edith NDJAH ETOLO qui a accepté de porter un regard critique sur les versions initiales du présent travail. Ses observations ont contribué à l'amélioration de cette production scientifique.

Nous sommes également redevables à toute l'équipe des enseignants du département de Sociologie de l'Université de Yaoundé I, au Laboratoire Camerounais d'Etudes et de Recherches sur les Sociétés Contemporaines, au Groupe de Recherche et d'Etudes en Genre et Développement, à nos aînés académiques en occurrence Badel ESSALA pour leur contribution au façonnement de notre culture scientifique.

Un hommage empreint d'une profonde gratitude envers nos parents Mr et Mme MBALA qui à l'issue de nombreux sacrifices ont toujours fait de notre éducation une priorité.

Merci à notre époux Mr Francis KANA ELEME, qui n'a ménagé aucun effort pour nous apporter son soutien multidimensionnel dans la réalisation de ce travail.

Nous avons beaucoup de déférence pour nos frères et sœurs, nos amis, nos camarades à qui nous disons sincèrement merci pour leur soutien moral et logistique sans lequel ce travail n'aurait pu être réalisé.

Nous remercions tous les responsables du MINJEC, du MINPROFF, des mairies de Yaoundé 1 et 4, les conjoints et l'ensemble des catégories sociales qui ont rendu possible la collecte des données nécessaire à l'étude.

Enfin notre reconnaissance va à l'endroit de toutes ces personnes que nous n'avons pas pu mentionner et qui ont œuvré de près ou de loin à la réussite de cette recherche.

**LISTE DES ILLUSTRATIONS**

Tableau 1 : Echantillon de la population d'étude.....	18
Tableau 2 : Récapitulatif des points de ressemblances et de dissemblances des deux systèmes socio-culturels traditionnels bamiléké-beti.....	44
Tableau 3 : Evolution des mariages interethniques dans la mairie de Yaoundé IV de 1990 à 2020	67
Tableau 4 : Evolution des unions interethniques (bamiléké-beti) dans la mairie de Yaoundé I ;	68

LISTE DES ABREVIATIONS ET ACRONYMES

MINJEC : Ministère de la Jeunesse et de l'Education Civique

MINPROFF : Ministère de la Promotion de la Femme et de la Famille

ASCOUBABECAM : Association des Couples Bamiléké et Beti du Cameroun

EDS : Enquête Démographique et de Santé

FALSH : Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines

RESUME

Les alliances interethniques font partie des anciennes pratiques matrimoniales présentes dans la société camerounaise cependant, leur croissance date des années 2000. Les chiffres observés au sein des mairies montrent qu'elles sont en pleine essor dans l'espace urbain camerounais. La présente étude qui porte sur les mariages interethniques bamiléké-beti : entre exclusion sociale et intégration nationale dans la ville de Yaoundé a été motivée par le constat de l'émergence du phénomène dans la cité capitale au cours des deux dernières décennies. Force a aussi été de constater que les attitudes de certains agents sociaux notamment des chefs de famille à l'égard de ce type d'union ne font pas l'apanage avec l'intégration nationale, discours sur lequel les pouvoirs publics ne cessent de claironner. C'est ainsi que se pose le problème de l'exclusion sociale des acteurs en situation de mariage mixte bamiléké-beti. La question principale est de savoir qu'est ce qui explique l'exclusion de ces acteurs malgré les actions mises en œuvre par les autorités étatiques pour promouvoir l'intégration nationale ? Quant à l'hypothèse principale, elle stipule que l'exclusion des conjoints est la résultante des différents contextes socioculturels traditionnels dans lesquels les groupes sociaux (bamiléké-beti) ont évolué d'une part, et des représentations que ceux-ci se font à l'égard du mariage interethnique d'autre part. Trois grilles d'analyse théoriques ont guidé la recherche : Il s'agit de l'approche des représentations sociales, du don contre don et de la sociologie dynamiste. Celles-ci ont permis de prendre connaissance à la fois de la dynamique du phénomène des mariages entre bamiléké et beti, des préjugés et perceptions autour de ce type d'union de même que les motivations individuelles qui encadrent le choix des conjoints. La collecte des données a été faite à partir de la recherche documentaire, des entretiens semi-directifs et des récits de vie. Les résultats de l'étude mettent en évidence la progression du phénomène en dépit des réticences présentes dans les familles. A la base de cette progression, une pléthore de facteurs sociaux qui tendent à prédestiner les nouvelles générations de jeunes citadins à contracter des mariages mixtes et à faire du mariage en général, un cadre d'affirmation de leurs aspirations personnelles. Une réalité qui n'est pas sans incidences sur le vécu du couple, des familles et de la société en générale.

Mots clés : mariages interethniques, bamiléké, beti, exclusion sociale, intégration nationale

**ABSTRACT**

Inter-ethnic alliances are part of ancient matrimonial practices in Cameroonian society. However their growth dates from the 2000S. The figures observed within the town halls show that they are booming in the Cameroonian urban space. This study, which focuses on bamileke and beti interethnic marriages: between social exclusion and national integration in the city of yaounde was motivated by the observation of the phenomenon in the capital city over the past decades. It has also been clear that the attitudes of certain social agents, in particular heads of families, with regard to this type of union are not prerogative of national integration, a discourse on which the public authorities continue to trumpet. This is how the problem of the social exclusion of actors in a Bamileke-Beti mixed marriage situation arises. The main question is to know what explains the exclusion of these actors despite the actions implemented by the state authorities to promote national integration. As for the main hypothesis, it stipulates that exclusion of spouses is the result of the different traditional socio-cultural contexts in which the social groups (Bamileke-beti) have evolved on the one hand and of the representations that these make to the regard to inter-ethnic marriage on the other hand. Three theoretical analysis grids guided the research: these are the approach to social representation, gift for gift and dynamist sociology. These have made it possible to learn about the dynamics of the phenomenon of marriages between bamileke and beti, prejudices and perceptions around this type of union as well as the individual motivations which frame the choice of spouses. The collection of field data was made from documentary research, semi-structured interviews and life stories. The results of the study highlight the progression of the phenomenon despite the reluctance present in the families. At the base of this progression, a plethora of social factors which tend to predestine the new generations of young city dwellers to contract mixed marriages and to make marriage in general, a framework for the affirmation of personal aspirations. a reality which is not without consequences for the experience of couples, families and society in general.

Keywords: interethnic marriages, bamileke, beti, social exclusion, national integration

INTRODUCTION GENERALE

I- JUSTIFICATION DU CHOIX DU SUJET

Le choix porté sur les mariages interethniques Bamiléké et Beti : entre exclusion sociale et intégration nationale dans la ville de Yaoundé est le résultat d'une observation faite dans un contexte marqué par la formation croissante de ces unions dans les mairies et lieux de culte de la ville de Yaoundé. En effet, nous avons constaté que même si les conjoints accordent moins d'importance aux similitudes ethniques dans la formation de leurs unions, ce type de mariage fait face à des résistances dans les familles. Les rejets, les méfiances, les injures, la stigmatisation à l'endroit des conjoints présentent ces mariages comme une transgression d'un interdit informel, une trahison aux règles du groupe, une déception de la part des membres qui s'y engagent. Bref, « *des mariages qui n'auraient pas dû se faire* » du point de vue de certains membres des groupes sociaux susmentionnés. De même, l'observation rend compte des stratégies que mobilisent les conjoints pour pouvoir faire face aux résistances et célébrer leurs unions. C'est ainsi que certains optent pour les négociations avec des oncles tandis que d'autres choisissent la procréation avant le mariage, d'autres préfèrent encore immigrer dans d'autres villes ou pays afin de pouvoir « vivre leur amour » au détriment de « l'opposition des familles ». C'est ainsi que la récurrence des cas observés a suscité chez nous plusieurs questionnements qui seront mentionnés dans la suite de ce travail.

En outre, la pluralité des travaux menés sur les questions liées à la mixité conjugale en Afrique et dans le monde ne nous a pas laissés indifférents. Il s'agit de façon précise des recherches menées par ISSAKA MAGA (2019), THERRIEN et LE GALL (2012), SAFI (2008), PIGUET (2005), BENSIMON et LAUTMAN (1974), SAUCIER (1967), KRZYWOKOWSKI et DJAOUI (1964), pour ne citer que ceux-là. Ces travaux révèlent que la réalité conjugale, les expériences qui y sont vécues par les acteurs, les changements connus par les familles au fil des années apparaissent pour le chercheur comme un vaste terrain d'étude, un laboratoire où il peut lire les transformations en cours dans une société donnée. Ainsi, dans un contexte où l'actualité sur la mixité ethnique préoccupe moins que les questions politiques, économiques en cours il est nécessaire d'observer cette réalité sociale d'autant plus qu'elle impacte sur le devenir des familles, des groupes ethniques et de la société en générale.

La présente recherche s'inscrit dans le champ de l'analyse sociologique des unions mixtes en générale et du mariage interethnique entre Bamiléké et Beti en particulier. En abordant la question sous l'angle qui sous-tend l'exclusion ou la stigmatisation des conjoints en situation de nuptialité, la recherche vise à appréhender les logiques d'acteurs face à ce type d'union. De plus, étant donné que l'observation faite précédemment montre une croissance du

phénomène, l'analyse est aussi orientée vers les déterminants qui influencent la contraction de ces mariages. Enfin l'étude aborde l'aspect des incidences sociales engendrées par ces unions. Sans toutefois mêler les idées préconçues ou des stéréotypes de ce type mariage, ce travail scientifique se veut traiter le mariage interethnique entre Bamiléké et Beti comme une « chose » au sens durkheimien du terme afin d'apporter une contribution aux travaux déjà menés sur la question.

II- PROBLEME DE RECHERCHE

Depuis les années 1960, plusieurs recherches en sciences sociales rendent compte de l'émergence des mariages interethniques dans les sociétés contemporaines d'Afrique. L'on observe davantage des groupes autrefois distants se rapprocher les uns des autres indépendamment de la volonté des certains acteurs (notamment certains chefs des regroupements ethniques et chefs de famille). Parmi les travaux qui traitent de la question, nous pouvons citer entre autres ceux de BOGUI et YAO GNABELI (2019), MAIGA et BANZA (2014), ELLA MESHOU TANO et BROUD (2020), PIGUET (2005). Par ailleurs l'observation faite dans les mairies et les lieux de culte de la ville de Yaoundé démontre la croissance de cette pratique matrimoniale en zone urbaine camerounaise. En effet, au cours des années 2010, l'on a pu percevoir que le mariage entre « Bamiléké » et « Beti » est de plus en plus contracté dans les cadres sociaux susmentionnés (soit une augmentation de 116 mariages entre 2010 et 2020 dans la mairie de Yaoundé IV contre 49 dans la mairie de Yaoundé I pour la même période). Cependant force est de relever que ce mariage est sujet de nombreuses contestations au sein des familles à tel point que dans la plupart des cas, le mariage est célébré soit à l'insu des réels chefs de famille, soit dans une atmosphère morose. Par ailleurs, une telle réalité est vécue dans un contexte marqué par la promotion de l'intégration nationale et du vivre ensemble inscrits dans l'action politique au Cameroun.

En effet, dans le discours politique, on note une recherche constante de l'unité entre les 238 ethnies que compte le Cameroun. C'est pourquoi tous les discours officiels convergent sur l'unité nationale. D'ailleurs, tous les 20 mai de chaque année les camerounaises et camerounais célèbrent la fête de l'unité dans toute l'étendue du territoire national. De plus, il a été mis sur pied une session nationale des « carrefours du vivre ensemble », avec pour objectif de promouvoir l'unité entre tous les camerounais. Plus encore, on se souvient de cette volonté politique exprimée dans l'ouvrage du président de la république. Affirme-t-il :

Le brassage des populations étant un facteur de fraternité et d'union, le rassemblement du peuple camerounais entent œuvrer à la fois pour une circulation

plus accrue des camerounais à l'intérieur de leur pays et pour la promotion des unions interethniques [...] Notre parti a donc la responsabilité de réduire les clivages ethnoculturels actuels afin de favoriser l'intégration nationale condition préalable à l'avènement d'une démocratie pluraliste (BIYA, cité par KOUGOUM, 2009 : 119).

Enfin, on note entre autres la création en 2020 de « *l'association des couples mixtes Bamiléké-Beti du Cameroun* » dont les actions sont orientées vers la lutte contre le tribalisme, les replis identitaires, la xénophobie et surtout l'exclusion des conjoints mixtes (Bamiléké-Beti) au sein des familles.

Malgré cette initiative associative et les actions entreprises par le gouvernement, l'on note que les personnes en situation d'unions interethniques (Bamiléké-Beti) font toujours face à des rejets latents ou manifestes au sein des familles. D'où le problème de l'exclusion sociale des mariages interethniques entre Bamiléké et Beti dans la société contemporaine camerounaise. Au regard de l'écart qui existe entre ces rejets et les actions menées pour la promotion de l'unité nationale, notre préoccupation majeure est de mettre en lumière les contradictions qu'expriment le mariage interethnique dans la ville de Yaoundé. En d'autres termes, il s'agit de questionner les perceptions sociales autour de cette union, exposer par ailleurs les déterminants sociaux de ces unions au même moment que les motivations qui encadrent le choix des conjoints et les répercussions de ces unions sur la société camerounaise en générale et dans la ville de Yaoundé en particulier.

III- PROBLEMATIQUE

QUIVY et VAN CAMPENHOUD (idem : 105), définissent la problématique comme étant l'approche ou la perspective théorique que l'on adopte pour traiter le problème posé par la question de départ et qui se réalise dans la continuité de l'exploration. Elle se structure en deux étapes à savoir : une première étape pendant laquelle le chercheur fait le point des problématiques antérieures autour de son sujet et une seconde étape où il choisit sa propre problématique et l'explique.

En ce sens, plusieurs recherches ont été menées en Afrique de l'Ouest et en Europe au sujet des représentations sociales autour des unions interethniques, les enjeux des conjoints, le rapport entre la formation de ces unions et la modernité et enfin leur corrélation avec le changement social.

III.1 Les représentations sociales autour des unions interethniques

Les études menées en Côte d'Ivoire par DIABY (2019), et NIAVA BOGUI (2008), en Europe par BENSIMON et LAUTMAN (1974) ont permis d'analyser les mariages interethniques sous l'angle des représentations sociales.

Dans une approche socio-anthropologique, DIABY (2019) analyse les représentations sociales associées aux catégories d'acteurs en situation de mariages interethniques, leurs perceptions du mariage et la production des rapports de méfiance entre communautés. Cette étude s'est faite à partir des données qualitatives reposant sur une trentaine d'entretiens semi-directifs et focus group menés auprès des conjoints intra et interethniques. Les résultats de l'étude ont montré qu'au sud-est de la Côte d'Ivoire, précisément au village « *Samo* », il existe d'une part des perceptions défavorables au mariage interethnique. Celles-ci sont liées à des stéréotypes d'assassinat d'un autochtone par un migrant nigérien. D'autre part, certains villageois ont des représentations autres de ces mariages. Il s'agit des conceptions mythiques autour d'une catégorie d'allogènes (des riches et travailleurs qui peuvent relever le niveau social de la famille). C'est ce qui explique d'ailleurs le taux d'union interethnique qui est de 49,37% pour les hommes et 41,42% pour les femmes en 2011. L'auteure conclut en précisant que, selon les situations, les représentations peuvent constituer une opportunité de formation des mariages interethniques entre allogènes et autochtones, ou une relation de méfiance.

Du point de vue de l'analyse sociologique, NIAVA BOGUI (2008) s'intéresse aux représentations sociales autour du mariage interethnique dans la société Yaou en Côte d'Ivoire. L'enquête de terrain a été effectuée à travers les guides d'entretiens soumis aux allochtones, aux allogènes et aux autochtones. Les résultats révèlent que selon les catégories d'acteurs sociaux, il existe une représentation sociale autour de ce type de mariage. Pour les allochtones et les allogènes, cette union leur procure le respect des autres acteurs. Par ailleurs disent-ils c'est un mariage qui accomplit « *la volonté de Dieu* ». Il représente aussi un facteur de consolidation des liens entre les deux ethnies. De plus, ce type de mariage apparaît pour ces derniers comme un moyen de faire tomber la représentation qui les construit comme des acteurs venant de loin, donc des étrangers. Finalement, le mariage interethnique est une manière de prouver que les préjugés portés sur eux ne sont pas rationnellement fondés. Quant à la deuxième catégorie d'acteurs, sa représentation se construit autour de « *l'idéologie du totem des sorciers* ». Ces derniers expliquent que les enfants issus des mariages interethniques ne sont pas à l'abri des œuvres de sorcellerie étant donné qu'ils ne sont pas reconnus ni par la famille paternelle encore moins par la famille maternelle. L'analyse montre enfin que les autochtones

ayant contracté des unions interethniques se représentent cette union différemment. Pour ces derniers, elle constitue pour les descendants « *un antidote aux œuvres de sorcellerie* » (car n'appartenant pas à 100% à aucune des deux familles, les sorciers de l'une ou de l'autre famille n'ont aucun droit légal sur eux et donc, ils ne peuvent être atteints par leurs œuvres). Selon l'auteur, les données issues des entretiens avec des allogènes révèlent leur stratégie d'intégration dans le tissu social du village, tandis que pour les autochtones concernés par les unions interethniques, il s'agit d'une stratégie de lutte contre *le grand pouvoir* des femmes dans cette société.

La dernière étude qui traite de la question des mariages interethniques sous l'angle des représentations sociales est celle de BENSIMON et LAUTMAN (1974). Celle-ci a interrogé les préjugés existants entre les groupes sociaux mixtes du point de vue de l'ethnie, de la religion et de la race. Cette analyse s'est focalisée sur des travaux menés à ce sujet en Europe et en Amérique au 20^e siècle. A partir des travaux des psychiatres, des psychologues et des sociologues, les auteurs démontrent que les unions interethniques sont perçues par les groupes sociaux comme « *une transgression d'un interdit* », « *une union qui n'aurait pas dû se faire* ». Cette représentation s'explique par le fait que ce type d'union ne respecte pas les règles sociales et ne permet pas de conserver les valeurs et les pratiques de la communauté. Par ailleurs, chacun des conjoints relève d'un système culturel différent (modes de vie, traditions spécifiques à chaque groupe social). Enfin, pour ces auteurs, les préjugés ethniques ne concernent pas réellement les préférences personnelles. Mais ils sont avant tout une réponse à l'interaction des membres du groupe dont on fait partie.

Au demeurant, ces travaux ont permis de ressortir les réflexions des chercheurs en sciences sociales (psychologues, anthropologues et sociologues) sur les représentations sociales autour des mariages interethniques en Afrique de l'ouest, en Europe et en Amérique. L'on retient donc que les perceptions sociales en lien avec les unions mixtes se basent sur des logiques rattachées au contexte local où elles se forment. Dès lors, l'étude peut s'étendre dans d'autres sous régions d'Afrique, notamment en Afrique centrale et au Cameroun en particulier pour découvrir les réalités propres à cette société.

III.2. Les enjeux des mariages interethniques

Les recherches faites en Côte d'Ivoire par GNABELI (2010) et par ELLA MEHSOU TANO et BROUD (2020), au Burkina Faso par MAIGA et BANZA (2014) permettent de rendre compte de la question des enjeux des conjoints dans les mariages interethniques.

D'un point de vue de l'anthropologie sociale, la recherche menée par YAO GNABELI (2010) a permis d'analyser les enjeux économiques qui sont à l'origine de la formation des unions hétérogames dans la communauté Abouré au sud de la Côte d'Ivoire. Cette étude repose sur une approche qualitative dont les données ont été obtenues à partir de 60 entretiens semi-directifs. Soit 30 qui ont porté sur les mécanismes d'inclusion et d'exclusion des conjoints de mariages interethniques et de leurs descendants. 30 autres se sont appesantis sur les modalités de construction de l'appartenance ethnique des descendants issus de ces unions. Par ailleurs, 35 mariages interethniques ont été observés. Les entretiens ont été soumis aux conjoints de ces mariages, leurs descendants âgés d'au moins 15ans et les membres de la notabilité villageoise. L'analyse de contenu thématique a permis d'obtenir les résultats suivants : les mariages exogamiques ou interethniques constituent pour les femmes non autochtones un moyen d'insertion dans l'économie villageoise. Ceci s'explique par le fait que dans la communauté les activités économiques telles que la production et la commercialisation de « *l'atoukpou*¹ » sont réservées aux femmes autochtones. Les allogènes optent donc pour ce type de mariage avec des hommes autochtones pour pouvoir exercer ces activités. De plus, ces unions constituent pour les hommes non autochtones une voie d'accès aux ressources foncières locales. Car la norme traditionnelle de la localité stipule que seuls les allogènes ayant une épouse autochtone bénéficient de portions de terre de la part de la famille de leur épouse. Enfin les résultats de la recherche montrent qu'il existe une certaine catégorie d'autochtones pour qui les mariages interethniques sont une stratégie de contournement de certaines règles de la matrilinearité qui ont cours dans la communauté.

Dans un article publié en 2020, ELLA MESHOU TANO et BROUD s'intéressent aux mécanismes d'accès au foncier rural dans les alliances matrimoniales (intra et interethniques). L'enquête qualitative a été articulée autour des guides d'entretiens semi-directifs auprès de 15 couples ayant contractés des mariages intra ethniques et 25 couples concernés par les unions interethniques. Il en est sorti que l'acquisition d'une parcelle de terre par le biais du mariage interethnique fait office du droit d'usage pour le gendre. La conjointe quant à elle apparaît comme legs puisqu'elle reçoit cette portion de terre de son géniteur. En outre, certains résultats des entretiens avec les autochtones montrent que ce mode d'accès occasionne des malentendus dans la délimitation de l'espace et une certaine méfiance des acteurs donateurs. Enfin, les entretiens avec les descendants des unions interethniques montrent que ceux-ci sont reconnus

¹L'atoukpou : Galettes de semoule de manioc, cuite à la vapeur et qui se distinguent par leur caractère compact et soupe.

socialement au niveau de la cellule familiale voire dans toute la communauté. Pour ces auteurs, il existe divers enjeux influençant l'union entre des groupes ethniques, ceux-ci sont d'ordre foncier à travers l'acquisition des terres et socio-économiques à travers les dividendes tirés des activités qui y sont menées.

III.3. Le rapport entre la modernisation et les mariages interethniques

Les recherches conduites par ISSAKA MAGA au Niger (2019), MAIGA et BANZA au Burkina Faso (2014) et MRDJEN SNJEZENA en ex-Yougoslavie (2000) se sont focalisées sur le rapport qui existe entre la modernisation et les unions interethniques.

L'étude menée par ISSAKA MAGA (2019) avait pour objectif d'examiner les effets du processus de modernisation dans la formation des unions interethniques. A partir de l'exploitation des données quantitatives issues du recensement général de la population et de l'habitat (RGPH 1998, 2001, 2012) et des enquêtes démographiques et de santé (EDS 1992, 1998, 2006). Les résultats démontrent que le processus de la modernisation en cours depuis la colonisation a rapproché sur le plan matrimonial, les différentes ethnies qui jadis étaient relativement autonomes dans leur système de reproduction humaine, de production économique et d'organisation politique. De plus le taux de mariages exogames a augmenté du fait de l'urbanisation, de la possession d'un certain niveau d'instruction et de l'exercice d'un emploi moderne, technique ou administratif. Ainsi, l'auteur souligne que « *Quelque soit la source des données, la pratique de l'exogamie ethnique au niveau des mariages est plus élevée dans les villes que dans les villages* » (ISSAKA MAGA, 2019 : 43). Ceci s'explique par le fait que les migrants internes d'origine rurale s'intègrent progressivement dans leur nouvel environnement et entrent en interaction avec d'autres ethnies (idem : 38). Les résultats de l'enquête du RGPH (Recensement Général de la population et de l'habitat) indiquent qu'entre 1998 et 2001, le taux d'exogamie est respectivement passé de 1,5 à 18,5%, tant dis que ce taux varie entre 21 et 30% en milieu urbain. Pour ce qui est du niveau d'instruction, l'étude révèle que les femmes et les hommes instruits sont les plus disposés à se marier avec une personne d'une autre ethnie. Par ailleurs, le taux d'exogamie a tendance à augmenter avec le niveau d'instruction de la femme, 40% de femmes acceptent un homme d'une autre ethnie contre 30% chez les hommes. Quant à l'activité professionnelle, il apparaît que les hommes évoluant dans le secteur moderne sont plus exposés à l'exogamie que ceux qui exercent dans les secteurs traditionnels. L'étude montre aussi qu'au moins un homme exogame sur 5 couples (20 à 29%) est en particulier chez les cadres supérieurs, moyens et employé de bureau. Selon l'auteur, parmi les facteurs sus évoqués, c'est particulièrement le niveau d'instruction des conjoints qui a un effet positif plus important

sur l'exogamie ethnique en raison du partage d'une langue commune (le Français) mais également des perceptions similaires de la vie en général dans les couples mixtes.

Les travaux de MAIGA et BANZA (2014) portent sur l'évolution des processus matrimoniaux à la suite des changements intervenus dans les sociétés traditionnelles du Burkina Faso. Ces changements sont caractérisés par la mixité des couples à l'échelle ethnique et religieuse. L'analyse sociologique a été faite sur la base des données de l'enquête sur les migrations, l'insertion urbaine et l'environnement. Ainsi que de l'enquête démographique par sondage de 1960-1961, du recensement général de la population et de l'habitation de 1996 et l'enquête démographique et de santé de 2003. Le questionnaire ménage a porté sur les caractéristiques du logement et de la situation économique du ménage. Le questionnaire biographique appliqué aux hommes et femmes concernés par les unions mixtes (selon l'ethnie et la religion) s'est focalisé sur les origines familiales, l'enfance de l'enquêté, les mobilités résidentielles, les activités économiques, ses histoires matrimoniales et génésique et le devenir de ses enfants.

De ce fait, entre 1960 et 2000, on constate une augmentation des mariages mixtes chez la plupart des ethnies du Burkina Faso. La proportion des unions entre conjoints d'ethnies différentes a été multipliée en moyenne par trois. (2014 : 70). Toutefois, on constate que les femmes de certaines localités sont plus engagées auprès d'un conjoint d'une autre ethnie que ne le sont les hommes de cette même localité. De même, l'étude révèle que les mariages interethniques sont l'apanage des populations urbaines. Le facteur principal étant le niveau d'instruction élevé de la majeure partie de cette population. Les auteurs soulignent d'ailleurs que les femmes et les hommes ayant un niveau d'instruction secondaire ou supérieur sont quatre fois plus engagés dans une union interethnique que ceux qui ne sont jamais allés à l'école (2000 : 71). En effet, plus le niveau d'instruction s'accroît, plus la propension à avoir un conjoint d'une autre ethnie augmente. En outre, plus le mariage est tardif, plus le choix du partenaire échappe à des considérations d'ordre ethnique. L'analyse permet enfin aux auteurs de constater que l'évolution de la fréquence des unions interethniques dans ce pays est une preuve des mutations qui sont en cours dans les sociétés contemporaines d'Afrique.

Dans un article portant sur l'évolution des mariages interethniques en ex-Yougoslavie entre 1950 et 1990, MRDJEN SNJEZENA (2000) mène une enquête sur la base des données démographiques produites durant cette période. L'auteur montre comment cette évolution varie sur 3 périodes distinctes : De 1950 à 1965, l'exogamie a constitué un « puissant facteur d'homogénéisation des populations ». Le taux de mariages interethniques est passé de 8,6%

(soit 15700 unions exogamiques sur l'ensemble des mariages célébrés) à 13,5% (soit 19815 mariages interethniques). De 1966 à 1969, on observe l'altération du comportement matrimonial et donc un ralentissement de l'exogamie. A partir des années 1970, la proportion d'individus mariés hors de leur groupe ethnique augmente encore. On remarque que le taux d'exogamie varie d'une région à une autre. Par exemple, là où la structure ethnique est hétérogène, la fréquence de ces unions est plus élevée. Inversement, elle est moindre dans les régions où la structure ethnique est presque monolithique. Selon l'auteur, cette augmentation résulte des facteurs politiques et socio-économiques (2000 : 3). Comme facteur politique, il souligne que l'ex-Yougoslavie s'est développée tel un Etat multinational qui a garanti les libertés de tous. Quant au facteur socio-économique, il relève l'industrialisation, l'urbanisation ainsi que l'émigration des régions rurales vers les villes. Il conclue que les mariages interethniques présentent une image vivante des relations entre les groupes ethniques dans la société ex-Yougoslavie, du maintien et de l'affaiblissement des barrières qui contraignent ces groupes.

Nous constatons que la plupart des travaux qui traitent de la relation entre la modernité et les mariages interethniques révèlent d'une part que les femmes sont plus engagées dans ces unions. D'autre part, les populations urbaines sont davantage les plus concernées par ces unions du fait qu'elles sont soumises à de nouvelles mutations qui échappent aux idéaux traditionnels.

III.4. Les incidences produites par les mariages interethniques

FIGUET (2005) est l'auteur ayant mené une recherche dans ce sillage.

Dans un article portant sur l'analyse des changements socio-économiques qui ont eu cours dans la société éthiopienne, cet auteur met l'accent sur la contribution des mariages interethniques. Dans une enquête menée dans 3 localités de la région d'Afar en Ethiopie (Dubti, Bati, Awash), 50 entretiens ont été effectués avec divers interlocuteurs tels que les chefs traditionnels, les représentants de l'administration régionale, les couples accompagnés des plus âgés de leurs enfants et une dizaine de femmes. L'étude s'est basée sur les pratiques matrimoniales ; entendues comme indicateurs du changement social qui affecte cette société pastorale, autrefois considérée comme arriérée et rétive à la modernité. Les résultats montrent que le phénomène des mariages interethniques a commencé dans la seconde moitié des années 1970 lorsque les migrations ont accru et que les codes moraux et culturels ont commencé à être battus en brèche. De ce fait, la mixité culturelle n'est plus considérée comme un tabou en raison de l'urbanisation croissante, elle apparaît désormais comme un avantage socio-économique car le souhait des familles est de pouvoir garantir une bonne éducation et une vie meilleure à leurs enfants (2005 : 174). En outre, bien que ces unions se forment à la base des intérêts socio-

économiques, pour l'auteur, il n'en demeure pas moins vrai qu'elles ont joué un rôle dans la résolution des conflits entre les clans rivaux ou entre les groupes ethniquement différenciés.

En définitive, il ressort de l'ensemble de ces recherches que les mariages interethniques constituent un élément à partir duquel l'on peut lire les mutations en cours dans le monde en général et dans les sociétés africaines en particulier. Ceci s'explique par le fait que dans la plupart des régions susmentionnées, le phénomène connaît une croissance considérable au fil des années et l'emphase est mise sur les populations urbaines qui sont exposées à divers changements (politique, économique, social et culturel entre autres). Cependant, il convient de noter que ces travaux se sont appesantis sur les questions liées aux enjeux socio-économiques des conjoints, aux représentations sociales de connivence avec leurs terrains d'étude, à la relation qui existe entre la modernité et ces unions, et enfin aux incidences engendrées par ces dernières. De même, ces études ont été menées dans un espace spatio-temporel et socioculturel différent du nôtre. Ainsi, à partir du moment, où la réalité sociale est relative à l'espace, au temps, et à la culture du milieu dans lequel elle est vécue, la présente étude se focalise sur la problématique des mariages interethniques sous le prisme des représentations sociales des acteurs sociaux de la ville de Yaoundé. Il n'est guère question de restituer ces représentations, mais de montrer comment elles arrivent à orienter les conduites dans les familles. En outre, ce travail s'intéresse aux déterminants sociaux de la formation de ces mariages tout en présentant les motivations individuelles qui encadrent le choix des conjoints. Enfin, l'étude s'interroge sur les conséquences de ces unions sur les relations conjugales, sur la famille, les amies, bref dans la société en générale.

IV- QUESTIONS DE RECHERCHE

IV.1. Question principale

Encore appelée question de départ, QUIVY et VAN CAMPENHOUDT la définissent comme le premier fil conducteur de la recherche (op cit, 2011 : 35). Par elle, le chercheur tente d'exprimer le plus exactement possible ce qu'il cherche à savoir, à élucider ou à comprendre. Elle doit avoir des qualités de clarté, de faisabilité et de pertinence. De ce fait, la présente étude a pour question principale :

Qu'est ce qui explique la persistance de l'exclusion sociale des couples en situation de mariages interethniques bamileké-beti malgré les actions des pouvoirs publics et les associations pour promouvoir l'unité et l'intégration nationale ?

IV.2. Questions secondaires

IV.2.1. Question secondaire n°1

Quels facteurs rendent compte de la croissance des mariages entre bamiléké et beti dans la ville de Yaoundé en dépit des contestations observées au sein des familles ?

IV.2.2 Question secondaire n°2 :

Quelles sont les répercussions sociales engendrées par les mariages interethniques bamiléké-beti au sein des familles ?

IV.2.3. Question secondaire n°3 :

Quelles sont les incidences de l'exclusion sociale des couples bamiléké-beti sur la promotion de l'intégration nationale ?

V- HYPOTHESES DE RECHERCHE

D'après GRAWITZ (2004), l'hypothèse scientifique est une proposition ou une explication provisoire qui apporte à une question posée et qui doit être confirmée ou infirmée par les faits. C'est dans ce sens que quatre hypothèses ont été formulées. Soit une hypothèse principale pour répondre à la question principale et des hypothèses secondaires pour répondre aux différentes questions secondaires.

V.1. Hypothèse principale

L'exclusion des mariages interethniques est d'une part le produit du contexte socioculturel traditionnel des deux ethnies. D'autre part, elle est la résultante des représentations, des perceptions sociales et des paradigmes qui reposent sur l'exclusion et qui échappent au discours officiel de l'unité et de l'intégration nationale.

V.2. Hypothèses secondaires

V.2.1. Hypothèse secondaire n°1 :

La multiplication du phénomène des mariages entre Bamiléké et Beti est liée à l'influence des déterminants sociaux tout autant qu'elle résulte des motivations individuelles des conjoints.

V.2.2 Hypothèse secondaire n°2 :

L'augmentation des unions mixtes (Bamiléké-Beti) soulève des questions autour des rapports interindividuels au sein des couples de même qu'elle transforme leurs relations avec les familles et la transmission des identités.

V.2.3 Hypothèse secondaire n° 3 :

Dans un contexte de promotion de l'intégration et de l'unité nationale, l'exclusion sociale des couples bamiléké-beti limite l'accès des conjoints au foncier à la hiérarchie villageoise des communautés et entraîne ainsi des replis identitaires.

VI- OBJECTIFS DE LA RECHERCHE

VI.1. Objectif général

Ce travail scientifique a pour objectif principal d'analyser les pesanteurs séculaires et culturelles qui encadrent l'exclusion des mariages interethniques (Bamiléké-Beti). Autrement dit, il s'agit de présenter les points de divergences et de convergences en œuvre dans les sociétés traditionnelles des deux ethnies qui peuvent expliquer le rejet dans ces groupes d'une part. D'autre part, il est question de mettre en exergue l'ensemble des représentations, des paradigmes socialement construits autour de ces unions dans la ville de Yaoundé.

VI.2. Objectifs spécifiques

VI.2.1. Objectif spécifique n°1 :

Analyser les rôles des facteurs sociaux tels que l'école, les médias, les religions judéo-chrétiennes, la pression du regard social dans l'évolution des unions entre Bamiléké et Beti dans l'espace urbain « *Yaoundéen* ».

VI.2.2. Objectifs spécifique n°2 :

Présenter la nature des motivations individuelles qui encadrent le choix des conjoints mixtes (Bamiléké-Beti) dans un contexte de quête de complémentarité socio-économique dans l'imaginaire des jeunes scolarisés de la ville de Yaoundé.

VI.2.3. Objectifs spécifique n°3 :

Présenter le vécu des couples Bamiléké-Beti et montrer en quoi leur exclusion au sein des familles dessert les idéaux nationaux que sont le vivre ensemble l'intégration et l'unité nationale.

VII- INTERET DE LA RECHERCHE

La présente étude revêt un double intérêt : un intérêt scientifique et un intérêt pragmatique. Sur le plan scientifique, cette recherche tente d'élargir les réflexions sociologiques sur la mixité conjugale, notamment dans le contexte camerounais. Elle consiste à lire l'évolution des pratiques matrimoniales à partir de la réalité urbaine camerounaise. Quant à la portée pragmatique du travail, c'est une interpellation des acteurs sociaux à prendre en compte les changements que connaît la société dans laquelle ils vivent et de s'y adapter. De même il s'agit d'éveiller les consciences sur les conduites se constituant comme des atteintes à l'unité nationale. Par conséquent une invite adressée aux pouvoirs publics dans l'exercice de leur fonction de maintien de la paix, du vivre ensemble ; de l'intégration et de l'unité nationale en générale.

VIII- CADRE THEORIQUE

Encore appelé cadre de référence ; c'est une étape qui « définit la perspective selon laquelle le problème de recherche sera abordé, fournit un contexte pour l'examiner, il est le lieu où les concepts et les théories sont expliquées dans la perspective de l'étude (ND'A, 2015). Ainsi, ce travail s'inscrit sous la perspective théorique des représentations sociales de MOSCOVICI (1961), l'approche dynamiste de BALANDIER (1971) et du don contre don de MAUSS reprise par OUTEMZABET (2000).

VIII.1. La théorie des représentations sociales

Ce courant tire ses origines des travaux de DURKHEIM publiés dans la revue de métaphysique et morale en 1898. C'est alors que l'auteur évoque pour la première fois les représentations collectives par opposition aux représentations individuelles pour montrer qu'il existe une pensée collective qui domine sur la pensée individuelle. En 1961, le psychologue MOSCOVICI dans ses travaux de psychologie sociale portant sur l'image de la psychanalyse dans le grand public, va mettre en œuvre une théorie permettant de rendre compte des représentations non plus collectives ou mais sociales. Selon l'auteur, les représentations collectives désignent un tout y compris les animaux tandis que les représentations sociales émergent essentiellement dans la société. C'est ainsi qu'il théorise cette nouvelle expression. Ainsi, l'approche des représentations sociales stipule qu'il existe dans les groupes sociaux, une forme de connaissance socialement élaborée et partagée ayant une visée pratique et courante à la construction d'une réalité commune à un ensemble social. (JODELET, 2010). En d'autres termes, l'approche des représentations sociales met en exergue les valeurs, les préjugés, les

stéréotypes, les clichés présents dans les groupes sociaux et qui règlent les conduites des acteurs.

Dans le cadre de cette étude, l'approche des représentations sociales permet de rendre compte des clichés socialement construits autour du mariage interethnique entre Bamiléké et Beti et qui amènent les individus à développer des conduites d'exclusion au détriment de l'intégration nationale, de l'unité et du vivre ensemble promue par les pouvoirs publics. Autrement dit, l'usage de cette théorie vise à présenter d'une part les perceptions sociales, les récits parlés ou mimés, les idées, les significations et les valeurs (JODELET, idem : 23) que les catégories d'acteurs (chefs de familles ; couples intra et interethniques, représentants institutionnels, étudiants, travailleurs du secteur informel) et qui sont immédiatement traduits en action face au mariage interethnique (Bamiléké-Beti).

VIII.2. L'approche dynamiste

Issue de l'école générative, l'approche dynamiste fait partie des courants contemporains de la sociologie. Elle a pour promoteurs TOURAINE, GURVITCH, ZIEGLER, BALANDIER entre autres. Ces auteurs mettent au centre de leurs réflexions les transformations, les changements, les mutations en cours dans les sociétés. Ainsi BALANDIER dont la pensée nous intéresse ici a révélé à travers ces recherches des années 1960 que toutes les sociétés humaines connaissent des changements perceptibles dans les pratiques des individus, et qui, partant de ces pratiques montrent comment lesdites sociétés s'expriment et se transforment à mesure qu'elles se déploient dans le temps (BALANDIER, idem : 21). Ainsi, l'auteur recommande au sociologue de prendre en compte les dynamiques internes et externes qui permettent de rendre compte de ces changements et saisir la société en action.

Cette approche est d'un intérêt capital pour cette étude dans la mesure où elle permet de mettre en lumière une pratique matrimoniale qui émerge au fil des années dans la société camerounaise et qui transforme son cours. Elle permet aussi de questionner les dynamiques du « dedans » (internes) et du « dehors » (externes) qui expliquent l'émergence des mariages interethniques (bamiléké-beti). Ainsi l'influence médiatique, les religions judéo-chrétiennes apparaissent comme des facteurs exogènes tandis que le regard social au Cameroun face aux personnes d'un certain âge non marié se présente tel un facteur endogène capable d'expliquer la dynamique de ce phénomène à Yaoundé.

VIII.3. La théorie du don et contre don

Cette approche a été utilisée pour la première fois par MAUSS en 1923 et reprise par plusieurs auteurs parmi lesquels MERTON (1941) et OUTEMZABET (2000) dans le cadre des études sur la mixité conjugale. Selon MAUSS (1923, idem : 23), le don et contre don est une forme de contrat social basé sur la réciprocité. Réciprocité dans laquelle « *il y'a une série de droits et des devoirs de consommer et de rendre corres-pon-dant à des droits et des devoirs de présenter et de recevoir* ». En d'autres termes, dans les relations humaines les individus sont réunis par une forme de contrat social où le donneur a un prestige dans le fait de « *savoir-donner* » et le receveur quant à lui doit « *savoir-recevoir* » et ensuite savoir rendre un équivalent de ce qu'il a reçu ». C'est en ce sens que, la Sociologue allemande OUTEMZABET élabora sa théorie du don et contre don qui compare le mariage à un marché où les conjoints fournissent des ressources telles que le talent, le pouvoir, la beauté, l'argent, le prestige. Par conséquent, les individus recherchent le meilleur époux qu'ils peuvent attirer avec les ressources qu'ils ont à offrir et le meilleur conjoint est celui qui peut produire le maximum de commodités désirables.

Dans la présente recherche, la théorie du don contre don s'appréhende sous le prisme des motivations individuelles des conjoints et la quête de complémentarité au sein des couples concernés par le mariage interethnique Bamiléké-Beti dans la ville de Yaoundé. En effet, à travers cette théorie nous mettons en exergue d'une part la recherche des ressources symboliques (beauté, prestige du conjoint) et socio-économiques (statut social et niveau d'instruction élevés de l'époux ou de l'épouse) que les conjoints attendent vis-à-vis de leur partenaire. Ces différentes ressources constituent ainsi la véritable source de motivation des individus qui s'engagent dans le mariage interethnique. Chaque conjoint est donc motivé par des enjeux individuels qui cadrent non plus avec les normes et valeurs de sa communauté d'appartenance, mais plutôt avec ses propres croyances, ses valeurs, ses idéaux et des fins auxquelles il aspire. En ce sens, les conjoints sont considérés comme des acteurs rationnels, capables de prendre des décisions relativement détachées des considérations traditionnelles. D'autre part, l'approche du don contre permet de lire la quête de la complémentarité socio-économique au sein des couples dans un contexte marqué par la pauvreté et le chômage des jeunes. En d'autres termes, il s'agit d'un équilibre que les jeunes conjoints visent au sein de leur foyer afin de pouvoir surmonter les conditions de vie précaire qui émanent du vécu quotidien de la jeunesse camerounaise en générale. Autrement dit, ces couples veulent pallier à leurs problèmes socio-économiques en comptant l'un sur l'autre.

IX- CADRE METHODOLOGIQUE

IX.1. Approche qualitative

La technique de collecte des données est une opération qui consiste à recueillir ou rassembler concrètement des informations auprès des unités d'observation retenues dans l'échantillon (QUIVY et VAN CAMPENHOUDT, op cit, 2011 : 67). A cet effet le chercheur doit préciser la technique qui lui permettra de collecter les données sur le terrain. C'est ainsi que cette étude se focalise sur la technique d'enquête qualitative du fait qu'elle vise l'analyse des phénomènes visibles ou cachés pour leur compréhension. De même, ce choix est dû au fait que la présente étude s'intéresse à un échantillon plus restreint mais étudié en profondeur (DESLAURIERS, 1991 : 6).

IX.2. Population d'étude

Définir la population d'étude consiste pour le chercheur à préciser l'ensemble des individus sur lesquels porte sa recherche et dont les éléments répondent à une ou plusieurs caractéristiques communes. En ce sens, nous avons classé notre population d'étude par catégories sociales pour mieux présenter les représentations sociales de chacune de ces catégories. La population de la présente étude est constituée des catégories sociales telles que les conjoints en situation de mariage interethnique Bamiléké-Beti, les conjoints intra ethniques (toutes ethnies confondues), les représentants institutionnels, de l'association des couples Bamiléké-Beti du Cameroun, les chefs de famille issus des ethnies Bamiléké ou Beti, les étudiants, les travailleurs du secteur informel. Ces différents acteurs sociaux sont interrogés sur la manière dont ils se représentent le mariage interethnique (Bamiléké-Beti), les comportements qu'ils adoptent face à cette union. Il est judicieux de noter que dans le cas des conjoints mixtes (Bamiléké-Beti), au-delà de leurs perceptions de cette union et des conduites qu'ils adoptent l'étude vise à travers les récits de vie à analyser la nature de leur rapport quotidien, des rapports avec les familles, comment ils envisagent la transmission identitaire chez leurs enfants. Le tableau suivant permet de mettre en exergue les catégories d'enquêtés selon l'âge, le sexe, le niveau d'instruction et la profession.

Tableau 1 : échantillon de la population d'étude

Catégories d'enquêtés	Tranche d'âge	Sexe	Niveau d'instruction	Statut social	Ethnie	Obédience religieuse	Nombres d'entretiens effectués	Durée des entretiens
Conjoints interethniques (bamiléké-beti)	[25-45[30 hommes 33 femmes	Secondaire Universitaire	Enseignants, étudiants, Comptables, Chauffeurs de camion, infirmières, informaticien, pasteurs, journaliste	Bamiléké-Beti	Catholique Protestant pentécôtiste	63	65heures de temps
Conjoints intra ethniques]30-60[05 hommes 06 femmes	Aucun Primaire Secondaire Universitaire	Techniciens (menuisier, carreleur, soudeur, maçon), taximan, ingénieurs, enseignants, ménagères, commerçants, aide-soignant, infirmières	bamiléké-bamiléké, beti-beti	Catholique, protestant, pentécôtiste	11	6heures de temps
Acteurs des institutions étatiques	[30-50[04 hommes 03 femmes	Secondaire Universitaire	Chef service et Secrétaires du département de la promotion de la	Beti, bamiléké, bayangué,	Mulsumans, catholique, protestant, pentécotiste	07	4heures 30minutes

				famille (minproff), cadres d'administration en service à la direction de la promotion de l'intégration nationale (minjec).	foufouldé, côtier			
Acteurs de l'ASCOUBABE CAM]30-40[01 homme 01 femme	Secondaire Universitaire	Membres de l'association	Bamiléké-Beti	Catholique	2	1heure pour les deux entretiens
Acteurs religieux	[35-55[05 hommes 01 femme	Primaire Secondaire Universitaire	Pasteurs, fidèles croyants musulman, prêtre, anciens d'église	Bamiléké, beti,bafia,	Musulman, catholique, protestant, pentécôtiste	6	4 heures de temps
Chefs de famille	[50-70[06 hommes 03 femmes	Primaire Secondaire Universitaire	Notables, chefs de quartier, parents de conjoints inter et intra ethniques	Bamiléké-beti	Catholique, protestant, pentécôtiste	9	5 heures de temps
Etudiants	[20-42]	06 hommes 09 femmes	Universitaire	Frères, sœurs des conjoints interethniques (bamiléké-beti), étudiants neutres (c'est-à-dire	Bamiléké Beti Autres	Catholiques , protestant, musulman, pentécotiste	15	16heures de temps

				n'appartenant ni à l'ethnie bamiléké, ni à l'ethnie beti)				
Autres (commerçants, techniciens, ménagères)	[31-55[02 hommes 03 femmes	Primaire secondaire	Amis des conjoints interethniques ou n'ayant aucun lien de parenté avec les conjoints.	Bamiléké, beti, autres	Catholique, protestant, pentécôtiste musulman	5	3heures de temps
TOTAL		59 hommes 59 femmes					118	104 heures de temps

Source : Maga Mbala Mariane Dorcace, 2021,

IX.3. L'échantillonnage

L'échantillonnage désigne un procédé par lequel l'on prélève un nombre limité d'individus dont l'observation permet de tirer des conclusions applicables à l'ensemble de la population où ces individus ont été prélevés. La technique d'échantillonnage optée pour cette recherche est non probabiliste du fait qu'elle ne nécessite pas une base de sondage complète. Ainsi, étant donné que les couples mixtes Bamiléké-Beti ne sont pas identifiables sur une base de sondage donnée, nous avons opté pour la variante par boule de neige. Celle-ci consiste pour le chercheur à interroger une petite population d'individus connus en leur demandant de l'orienter vers d'autres enquêtés qui permettront d'atteindre le maximum de personnes.

IX.4. Techniques de collecte des données

IX.4.1. L'observation documentaire

Cette technique consiste pour le chercheur à répertorier toute source de renseignement déjà existante sur son sujet de recherche (documents sonores, visuels, audiovisuels ou scripturaires). Elle lui permet de collecter des données qui seront utiles pour développer ses connaissances sur le sujet traité. Ainsi dans le présent travail, l'observation documentaire a permis d'exploiter les ouvrages, articles, thèses et mémoires ayant un rapport avec la problématique des mariages interethniques. De même, cette technique a permis de recueillir dans les services de l'état civil des mairies (de Yaoundé¹ et 4, des données dans les registres et dossiers de mariage des différents services) notamment sur l'évolution des mariages bamiléké-beti au cours des trois dernières décennies. Le choix de ces mairies a été motivé par le souci de travailler dans des milieux où nous avons l'accès à la documentation liée aux mariages.

IX.4.2. Les entretiens semi-directifs

Les entretiens sont des procédés d'investigation scientifique utilisant un processus de communication verbale permettant de recueillir des informations précises en relation avec les objectifs et les hypothèses de la recherche (GRAWITZ, 1993). Les entretiens semi-directifs permettent à l'enquêteur d'aller en profondeur dans ses recherches et à l'enquêté de répondre librement. C'est une entrevue où « *les personnes collaborent généralement avec intérêt : leur collaboration est spontanée et marquée de peu de résistance* » (DESLAURIERS, 1991 : 36). C'est dans ce sens que la présente recherche a fait usage des guides d'entretiens semi-directifs auprès des catégories sociales susmentionnées pour accéder aux opinions, perceptions, valeurs latentes ou manifestes autour du mariage interethnique (Bamiléké-Beti) dans la ville de Yaoundé.

IX.4.3. Le récit de vie

Encore appelé « l'histoire de vie », le récit de vie est une technique de collecte des données qualitatives. Il s'agit d'un entretien vaste qui porte sur une tranche de vie ou une période particulière de la vie de l'interlocuteur. Il permet au chercheur de comprendre le milieu social, les processus sociaux à partir des expériences individuelles concrètes (DESLAURIERS, idem : 41). Il donne une richesse de détails dont le chercheur ne connaîtrait pas l'existence et au sujet desquels il ne pourrait que spéculer. De ce fait, cette technique vise dans le cadre de ce travail à analyser sous le prisme des expériences individuelles des conjoints, l'interprétation qu'ils donnent à leur union, leurs réactions face aux logiques des familles tout comme leurs expériences sous divers aspects de la vie quotidienne (relations au sein du foyer, dans les familles, transmission identitaire).

IX.5. Technique d'analyse des données : l'analyse de contenu

L'analyse de contenu est une technique de traitement des données qualitatives qui se fait à travers la description objective, systématique des contenus manifestes des communications avec les enquêtés dans le but de les interpréter. De plus, cette technique offre « *la possibilité de traiter de manière méthodique des informations et des témoignages qui présentent un certain degré de profondeur et de complexité, comme par exemple les rapports d'entretiens semi-directifs* » (QUIVY et VAN CAMPENHOUDT, op cit, 2011 : 202). Elle permet de satisfaire aux exigences de la rigueur méthodique et permet au chercheur de ne pas prendre pour repères ses propres interprétations du phénomène. Ainsi l'analyse de contenu dans sa variante thématique nous a permis dans ce travail de produire une synthèse explicative des informations recueillies. En effet, dans le cadre de cette étude, la variante thématique permet principalement de mettre en exergue les représentations sociales, les systèmes de valeurs à partir d'une évaluation de l'intensité des thèmes évoqués dans les discours, ce qui est indispensable dans une recherche qualitative (QUIVY et VAN CAMPENHOUDT, op cit, 2011).

X- LE CADRE CONCEPTUEL

Cette étape est indispensable dans toute recherche scientifique. Emile Durkheim (1895 : 34) la définit comme étant la première démarche du sociologue dit-il « *la première démarche du sociologue doit donc être de définir les choses dont il traite, afin que l'on sache et qu'il sache bien de quoi il est question. C'est la première et la plus indispensable condition de toute preuve et de toute vérification* ». Pour souscrire à cette exigence, il est judicieux de clarifier les concepts de mariages interethniques, Bamiléké, Beti, exclusion sociale et intégration nationale.

X.1. Mariages interethniques

Encore appelé l'exogamie par les anthropologues et l'hétérogamie par certains sociologues à l'instar de GIRARD, le mariage interethnique représente une alliance matrimoniale entre des individus n'appartenant pas au même groupe social (GRAVITZ, Idem : 150). Selon DJAOUI et KRZYWKOWSKI (idem : 120), BENSIMON et LAUTMAN (idem : 19), ces mariages font partie des alliances mixtes qui considèrent trois dimensions de la mixité à savoir l'ethnie, la religion et la race. Pour ELLA MESHOU TANO et BROU (op. cit, 2020), il s'agit d'une alliance matrimoniale entre deux acteurs sociaux issus des différents groupes ethniques, religieux ou de nationalités.

La présente étude appréhende les mariages interethniques comme des unions conjugales conclues entre des personnes de sexes opposés appartenant aux ethnies Bamiléké et Beti. L'ethnie ici représente un groupement d'individus caractérisés par des traits communs somatiques, linguistiques, culturels et le sentiment d'appartenance de ses membres (GRAVITZ, op cit, 2004 : 160). La recherche ne considère que des relations conjugales formelles et légitimées du fait qu'elles permettent de rendre compte du vécu quotidien des conjoints qui font le choix de sortir de l'union libre et d'affronter l'exclusion des familles. Cette considération spécifique apparaît essentielle pour rendre compte en profondeur de la réalité de l'exclusion des conjoints interethniques au sein de la société.

X.2. Bamiléké

D'après les investigations menées par TCHEGO (cité par PONE, 2012) le mot bamiléké vient d'une expression en langue *foto* (langue Dschang) *ba me leke* qui signifie la maison (*ba*) des blancs (*meleke*). Pour cet auteur, le modèle de construction des maisons des premiers colons se distinguaient des cases traditionnelles au point que les populations locales s'exclamaient en ces termes «*ba meleke* ». Ainsi, à cause de la popularité de cette appellation la région entière fut appelée par les colons *ba meleke* en français bamiléké. Par ailleurs, selon certains membres de cette ethnie, le mot bamiléké est une appellation moderne pour faciliter la lecture dans les langues occidentales. *Ba'mieh lah ké* est l'appellation la plus proche de la prononciation traditionnelle. Ecris ainsi ce terme signifie les (*ba'*) frères (*mieh*) de la région (*lah*) haute (*ké*). Du point de vue géographique, les Bamiléké représentent une population originaire de l'Ouest Cameroun et établit sur une superficie approximative de 5400km². Par ailleurs, cette population couvre environ huit départements à savoir le département de bamboutos, du Haut-Nkam, des hauts-plateaux, du koug-khi, de la Menoua, Mifi, Ndé et Noun. Pour TARDITS (1960 : 10), c'est un groupe qui présente un même fond culturel mais dont la diversité est immédiatement

perceptible dans les différences de parler qui varient d'une vallée à une autre. C'est ainsi qu'on compte plusieurs langues parlées entre autres *le gham'a-lah, le ngomba, le medumba*. ONANA (2005) les présente comme des populations semi bantou qui peuplent majoritairement les hauts plateaux de l'ouest camerounais et qui au-delà de leur unité culturelle, représentent un agglomérat de peuples apparentés qui s'expriment dans de multiples dialectes tout en affirmant chacun une identité spécifique, distincte de celle qui leur est commune.

La présente étude considère les bamilékés comme ce groupe d'individus originaires des départements susmentionnés, qui appartiennent à des villages distincts (batié, baganté, tonga, mbouda, bafang entre autres) et dont les membres sont rencontrés dans toutes les régions du pays, y compris dans la ville de Yaoundé, cadre de l'étude.

X.3. Beti

Selon la perception que les peuples de ce groupe social ont d'eux même, le terme beti dérive de *nti* qui signifie seigneur, noble. Ainsi le peuple beti est perçu comme un peuple de seigneurs. Par ailleurs, pour ses membres NANGA est considéré comme étant leur patriarche et la thèse communément partagée stipule que ce dernier fut le géniteur de six enfants (kolo beti, eton beti, mvele beti, mvan beti, meka beti, bulu beti) qui représentent de nos jours les chefs de tribus de ce groupe social. De même, selon cette même perception, les beti parlaient à l'origine une même langue appelée *ati* jusqu'à ce qu'ils se dispersent dans le but de rechercher des terres riches pour l'agriculture et de se rapprocher des régions dans lesquels il y avait du sel. Pour ALEXANDRE (1965 : 2), le terme « beti » représente « le sous-groupe occidental avec les tribus suivantes : Ewondo ; Eton ; Manguissa ; bene ; fon ; Mbida-Mbane ; Evuzok ; Mevumenden, Mvog-Nyenge ; ». Selon Jacques Fulbert OWONO (2011 : 24) c'est un peuple connu aussi sous l'appellation de fang, il occupe tout le centre et sud Cameroun, ainsi que nombreux autres territoires des pays voisins.

C'est ainsi que la présente recherche considère le terme beti comme cet ensemble d'individus originaires du centre et du sud Cameroun, ayant des affinités linguistiques et qui résident dans la ville de Yaoundé au moment de l'étude. On peut citer entre autres chez les eton Mvog kani, essele, mvog nam nyeu, abam, medum, chez les Ewondo Mvog mbi, mvele, Etenga.

X.4. Exclusion sociale

Selon le dictionnaire de politique *la toupie*, l'exclusion sociale est la mise à l'écart d'une personne ou d'un groupe en raison d'un trop grand éloignement avec le mode de vie dominant

dans la société. Le dictionnaire de Sociologie quant à lui définit cette expression comme un défaut d'insertion dont on va rechercher les causes chez l'individu ou dans la société. Pour GRAVITZ (op cit, 2004), il s'agit d'un terme paradoxal dont le préfixe *ex* (hors de) rend compte d'un ensemble d'individus qui faisant partie d'un groupe en sont rejetés, alors que *cludere* signifie fermer et permet d'étendre la signification du mot également à l'interdiction et au rejet de ceux qui n'en font pas partie. Dans le lexique de sociologie (2017) cette expression est perçue comme un processus de mise à l'écart de la société ou d'un groupe d'individus, dans des positions considérées comme inférieures.

La présente étude considère l'exclusion sociale comme étant la disqualification des individus appartenant soit à l'ethnie bamiléké, soit à l'ethnie beti à être membre des familles (bamiléké ou beti) par le lien du mariage interethnique bamiléké-beti. Autrement dit c'est un refus d'intégration des conjoints en situation de mariage bamiléké-beti au sein des familles. En d'autres termes, l'exclusion sociale est envisagée ici comme toutes manifestations au sein des familles qui peuvent conduire à une mise à l'écart des conjoints mixtes bamiléké-beti. Ce refus d'intégration se présente donc à ces conjoints de manière patente ou latente. Les faits témoignent des brimades, des menaces dont sont victimes les individus qui tentent de contracter ce type d'union.

X.5. Intégration nationale

Du latin *integrare* (renouveler, entrer une partie dans le tout) l'intégration nationale désigne un processus ethnologique qui permet à une personne ou à un groupe de personnes de se rapprocher et de devenir membre d'un autre groupe plus vaste par l'adoption de ses valeurs (dictionnaire de politique *la toupie*). Pour JIOTSA (2019) l'intégration nationale est un processus dont l'aboutissement induit le sentiment commun d'appartenance et de construction solidaire de la nation par l'ensemble de ses populations. Pour le même auteur, elle traduit aussi la situation dans laquelle les individus participent de manière solidaire à la construction durable de leur nation tout en s'y sentant membre à part entière.

Dans le cadre de cette recherche, l'intégration nationale désigne la situation dans laquelle les conjoints issus des groupes ethniques bamiléké ou beti deviennent membres des familles de leurs partenaires (bamiléké ou beti) sans que cela ne donne lieu à des oppositions au sein de ces familles. C'est donc l'acceptation des conjoints mixtes bamiléké-beti au sein des familles dans le respect de leurs différences culturelles.

XI- LE CADRE DE L'ETUDE

Comme le souligne QUIVY et VAN CAMPENHOUDT (op cit, 2011 : 145), « *il ne suffit pas de savoir quels types de données devront être rassemblées. Il faut encore circonscrire le champ des analyses empiriques dans l'espace géographique et social et dans le temps.* ». Ainsi, le travail empirique de la présente étude se déroule dans la ville de Yaoundé. Chef-lieu la région du centre Cameroun, cette localité est constituée de 07 arrondissements (Nlongkak, Tsinga, Efoulan, Kondengui, Essos, Biyem-Assi, Nkolbisson) et la recherche est menée auprès des populations de 3 arrondissements à savoir Yaoundé 1,3, 4.

En effet, la ville de Yaoundé se caractérise par l'hétérogénéité des populations qu'elle abrite. C'est un milieu urbain dont la forte concentration de migrants implique des affiliations de toutes sortes entre des groupes d'origines différentes. C'est ainsi que depuis les années 1970, le recensement n'a pas dénombré moins de 129 ethnies présentes dans cet espace urbain. Il constitue donc un laboratoire, un terrain d'étude des nouveaux imaginaires, de nouvelles mentalités et pratiques sociales dont les mariages interethniques (bamiléké-beti) en font partie. En outre, de par les institutions (universitaires) qu'elle héberge, cette ville constitue un espace de regroupement des jeunes scolarisés venus des autres régions du pays. Leurs interactions quotidiennes entraînent la formation de diverses alliances notamment des alliances exogamiques. Par conséquent elle représente un cadre propice à la contraction des mariages interethniques (bamiléké-beti).

XII- PLAN DE TRAVAIL

Pour comprendre « la problématique des mariages interethniques (Bamiléké-Beti) et le changement social dans la ville de Yaoundé » le présent mémoire s'articule autour deux principaux axes de recherche constitués de deux chapitres pour chacun. Le premier axe intitulé « du contexte socio-traditionnel des sociétés Bamiléké et Beti aux représentations sociales du mariage entre ces groupes sociaux dans la ville de Yaoundé » tente de comprendre l'exclusion des unions mixtes (Bamiléké-Beti) à partir du contexte socio-traditionnel de ces sociétés d'une part (chapitre 1) et des représentations sociales que les populations de la ville de Yaoundé se font de ces mariages d'autre part (chapitre 2). Le second axe de travail intitulé « Croissance des mariages interethniques et incidences sociales dans la ville de Yaoundé » interroge dans un premier temps l'évolution de ce phénomène dans les mairies de Yaoundé 1 et 4 dès les années 1990, les facteurs sociaux déterminants ces unions ainsi que les logiques des conjoints (chapitre 3). Dans un second temps, il s'intéresse aux répercussions de ces mariages au sein du couple, dans les familles et dans la société en générale (chapitre 4).

**PREMIERE PARTIE : DU CONTEXTE SOCIO-CULTUREL TRADITIONNEL
DES SOCIETES BAMILEKE ET BETI AUX REPRESENTATIONS SOCIALES
AUTOUR DU MARIAGE INTERETHNIQUE DANS LA VILLE DE YAOUNDE**

CHAPITRE 1 : ETUDE COMPAREE DU CONTEXTE SOCIO-CULTUREL TRADITIONNEL DES SOCIETES BAMILEKE ET BETI

Le contexte socioculturel d'une société fait référence à l'environnement social dans lequel se produisent, les mœurs, les idéaux de cette société. C'est aussi un ensemble d'éléments qui ont trait à la culture, aux valeurs, aux croyances, aux normes, aux manières d'agir, de penser, de sentir des membres de cette société et qui nourrissent leurs perceptions des phénomènes de la vie quotidienne. En ce sens, l'on peut affirmer avec DURKHEIM que les conduites des individus en société sont déterminées par le milieu social auquel ils appartiennent (DURKHEIM, idem : 108). Il apparaît donc clairement que c'est dans la société elle-même qu'il faut chercher l'explication d'un fait social. De ce fait, il convient de savoir écrit MOSCOVICI que « *chaque type de mentalité est distinct et correspond à un type de société, aux institutions, et aux pratiques qui lui sont propres* » (2013 : 113). C'est ainsi que l'étude axée sur le contexte socioculturel traditionnel des groupes ethniques bamiléké et beti a pour objectif de mettre en lumière l'organisation sociale de ces groupes, leurs modes de vie, leurs croyances, leurs pratiques traditionnelles et matrimoniales, leurs perceptions de l'homme, de la femme, des enfants, de leurs rôles dans la vie du groupe. Nous ferons une étude comparée des deux sociétés. Les points de comparaison s'appesantiront sur la structure lignagère, l'organisation politique et socio-économique, les dogmes traditionnels, la sexualité telle que perçue par ces groupes entre autres. Cette étude vise aussi la compréhension des mentalités qui ont cours dans l'imaginaire des individus notamment celles qui ont trait au mariage. A cet effet, « *s'il est vrai qu'il existe des sociétés humaines qui diffèrent entre elles par leur structure [...] L'étude comparée des divers types de mentalités collectives n'est pas moins indispensable [...]* ». (LEVY-BRUHL, 1951 : 13). En d'autres termes, l'étude comparée des sociétés est importante dans la mesure où elle permet de prendre connaissance des divergences et des convergences qui existent entre elles et par de là comprendre les attitudes que les acteurs adoptent.

I- PRINCIPES DE FONDATION DES LIGNAGES

I.1. La société Bamiléké et le principe de la nomination

Les travaux qui ont permis de mener à bien l'étude du lignage chez les Bamiléké sont ceux de DE LA TOUR DEJEAN (1976), HURULT (1960) et TARDITS (1961) pour ne citer

que ceux-là. L'étude révèle que dans ce groupe social, le chef de chaque village est à l'origine de la fondation des lignages à travers le principe de la nomination (DE LA TOUR DEDJEAN, idem : 96).

En réalité, les chefs de lignages sont détenteurs d'un titre que le chef du village donne à un des leurs ancêtres ou à eux-mêmes. En ce sens, le détenteur du titre est aux yeux de tous les membres le fondateur de lignage. Par ailleurs, l'auteur souligne que le fils héritier d'un chef de lignage répond au nom de ses prédécesseurs en employant la première personne du singulier. Il acquiert ainsi toutes leurs ressources matérielles, financières et foncières et assure la distribution à ses descendants. L'on note aussi que dans cette société, du fait que les terres cultivables soient moins denses que les populations, un lignage n'est pas toujours repérable sur une surface c'est pourquoi la résidence sera essentiellement néolocale. De plus, l'étude révèle que les représentants de fondateurs des plus vieux lignages obtiennent de la part du chef les plus belles terres c'est-à-dire en bas des vallons et à proximité des cours d'eau. Ces derniers se distinguent par leur régime matrimonial qui est la polygamie. Enfin, la société Bamiléké est composée aussi d'une catégorie de personnes dont l'ancêtre n'a pas été détenteur d'un titre par conséquent n'est pas fondateur de lignage. Pour obtenir ce titre, les descendants de cet ancêtre utilisent diverses stratégies à savoir : le service de longue durée à la chefferie et l'acquisition matérielle. La première catégorie opte d'entrer dans la chefferie en tant que serviteur et après plusieurs années de service, reçoivent un titre, signe de récompense, ainsi leurs lignages peut être fondés. La deuxième catégorie d'acteurs par contre préfère prendre une terre, s'y installer avec une première épouse, faire fructifier les plantations et développer le petit bétail, afin d'acquérir un capital, permettant d'acheter un fonds de commerce. C'est ainsi que devenus grands commerçants, ils prennent d'autres femmes pour accroître la descendance et devenir fondateur du lignage potentiel (DE LA TOUR DEDJEAN, op cit, 1976 : 97). Ainsi se constitue le lignage dans la société Bamiléké. Qu'en est-il de la société Beti ?

I.2. Le peuple Beti : une société lignagère segmentaire

Selon les études menées par LABURTHE TOLRA (1981), la reconstitution des lignages ou parentés réelles chez les beti demeurent difficile dans la mesure où, premièrement toute alliance politique traditionnelle entre familles s'exprimait soit en terme d'alliance matrimoniale, soit par l'instauration d'une parenté fictive à la suite de laquelle les populations n'hésitaient pas à transformer les généalogies pour les besoins de la cause. La seconde raison est que, même sans pression extérieure, il est rare qu'un segment de lignage s'éloigne à une assez grande distance de sa souche sans prendre un nouveau nom. Néanmoins, l'auteur précise

que la détermination des lignages majeurs reste claire pour la tradition (1981 : 50). C'est ainsi que le groupe social beti forme un assemblage des communautés organisées en clans (la famille nucléaire, *nda bôt*, le groupe de *menda me bôt* rassemblé autour du *ntol*, chef de famille. Le lignage moyen ou sous clan appelé *Mvok* et le clan *ayon*) et qui font de lui une société lignagère segmentaire (ALEXANDRE , idem : 516, YANA, 1993 : 124). La première communauté qui représente le clan est *l'ayon*, c'est-à-dire un groupe de personnes qui se revendiquent une parenté, un ancêtre commun sans pouvoir toujours en préciser leurs liens généalogiques (OWONO, idem : 64). La seconde communauté est considérée comme sous clan ou clan moyen et se traduit par le terme *Mvok*. Il est employé pour désigner l'ancêtre commun remontant à trois ou quatre générations. À sa tête réside un patriarche qui par « *sa sagesse, son franc parler, préside les cérémonies, dirige les palabres et règle les problèmes de la vie courante* ». (OWONO, op cit, 2011 : 68). On parle entre autres des *Mvok Atangana Balla* chez les *Ewondo*, des *Mvok Kani* chez les *éton*. La dernière communauté est celle qui rassemble tous les parents appartenant au même « *mvok* ». On la nomme *l'aba* et c'est en son sein que s'exprime l'autorité du *ntol* (L'ainé) à la fois symbole d'unité, régulateur de la vie du groupe et intermédiaire auprès des ancêtres. Il convient de noter avec ces auteurs que cette communauté tend à disparaître dans la société Beti au profit des chefs des familles restreintes qui jouent désormais le rôle de régulateur.

II- ORGANISATION SOCIALE ET POLITIQUE DES SOCIÉTÉS BAMILEKE ET BETI

II.1. Les Bamiléké : une société traditionnelle fortement hiérarchisée

Au-delà des structures familiales et lignagères, la société bamiléké possède une instance politique hautement hiérarchisée. Cette dernière est dirigée par le chef du village appelé *fo*. C'est « *un personnage hautement vénéré et exerçant des pouvoirs économiques, magico-religieux, politico-administratif, judiciaire et militaire* » (YANA, idem : 123). Ce dernier représente le fondateur de la chefferie dont il perpétue le pouvoir. Sur le plan politico-administratif, il a le droit et l'obligation de défendre l'intégrité du territoire de la chefferie et d'y maintenir le bon ordre, de rendre justice lorsque les conflits entre deux quartiers relèvent de son pouvoir ou lorsque les plaideurs font appel à sa compétence. Sur le plan économique, il bénéficie des prestations en nature signifiant son droit d'entrée dans les sociétés coutumières. Sur le plan judiciaire, il a le droit de répartir les terres, le pouvoir de disposer d'une large main d'œuvre et d'un grand nombre d'épouses. Quelques chiffres relevés par Claude Tardits (idem), montrent qu'en 1932, le chef de Bacassa (une chefferie d'environ 1000 habitants) avait 37

femmes et 70 enfants. Les chefs Bamengoung (environ 2000 habitants) et Bangang (environ 8000 habitants) avaient respectivement 18 femmes et 38 enfants, 67 femmes et 67 enfants. En outre, force est de constater que l'autorité du chef dans ce groupe social est exercée avec le concours d'un ensemble de dignitaires dont les responsabilités sont définies au sein de la chefferie.

Les premiers dignitaires sont les *kamveu*, héritiers des compagnons du premier chef. Ils ont la responsabilité de conférer à l'héritier son nouveau statut à la mort du testateur. On retrouve aussi les *fonté* chargés de l'administration d'une partie de la chefferie. (TARDITS, op cit, 1960 : 32). Le *Kwipeu*, adjoint du chef, il est initié au même moment que ce dernier et est choisi parmi ses frères consanguins. La *Mafo*, est le titre donné à la mère du chef ou à son héritière. Celle-ci possède de nombreux privilèges. L'on peut citer le droit d'accès aux sociétés secrètes (le *Nyé*², le *Kuosi*³ entre autres). Le titre de *Sop* est réservé au premier né du *fo*, né avant initiation et les deux premiers après initiation reçoivent les noms de *Toukam* et *Pokam* et le titre de *bu* lorsqu'ils sont adultes. Les autres fils sont appelés *pofo*. Tous ceux-ci bénéficient des privilèges tels que le don de leurs premières épouses par le biais du mariage par *nkap* présenté dans la seconde moitié du chapitre. Une autre catégorie des dignitaires de la chefferie Bamiléké est celle des *tafo* (pères fictifs du *fo*, responsable de son intronisation), *dunzomafo* (frère de la mère du chef) et des *maafu* (frères ou cousins et confidents du chef). Enfin nous avons les *wala* et les *tsofo* chargés de la direction des affaires de la chefferie pour les premiers et constituant le personnel domestique attaché à la résidence du *fo* pour les seconds. Il est judicieux de noter qu'il existe entre les épouses du chef une hiérarchie. Celles-ci sont réparties des deux côtés de l'avenue qui donnent accès à la chefferie. (HURAUULT, op cit, 1962) ainsi se présente la structure politique dans cette société patrilinéaire.

II.2. Chez les Beti : De la Souplesse des structures sociales

L'organisation politique de la société traditionnelle Beti est marquée par la souplesse des structures sociales, dans la mesure où ses membres jouissent d'une grande liberté dans la gestion de leurs ressources matérielles, économiques et foncières (OWONO, op cit, 2011). Néanmoins, il existe une hiérarchie fondée sur la position généalogique entre les segments

² Le nye : première société d'initiation des fils du chef, ces rites qui durent 9 semaines correspondent à l'idée d'un renouvellement des forces. C'est la seule société dont les adhérents puissent faire entrer leurs fils de leur vivant. De plus, aucun fils de chef ne peut prétendre à une dignité quelconque sans avoir été admis dans cette société et la fréquenter assidûment.

³ Le kuosi est une société subdivisée en deux sections : une pour les notables serviteurs et l'autre pour les descendants du chef. Elle a lieu tous les mois ou tous les deux mois. Les rites et les sacrifices pratiqués sont faits en l'honneur du Dieu de ladite société. Ce dernier a pour abri un arbre proche du lieu de retrouvailles.

(clan, sous clan, famille nucléaire) (ALEXANDRE, op cit, 1965). Ainsi, l'autorité des chefs unités domestiques (*ndabot*) constitue l'institution politique par excellence car règle toute sorte de conflit à caractère social et effectue aussi des rites de toutes sortes. En dessous de cette institution se trouve le *ntol* placé à la tête des *mvog* (OWONO, op cit, 2011). Pour ALEXANDRE (op cit, 1965), la société beti est égalitaire car même l'autorité des chefs est soumise au contrôle constant des autres aînés. L'on remarque aussi que l'autorité de certains chefs de famille est bafouée au profit du membre ayant le plus de ressources financières (discours tenu par certains enquêtés beti). C'est ainsi que dans certaines familles ce sont les décisions prises par ce membre qui sont les plus considérées par la famille. Car, les uns et les autres évitent d'être l'ennemi de ce membre pour continuer de bénéficier de ses largesses nous confie BODO, 58 ans, beti résidant au quartier étoudi à Yaoundé. En outre, il existe des associations à rôle politique et à caractère initiatique notamment le *sô* et le *ngil* pour les hommes, et le *mevungu* pour les femmes. (Les rites du *ngil* et du *mevungu* ont été supprimés sous la pression des missions religieuses du fait qu'ils étaient contraires aux pratiques bibliques. (ALEXANDRE, op cit, 1965 : 520). Le *sô*, nom d'une antilope dont la consommation était interdite aux non-initiés consistait à la chasse et à la consommation symbolique de l'animal qui jouait par ailleurs un rôle d'égalisation des conditions matérielles et d'équilibre social. Le *ngil*, une forme de rite où l'on procédait fréquemment à l'exécution des sorciers. Le rite du *mevungu* (pris du terme *mevul*, toison pubienne et *ngul*, puissance) pour sa part rassemblaient les femmes mariées d'un village, celles-ci étaient épilées dans le but de créer un lien solide entre elles et trouver des solutions aux problèmes des initiées, par conséquent les problèmes de toute la communauté. (ALEXANDRE, op cit, 1965).

III. SYSTEME ECONOMIQUE ET DIVISION DU TRAVAIL SELON LES SEXES EN PAYS BAMILEKE ET BETI

III.1. Dans la société Bamiléké : le commerce, une tradition et une vocation

L'agriculture, l'élevage et le commerce constitue les principales activités de l'économie Bamiléké (TARDITS, op cit, 1960 : 69). Par ailleurs, cette économie est marquée par une répartition sexuée des travaux agricoles et de l'élevage (HURAUULT, op cit, 1962 : 17). En effet, les femmes sont celles qui supportent l'ensemble du travail agricole à l'exception de la culture du plantain à laquelle s'attache une idée de prestige pour les hommes. Les régimes de plantains constituent de ce fait le cadeau habituel que les hommes apportent au chef pour le saluer. De même, les cultures arbustives sont réservées aux hommes à cause du travail matériel qu'elles nécessitent (repiquage, creusage des fausses pour les jeunes arbustes, transport des fumiers).

Par ailleurs, les hommes disposent de la grande partie de leur temps pour assister aux réunions des sociétés coutumières et gagnent leur vie au travers du commerce ou de l'émigration temporaire (HURAUULT, op cit, 1962). Le système social de ce groupe ethnique prédispose la femme à travailler en échange d'une complète tranquillité dans son ménage. Ainsi HURAUULT (op cit, 1962) affirme que les femmes ont le monopole de la vente des récoltes et la plupart des époux ne leur demandent pas des comptes de l'emploi de l'argent car, celui-ci est utilisé par les femmes pour l'entretien des enfants et l'achat d'objets ménagers. L'homme quant à lui ménage ses efforts sur les constructions, procure de l'argent en se livrant à un travail artisanal ou en faisant du commerce. Quant à l'élevage qui comprend les petits troupeaux de bœufs, de chèvres, de moutons et de porcs, c'est une activité réservée aux hommes et seules les *mafo* peuvent élever les chèvres et les moutons. Par ailleurs, les analyses de DONGMO (cité par PAIN, 1984) révèlent une présence massive des Bamiléké dans le monde urbain. C'est ainsi que l'auteur précise que chaque ville garde une originalité des activités exercées par ces populations. Elles s'imposent peu à peu dans le contrôle des affaires, dominant et monopolisent parfois certains secteurs où leur présence est depuis toujours privilégiée. A Douala par exemple, les Bamiléké sont manœuvres, travailleurs manuels et exercent aussi dans les métiers indépendants tels que le commerce, l'artisanat, le transport qui représentent 29,2% des emplois en 1973 (PAIN, idem, 1984 : 594). Yaoundé est la ville d'intellectuels, d'élèves et d'étudiants tandis que Nkongsamba est une ville de planteurs où chacun possède sa plantation au-delà de toute autre activité.

En outre, le commerce apparaît à la fois comme une vocation et une tradition pour ce groupe ethnique du fait qu'on observe des personnes débutant avec de petits capitaux (150 000FCFA) qui finissent au fils des années par réunir des sommes importantes (75 000 000FCFA). Le commerce de gros et de détail des produits manufacturés s'associe aux transports, plantations, ateliers ou fabriques. Dans le domaine des transports, les Bamiléké rassemblent les 2/3 des propriétaires de taxis de Douala et de Yaoundé et la moitié des transporteurs de tout le pays. Dans le secteur de l'industrie, l'auteur révèle leur présence dans la transformation du bois, bâtiment, brasserie, fabrication des chaussures, imprimerie, savonnerie entre autres. En 1973, les planteurs Bamiléké représentent à eux seuls 86,7% du nombre total de planteurs et ont plus de 45 ans pour les 2/3 et produisent essentiellement du café, du cacao et des bananes. Il faut noter que dans le but de financer leurs activités les Bamiléké mettent sur des associations d'entraide qui pour leur part jouent un rôle important. A travers des « banques de secours », instrument d'épargne et de crédit ces associations permettent d'assurer la promotion sociale : dote de l'épouse, achat d'un véhicule, acquisition

d'un terrain, construction d'une maison, ouverture d'un commerce ou d'un atelier (PAIN, op cit, 1984 : 595). Enfin, les statistiques relevés par ONOMO (op cit, 2011) dévoilent que dans les années 80, 90 les Bamiléké représentent 58% des importateurs, 87% des boutiquiers du marché de Douala, 94% des boutiques du marché de Nkongsamba, 80% des chauffeurs de taxis de Douala, 75% des acheteurs de cacao, 47% des grossistes des produits industriels camerounais 50%, des transports routiers interurbains, 75% des hôteliers de Douala et Yaoundé ce qui traduit en quelque sorte le dynamisme de ces populations.

III.2. Dans la société Beti : la culture du cacao, une pratique ancrée dans les mœurs du groupe

Le système économique de la société Beti est basé sur une économie de subsistance qui regroupe les activités telles que l'agriculture, la chasse, la pêche et le petit élevage. Ainsi, les femmes disposent aussi bien des terres que les hommes. La terre est une propriété familiale et les champs sont défrichés par les hommes tandis que les femmes se chargent de cultiver et de récolter. Les cultures les plus pratiquées sont le manioc, le plantain, le macabo, le maïs, les arachides, le palmier à huile. La pêche qui se fait avec des techniques rudimentaires est surtout une activité des femmes et des enfants. De même la pêche et le petit élevage des chèvres, des chiens, de la volaille sert de cadeaux, pour les rituels et la célébration des fêtes familiales. En outre, il n'existe pas chez les beti une véritable culture du commerce car chaque famille produit ce qui lui est nécessaire et limite son effort (KAMDEM KAMGNO, 2005 : 17). Néanmoins avec le modernisme, la culture du cacao est ancrée dans les mœurs de ce groupe et est devenue l'un des produits importants du commerce. (KAMDEM KAMGNO : idem, 2005 : 17). Il est important de noter que dans la société traditionnelle Beti, les femmes jouissent d'une liberté dans la gestion du patrimoine dans la mesure où elles disposent du produit de leur travail et des récoltes. (KAMDEM KAMGNO, op cit, 2005 : 19). Lorsqu'elles sont mariées, elles peuvent exercer le métier de leur choix mais théoriquement avec l'accord de leurs maris. Les célibataires quant à elles sont libres d'entreprendre toutes sortes d'affaires ce qui démontre une souplesse des normes et des valeurs traditionnelles dans cette société.

En outre, certaines statistiques (ONANA ONOMO, 1993) considèrent la prédominance du groupe Beti dans la politique et l'administration. En effet, l'ethnie Beti est l'une des premières à être entrée en contact avec les blancs, ils vont de ce fait bénéficier des premières implantations missionnaires au Cameroun. S'étant convertis en masse au christianisme, ils vont s'instruire dans les écoles chrétiennes. De même, le choix de la ville de Yaoundé se présentera comme un atout pour ces populations. Il va favoriser l'envol intellectuel des beti, un envol qui

se soldera par des recrutements continus dans l'administration coloniale. Par ailleurs, à la suite des indépendances, la prédominance de ce peuple dans l'administration va se maintenir et se renforcer d'autant plus que les uns et les autres s'orientent majoritairement dans des études conduisant aux métiers de « *commandement* » (sciences juridiques et politiques). Ils représentent ainsi 37,68% des directeurs généraux et 40,74% des directeurs généraux adjoints contre 16,67% et 22,22% chez les Bamiléké.

IV. CROYANCES, RITES ET INTERPRETATION DES PHENOMENES RATIONNELS ET IRRATIONNELS CHEZ LES BAMILEKE ET BETI.

Il existe des phénomènes naturels et surnaturels, rationnels et irrationnels que des sociétés tiennent pour vrai. Ceux-ci définissent leur vision du monde et orientent leurs conduites sociales. Ainsi, nous abordons la question des croyances des groupes ethniques bamiléké et beti du fait qu'elles contribuent à la compréhension en profondeur desdits groupes.

IV.1. Chez les Bamiléké : De la reconnaissance aux ancêtres

Cette société croit en des faits parmi lesquels l'action des jumeaux, l'existence des totems et l'action des morts sur les vivants. Premièrement, la venue des jumeaux chez les bamiléké est un objet de convoitise c'est pourquoi la coutume prévoit que la génitrice des enfants se retire de la concession familiale pour quelques temps jusqu'à ce que ceux-ci traversent la première enfance. A titre d'illustration, HURAUULT (op cit, 1962 : 124) note que ces jumeaux sont regardés comme possédant un pouvoir de bénir une femme et de la rendre féconde. Dit-il, qu'ils sont craints au point où il faut leur faire de petits cadeaux lorsqu'on les rencontre en chemin de peur qu'ils vous troublent l'esprit au travers d'une disparition subite. Par leur naissance, ils apportent une promotion à leur génitrice qui peut désormais accéder aux sociétés coutumières les plus fermées de la chefferie. Par ailleurs, les croyances relatives à l'existence des totems sont en cours dans les sociétés traditionnelles bamiléké dans la mesure où certains individus déclarent avoir le pouvoir de se changer en divers animaux selon leurs choix.

C'est ainsi que lorsqu'un animal domestique est enlevé par un chimpanzé ou une panthère, les villageois sont persuadés qu'il s'agissait d'un ennemi intime du propriétaire de l'animal enlevé qui s'est incarné dans la panthère. On parle donc des « *sociétés d'hommes chimpanzé* » et des « *sociétés d'hommes panthère* » (HURAUULT, op cit, 1962 : 120). Enfin, ce groupe ethnique croit à l'action des morts sur les vivants. Il admet que « *seuls peuvent intervenir sur les vivants les esprits des morts qui leur sont reliés par des liens très précis du culte des*

ancêtres [...] » (HURAUULT, op cit, 1962 : 34). De plus, il existe selon la culture un lien spirituel entre un ancêtre du lignage et les vivants de sorte que celui-ci est capable de nuire à la vie de ses descendants quand il n'est pas content ou les bénir après de bonnes actions à son endroit (sacrifice d'animaux auprès de son crâne) d'où le culte des ancêtres. Toutefois, la possibilité d'action des morts étrangers au lignage n'est pas omise. C'est pourquoi lorsqu'un individu est accusé d'avoir tué, il est contraint par la tradition à suivre des rites de purification. Le Sociologue ONANA ONOMO (idem : 8) souligne que les contacts avec les valeurs occidentales et le christianisme n'ont pas altéré l'univers culturel des Bamiléké. Plutôt la permanence des rites païens les maintiennent dans la société traditionnelle possédant un ordre symbolique puissant, englobant dans un même univers mystico-religieux l'individu, la société, la nature et la surnature.

IV.2. Chez les Beti : De la croyance au *Ngbel*

Le phénomène de la sorcellerie occupe une place capitale dans l'histoire évolutive du peuple Beti et se fonde ainsi sur l'idée de la double nature du corps humain vivant (OWONO, 2011, op cit : 58). C'est une croyance au pouvoir qu'a l'homme de séparer son essence d'avec son corps et de s'en servir à diverses fins, dans son propre intérêt ou au préjudice d'autrui (TOLRA, cité par OWONO, op cit, 2011 : 60). En ce sens, être un sorcier dans la société Beti c'est être un individu asocial, mauvais, accusé par les autres de provoquer la mort ou un quelconque malheur. On distingue ainsi la pratique du « *kong* » qui serait une espèce de commerce de vies humaines. L'individu victime du « *kong* » meurt après une maladie, suite à laquelle il est supposé aller travailler dans une région lointaine au service d'un patron à qui il a été vendu par son meurtrier. Lequel reçoit une somme d'argent (OWONO, op cit, 2011 : 66). C'est aussi l'exemple du « *Ngbel* » où des individus initiés se mettent en compétition et s'affrontent pour leur propre compte. Chacun est invité à manger la chair humaine qu'il doit en retour en offrir aussi et l'auteur souligne que l'offrande doit le plus souvent avoir un lien de parenté avec celui qui en fait l'offre. Il faut également souligner la présence du « *mythe de l'Evu* » qui occupe une place centrale dans la compréhension que les Beti ont du monde. C'est la référence au monde invisible qui permet de comprendre le visible et l'ordre apparent des choses, des événements et des êtres (OWONO : op cit, 2011). Pour les Beti, ce n'est pas dans l'environnement social qu'il faut chercher le principe du mal mais dans *l'Evu*. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle lorsque qu'un enfant pose des actes qui vont en dehors du train de vie de la famille, la question posée à ce dernier est de savoir s'il possède *l'Evu*.

De même, on note le « *Mengboto* », créée pour empêcher l'essor de la jeunesse ou encore le « *Ntondeban* » qui désigne la transformation d'homme en animal pour faire du bien ou mal à ses semblables. Au regard de ces pratiques, les acteurs sociaux ont mis en œuvre une pluralité de rites qui peuvent parfois varier d'un sexe à l'autre mais dans un seul but : celui de combattre l'action « *des sorciers* ». Enfin, la société traditionnelle beti reconnaît le rôle des ancêtres en tant que médiateur entre Dieu et les hommes. En ce sens, les vivants sont en rapport avec les ancêtres et veillent sur l'ordre social tout en s'assurant du respect de la tradition, de l'équilibre et de l'harmonie dans la communauté. (OWONO, op cit, 2011). C'est ce qui explique l'existence des rites de propitiation (le *mbabi*⁴, le *melan*⁵, le *mevungu*⁶ l'*ewodo*⁷) dont l'objet est d'attirer la fécondité sur soi, sa famille et ses cultures, les rites de purification (le *mazili ndzoé yanda bit*⁸, le *kua*⁹, le *ndziba*¹⁰, le *tsogo*, le *ndongo*, l'*eso binio*¹¹, l'*ekora tombe*¹², l'*akus*¹³) pour délivrer d'un mal d'où qu'il vienne. Les rites de protection (le *ngas*¹⁴,

⁴Le *mbabi* est un rite collectif de fécondité. Il est pratiqué par tous les adultes qui, au seuil de la vieillesse n'arrivent plus à procréer les enfants qu'ils désirent. Le rituel consiste à sacrifier une brebis avec le sang de laquelle la femme est arrosée.

⁵Le *melan* : rite organisé par une association d'initiés masculins et féminins chargée de garder les crânes des ancêtres. Ce rite a pour fonction de protéger les individus contre les enchantements et maléfices des sorciers.

⁶ Ce rite intervient comme régulateur, punissant le ou la coupable de la lèpre ou de l'hydropisie. C'est le lieu où les femmes avaient l'habitude de développer des initiatives, de prendre des décisions contre les injustices dont elles avaient à souffrir de la part des hommes.

⁷ L'*ewodo* est un rite collectif pour la purification des femmes lorsqu'un interdit avait été brisé et que l'on voulait effacer la malédiction sur soi. Pour se faire, une confession publique avait lieu, suivie de l'abattage d'un bananier.

⁸Le *mazili ndzoé yanda bit*, pratiqué chez les *mvélé* et les *manguissa* est destiné à un foyer stérile recherchant la cause de sa stérilité. Les conjoints invitent les anciens qui organisent une cérémonie, munis de deux morceaux de kola que l'on jette sur la tête des conjoints. Ainsi si le morceau de kola tombe d'un conjoint tombe sur le côté opposé de l'autre, ce dernier n'est pas la cause de la stérilité qui règne dans le foyer, si jamais c'est le cas le conjoint est conduit chez le devin où il donnera des explications sur les mauvais esprits qui empêchent la venue des enfants dans le foyer.

⁹Le *Kua* est accompli après un avortement ou suite à la mort d'un enfant décédé à la naissance. Deux poulets sont préparés, l'un est destiné à l'officiant et l'autre sert de médicament

¹⁰Le *ndziba*, le *tsogo* et le *ndongo osoé* étaient réservés aux femmes désireuses de devenir mère et qui pensent qu'une souillure personnelle ou héréditaire les a rendu stériles. Et chaque rite commence une confession publique de la femme stérile. Par ailleurs, le *ndziba* sert aussi de médicament pour tout homme, femme et enfant ayant des pustules sur les parties génitales ou sur une autre partie du corps.

¹¹ L'*eso binio* est une cérémonie pratiquée par un individu désirent se purifier d'une faute morale « *nsem* » qui l'accable.

¹² L'*ekora tombe* est effectué par un homme et une femme coupables d'inceste. Après qu'ils aient piétiné écrasé un mouton chargé du mal, le ministre du culte le découpe et la purification est ainsi faite.

¹³ L'*akus* est un rite pratiqué par toute femme venant de perdre son mari. Il marque pour la veuve l'affranchissement d'avec son époux et sa liberté de se remarier avec un autre homme.

¹⁴ Le *ngas*, principal rite de protection, ses cérémonies ont pour but de protéger les femmes contre les sortilèges, les malédictions et les envoûtements.

*l'ebamabum*¹⁵, *l'efanga bendoman*¹⁶, *le ndan mon*¹⁷) et les rites agraires qui se font avant les semailles (*l'etogo bidi*¹⁸, *le mengongon*¹⁹, *l'efua bidi*²⁰). (Bochet DE THE, 1970 : 246). Cependant, il est judicieux de signaler que les peuples beti croient aussi à une sorcellerie « *bonne capable d'apporter le bonheur à son possesseur* » (OWONO, op cit , 2011 : 62). Toutefois, il est nécessaire de souligner avec les auteurs comme OWONO (op cit, 2011) que la très forte christianisation des Beti, l'appropriation et la soumission aux valeurs occidentales font que ces populations du moins pour la plupart ont mis fins aux transcendances métaphysiques et méta sociales.

V. SEXUALITE ET PERCEPTIONS DU MARIAGE DANS LES SOCIETES TRADITIONNELLES BAMILEKE ET BETI

Le domaine de la sexualité et du mariage en général est souvent perçu de manière différente en fonction qu'on appartienne à une société ou à une autre. L'on va donc se rendre compte avec les auteurs comme FESTINGER (cité par KRZYWOKWOSKI et DJAOUI, op cit, 1974) que ces phénomènes ont une signification particulière pour chaque groupe social. Ainsi selon les similitudes ou les dissimilitudes qu'un groupe observe chez un autre, l'on refusera ou acceptera divers types de relations (amitié, mariage). En ce qui concerne l'affiliation, il démontre qu'on choisirait des gens pas trop différents de soi car, en étant trop dissemblables, cela pourrait mettre en mal le respect et la transmission des valeurs morales de son groupe. C'est dans cette logique que nous interrogeons dans cette rubrique les valeurs morales transmises en termes de mariage et de sexualité dans les groupes bamiléké et beti. Autrement dit, il s'agit de savoir si le refus du mariage interethnique (bamiléké-beti) dans les

¹⁵ *L'ebam aboum* (vouer une femme au malheur par le germe fécondant de son mari), consiste pour la femme à faire un serment de fidélité à l'endroit de son mari.

¹⁶ *L'efanga bendoman* est le dévoilement des noms des hommes avec lesquels la femme a eu des rapports sexuels avant et pendant sa grossesse. Les hommes nommés apportent un régime de banane pour nourrir la femme durant le temps de réclusion.

¹⁷ *Le ndan mon* est la cérémonie qui précède la reprise des relations entre conjoints après un accouchement et le début du sevrage pour l'enfant.

¹⁸ *L'etogo bidi* est une cérémonie qui regroupait deux à trois mille personnes autour d'une marmite dans un champ cultivé ou à cultiver. Les hommes apportaient les feuilles d'arbres qu'ils avaient cueilli sur les indications du célébrant. Et les femmes venaient avec leurs outils de travail. Le célébrant lavait les mains des participants dans la marmite puis un autre célébrant remettait à chaque femme ses outils des deux mains. Tous se saluaient mutuellement. On procédait ensuite à un grand repas communiel et l'abondance des récoltes étaient certaines.

¹⁹ *Le mengongon* est une danse réservée à des jeunes filles et femmes mariées. Celle-ci avait lieu une fois l'an, durant la saison sèche, au moment de la récolte des arachides pour assurer la fertilité du sol.

²⁰ *L'efun bidi*, pratiqué chez les *eton* et les *ewondo* est un rite renouvelé à chaque séance de semailles et pour chaque champ. La propriétaire du champ apporte un gâteau de graine selon son champ, elle fait appel à une femme devin qui la dirige en faisant allusion au mal pour le faire disparaître par des paroles efficaces.

familles trouve son origine dans les perceptions que chacune des sociétés se fait de la sexualité et du mariage.

V.1. Le phénomène de la sexualité

Il s'agit ici des tendances et des activités qui, à travers le rapprochement des corps, l'union des sexes visent le plaisir physique des individus ou la reproduction de l'espèce.

V.1.1. Chez les Bamiléké : la sexualité, une pratique intraconjugale

Dans la coutume bamiléké, la sexualité est considérée comme une pratique sociale qui ne doit se vivre que dans le cadre du mariage. C'est pourquoi elle est fortement réprimée lorsqu'elle est vécue en dehors de ce cadre. Aussi, le scandale d'une grossesse pré-nuptiale est évité par un mariage précipité et les individus surpris d'adultère sont exclus du village (HURAUULT, op cit, 1962 : 29). De même, « *la faute d'une jeune fille fiancée suivie d'une naissance illégitime est considérée comme adultère au même titre que celle d'une femme mariée* » (KAMDEM KAMGNO, op cit, 2005 : 11). Cependant, l'on note que l'infidélité de l'homme est tolérée, ce dernier peut se doter d'autant de femmes voulues sans risque de subir une sanction sociale négative quelconque. Tout au contraire c'est un honneur pour l'homme d'avoir plusieurs épouses, c'est d'ailleurs un moyen pour lui de se faire une grande progéniture. Cela amène à évoquer la place qu'occupe la procréation dans la conscience collective de ce peuple. La procréation apparaît comme un moyen d'affirmation de soi au sein de la société et une voie d'entrée dans la cosmogonie en ce sens qu'il est important pour un homme d'avoir des descendants qui lui feront des sacrifices après sa mort. Elle représente aussi un critère d'accès dans les sociétés traditionnelles.

De ce fait, il est donc important pour l'homme bamiléké d'avoir beaucoup d'enfants mais surtout des enfants mâles qui augmenteront la probabilité d'en avoir un qui le représentera valablement en tant que successeur et qui assureront l'immortalité des ascendants de même qu'ils contribuent à accroître le nombre de ceux qui feront le culte des ancêtres (YANA, op cit, 1993 : 128). Par ailleurs, la procréation est d'autant plus importante pour les femmes car dans un foyer polygamique « *la femme dont le fils est désigné comme successeur du mari acquiert une position supérieure par rapport à ses coépouses et bénéficie de quelques cadeaux comme une portion de terre, un champ de bambous et quelques filles de serviteurs à marier sous le régime ta nkap* » (HURAUULT, op cit, 1962 : 29). En ce sens, la procréation est aussi pourvoyeuse de statut pour la femme Bamiléké dans un mariage polygame. Ceci dans la mesure où elle lui permet d'avoir un statut privilégié lorsqu'un de ses fils devient héritier. Autrement

dit, dans la société bamiléké la satisfaction d'une femme dans un foyer polygame ne se limite pas à sa capacité à procréer des enfants mâles ou femelle. Mais sa plus grande satisfaction vient du fait que l'un de ses fils soit l'héritier de son mari.

V.1.2. Chez les Beti : la procréation, gage de fécondité

Contrairement à la société Bamiléké où la sexualité extra conjugale est réprimée, on constate plutôt une liberté chez les Beti. KAMDEM KAMGNO, (op cit, 2005 : 13) décrit cette réalité sociale et révèle que le fait d'avoir des enfants illégitimes ne comporte aucune honte pour les parents. De tels enfants appartiennent à la famille maternelle et représente une main d'œuvre pour leurs grands-parents. A cet effet, les femmes chez les Beti jouissent d'une grande liberté sexuelle avant le mariage car dit-on que le père n'a pas à contrôler la vie sexuelle de sa fille (YANA, op cit, 1993 : 135). C'est pourquoi « *la jeune fille jouit d'une indépendance plus grande dans le domaine sexuel que la femme mariée. Les naissances illégitimes ne comportent aucune honte : un enfant est toujours bien accueilli. S'il naît avant le mariage, il appartient à la famille de la mère* » (ALEXANDRE, op.cit, 1965 : 81). Ainsi, la réceptivité des parents à l'égard des enfants illégitimes favorise la fécondité des jeunes filles avant le mariage (KAMDEM KAMGNO, op.cit, 2005 : 15). Par ailleurs, la procréation dans cette société est pourvoyeuse de statut pour l'homme, c'est le moyen pour lui d'accroître le nombre de descendants, d'acquérir une main d'œuvre pour la conquête de nouvelles terres. De même, c'est une garantie pour la femme car elle est véritablement liée au clan de son mari par l'intermédiaire des enfants (KAMDEM KAMGNO, op cit, 2005). La polygamie quant à elle est admise et l'épouse génitrice du plus grand nombre d'enfants, de filles est la plus louée. C'est ainsi que la jeune fille chez les Beti joue une place importante car elle permet de conclure des alliances avec d'autres groupes et participe à l'acquisition des richesses pour son géniteur lorsqu'elle va en mariage.

V. 2. Perceptions du mariage

Il revient ici à mettre en lumière la vision que les groupes bamiléké et beti se font du mariage, la manière dont ils le célèbrent, les différentes étapes et la valeur significative de chacune d'elles.

V.2.1. Chez le bamiléké : une affaire de famille

Comme dans la plupart des sociétés africaines, le mariage dans la société traditionnelle bamiléké est une alliance matrimoniale qui unit deux familles et non des simples individus. Ainsi, ce groupe social reconnaît trois types de mariage à savoir : le mariage dotal, le mariage

par échange et le mariage « *sous Nkap* », le plus ancien de ladite société. (TARDITS, op cit, 1960).

Le mariage sous régime dotal est celui qu'on rencontre dans toutes les sociétés camerounaises. Cependant, il existe des modèles spécifiques à chaque groupe social. Chez les bamiléké, le futur gendre est convié à aller rendre visite aux parents de sa future épouse (grands parents, oncles, tantes) avec des présents (enveloppes d'argent, cadeaux en nature). Une fois qu'il a l'assentiment de ceux-ci, le jour de la grande dote est fixée et tous les membres de la famille sont rassemblés pour l'échéance. L'une de nos enquêtés, originaire de Bangou nous fait savoir qu'il y'a près de 10 ans, son mari a rendu visite à trois parents de sa famille, apportant à chacun une enveloppe de 20000 et le jour fixé pour la grande dot, il a acheté des vivres d'une valeur de 200000. Ainsi, à cause du coût élevé de cette forme de dote, certains gendres préfèrent procéder soit par enlèvement de la fille et après la naissance des enfants de cette union, les parents acceptent le mariage et le gendre commence à payer la dot. En outre, on assiste à des mariages par échange que l'on peut qualifier de mariage dotal (HURAUULT, op cit, 1962 : 47). Il se pratique ainsi qu'il suit, « *je te donne ma fille, tu me donnes la tienne* ». L'auteur note que cette forme de mariage est le propre des immigrés dans les villes, incapables de rassembler l'argent d'une dot vont chercher des femmes dans les villages et il se pratique ce qu'on peut appeler l'échange indirect. Il convient de noter que même si le mariage « *sous Nkap* » n'est plus reconnu dans les tribunaux, il reste pratiqué dans les chefferies et entre « *des amis sûrs* » et consiste en ce que :

Je te donne sans dot, moyennant un simple cadeau, ma fille ou telle parente éloignée qui me revient par droit de « nkap » ; les garçons nés de cette union sont pour toi, mais les filles me reviendront ; quand elles seront en âge de se marier, c'est moi qui arrangerai leur mariage ; je percevrai leurs dots, je les échangerai, ou je les marierai à leur tour sous le régime de « ta nkap » à mon profit et à celui de mes héritiers. (HURAUULT, op cit, 1962 : 39).

Ce mariage constitue un moyen d'accroissement de son lignage qui se perpétue de génération en génération. Il facilite la circulation des femmes entre les groupes par l'intermédiaire du chef susceptible d'arranger le mariage d'un habitant sur 10 à 1/7 de femmes du groupement. (HURAUULT, op cit, 1962 : 40). Le chef est donc considéré comme le père du « *nkap* » car il marie ses propres filles sous ce régime, donne en mariage à ses serviteurs soient les filles d'autres serviteurs, soit ses propres filles. Il donne aussi en mariage à ses fils des filles de ses serviteurs sous ce régime et il marie enfin les simples habitants qui lui en font la demande. Enfin, cette forme de mariage permet aux jeunes gens pauvres de prendre des femmes et de commencer immédiatement la formation de leur lignage. Toutefois, fort est de constater que

quel que soit la forme de mariage, la femme mariée dans la société traditionnelle bamiléké est tenue d'être soumise à son mari à « *une stricte discipline* » (HURAUULT, op cit, 1962 : 48) au point où il lui est interdit de l'appeler par son nom. En d'autres termes une fois qu'une jeune fille bamiléké se marie, son époux représente une figure d'autorité pour elle. C'est pourquoi elle ne peut l'appeler par son nom propre ou prendre des décisions sans son accord.

V. 2.2. Chez les Beti : le mariage, un indice de richesse

Le mariage est considéré dans la société beti comme un indice de richesse et se traite entre le chef de famille du jeune homme et le tuteur de la future épouse. C'est ainsi qu'il dépend prioritairement des caractères physiologiques car il existait un texte de virilité pour les hommes de sorte que quand un jeune homme venait pour une demande en mariage, il devait premièrement avoir des rapports sexuels avec une parente de la famille et ce n'était qu'après son compte rendu que le mariage était accepté ou refusé. De même, le mariage dans cette communauté dépend aussi des caractéristiques économiques des individus qui se marient. (OWONO, op cit, 2011 : 81). Ces critères sont surtout basés sur la capacité du jeune à donner tout ce qui lui était demandé à la dot. Dans la plupart des sous-groupes beti, le mariage est un processus constitué d'un ensemble d'étapes dont : La découverte du village de la fiancée (« éyen-atan ») qui consiste pour le futur gendre à rencontrer officiellement les responsables de sa future épouse. Comme le souligne EDONGO (2020 : 73), c'est le signe qui montre que le garçon désire réellement épouser la jeune fille et intégrer sa famille. Par ailleurs, l'on note que cette première étape est aussi marquée par la qualité des présents qu'apporte le gendre. Pour certaines personnes, le respect ou les honneurs qu'on lui accordera dans sa belle-famille dépendent de cette première rencontre ou plutôt de la qualité voire la quantité de ses présents. La demande de la main ou la prise de liste « *nsili alug* » marque la demande en mariage officielle de la jeune fille puisque contrairement à l'étape précédente, elle se fait en présence de tous les membres de famille (oncles, tantes, cousins, cousines entre autres). Les points cruciaux de cette cérémonie sont la remise d'une bouteille de vin au papa de la jeune fille ou à son porte-parole (symbole de son accord pour le mariage) d'une part et la remise de la liste des cadeaux qui seront apportés lors de la cérémonie de dot proprement dite.

La promesse de mariage « *lékag melu* » est cette étape pendant laquelle le futur époux et quelques membres de sa famille (ses parents ou ses oncles) reviennent rencontrer les parents de la fiancée pour donner la date de la cérémonie de dot proprement dite ceci accompagnée de quelques présents. Enfin la dot proprement dite est une cérémonie de remise des cadeaux demandés à la famille du futur époux. Généralement, l'écart est très souvent grand entre la

promesse de mariage et la dot (des années) du fait que la famille de la fiancée exige que tous les présents soient au complet ce jour de dot. Les porte-paroles de la famille n'hésitent pas de dire au fiancé de prendre tout son temps, pourvu que toute chose soit respectée (affirmation d'un chef de famille au quartier étoudi). Parmi ces présents on peut citer les bêtes (porcs, bœuf), vivres, enveloppes des beaux parents, matériels de cuisine (marmites, cuvettes, assiettes) outils d'agriculture, les pagnes, matériel de couchage pour ne citer que ceux- là. Cette cérémonie se termine par l'accompagnement de la fiancée par ses sœurs dans sa nouvelle famille « *l'élede ngoan* ». Ces dernières passent la nuit avec leur sœur et retournent le matin avec une enveloppe d'argent et un présent symbolique (une bête ou un met traditionnel).

En effet, la dot permet de tisser un réseau de liens entre des groupements, c'est aussi une garantie pour le mari car elle lui donne le plein droit dans le règlement d'affaires de filiation et de succession. Elle marque le passage à l'état de la femme mariée, c'est ainsi que la jeune fille sexuellement libre auparavant est désormais tenue à la fidélité. L'on considérait comme adultère, une fille déjà dotée qui courait avec un autre garçon. Par ailleurs, la femme dans un foyer est l'adjointe de l'homme, elle a la charge de nourrir les enfants, de cuisiner pour son mari, elle se doit d'être féconde. En cas de stérilité la société considère qu'elle a failli à un important devoir ce qui est parfois la cause des divorces. D'autre part, l'homme doit loger sa femme, l'habiller, lui fournir l'outillage nécessaire pour ses travaux domestiques, honorer ses beaux- parents, ne pas recourir à la sorcellerie contre elle. Toutefois, chaque époux est tenu d'accomplir son devoir vis-à-vis de l'autre pour préserver la paix entre les familles. Suite à cette présentation non exhaustive des systèmes socio-culturels traditionnels dans les sociétés Bamiléké et Beti, fort est de constater que ces deux groupes présentent des points de convergences mais aussi des points de divergences qu'il convient d'illustrer sur un tableau.

Tableau 2 : Récapitulatif des points de ressemblances et de dissemblances des deux systèmes socio-culturels traditionnels bamiléké-beti

RESSEMBLANCES		
Sociétés patrilinéaires où le nom et l'appartenance à un clan se transmettent du père aux enfants		
Les hommes s'occupent du défrichage tandis que les femmes cultivent et récoltent les produits des champs		
La fécondité est valorisée dans les deux groupes sociaux et la stérilité est considérée comme une malédiction		
Existence du mariage dotal, par échange et la polygamie est admise		
Présence des croyances aux ancêtres en tant que médiateurs entre Dieu et les hommes, phénomènes paranormaux d'où l'existence des sociétés secrètes et des pratiques rituelles.		
DISSEMBLANCES		
Eléments de divergences	Chez les bamiléké	Chez les beti
Sur le plan politique	Société fortement hiérarchisée placée sous l'autorité du chef qui détient les pouvoirs économique, magico-religieux, politico-administratif et militaire.	Société acéphale, seule l'autorité du chef de famille est reconnue, souplesse des structures sociales traditionnelles.
Autres formes de mariage	Existence du mariage sous régime « ta nkap »	Seuls les mariages sous régime dotal et par échange sont présents
Autres aspects de la fécondité	La procréation est valorisée avec une préférence pour les sexes masculins capables d'assurer la succession.	Fécondité valorisée, avec une préférence pour les sexes féminins, génératrices des richesses lorsqu'elles se marient.
Sexualité extra-conjugale	Elle est réprimée pour les femmes et est considéré comme sujet de honte pour les familles.	Les jeunes filles jouissent d'une liberté sexuelle avant le mariage et les naissances extra-conjugales ne sont pas réprimées.

Relations entre les conjoints	Les femmes doivent une entière soumission à leurs époux et ne peuvent les appeler par leurs noms.	La femme est l'adjoint de l'homme et le représente en son absence
Division sexuelle des activités d'élevage	L'élevage est essentiellement réservé aux hommes à l'exception des <i>mafo</i> qui peuvent élever les chèvres et les moutons	L'élevage est une activité réservée aux femmes et aux enfants.

Source : Mariane Dorcace Maga Mbala, mars-avril 2021, données issues de la recherche documentaire.

La connaissance du contexte socio-culturel traditionnel des sociétés permet de comprendre les manières dont elles appréhendent les phénomènes sociaux. C'est ainsi que l'étude de ce contexte dans le cas des groupes ethniques Bamiléké et Beti rend compte de deux systèmes sociaux qui ont quelques points de ressemblances mais de nombreuses divergences. D'une part, ces sociétés patrilineaires présentent des similitudes tant dans la division sexuelle des travaux agricoles que dans la valorisation de la procréation, y compris le mariage sous régime dotal, par échange et l'existence des croyances aux phénomènes irrationnels. D'autre part, les divergences font mention d'une société Bamiléké ayant « *une organisation sociale rigide, batie autour de la chefferie omnipotente, clé de voûte d'une société féodale et fermée* » (ONANA ONOMO, op cit, 1993 : 3). Chez les Beti c'est plutôt l'autorité des chefs de famille qui prévaut. La procréation bien que promue des deux côtés est marquée par la préférence du sexe masculin en pays bamiléké et du sexe féminin dans la société beti. L'étude révèle aussi que dans la coutume bamiléké la femme est entièrement soumise à son mari au point de ne point l'appeler par son nom (HURAUULT, op cit, 1962 : 29) ce qui relève de la rigidité de ce système social vis-à-vis de la femme.

De même, l'on a pu constater que la sexualité extra-conjugale est fortement réprimée dans un groupe (Bamiléké) alors que l'autre groupe social ne dispose d'aucune sanction négative à l'égard de cette dernière. Une telle réalité amène à considérer les normes et valeurs traditionnelles des Beti comme étant souples du point de vue de la sexualité. Si les deux systèmes étalent davantage des points de divergences que des ressemblances, il est nécessaire d'appréhender les représentations que les acteurs sociaux se font du mariage interethnique Bamiléké-Beti.

CHAPITRE 2 : LES REPRESENTATIONS SOCIALES DU MARIAGE INTERETHNIQUE (BAMILEKE-BETI) DANS LA VILLE DE YAOUNDE

L'étude du contexte socio-traditionnel des groupes sociaux bamiléké et beti a permis de prendre connaissance des croyances, des mythes, des pratiques présentes dans lesdites sociétés. Dès lors, il est question d'analyser les représentations sociales du mariage interethnique qui se forgent non seulement dans un groupe comme dans un autre mais aussi dans la société urbaine de Yaoundé dans son ensemble. En d'autres termes, le présent chapitre est consacré à l'analyse des schèmes de pensée construits autour de l'union entre bamiléké et beti. Il ne s'agit pas tout simplement d'interroger les membres de ces groupes, mais la recherche va aussi à l'endroit de d'autres acteurs tels que les acteurs institutionnels et religieux, les couples interethniques et intra ethniques, les acteurs institutionnels et les étudiants.

La prise en compte des représentations sociales du mariage interethnique (bamiléké-beti) dans la ville de Yaoundé revient en quelque sorte à accorder une attention plus significative à d'autres formes de pensées qui peuvent mieux nous révéler les logiques sociales et culturelles en œuvre dans le façonnement des relations quotidiennes et l'âme profonde des sociétés (NZHIE ENGONO, 2001 :19). Il n'est pas question de promouvoir une approche « *fourre-tout* » qui exclue la remise en cause scientifique mais il s'agit d'aller dans « *des laboratoires d'une autre espèce* », d'interroger d'autres formes d'intelligibilités capables d'expliquer des comportements que les acteurs affichent face à l'union mixte (bamiléké-beti). Avant d'y arriver, la première partie de ce travail est dédié à l'analyse des mythes autour de l'ethnie bamiléké et beti. L'étude de ces derniers permet de comprendre clairement le contexte dans lequel naissent les représentations sociales en défaveur des mariages bamiléké-beti. La seconde s'interroge sur les représentations du mariage interethnique proprement dit et la dernière partie est axée sur les réactions que les catégories d'acteurs adoptent face à ce type de mariage.

I- LES MYTHES SOCIO-CULTURELS AUTOUR DES ETHNIES BAMILEKE ET BETI

Les mythes désignent des constructions imaginaires partagées par des individus ou des groupes sociaux autour d'un phénomène (naturel ou surnaturel). Mais aussi autour des individus ou des groupes sociaux en général. Ces construits imaginaires participent très souvent à fabriquer une relation de méfiance ou de confiance entre les différents groupes ethniques

(DIABY, op cit, 2019). C'est en ce sens que la connaissance des mythes partagées autour de l'ethnie bamiléké ou beti permet d'examiner la nature des relations qui se nouent entre bamiléké et beti.

I.1. Le mythe socio-culturel de l'ethnie bamiléké

L'analyse des discours autour de la question a permis de retenir deux principales croyances partagées par l'imaginaire social autour de l'ethnie bamiléké : il s'agit du mythe fondé autour du « *bamiléké hypocrite* », du « *bamiléké sale* ». Ces croyances sont fondées sur des expériences vécues par les acteurs sociaux (beti pour la plupart). Dès lors, plusieurs récits ont été tirés de l'analyse pour décrire ces différentes figures. Pour ce qui est de la perception mythique autour du « *bamiléké hypocrite* », l'on peut citer le récit de ces enquêtés qui racontent leur vécu avec les bamiléké :

Mon expérience avec les bamiléké date de longues années. A l'époque je louais une chambre derrière la chapelle, mon bailleur était un bamiléké, c'était en fait une concession. J'ai passé beaucoup de temps-là, au point où je prenais mon bailleur et sa femme comme mes parents et ses enfants comme mes frères et sœurs. Vous imaginez l'ambiance qui régnait entre nous. Ils avaient une boutique non loin de la maison mais ils ne vendaient pas des choses comme les caramels et les croquettes. Je m'étais proposé de déposer souvent mon sceau à la boutique pour avoir quelques sous. On m'a expliqué un tas de choses, comme quoi, il n'y avait pas assez d'espace. Un mois plus tard leur sœur bamiléké déposait déjà son sceau de caramel dans la même boutique, j'ai compris que quoi que tu fasses le bamiléké est foncièrement hypocrite et je peux raconter autant d'histoires de ce genre avec ces gens, moi j'ai pris mes distances (Agnès, commerçante beti).

Ce récit montre que le mythe peut prendre naissance à partir d'une crise dans les relations entre les acteurs sociaux. Lorsqu'un individu est victime d'une injustice de manière répétée, celui-ci se construit des barrières idéologiques vis-à-vis d'une catégorie sociale ou des membres d'un groupe ethnique précis. Dans ce cas, il devient difficile pour cet individu de rebâtir une relation de confiance à l'égard des mêmes acteurs quoi qu'il soit dans un autre espace géographique ou dans une autre époque. De même le sentiment d'appartenance au groupe développé autrefois disparaît car, l'individu ne se sent plus en sécurité, il craint d'être à nouveau une victime. C'est ainsi qu'il se développe plutôt un sentiment de méfiance. Par ailleurs, le témoignage qu'il garde du groupe reste également celui des expériences passées. Une telle réalité ne peut que contribuer à la construction des perceptions péjoratives autour de l'ethnie bamiléké et de ses membres en général.

Martine, une étudiante à l'université de Yaoundé 1 raconte :

J'ai une amie de longues dates, elle est bamiléké, nous sommes ensemble depuis la classe de 5^e et c'est elle qui m'a toujours dit qu'un bamiléké ne vient pas vers toi pour rien, si tu le vois trop t'approcher, c'est qu'il vise un gain derrière et il ne te le dira jamais. Et moi je n'aime pas cette mentalité. Parfois aussi moi j'ai remarqué que quelqu'un te montre qu'il est avec toi mais quand il est avec ses frères, il faut entendre ce qu'il dit de toi. C'est de l'hypocrisie.

Deux perceptions du « bamiléké hypocrite » ressortent de ce récit. La première est celle du bamiléké mu d'un enjeu latent lorsqu'il tisse des relations avec d'autres acteurs. La deuxième rend compte de ce bamiléké qui ne présente pas ses véritables opinions lorsqu'il est face à des individus autres que ceux de son ethnie. Dans le premier cas, cette situation crée un malaise chez d'autres acteurs qui n'apprécient pas de telles attitudes. D'un autre côté, la double face que présente le personnage décrit par l'enquêtée vient également mettre en mal la crédibilité dudit personnage dans ces relations avec les autres. Dans l'ensemble les deux figures ainsi décrites concourent à fabriquer des mythes non seulement en défaveur de l'ethnie bamiléké mais aussi des individus qui proviennent de ce groupe social. Par ailleurs ce récit peut être classé dans le sillage de la pensée de ONANA ONOMO (op cit, 1993) selon laquelle les beti ont développé une stratégie de peur face aux bamiléké. Cette stratégie vient du fait que pour certains acteurs sociaux issus du groupe beti, il s'est construit une image des bamiléké qui concoure à l'exclusion de cette ethnie. Celle-ci présente le bamiléké comme un individu qui ne connaît que son frère, qui est essentiellement grégaire. Contrairement aux autres groupes ethniques dont les cultures sont extraverties, celles des bamilékés restent fermées sur l'extérieur, ce qui veut dire que foncièrement il est très difficile de s'intégrer dans le groupe.

Pour ce qui est du mythe autour du « bamiléké sale », deux discours ont été retenus pour rendre compte de cette réalité. Le premier est le récit d'une histoire vécue par une femme de ménage beti tandis que le deuxième est une affirmation faite par un retraité issu du groupe beti également. Mireille, femme de ménage au quartier ékounou à Yaoundé raconte :

Pour dire vrai, les bamiléké sont sales, bon peut être eux même ils ne le perçoivent pas mais il suffit d'avoir habité près d'eux durant des années pour le confirmer et c'est mon cas. Tu restes avec des gens qui ne savent pas qu'on ne construit pas au même endroit où on élève les poulets et les porcs, les odeurs là dérangeant. Et c'est toujours là qu'on fait la cuisine, les peaux de banane peuvent faire des semaines là et ça ne gêne personne. Parfois c'est le chien qui vient renverser la poubelle c'est-à-dire personne n'est dérangé, quelqu'un s'occupe seulement de son commerce.

Ce récit présente un individu bamiléké qui, de par sa manière de ménager ses activités dérange les manières d'agir, de penser et de sentir des autres membres de la société. En effet, dans ce cadre on observe un individu qui manifeste des habitudes héritées de son groupe social

d'appartenance. Nous avons vu que l'élevage et le commerce font partie des activités économiques principales des bamiléké. Ces activités sont pour la plupart exercées autour des concessions et contribuent à subvenir aux besoins vitaux des familles. C'est ainsi qu'au-delà des odeurs nauséabondes des déchets d'animaux et d'ordures ménagers, ces activités restent la priorité pour les bamiléké, quoi que le voisinage en soit gêné. De même, il ressort que le voisinage présenté par l'enquêtee est fait des personnes d'un autre groupe social, et donc des individus issus d'une ethnie qui a ses propres pratiques économiques. Ainsi naît donc une image d'un « *bamiléké sale* » dans la perception que se forge un individu appartenant à une autre ethnie. Par ailleurs, le mythe naît donc ici de la différence des manières de concevoir les lieux d'habitation dans les groupes ethniques. D'un côté on observe des individus qui font sans aucune gêne l'apanage entre maison d'habitation et case d'élevage. D'un côté, on remarque plutôt un autre groupe d'individus qui voit en l'habitat, un lieu conçu uniquement pour le logement des humains.

Dans le prolongement de l'analyse, ZOBO un retraité gardien de prison affirme : « *depuis l'enfance nous nous savons que lorsque tu montes dans un taxi, si tu sens des odeurs bizarres, tu conclus simplement que c'est le taxi d'un bamiléké, humm. ça sonne un genre aux oreilles humm...mais à 90% c'était la vérité* ». Au regard de cette affirmation, il est donné de constater qu'il existe des images, des représentations intériorisées par les acteurs sociaux dès le bas âge. C'est ainsi que tout au long de sa vie, l'individu grandit avec l'image d'un bamiléké sale au point où même lors ses mobilités quotidiennes, un inconnu présentant des signes de saleté est considéré à priori comme appartenant à l'ethnie bamiléké. En outre cette déclaration révèle que le mythe bien que partagé par un grand nombre d'individus n'est pas toujours fondé à la suite d'un examen rationnel. Il est dans ce cadre le résultat des préjugés et des idées préconçues dont les fondements sont irrationnels.

I.2. Le mythe socio-culturel de l'ethnie beti

L'analyse des perceptions mythiques autour de l'ethnie bamiléké a permis de mettre en exergue le mythe autour du « *beti paresseux* » et du « *beti jouisseur* » d'autre part.

Les discours du mythe autour du « *beti paresseux* » ont révélé que les acteurs issus du groupe ethnique bamiléké pour la plupart se fondent sur les expériences passées qui ont façonné leur perception de l'ethnie beti et de ses membres. Le premier récit est celui d'un taximan bamiléké qui dit connaître les mentalités beti pour avoir vécu avec ces derniers des années durant. Affirme-t-il :

J'ai vécu avec les beti pendant 15 ans et durant ces années, j'ai vu des garçons de plus de 30 ans vivant encore dans la maison familiale, errant ci et là au quartier en longueurs de journées, attendant la nourriture préparée par leur maman comme des adolescents. Le pire c'est qu'ils faisaient des enfants qui étaient encore à la charge des parents. Les jeunes filles pareilles, celle-là préfère courir après des miettes chez un garçon qui va l'abandonner quand il verra une fille travailleuse. Si tu la vois déjà se battre, c'est qu'elle a déjà au moins deux enfants sans pères à sa charge.

Il ressort de ces propos que les individus issus de l'ethnie bamiléké perçoivent mal que des jeunes de plus de 30 ans vivent encore dans la maison parentale. Pour ces derniers, les jeunes garçons devraient à cet âge être autonomes financièrement et ne dépendre que d'eux-mêmes. Par ailleurs il est mal perçu pour les bamiléké que ces jeunes dépendant encore de leurs parents mettent au monde des enfants qui viennent être une charge de plus pour les parents. De même les jeunes filles beti qui ne recherchent leur autonomie financière sont sanctionnées négativement. Cette réalité nous ramène aux différentes perceptions de la sexualité dans les sociétés traditionnelles beti et bamiléké. En effet, la sanction négative que cet enquêté pose à l'égard de ces jeunes qui procréent en dehors du cadre qu'est le mariage émane du contexte social qui l'a forgé. En outre, la fécondité extra-conjugale dont il dénonce dans ces propos ne fait aucunement l'objet d'une sanction négative dans la société traditionnelle beti.

Dans la même lancée, une commerçante bamiléké raconte :

Ils me disent toujours qu'ils ne peuvent pas pousser par exemple et pourtant ils n'ont pas de quoi manger. L'un d'entre eux a une forte corpulence que même ici au marché il peut se battre. Les beti sont paresseux pour dire vrai. Imagine que quelqu'un a faim, mais il trie les travaux. Je connais un beti qui refuse de porter les marchandises des femmes et gagner aussi son pain, il préfère rester à la maison comme il attend les résultats de l'armée, il préfère rester là coucher, mais c'est lui qui veut les grandes choses.

Ce discours révèle une image du « beti paresseux » qui n'accorde pas de l'intérêt de à certaines activités génératrices de revenus, ceci malgré sa situation de précarité. Cette attitude est mal perçue pour certains acteurs pour qui, l'activité économique que l'on mène importe peu à partir du moment où cette activité contribue à satisfaire les besoins vitaux élémentaires. De même, Le fait de rester à la maison sans occupation et vouloir au même moment avoir de l'argent apparaît comme une forme de paresse dans la mesure où cet individu a des opportunités et des compétences physiques pour exercer certaines activités mais les rejette au profit de celles qui ne sont pas encore à sa portée. C'est ainsi que comme cette répondante, plusieurs acteurs attribuent cette attitude aux beti en générale bien que n'ayant mené aucune enquête statistique leur permettant de généraliser le phénomène au groupe social tout entier.

Par ailleurs, il s'est forgé dans la pensée de certains acteurs du groupe bamiléké une perception qui tend à considérer le beti comme un individu essentiellement jouisseur : c'est le mythe du « beti jouisseur ». En réalité, ces acteurs se fondent sur les valeurs qu'ils ont reçu de leur groupe social pour dénigrer toute autre attitude ou manière de vivre ne se référant pas à ces valeurs. C'est ainsi que la plupart de ces acteurs, les beti sont considérés comme des consommateurs, des gaspilleurs qui ne pensent qu'au présent, des personnes qui n'aiment que l'ambiance, des gens qui adorent les plaisirs du ventre et du bas ventre, des consommateurs de vin rouge en la possession duquel les betis se croient les plus heureux du monde. C'est ce qu'illustre ce discours :

Les beti sont des vantars pour rien, ils aiment jouer la vie, les femmes, la boisson, champagnes par ci, vin rouge par là. Dès qu'on gagne un petit argent, il faut chercher à le gaspiller, offrir la boisson à tout le bar, ils disent qu'il se réjouir dans la vie, comme pour se réjouir il faut à tout prix gaspiller. On se croit le plus heureux du monde, pour après-demain manquer 100F (TCHOUALEU, mécanicien).

Au demeurant l'ensemble des mythes forgés autour de ces deux ethnies donnent aux membres des différents groupes un sentiment d'injustice, de rejet social et les uns se sentent rejetés par les autres ainsi se crée la méfiance. L'on vit dans un état de repli identitaire, considérant l'autre comme un ennemi quoiqu'étant tous des citoyens d'une même nation. Cette attitude de méfiance va donc impacter même les représentations que ces acteurs se font du mariage entre bamiléké et beti d'où l'analyse de ces représentations dans la ville de Yaoundé.

II- LES REPRESENTATIONS SOCIALES DU MARIAGE INTERETHNIQUE (BAMILEKE-BETI) DANS LA VILLE DE YAOUNDE

Elles ont été classées en deux catégories à savoir celles qui tendent à exclure le mariage interethnique (bamiléké-beti) et celles qui concourent à favoriser cette union. Cette classification a été faite à partir des données recueillis sur le terrain.

II 1. Les représentations en défaveur du mariage interethnique (Bamiléké-Beti)

L'analyse des réponses issues du guide d'entretien avec les chefs de famille, les couples intra ethniques met en exergue trois formes de représentation qui tendent à exclure le mariage interethnique (bamiléké-beti). Il est perçu par ces derniers comme un mariage risqué, un mariage sans garantie et un déshonneur pour les familles. De même il a été donné de constater qu'il existe dans l'imaginaire de certains acteurs (Bamiléké et Beti) une perception mythique de l'un et de l'autre qui représente un obstacle non seulement à la contraction des alliances matrimoniales entre bamiléké et beti mais aussi une barrière à l'unité nationale.

II 1.1. Une union *risquée*

Premièrement, les chefs de famille issus d'un groupe social (bamiléké) comme d'un autre (beti) considèrent cette alliance comme une union « *risquée* », du fait qu'elle déconstruit les coutumes du groupe, ce qui engendre une perte de l'identité culturelle d'origine. De ce fait, pour cette catégorie d'acteurs, le risque vient du fait que l'individu se lance dans une relation dont la probabilité de perdre les valeurs de son groupe est très élevée. Dans une alliance pareille, on s'unie à quelqu'un qui ne partage pas les mêmes valeurs que nous, il a une autre manière de voir la vie qui ne convient pas toujours à celle que nous avons apprise, nous risquons d'abandonner nos origines et perdre notre essence première. En réalité, dans le souci de voir leurs enfants épanouis dans leurs futures belles familles, les chefs de famille optent plutôt pour des mariages intra ethniques où « *tout est connu d'avance* » au détriment des alliances interethniques qui imposent la découverte de nouvelles pratiques et l'adaptation à celles-ci. Par ailleurs, les réponses de ces chefs de famille démontrent leur degré d'attachement à la culture de leurs groupes d'appartenance. En effet, l'on a pu remarquer que plus un individu est conservateur des us et coutumes de son ethnie, plus sa représentation du mariage interethnique (bamiléké-beti) tend à exclure cette union. Autrement dit, l'analyse montre que la construction des représentations sociales qui excluent les alliances interethniques (bamiléké-beti) est liée à l'attachement des acteurs aux pratiques de leurs groupes sociaux respectifs. Enfin, l'on note que certains de ces acteurs exercent dans une certaine mesure un contrôle sur le processus de formation des unions de leur progéniture ainsi que sur le vécu du couple. C'est ainsi que les unions intra ethniques demeurent dans ces cas la norme privilégiée des alliances matrimoniales.

II 1.2. Une union *sans garantie*

En second lieu, le mariage interethnique (bamiléké-beti) est considéré par d'autres acteurs (en occurrence les conjoints intra ethniques) comme une union « *sans garantie* » dans la mesure où dans ce type de relation, chacun des conjoints relève d'un système culturel différent (modes de vie, traditions spécifiques à chaque groupe social) par conséquent le couple ne peut en réalité bénéficier des privilèges que la communauté réserve à ses enfants qui ont contracté des unions au sein du groupe. En ce sens, les acteurs affirment que les faveurs qu'une *belle famille* peut accorder à un gendre ou une *belle fille* issue de leur groupe ethnique ne sont pas les mêmes pour ceux et celles qui viennent d'ailleurs. Le conjoint étranger ne peut que se contenter de l'apport de son partenaire très souvent durant sa vie. C'est alors que : « *Le conjoint s'intègre dans un nouveau milieu où il doit fournir des efforts pour répondre aux exigences de l'autre groupe* » (Rita, 33ans, conjointe issue d'une union intra ethnique). De même, la femme

dans ce type d'union est très souvent confrontée au quotidien à des menaces qui lui viennent des membres de la famille de son conjoint, elle doit donc faire face à la fois aux difficultés liées à son propre ménage et à ceux qu'elles rencontrent dans sa belle-famille. C'est ainsi que certains acteurs citent des membres de leur famille qui ont perdu la vie dans des mariages interethniques (Bamiléké-Beti) c'est le cas Solange, une commerçante beti (39ans) qui raconte :

Ma tante avait signé l'acte de mariage en secret avec un gar de l'ouest, nous étions encore des enfants, mais mama nous dit que personne n'avait été au courant de cet acte de mariage, par ce que la famille devait s'opposer. On savait juste qu'elle vivait avec un homme, comme elle s'était installée en nkongssamba pour son commerce. Elle vivait l'enfer là-bas mais elle supportait, sa belle-famille l'a maltraitait par ce que eux ils voulaient que leur fils épouse une fille de leur village. C'est après qu'elle soit morte qu'une de ses copines nous raconte des années après combien elle a souffert dans ce mariage, elle déprimait petit à petit jusqu'au jour de sa mort.

Ces propos révèlent que le mariage en générale et l'union interethnique bamiléké-beti en particulier peut être une source de nombreuses difficultés pour ceux et celles qui le contractent à l'insu des familles. Ceci s'explique dans la mesure où ils sont contraints à faire face tous seuls aux menaces du partenaire et de sa famille sans pouvoir en parler à leurs proches. C'est ainsi qu'il s'en suit des dépressions voire la mort comme l'illustre le cas mis en exergue. Par ailleurs, l'alliance interethnique bamiléké-beti peut entraîner des pertes matérielles chez l'un des époux dans le cas où celui-ci se laisse dominer par la belle-famille après le décès de son partenaire. C'est ce que révèle le discours ci-dessous :

Ma sœur a tout perdu à la mort de son mari. C'était un mariage que la famille avait refusé, mais comme elle était indépendante financièrement, elle pouvait faire ce qu'elle voulait, réaliser ses projets sans demander l'avis de quelqu'un. Ils ont construit du côté d'akak, à côté c'était le champ, ils n'étaient pas au pays. A la mort de son mari, elle ne reconnaissait plus ceux qu'elle appelait ses beaux. L'affaire est allée en justice mais avec toutes les traceries et les lenteurs, sans compter l'argent qu'elle dépensait elle a fini par abandonner, après tout elle a suffisamment de l'argent pour se construire une chapelle si elle le veut, mais si elle avait écouté nos conseils elle n'aurait même pas investi chez ces gens (Matthieu, 37 ans, bamiléké, vendeur à la sovette).

A travers ce discours, l'on constate que malgré la présence des instances judiciaires capables de garantir la protection des biens d'un conjoint légalement marié à la mort de son partenaire, ce conjoint est susceptible de perdre ces biens s'il ne fait pas preuve de patience face aux autorités judiciaires. De même il se dégage de ces propos que même si le conjoint vivant est financièrement autonome, il n'en demeure pas moins que la perte de ses ressources matérielles donne à dire à certains acteurs sociaux (les membres de famille) que le mariage bamiléké-beti reste une union sans garantie. En outre, selon cette catégorie d'acteurs, l'endogamie constitue plutôt une pratique bénéfique du fait qu'elle a l'avantage de contribuer

à créer un groupe intégré, à limiter les conflits entre les familles et à sécuriser les partenaires, leurs biens ainsi que leur progéniture. A l'opposé, l'union interethnique (Bamiléké-Beti) affaiblit l'appartenance au groupe et est à l'origine de nombreuses pertes. Du reste, il ressort dans le discours des catégories sociales susmentionnées que l'endogamie constitue un facteur de consolidation des liens d'amitié entre les familles d'une même ethnie au même moment qu'elle facilite l'insertion familiale des époux dans les différentes belles-familles. Par ailleurs, elle répond à l'objectif de reproduction des groupes. Ainsi, les représentations négatives que ces acteurs se font du mariage interethnique (Bamiléké-Beti) contribuent à dresser des barrières pour ceux qui aspirent à cette union de même qu'ils constituent un obstacle pour l'unité nationale.

II 1.3. Un déshonneur pour les familles

L'analyse de cette tendance révèle que les acteurs perçoivent le mariage interethnique (bamiléké-beti) sur le prisme du rôle qu'il joue dans le système social. En effet, le mariage d'un membre de famille qu'il soit petite ou grande pose à l'ensemble de la famille un problème : celui d'assurer la perpétuation des traditions successorales. C'est ainsi que les familles préfèrent constituer des alliances intra ethniques dans le but ultime de préserver leur honneur, leur privilège auprès de leur communauté. Cela entraîne une interdiction du mariage interethnique (bamiléké-beti) tenu pour déshonneur . Les parents se sentent ainsi contraints d'imposer un certain type de mariage au détriment des choix individuels des enfants. Par ailleurs, « *Ceux des enfants qui veulent se lancer dans les unions interethniques, mais qui se sentent obligés de respecter la volonté des parents, prennent pour première épouse une fille du village et par la suite ils font des alliances en dehors du village* » (Fidèle, 57 ans, parent bamiléké). Ce discours nous amène à citer BOUDIEU (1972) pour qui le système de dispositions inculquées par l'éducation familiale permet de réinventer inconsciemment ou consciemment les stratégies qui ont régi de tous temps, celles qui visent à garantir la reproduction des traditions. En outre, eu égard à la volonté des familles de respecter les règles de leur groupe social, elles ne peuvent que percevoir le mariage interethnique (bamiléké-beti) comme un déshonneur pour les familles surtout lorsqu'il n'a pas été précédé d'une union intra ethnique. C'est encore un déshonneur du fait que les parents se font humilier au sein des familles à cause des mariages contractés par leurs enfants, ils subissent de ce fait la honte et les railleries des autres qui leur tiennent pour des *moûts*²¹. Ils sont parfois interdits de participer à des cérémonies traditionnelles dont ils

²¹ Moûts : nom assigné à des personnes qui se laisse convaincre ou dominer par tout le monde sans jamais dire quoi que ce soit.

étaient autrefois des initiateurs ou des célébrants. C'est pourquoi, pour ne pas subir l'humiliation, ces acteurs mobilisent diverses stratégies pour faire suivre aux enfants leur trace afin de garantir leur position dans la famille de génération en génération.

II 2. Les représentations sociales en faveur des mariages (Bamiléké-Beti)

Contrairement aux représentations qui tendent à exclure les unions mixtes bamiléké-beti, il existe d'autres représentations en faveur de ces mariages. Celles-ci voient en ces unions, une relation comme les autres, une relation avantageuse, un moyen de consolidation de l'unité nationale ou encore un mariage approuvé par Dieu. Ces représentations sont respectivement celles des travailleurs du secteur public, des étudiants, des conjoints interethniques et des acteurs religieux.

II 2.1. Une relation comme les autres

Les réponses issues des entretiens avec certains conjoints interethniques montrent que pour ces derniers, le mariage interethnique Bamiléké-beti est une relation comme les autres. Sur l'ensemble des conjoints interethniques interrogés, 26 pensent que les unions mixtes sont comme toutes les autres dès lors que toute relation conjugale implique à la base certains principes à savoir l'amour, le respect mutuel, la patience vis-à-vis de son partenaire et une vision commune de la vie. De ce fait, les discours tenus par ces derniers sont les suivants :

L'amour est à la base de toute relation intra ou interethnique, du moment où on peut bâtir un foyer selon la parole de Dieu, je pense que c'est le plus important. C'est un mariage comme tous les autres, je pense que c'est avec un individu qu'on décide de faire sa vie et non avec une tribu. Ceci sous-entend que nous sommes tous des hommes avec les mêmes aspirations, les mêmes craintes, les mêmes besoins. Tu peux même épouser quelqu'un de ton village, s'il ne te respecte pas, à quoi ça sert ?
(Antoine, conjoint mixte bamiléké-beti, marié en 2020)

Ce premier discours révèle qu'au-delà de l'amour base de toute relation conjugale, certains conjoints bamiléké-beti, place au centre de leurs unions l'observation des écrits bibliques. Par ailleurs, ce mariage est perçu par ces couples comme tout autre relation dans la mesure où c'est l'individu (en tant qu'un être ayant des besoins, des aspirations, des craintes entre autres) qu'on épouse et non sa tribu. En d'autres termes, pour ces conjoints, le contexte socio-culturel dans lequel l'un des partenaires a évolué ne représente rien dès l'instant où l'amour de son conjoint et les valeurs bibliques demeurent ses repères. Les valeurs bibliques ici sont entre autres le respect de son époux ou de son épouse.

Une relation est une relation, que tu te sois marié avec un bamiléké ou quelqu'un de ta tribu, vous devez juste vous aimer réellement, tu dois le connaître, et lui doit faire pareil pour toi, avoir des objectifs communs. Chacun doit prendre sa place dans le foyer comme les écrits bibliques le recommandes, c'est-à-dire la femme devra être soumise et moi l'homme, je dois l'aimer, prendre soin d'elle. Je crois que si un couple vit ainsi, on ne remarquera en rien qu'ils sont issus des tribus différentes. (Mireille, conjoint mixte bamiléké-beti, mariée en 2019).

Ce second discours éclaire davantage sur le fait que l'individu est placé au centre de la relation, ces traits de caractère personnels occupent une place importante pour la réussite du foyer. Par ailleurs, les attitudes qui émanent de son groupe ethnique sont dominées par sa personnalité. De même, les conjoints insistent sur la connaissance mutuelle des partenaires ainsi que des centres d'intérêt communs. Une fois de plus, ces réponses mettent en lumière l'attachement de ces acteurs aux normes bibliques (la soumission de la femme à l'égard de son mari et l'amour du mari pour son épouse) plutôt qu'aux valeurs de leurs groupes sociales d'origine. L'on émet ainsi l'idée selon laquelle les manières d'agir, de penser, de sentir des individus sont aussi liées à la perception de la communauté religieuse à laquelle ils appartiennent. Celle-ci oriente leurs comportements en société, elle présente un modèle de conduite à chaque domaine de la vie en société et leur revêt d'une identité perceptible à travers leur langage.

II 2. 2. Une relation avantageuse

Pour d'autres conjoints des foyers interethniques (bamiléké-beti), c'est une relation avantageuse dans la mesure où elle constitue un moyen d'apprentissage, de découverte de l'héritage culturel des autres, d'ouverture au monde. C'est ce que révèlent ces discours des conjoints mixtes.

Mon mariage m'a permis de changer les préjugés que j'avais sur les autres. J'ai pu comprendre les raisons qui motivent certaines ethnies à adopter une pratique ou une autre. Le fait de me marier avec quelqu'un du centre m'a permis d'apprendre à cuisiner leurs mets traditionnels et à parler leur langue. Ce que je n'aurais jamais appris en restant chez nous à l'ouest (Christelle, conjoint mixte bamiléké-beti, mariée en 2011)

Il ressort de ces propos que le mariage bamiléké-beti est avantageux pour les conjoints par ce qu'il permet d'éradiquer les préjugés préconçus sur les ethnies. Il permet ainsi de

participer à la vie des communautés (festivités, cérémonies traditionnelles, rythmes d'initiation). En revanche, cette participation contribue à la connaissance des motivations qui encadrent les pratiques communautaires. L'on note aussi l'apprentissage de nouvelles langues et pratiques culinaires. Ainsi l'ensemble des découvertes que l'union bamiléké-beti garantie aux conjoints représentent pour ces derniers un avantage que le mariage intra ethnique ne saurait offrir. C'est encore ce qu'illustre le discours suivant :

Je ne sais pas si j'aurais été invité à assister à une cérémonie d'intronisation du chef à l'ouest, si j'avais épousé quelqu'un de ma tribu. Ce fut une très belle découverte pour moi ce type d'union permet de diminuer les préjugés entre les ethnies et d'avoir une conscience d'appartenir à une même communauté (Angelle, conjoint mixte bamiléké-beti, mariée en 2018).

Ainsi le mariage interethnique sert à déstructurer les préjugés d'un groupe social à l'endroit de l'autre. C'est aussi un moyen d'apprécier les valeurs sociales et coutumières des communautés. Il permet aux acteurs sociaux d'apprendre les pratiques culinaires, les coutumes et le système de valeurs des autres. Il apparaît en outre comme le début d'une cohabitation objective, où les acteurs s'engagent avec des enjeux bien déterminés. On peut citer entre autres des enjeux liés à l'apprentissage de nouveaux modes de vie. On note enfin chez ces acteurs le souci de promouvoir l'identité nationale plutôt que les identités ethniques, le sentiment d'appartenir non plus à une communauté de quelques individus, mais à la nation tout entière.

II.2.3. Un moyen de consolidation de l'unité nationale

Cette représentation est celle que partage non seulement certains conjoints mixtes, mais aussi des acteurs sociaux tels que les étudiants et les travailleurs des institutions étatiques. C'est ainsi que pour ces derniers, le mariage interethnique est une arme qui permet de résoudre les Conflits latents qui ont cours dans la société camerounaise. Selon ces acteurs, le tribalisme, les replis identitaires, la xénophobie qui prend de l'ampleur dans cette société ne peuvent qu'être combattus par des pratiques visant à renforcer la paix, l'unité, le vivre ensemble harmonieux. Parmi ces pratiques le mariage interethnique (bamiléké-beti) est en tête de liste car il met en avant l'identité camerounaise et non une quelconque origine tribale. Les propos ci-après sont illustratifs :

La société camerounaise traverse une étape difficile de son histoire, on a l'impression d'être dans une véritable tour de babel que dans un espace linguistique harmonieux. Aujourd'hui dans des plates-formes numériques, on assiste de plus en

plus à la prolifération des discours de haine, des propos xénophobes, ce type de mariage représente donc le moyen par lequel nous consoliderons l'unité nationale. La croissance des unions interethniques (bamiléké-beti) au Cameroun fait en sorte que personne ne puisse plus se réclamer beti ou bamiléké alors qu'elle a sous son toit des enfants, petits-enfants, nièces ou neveux métissés. A mon sens, ce mariage sert à consolider l'intégration et l'unité nationale dans un contexte de conflits. C'est l'idéal à adopter dans notre pays (Julienne, doctorante en histoire).

Ce discours montre que le mariage interethnique bamiléké-beti représente un lien social qui unit les divers groupes sociaux de la nation. Il permet de consolider le lien de paix et de tolérance, de construire les rapports sociaux autrefois marqués de préjugés et de perceptions intériorisés. Par ailleurs, dans un contexte marqué par la pluralité des comportements réfractaires à l'unité nationale, il sert à développer une solidarité mutuelle, une conscience nationale. Il permet enfin aux acteurs de s'inscrire dans une nouvelle parenté destinée à se reproduire comme un seul groupe malgré les différences culturelles, d'effacer les frontières ethniques entre les groupes sociaux en interaction et ainsi faciliter le vivre ensemble dans la diversité.

II.2.4. Un mariage approuvé par Dieu

La dernière catégorie d'acteur soumis au guide d'entretien des populations de la ville de Yaoundé est celle des acteurs religieux (prêtres, pasteurs, imam). Ces derniers abordent la question du mariage interethnique (bamiléké-beti) sous un angle religieux. Ainsi, le mariage apparaît pour les chrétiens telle est une institution approuvée par Dieu, se marier c'est « *honorer Dieu et personne ne peut séparer ce que Dieu a uni* » (M L'abbé). Les acteurs considèrent le mariage interethnique comme une preuve que les chrétiens ont abandonné *le vieil homme* pour se conformer à la parole de Dieu qui dit « *qu'il n'ya ni juif, ni grec, ni esclave, ni homme libre, nous sommes tous unis en Jésus Christ* » (Galates 3 : 8). Par ailleurs, C'est aussi un mariage que la religion musulmane encourage, c'est ce que révèle ce discours : « *l'islam n'émet aucune réticence par rapport à la mixité dans le mariage, Allah dit épousez les chastes parmi vous ainsi que les pieux parmi vos esclaves, même s'ils sont pauvres, Allah les enrichira par sa grâce.* » (Abdel, croyant musulman). En ce sens, le mariage interethnique (bamiléké-beti) apparaît pour ces acteurs comme la résultante de l'application des écrits bibliques ou coraniques, un moyen de prouver à la société qu'on a abandonné l'ancienne manière de vivre, qu'on s'est détaché des coutumes ancestrales pour mener une vie que Dieu agrée. En outre, il convient de préciser que même si cette union représente un mariage que les écrits bibliques

approuvent, il n'en demeure pas moins que la contraction des unions interethniques (bamiléké-beti) suscite des oppositions dans les familles, ce qui contraint les chefs religieux à adopter des stratégies diverses en vue de soutenir ceux des leurs confrontés à ces oppositions.

Au terme de l'analyse des représentations sociales des mariages interethniques (bamiléké-beti), force est de constater une similarité des réponses des conjoints mixtes et des membres du secteur institutionnel, étudiantin, et des acteurs religieux qui ont tendance à prôner l'union mixte bamiléké-beti. Tandis que la plupart des chefs des familles soit Bamiléké ou Beti et les conjoints des foyers intra ethniques manifestent davantage les craintes ou le désaccord face à l'union mixte (bamiléké-beti) du fait des différences d'habitudes culturelles des groupes d'origine. Suite à ces représentations, il est question d'analyser les comportements qu'adoptent les différentes catégories d'acteurs face au mariage interethnique (bamiléké-beti).

III- LES COMPORTEMENTS D'ACTEURS SOCIAUX FACE AUX MARIAGES INTERETHNIQUES BAMILEKE-BETI

Au regard des idées, des perceptions que les individus se font de l'union entre Bamiléké-Beti, la présente section s'intéresse aux réactions, aux comportements engendrés par les représentations sociales de ce mariage. A partir des réponses tirées des entretiens avec les acteurs cités précédemment, et des récits de vie des conjoints issus des couples interethniques, il se dégage trois types de réactions correspondant à des catégories d'acteurs distincts. Il s'agit des logiques qui traduisent le respect de la décision des conjoints pour quelques chefs de familles ou certains conjoints des foyers intra ethniques qui considèrent cette alliance comme étant un risque ou sans garantie. L'on note aussi le rejet radical du mariage pour d'autres parents qui voient en cette union un déshonneur pour la famille. Par ailleurs les réactions de plusieurs travailleurs du secteur institutionnel, des étudiants, des acteurs religieux et certains conjoints issus des mariages interethniques révèlent une approbation totale face à cette alliance.

III.1. Les chefs de familles et les conjoints des alliances intra ethniques

Cette catégorie d'acteurs comme il a été souligné est celle pour qui le mariage interethnique représente un risque, une union sans garantie ou encore un déshonneur pour les familles. Face au choix des conjoints, certains chefs de familles et conjoints intra ethniques optent pour le respect du choix des conjoints malgré leur non approbation à cette alliance et l'accueil se prolonge avec l'acceptation du nouveau membre. Toutefois, les parents restent attentifs à la vie du couple pour apporter des conseils. C'est ce que dévoilent le discours de ce parent : « *Lorsque je présente les inconvénients d'un chemin à quelqu'un et qu'il fait son choix,*

je respecte sa décision et on célèbre le mariage, lui il verra les réalités de ce que je lui disais et il reviendra vers moi » (Jonas)

Par ailleurs, ceux des chefs de famille qui perçoivent cette relation comme un déshonneur adoptent une logique de rejet radical : « *Ma famille m'a abandonné, ma tante m'a cherché un époux du village, j'ai refusé...Ils ont refusé de prendre ma dote* » (Linda). « *Je ne suis pas prêt à accepter un tel mariage, qu'est-ce qu'on dira de moi dans la famille !* » (Roseline). A la suite du discours des parents qui laissent faire les enfants dans le choix de leur conjoint, on remarque certes un souci de ces derniers à perpétuer les normes traditionnelles matrimoniales. Mais on observe aussi une souplesse du contrôle familial dans la formation des unions. Quant aux chefs de famille qui maintiennent leur désaccord, l'analyse révèle que ce choix est influencé par le regard des membres du groupe social auquel ils appartiennent. Ainsi, ils craignent d'être rejetés par le groupe ou subir une quelconque sorte de stigmatisation due à l'approbation de ce type de mariage.

III.2. Les acteurs institutionnels, associatifs et les étudiants

Comme nous l'avons observé, le mariage interethnique est pour cette catégorie d'acteurs un moyen de mettre fin aux conflits interethniques, aux multiformes de replis identitaires, une voie pour consolider l'unité nationale et le vivre ensemble harmonieux entre les groupes sociaux de la nation. En ce sens, il apparaît que ces acteurs mettent en œuvre diverses stratégies pour promouvoir leurs idéaux. C'est ainsi que la direction chargée de la promotion et la protection de la famille (Ministère de la Promotion de la Femme et de la Famille) apporte aux jeunes et aux adultes qui font face aux difficultés liées à l'accès au mariage, une meilleure compréhension de l'importance de cette institution des obstacles qui, en contexte camerounais réduisent son accession et des opportunités qui viennent à la soutenir (Minproff, 2012 : 16). L'éducation prénuptiale concerne l'apprentissage par le couple d'un ensemble de coutumes, de règles, d'ambitions, d'intentions, de projets, de rêves qui concourent à la réussite d'une relation matrimoniale. Elle aborde entre autres les aspects tels que la relation conjugale, la reproduction, le partage des tâches et des charges familiales. Elle offre aux conjoints une relation d'aide en service social, une relation interpersonnelle basée sur l'assistance psycho-sociale, une intervention individuelle et communautaire.

Par ailleurs, le ministère de la jeunesse et de l'éducation civique dans sa cellule chargée de l'intégration nationale met en œuvre des activités de brassage des populations, la création des plates formes d'échange et de concertation pour l'intégration nationale et le vivre ensemble, la formation des leaders de jeunesse sur la consolidation de l'intégration nationale, la campagne

annuelle d'éducation civique. De plus, ce ministère apporte un appui institutionnel aux associations de personnes qui œuvrent pour cette cause, notamment l'association des couples Bamiléké et Beti. « *Nous saluons des initiatives comme celles de cette association, l'esprit du Minjec est de promouvoir ce message, nous les encourageons* » (BOLO MBALA, cadre à la direction civique de l'intégration nationale). Les membres de l'association des couples Bamiléké-beti quant à eux apportent leur soutien aux couples interethniques empreints de stigmatisation à travers des counseling entre autres. On note l'organisation des conférences où sont conviées toutes les couches sociales et dont l'intérêt est de faire comprendre la nécessité de faciliter la contraction des mariages interethniques (bamiléké-beti) dans une société camerounaise qui se veut unie. Enfin cette association condamne tout acte d'exclusion du mariage interethnique entre bamiléké et un beti. Dans la même lancée, certains étudiants dont les représentations sociales sont ouvertes à ce type de mariage ne peuvent qu'encourager ceux de leurs camarades, amis, frères ou sœurs qui s'engagent dans cette relation ou encore aspirer à une telle union. C'est l'exemple de ce discours : « *Je ne peux qu'encourager mes frères qui se lancent dans cette voie, je les admire d'ailleurs. Ils ont fait preuve d'une grande ouverture d'esprit, ils ont bravé le rejet des familles.* » (Michel, étudiant en Sociologie).

En effet, les conjoints bamiléké-beti ayant bravé les oppositions et rejets au sein des familles ne peuvent que susciter de l'admiration pour leurs cadets qui ont été témoins des faits. Par ailleurs, cette bravoure amène certains d'entre eux à vouloir contracter de telles unions. C'est le cas de ce jeune étudiant : « *Mon rêve est d'épouser une fille bamiléké pour promouvoir le multiculturalisme, pour permettre d'apprendre de l'autre, je devrais aller à l'école du bamiléké* » (Arsene, étudiant en informatique). D'une part, il ressort de ces propos que les jeunes générations sont davantage soucieuses de promouvoir l'unité nationale malgré les diversités ethniques. D'autre part, à force d'observer les manières d'agir des membres d'un groupe social, les individus sont tentés de contracter les alliances avec ce groupe afin de pouvoir tirer profit des avantages qui en découlent.

III. 3. Les acteurs religieux

Selon ces acteurs, le mariage interethnique entre bamiléké et beti est une preuve de l'obéissance à la volonté de Dieu. C'est ainsi que face à une telle alliance, plusieurs stratégies sont mobilisées par les *hommes de Dieu* pour que les unions soient célébrées. L'analyse des réponses révèle deux stratégies principales à savoir, la stratégie de la prière et la stratégie de la négociation. La première apparaît pour cette catégorie d'acteurs comme une arme essentielle pour connaître du succès dans les projets de toutes sortes y compris celui du mariage

interethnique (bamiléké-beti). Nous le percevons à travers ces propos : « *la prière est la clé qui ouvre toutes les portes, elle est l'arme essentielle du chrétien. Lorsque nous sommes dans une situation où les familles font opposition à l'union de certains biens aimés, nous nous mettons dans la prière et le seigneur agit.* » (Gilbert, pasteur d'une église pentecôtiste). Au regard de ce discours, la prière est une médiation pour accéder au mariage. En dépit des oppositions familiales auxquelles font face les futurs époux, elle leur permet d'être confiants. La seconde stratégie est la négociation avec les familles.

En réalité, bien que la prière soit une voie d'accès au mariage, les acteurs religieux demeurent confrontés à la résistance de certains chefs de familles. C'est alors qu'ils entament des négociations directes ou indirectes selon la nature de l'opposition. La négociation est directe lorsque les responsables du culte rencontrent directement les chefs de famille. Ils vont eux-mêmes plaider en faveur des futurs époux. Dans le cas où ils ne peuvent être reçus par la famille, ils rencontrent un membre de famille ou un ami des parents du (des) conjoint (s) qui approuve l'union. Après avoir reçu des recommandations, ce dernier sera chargé de rencontrer les parents pour essayer de les persuader. Dans la mesure où cette stratégie n'est pas fructueuse, la prière reste l'idéal pour les futurs conjoints. Cette réalité sociale est perçue à travers ce discours : « *Nous avons eu des fiançailles qui étaient censés faire deux ans, mais qui ont mis cinq ans. Juste par ce qu'après plusieurs tentatives de négociation, les familles ne coopéraient pas, nous avons persévéré dans la prière* ». (PAKO, pasteur de l'église évangélique). Cette réponse présente non seulement l'importance de la stratégie qu'est la prière dans le processus de formation des unions dans le milieu religieux chrétien, elle permet aussi de percevoir le rôle de soutien des acteurs religieux dans la mise en œuvre de cette stratégie.

III.4. Les conjoints interethniques

L'analyse des données sur la représentation de cette catégorie d'acteurs a permis de révéler que le mariage interethnique (bamiléké-beti) est une relation comme les autres d'une part. D'autre part, une relation avantageuse. La suite des réponses sur les réactions de ces acteurs face à la formation des unions démontre que tout comme les acteurs religieux, la plupart des conjoints des couples interethniques mobilisent des stratégies de persuasion. En effet, lorsque les conjoints ne rencontrent pas d'opposition ferme, le gendre ou la belle fille viendra de temps à autre offrir des présents à ses futurs beaux-parents ou apporter son soutien dans les travaux domestiques et lors des cérémonies que la famille organise. Quand l'opposition persiste, les futurs époux optent en premier pour la négociation. En ce sens, une fille dont les parents n'approuvent pas son union ira voir une proche de la famille qui a de bonnes relations avec son

père pour plaider en sa faveur. De même, Certains hommes optent pour la rupture des liens avec leur famille au profit de leur relation matrimoniale. Par ailleurs, d'autres conjoints choisissent l'option de la procréation. Elle consiste pour les futurs époux à faire des enfants en dépit de l'opposition des parents. Une enquêtée explique :

Nous avons choisi de faire un enfant pour que mes parents soient obligés d'accepter notre union. Chez nous il est interdit de faire des enfants en dehors du mariage, en acceptant avoir un enfant c'était une façon pour moi de faire comprendre à ma famille que yves est l'homme avec qui je ferai ma vie (Gaelle, conjointe bamiléké-beti, mariée en 2020).

Dans un tel contexte, les chefs de famille se sentent contraints à accepter le gendre pour ne pas enfreindre les interdits du groupe. Toutefois, cette acceptation est progressive. Un enquêté raconte que lorsque ses beaux-parents ont appris que leur fille portait une grossesse dont il était le géniteur, ils ne l'ont pas tout de suite accueilli. Ce n'est qu'au moment de l'accouchement, que sa belle-mère s'est sentie obligée de venir en aide à sa fille qui avait subi une opération chirurgicale. Dans la suite des événements, elle est retournée en famille de bonne humeur tout en sachant que sa fille n'est pas dans les mains d'un irresponsable comme elle le présageait par le passé. Ce récit dévoile que la stratégie de procréation adoptée par certains conjoints constitue un moyen d'assouplissement des règles du groupe, un moyen d'amener les familles à accepter l'union. L'enfant qui naît du couple apparaît comme cette entité qui unie deux camps autrefois opposés. Cette réalité vient une fois de plus présenter l'importance de la procréation pour les sociétés africaines.

Au terme de l'examen sur les représentations sociales des mariages interethniques (Bamiléké-Beti) et les réactions des acteurs face à ces unions, il ressort que dans la ville de Yaoundé, ces représentations diffèrent d'une catégorie d'acteurs à une autre. L'on a pu relever que pour les acteurs comme les chefs de familles, les conjoints intra ethniques, la représentation tend à déconstruire cette union. Elle se révèle comme un mariage risqué pour les uns ou une union sans garantie pour les autres. D'une part, les conjoints intra ethniques compare cette union à la leur mais la craignent plutôt, car ils voient en elle une situation de perte de l'héritage traditionnel acquis des parents. D'autre part les chefs de famille sont préoccupés par le souci de voir leurs descendants faire usage de l'héritage acquis et le pérenniser de génération en génération. De même, les mythes du Bamiléké *hypocrite* et *envahisseur* ou du Beti *paresseux* permettent de rendre compte des a priori, des jugements, des idées préconçues que les acteurs

sociaux ont développé à l'endroit des individus, en fonction que ceux soient issues d'une ethnie ou d'une autre.

Ces discours d'exclusion donnent à considérer la double fonction que joue le mariage dans une société. C'est un cadre privilégié de la reproduction des pratiques traditionnelles, c'est le lieu où le groupe social tend à exprimer ses modes de vie, ses us et coutumes, ses normes et ses valeurs. Au-delà de ces représentations, le mariage entre un (e) Bamiléké et un (e) Beti est aussi perçu comme une simple union, une union comme les autres, une relation plutôt avantageuse, qui obéit au sentiment amoureux, à la volonté de Dieu et qui permet de consolider l'unité nationale. Ces perceptions des conjoints interethniques (Bamiléké-Beti), des étudiants, des acteurs religieux, institutionnels et associatifs, révèlent une catégorie d'acteurs qui tend à encourager les unions interethniques. L'on peut donc noter que la représentation de chaque acteur est fonction des idéaux, des valeurs promues dans le milieu social auquel il appartient, mais aussi de ses motivations personnelles. Il convient à présent de s'interroger sur la dynamique du phénomène des alliances interethniques (Bamiléké-Beti) dans la ville de Yaoundé, Quelle est la fréquence de leur évolution ? Quelles sont les pesanteurs sociales qui les sous-tendent, dans quel contexte les acteurs contractent ces unions, quelles sont les motivations individuelles qui encadrent leur choix : telles sont les interrogations qui trouveront une esquisse de réponse dans la partie suivante.

**DEUXIEME PARTIE : CROISSANCE DES MARIAGES
INTERETHNIQUES ET INCIDENCES SOCIALES DANS LA
VILLE DE YAOUNDE**

**CHAPITRE 3 : LES FACTEURS DE FORMATION DES UNIONS
INTERETHNIQUES (BAMILEKE-BETI) : DE L'INFLUENCE DES
DYNAMIQUES SOCIALES A L'EMERGENCE DE L'INDIVIDUALISME
DANS LE COMPORTEMENT DES CONJOINTS.**

Les mariages interethniques (Bamiléké-Beti) ont connu une croissance significative entre les années 1990 et 2000. Sous l'influence des facteurs sociaux tels que l'école, les flux migratoires, les médias et les humanités religieuses ces alliances sont de nos jours la preuve d'une société camerounaise en pleine mutation. Elles s'imposent aux pratiques traditionnelles des groupes ethniques et présentent le mariage non plus comme étant le cadre de l'expression des appartenances communautaires, mais plutôt comme le lieu d'affirmation des aspirations individuelles (MIMCHE, 2020). En ce sens, le phénomène revêt un sens subjectif dans la mesure où il est associé à des motivations individuelles qui encadrent le choix des acteurs. C'est alors que dans une société où les membres sont confrontés à des conditions de vie précaires, influencés par *le choc des civilisations*, le capital social, la situation financière ainsi que la beauté, le prestige du conjoint font partie des critères de choix dans les nouveaux processus de formation des couples. A partir des données issues de la recherche documentaire et des entretiens menés avec les conjoints, cet exposé se propose de présenter dans un premier temps l'état de l'évolution des mariages entre Bamiléké et Beti de 1990 à 2020 dans les mairies d'arrondissement de Yaoundé 1 et 4. Dans la suite du travail, il est question de relever le rôle que jouent l'école, les médias, les mobilités urbaines et les religions chrétiennes dans la contraction de ces mariages. Pour terminer, l'analyse met en exergue les motivations individuelles qui expliquent le choix des conjoints.

**I- LES MARIAGES INTERETHNIQUES (BAMILEKE-BETI) A YAOUNDE
DE 1990 A 2020 : UN PHENOMENE EVOLUTIF DANS LE TEMPS**

Les alliances interethniques bamiléké-beti ont connu une évolution considérable de 1990 à 2020 dans la ville de Yaoundé. Il revient donc dans cette partie de présenter d'une part l'état des lieux de cette évolution dans les registres de mariage des mairies que nous avons consulté. D'autre part, il nous semble judicieux de mettre en lumière l'autonomie d'un sexe à épouser le sexe opposé dans l'autre ethnie (bamiléké-beti) selon les informations recueillies auprès de ces mairies.

I.1. Croissance du phénomène dans les mairies de Yaoundé 1 et IV

L'observation documentaire faite dans les mairies de Yaoundé I et IV révèle l'évolution des mariages entre les ressortissants de l'ouest et du centre dans le temps. En effet, après avoir consulté 130 registres d'actes et dossiers de mariages dans lesdites mairies, il en ressort que de 1990 à 2020 les unions interethniques entre ces deux ethnies se sont multipliées dans la ville de Yaoundé. Les tableaux ci-dessous illustrent l'évolution de ces alliances et les tendances de chaque ethnie par sexe.

Tableau 3 : évolution des mariages interethniques dans la mairie de Yaoundé IV de 1990 à 2020

Années	1990-1995	1996-2000	2001-2005	2006-2010	2011-2015	2016-2020	TOTAL
Nombres de mariages bamiléké-beti célébrés	8	10	10	10	35	83	156
Nombre de femmes bamiléké	5	6	6	7	26	71	121
Nombre d'hommes bamiléké	3	4	4	3	9	12	35
Nombre de femmes beti	3	4	4	3	9	12	35
Nombre d'hommes beti	5	6	6	7	26	71	121

Source : Maga Mbala Mariane Dorcace, Janvier 2021

L'étude montre qu'entre 1990 et 2000, sur 60 registres d'actes de mariage et dossiers consultés dans la mairie de Yaoundé IV, 18 mariages ont été célébrés, soit 8 unions entre 1990 et 1995, et 10 entre 1995 et 2000. De 2000 à 2010, on observe une légère évolution soit 2 mariages de plus célébrés. A partir de 2011, on compte au moins 10 mariages interethniques célébrés par an à l'exception des années 2012 et 2013 qui compte respectivement 5 et 6 mariages contractés dans ladite mairie. La somme des mariages interethniques célébrés de 2010 à 2020 revient à 118 unions pour 35 unions entre 2011 et 2015 et 83 de 2016 à 2020.

Tableau 4 : évolution des unions interethniques (bamiléké-beti) dans la mairie de Yaoundé I ;

Années	1990- 1995	1996- 2000	2001- 2005	2006- 2010	2011- 2015	2016- 2020	TOTAL
Nombre de mariages interethniques célébrés	9	7	12	13	18	29	88
Nombre de femmes bamiléké	7	7	9	9	15	24	71
Nombre d'hommes bamiléké	2	0	3	4	3	5	17
Nombre de femmes beti	2	0	3	4	3	5	17
Nombre d'hommes beti	7	7	9	9	15	24	71

Source : Maga Mbala Mariane Dorcace, janvier 2021

Quant à la mairie de Yaoundé I, les données issues des 70 registres et dossiers consultés démontrent qu'entre 1990 et 2000, 16 mariages ont été célébrés soit 9 unions entre 1990 et 1995 contre 7 entre 1996 et 2000. De 2001 à 2010, la recherche rend compte de 25 unions célébrés soit 12 mariages de 2001 à 2005 et 13 de 2006 à 2010. De 2011 à 2020 on compte 47 mariages interethniques contractés dont 18 de 2011 à 2015 et 29 de 2016 à 2020. L'analyse des mariages interethniques entre bamiléké et beti dans ces deux mairies montre qu'il s'agit d'un phénomène qui évolue de plus en plus en milieu urbain « Yaoundéen ». En réalité c'est un milieu caractérisé par un brassage de populations venues de divers horizons et qui sont influencés par de nouvelles

manières de penser en matière d'union conjugale. On y retrouve donc une variété de modèles matrimoniaux basée sur la modernité (union libre, union interethnique, union inter religieuse, union inter raciale pour ne citer que ceux-là (ISSAKA MAGA idem : 29). L'on peut donc dire qu'à travers les dynamiques présentes en son sein, la ville favorise La mixité conjugale en générale et la mixité ethnique en particulier.

I.2. Autonomie d'un sexe à épouser le sexe opposé dans l'autre ethnie (bamiléké ou beti)

L'analyse de la croissance des unions mixtes bamiléké-beti révèle que cette pratique matrimoniale affecte de façon différentielle les sexes. En effet, en une trentaine d'années (1990-2020) l'on remarque que les femmes bamiléké sont plus concernées par les alliances interethniques bamiléké-beti que ne le sont les hommes de la même ethnie. Dans la mairie de Yaoundé 1, de 1990 à 2000 on compte sur 16 mariages célébrés 14 dont la femme est bamiléké contre 2 dont l'homme est bamiléké. De 2001 à 2010, 18 femmes bamiléké ont contracté les mariages bamiléké-beti sur les 25 contractés contre 7 sur 25 pour les hommes bamiléké. De 2011 à 2020, on compte 39/47 (pour les femmes bamiléké) contre 8/47 (pour les hommes bamiléké). Le phénomène est similaire dans la mairie de Yaoundé 4. Pour la période allant de 1990 à 2000 on compte 11 mariages dont la femme est bamiléké sur les 18 Célébrés contre 7 dont l'homme est bamiléké. De 2001 à 2010, 13 femmes bamiléké sont concernées par ces mariages sur les 20 contractés contre 7 hommes bamiléké. De 2011 à 2020, sur 118 mariages célébrés on compte 97 dont la femme est bamiléké contre 21 dont l'homme est bamiléké.

A partir du contexte socio-traditionnel des deux ethnies, l'on peut déduire que l'autonomie de la femme bamiléké à épouser un homme d'une autre ethnie (un homme beti dans le cas de l'étude) trouve son explication dans la perception que la société bamiléké se fait de l'homme et de la femme. Comme nous l'avons déjà mentionné, dans la société traditionnelle bamiléké, il est important pour un homme d'avoir des enfants mais surtout des enfants mâles dont l'un assurera la succession. C'est dire ainsi que dans ce groupe social les femmes ne succèdent pas à leur géniteur. Celles-ci sont donc appelées à quitter la concession familiale pour fonder une famille chez leurs époux. En revanche, l'on a pu remarquer au travers de certains entretiens menés avec les ressortissants de cette ethnie (notamment sur les représentations du mariage bamiléké-beti) que la société bamiléké se veut davantage conservatrice de ses us et coutumes, elle prône la reproduction de ses pratiques tout comme la « *pureté des espèces* »²². C'est ainsi que les hommes bamiléké sont plus contraints à épouser les femmes issues de leur

²² On entend ici par la reproduction de la pureté des espèces, une restitution de génération en génération des enfants mâles issus d'un mariage bamiléké-bamiléké qui pourront assurer la succession de leurs géniteurs.

groupe social pour garantir la pureté de l'espèce bamiléké quoi qu'ayant déjà pour certains contractés des mariages mixtes. La raison donnée est la suivante : c'est l'un des enfants issus du mariage intra ethnique bamiléké-bamiléké qui doit assurer la succession de son père. Autrement dit, les enfants issus des mariages mixtes ne peuvent pas succéder à leur géniteur car le groupe social ne les considère pas comme étant des bamilékés à 100% d'où la contrainte pour l'homme bamiléké à contracter à tout prix un mariage intra ethnique.

De même, nous avons vu dans l'organisation sociale et politique traditionnelle des deux ethnies (bamiléké et beti) que contrairement à la société traditionnelle bamiléké fortement hiérarchisée, l'on constate plutôt une souplesse des structures sociales chez les beti. L'on peut donc conclure que cette souplesse entraîne donc une autonomie chez les individus à prendre des décisions qui concerne les domaines de leur vie y compris l'aspect matrimonial. C'est ainsi que quoi qu'il y'ait des oppositions au sein des familles face au mariage bamiléké-beti (les oppositions sont plus présentes dans le groupe beti du fait des perceptions mythiques que les acteurs de ce groupe ont à l'égard de l'ethnie bamiléké), il n'existe pas une logique traditionnelle qui empêche les individus de contracter des alliances matrimoniales avec d'autres ethnies. Par conséquent, les uns et les autres ont en quelque sorte le libre choix de contracter ce type d'union.

II- LE ROLE DES FACTEURS SOCIAUX DANS LE PROCESSUS DE FORMATION DES UNIONS

Les mariages mixtes sont le produit de l'influence de plusieurs mécanismes sociaux parmi lesquels la scolarisation, les médias, les flux migratoires, les religions judéo-chrétiennes et le regard social pour ne citer que ceux-là. Chacun de ses mécanismes exerce une fonction spécifique dans le processus de formation des unions. Il revient de présenter le rôle de chacun.

II.1. La scolarisation, un facteur de modernisation

L'analyse des réponses sur l'identité des conjoints révèle que ces derniers ont chacun au moins un niveau d'étude secondaire. En effet, la scolarisation au Cameroun est liée à un certain nombre de facteurs sociaux dont l'origine ethnique et la religion. Les données de l'EDS (2003) indiquent que les populations issues des grassfield et celles du grand Sud sont les plus instruites. De même de plus en plus, le Cameroun a connu des progrès en matière de scolarisation en générale. Les données de l'EDS de 1991 et 2011 révèlent que la proportion des femmes entrées en première union, ayant au plus 15 ans au moment du mariage est passée de 33% en 1991 à 21% en 2011, une baisse d'environ 12 % ; de même, le pourcentage des femmes

entrées en première union à l'âge minimal de 20 ans est passée de 13,29% en 1991 à 25,57% en 2011 soit une augmentation approximative de 12,28%. Cette amélioration des conditions d'accès à l'éducation notamment pour les femmes se justifie par la mise sur pied des programmes de promotion de la scolarisation de la jeune fille.

Par ailleurs, les données issues de l'EDS de 1998 montrent que les femmes camerounaises instruites se marient plus tardivement que leurs consœurs moins instruites. L'instruction entraînerait ainsi un changement de valeurs et de la perception du monde chez les individus et modifierait les points de vue et les modes de pensée. Les processus éducatifs transforment les structures mentales grâce auxquelles les individus évaluent le monde et prennent des décisions objectives. De plus, les discours de certaines enquêtées confirment ce fait. La première conjointe (26 ans à la date du mariage) confie que connaissant les conditions de vie actuelles, elle ne pouvait s'engager dans un ménage sans avoir obtenu sa licence. Dit-elle : *« De nos jours, la vie est difficile, je me suis fait la promesse d'obtenir au moins ma licence avant de m'engager. Avec ce niveau au moins, je peux postuler pour de grands emplois. Il ne fallait pas arriver chez un homme sans instruction, aujourd'hui la femme sans instruction n'a aucune valeur »*. Une autre conjointe (28 ans à la date du mariage) raconte qu'elle a eu des relations qui n'ont pas abouti au mariage par ce que ses différents partenaires n'ont pas attendu qu'elle se trouve une activité professionnelle avant le mariage. Pour sa part, elle considérerait que se marier sans emploi est un échec au regard de son enfance empreinte de souffrance. Enfin, l'on peut citer l'exemple d'une autre conjointe qui s'est mariée un an après l'obtention de son diplôme de licence, l'objectif étant d'être respectée dans sa belle-famille.

Ces exemples montrent que les femmes sont de plus en plus convaincues que leur insertion sociale et économique, le respect de la société à leur égard passe par l'école. De même, leur accession tardive au mariage est aussi liée par leur souci d'obtenir un emploi qui leur permettra de subvenir aux besoins des leurs. Ceci est le reflet des changements dans les représentations que les femmes se font d'elles même dans la société actuelle. L'on note aussi que la jeune fille qui accède au système scolaire et met beaucoup de temps dans le circuit scolaire réduit ses risques d'oisiveté, de grossesses précoces et de mariages précoces. Au demeurant, l'amélioration de l'accès des conjoints à des niveaux d'étude élevés est l'une des principales sources explicatives du recul de l'âge d'entrée en première union et de la réduction des écarts d'âge entre conjoints (MIMCHE, op cit, 2020).

En outre, le fort degré de scolarisation est souvent présenté par les chercheurs comme l'un des principaux facteurs expliquant le recul de l'âge au mariage et la propension élevée des

individus à contracter des unions en dehors de leur ethnie d'origine. Ainsi, il devient à priori difficile de ne pas établir de lien entre les changements qui s'opèrent dans le choix du conjoint et le niveau d'instruction des conjoints. Dans le cas de cette étude, les données sur le niveau d'instruction des conjoints ont révélé que chaque époux a au moins un niveau secondaire. De ce fait, l'on peut en déduire que la scolarisation apparaît comme un facteur de modernisation dans le choix du conjoint. Les valeurs qui y sont véhiculées favorisent la création d'un « esprit scientifique », qui permet de faire une remise en question des normes, des dogmes auxquels sont soumises les populations traditionnelles.

C'est ainsi que l'école contribue à diffusion des valeurs et aspirations nouvelles auprès des jeunes. Elle entraîne la remise en cause des perceptions, les préjugés, les clichés autour des catégories sociales et les passer sous l'examen de l'expérimentation pour pouvoir vérifier leur véracité. A cet effet, les individus découvrent au travers de leur partenaire que la norme traditionnelle ne s'applique pas dans tous les cas. L'on comprend le discours de certains conjoints qui déclarent avoir découvert le contraire de ce qu'ils ont toujours appris de l'ethnie Bamiléké ou Beti. L'on retient les propos d'un conjoint qui s'exprime ainsi : « *Chez nous, on nous a toujours fait savoir que les bamilékés sont très sales mais j'ai découvert le contraire avec mon épouse... Il y'a plein de choses qu'on nous a fait croire sur les autres et qui ne sont pas toujours vraies* ». (Pascal, 32 ans, marié en 2014). En réalité, le développement de l'instruction produit de nouvelles générations plus instruites que les parents. C'est un facteur de changement qui encourage, l'individualisation l'autonomie décisionnelle des individus lorsqu'il s'agit de choisir leur conjoint. En ce sens, le conjoint est présenté différemment, les rôles du mari et de la femme sont redéfinis, l'égalité est promue, *la bonne épouse* n'est plus présentée comme celle-là qu'on va chercher dans le groupe ethnique auquel on appartient et qui dépend entièrement de son époux. Dès lors, on assiste à une transformation des mentalités qui tendent désormais à se débarrasser des règles traditionnelles pour se conformer aux nouveaux savoirs acquis de l'école (KATEB, idem : 140).

II.2. La pression sociale à l'égard des adultes célibataires

Les résultats issus des entretiens avec les couples mixtes et le compte rendu de la recherche documentaire dans les mairies indiquent que plus de la moitié des femmes ont au moins vingt-cinq ans à la date du mariage, soit sept ans de plus que l'âge légal qui est de 18 ans pour les filles. Pour la plupart des hommes, ils ont entre trente et quarante-cinq à la date du mariage. De plus, une grande partie des données issues de la question qui porte sur les déterminants de la croissance des unions mixte entre Bamiléké et Beti pose en filigrane la

question cruciale de l'âge tardif au mariage, son lien avec la non prise en compte des similitudes ethniques dans le choix du conjoint et du regard de la société vis-à-vis des personnes célibataires d'un certain âge. Chez les hommes, les études montrent que le recul du mariage est lié à la nécessité de combiner la sécurité économique dans le foyer associé à l'aspiration d'un choix libre d'un conjoint non apparenté tandis que chez les femmes l'amélioration du capital scolaire entraîne une entrée en union tardive (ABONDO et MIMCHE, 2020).

Selon le discours des enquêtés, il existe dans l'imaginaire social camerounais des clichés à l'égard des personnes adultes vivant en dehors d'un foyer conjugal. Julie, (célibataire, 40 ans, mère de deux enfants) déclare que lorsqu'une fille a atteint la trentaine sans être mariée, la pression sociale commence à se manifester dans la famille même dans le cas où l'on a une situation professionnelle stable, son parcours de vie est remis en cause, la considération sociale à votre égard diminue, les parents, les frères et sœurs commencent à se poser beaucoup de questions sur sa vie amoureuse. « *Certaines personnes vous insultent indirectement, d'autres tentent de vous arranger un mariage avec une connaissance à la famille pour éviter d'être l'objet des moqueries dans la société* ». Elle ajoute que plusieurs personnes entreraient dans une union mixte à cet âge, car à ce moment ce qui importe c'est d'être marié (e). De même, une conjointe (Blanche, 27ans à la date du mariage) affirme « *lorsque j'étais plus jeune, je m'étais fait la promesse de ne jamais épouser un nkoua²³, à un moment je me suis rendue compte que j'avançais en âge, j'ai donc fini par accepter ce que je redoutais* ». Il ressort de ces propos que la reconnaissance sociale d'une femme adulte exige qu'elle soit mariée, la femme célibataire occupe un statut inférieur par rapport à celle qui est mariée. Compte tenu de cette perception, le souci de se conformer à la norme sociale ou la crainte d'être mis à l'écart du train de vie habituel augmente la probabilité des individus à opter pour des unions en dehors de leur ethnie (MAIGA et BANZA, op cit, 2014 : 74). Qu'en est-il du rôle des médias dans le processus de formation des unions mixtes en générale et des mariages interethniques (Bamiléké-Beti) en particulier ?

II.3. Les médias et leur rôle de promotion des cultures

Les données issues de la recherche documentaire sur la question des mariages interethniques a permis de découvrir que l'autonomie décisionnelle des individus à contourner les normes d'endogamie ethnique est liée également à l'influence médiatique. A travers la

²³ Le *Nkoua* est une expression généralement employée par les bamiléké pour désigner les non-bamiléké. C'est une désignation négative qui relève le caractère d'un individu qui a une autre mentalité que celle des bamiléké (une mentalité de frimeur, vaniteux, prétentieux entre autres).

diffusion des documentaires, des magazines sur la promotion des ères culturelles, les médias favorisent la découverte de « *la culture de l'autre* ». Celle-ci contribue à faire tomber les idées préconçues, les stéréotypes à l'endroit de « l'autre ». Par ailleurs l'on note la réalisation des longs et courts métrages, la publication romanesque qui mettent en exergue des personnages qui doivent affronter le rejet de la société à cause de leur choix matrimonial ou encore l'épreuve d'une famille qui doit accueillir en son sein cet « *autre* » avec lequel son enfant a choisi de convoler. Le vécu des couples mixtes, les étapes par lesquelles ils passent, leur façon d'appréhender le rejet et les stratégies qu'ils mettent en œuvre pour surmonter ce rejet et « *vivre leur amour* » sont des questions abordées.

C'est ainsi que certains comportements sont promus à partir de ces mises en scène : le prolongement de la période de célibat, la sexualité préuptiale, la cohabitation préuptiale entre autres. L'on se souvient par exemple de l'émission « paroles de femmes » du 30 janvier 2018, diffusé sur Equinox Télévision. Intitulé problématique du mariage interethnique au Cameroun, le thème de ce jour a permis de recueillir de nombreux avis favorisant ce type de mariage au sein de notre société. L'on peut également citer la fiction romanesque d'OMBETE BELLA dans la promotion de ces unions. En 2017, cet enseignant de littérature et de didactique publie une œuvre « *les tribus de Capitoline* » dans laquelle il met en scène deux personnages (Bamiléké et Beti) qui décident de s'unir malgré la stupéfaction ou l'hostilité des familles face à la perspective de devoir marier leur enfant à un étranger. C'est alors que les indices de repérage spatio-temporel contribuent à localiser une société que le lecteur camerounais n'a aucun mal à identifier. À travers la fin tragique du héros, l'auteur présente les dangers que courent les peuples d'une même nation qui se penchent dans une logique de repli identitaire et de rejet mutuel ceci dans le chantier de l'intégration nationale sur lequel le discours politique n'arrête de claironner quotidiennement.

De même les réseaux sociaux numériques se présentent comme un ensemble de liens ou d'interfaces plus ou moins structurés qui mettent en relation des individus à travers le monde de manière virtuelle, pour des échanges sur divers sujets (RAMONET, cité par BIOS NELEM, 2020). Ainsi, le monde numérique contribue à redéfinir et à imposer de nouvelles modalités de mise en union. A cet effet nous avons des sites de rencontre spécialisés à l'instar de [www. Affection. Org](http://www.Affection.Org), [www. Tchate. Com](http://www.Tchate.Com), [www. Easy rencontre. Com](http://www.Easy.rencontre.Com). Internet apparait donc comme un moyen de diffusion des nouveaux modèles matrimoniaux, des avantages des mariages mixtes. Une fréquentation constante ou un abonnement constant à cet outil de communication favorise l'émergence des stratégies d'individualisation et d'autonomisation dans le choix du

conjoint. En outre, l'exposition accrue aux médias et à une culture populaire mondialisée qui accorde une large place aux rapports hommes-femmes constituent un moyen pour les jeunes de prendre du recul et mieux se positionner sur le marché matrimonial.

II.4. L'influence des religions chrétiennes

L'analyse des circonstances de rencontre des conjoints montrent que les relations contractées entre les membres d'une même communauté religieuse sont les plus courantes. Elles ont été tissées aussi bien dans des rencontres hebdomadaires que dans les cultes dominicaux. Par ailleurs, on se rend compte que dans le cas de ces couples, la durée de fréquentation se compte le plus en mois et non en année. Cette réalité tient au fait que les individus accordent une large crédibilité aux membres de leur communauté. Dans l'ensemble, les entretiens avec les conjoints montrent qu'ils sont pour la plupart des adeptes des religions chrétiennes. Par ailleurs certaines réponses de ces conjoints sur le choix de leur partenaire révèlent des motivations religieuses dans ce choix. On retient les propos tels que : « *nous sommes tous un en Jésus* » (osivarde, 28ans, mariée en 2020) ; « *Nous sommes tous les enfants d'un même père* » (romain, 30 ans, marié en 2008). En effet il existe dans les écrits bibliques des versets qui prédisposent les individus à s'accepter mutuellement malgré les différences d'origines. En revanche, l'interdit est présenté pour des mariages avec des personnes dites « *non croyants* », c'est-à-dire qui n'appartiennent pas à la même religion. Pour ce qui est de la promotion de l'unité, de la tolérance, de l'acceptation, les arguments cités sont les suivants :

Vous êtes le corps de christ, et vous êtes ses membres, chacun pour sa part, Car comme nous avons plusieurs membres dans un seul corps ; et que tous les membres n'ont pas la même fonction, ainsi nous sommes plusieurs, nous formons un seul corps en christ, et nous sommes. (1corinthiens 12 : 27)

Il ressort de ce discours que les religions chrétiennes occupent une place importante dans la formation des mariages mixtes ; elles permettent de mettre ensemble des individus qui ne se connaissaient pas auparavant, elles leur permettent de se considérer comme des membres d'une seule unité, elles favorisent l'entraide, l'unité, la cohésion sociale de même qu'elles contribuent à la destruction des barrières ethniques dans le choix du conjoint. En ce sens, enfin l'on peut confirmer avec le sociologue français GIRARD (1964) que le milieu social des individus se présente comme une institution spécifique destinée à favoriser les mariages. Il permet à des jeunes des deux sexes, de se rencontrer et de mieux se connaître au même moment qu'il permet à d'autres qui se connaissent déjà de loin de se plaire, de se rapprocher et de se le dire. Enfin tout comme les médias, le christianisme participe au développement de nouvelles normes matrimoniales qui présentent un éloignement d'avec les normes traditionnelles.

II.5. Les flux migratoires vers la ville

Les migrations et l'expérience urbaine font partie d'un processus de changement social influençant les comportements des individus dans la mesure où les migrants s'intègrent progressivement dans un milieu de vie partagé avec des personnes issues d'autres groupes ethniques. A cet effet, les individus qui migrent dans la ville de Yaoundé pour diverses raisons (études, exercice d'une activité commerciale, tourisme) entrent en interactions avec de nouveaux acteurs et s'éloignent progressivement des normes et valeurs traditionnelles. L'on peut ainsi dire que plus un individu passe le temps loin de son groupe d'appartenance, il a tendance à copier de nouveaux modes de vie au détriment de ceux de son groupe d'origine. Ceci se justifie par le parcours de vie de certains conjoints qui ont migré dans la ville de Yaoundé depuis une dizaine d'année soit pour des études, soit pour des formations professionnelles. D'ailleurs plus de cinq conjoints disent s'être déplacé de leur résidence pour effectuer des études secondaires ou universitaires.

C'est le cas d'une conjointe résidant au quartier communément appelé « *Bonas* » dans le troisième arrondissement de la ville. Elle quitte son village natal (Bafoussam) en 2010 après l'obtention de son baccalauréat. Elle s'inscrit à l'université de Yaoundé 1 la même année. Durant son parcours académique, elle fait la rencontre d'un jeune homme (Eton) en 2015. Celui-ci devient plus tard un compagnon pour elle jusqu'à la célébration légale de leur union en 2018. C'est également l'exemple d'un conjoint qui arrive dans la ville de Yaoundé en 2007 en classe de terminale. Il réside chez l'un de ses frères aînés avec qui il va fréquenter une église chrétienne. Après 9 ans de fréquentation de cette communauté religieuse, il fera la connaissance de plusieurs jeunes filles issues d'un autre groupe ethnique que lui et ce n'est qu'en 2018 qu'il portera son choix d'épouse sur l'une d'entre elle et en 2019, le mariage sera célébré. Ces exemples mettent en lumière le rôle des migrations dans le vécu quotidien des individus. Elles permettent un détachement de l'individu aux pratiques traditionnelles de son groupe de même qu'elles contribuent à l'apprentissage de nouvelles manières de vivre tout en participant à la connaissance de nouveaux acteurs sociaux (ISSAKA MAGA, op cit, 2019).

II.6. L'évolution de l'individualisation dans la famille contemporaine camerounaise

La famille contemporaine camerounaise est traversée par un mouvement progressif de l'individu vers son indépendance à l'égard de sa parenté. Contrairement aux sociétés traditionnelles où les individus sont au service du groupe familial, on remarque que dans la famille actuelle, c'est la parenté qui est au service de l'individu. Cette réalité est davantage visible dans le choix du conjoint. En effet, comme nous le verrons, ce sont les individus qui

définissent désormais leurs critères de choix et non plus seulement la tradition ou l'autorité familiale. Les conjoints actuels (Bamiléké-Beti) estiment que le sentiment est par essence une affaire d'individu et non de groupe, il est important pour chacun de se créer des plans pour sa propre vie en fonction des buts qu'il se fixe. Ainsi ces derniers exigent à l'égard des familles une autonomie de leur vie conjugale, l'accord des parents apparaît moins nécessaire que l'accord entre les futurs conjoints sur les perspectives de leur vie commune. Ils s'insurgent contre tout préalable ethnique dans leur choix. Un conjoint explique : « *De nos jours, les parents doivent comprendre que le mariage est une affaire de deux personnes, ça ne sert à rien d'épouser une femme que la famille t'a donné, alors que vous vous connaissez à peine, le plus souvent des histoires pareilles se sont mal terminées* » (Georges, 36ans, marié en 2014). Ces propos expriment le besoin pour les conjoints de s'affirmer non pas en tant que membre d'un groupe social mais en tant qu'individu, la nécessité de trouver des affinités partagées non par la famille mais entre les deux conjoints se fait ressentir.

Ainsi, dans la famille actuelle, la parenté n'a plus son mot à dire sur le choix du conjoint de son enfant, ses rôles sont définis par le couple et elle n'intervient que lorsque ce dernier a besoin d'elle (Présentation, annonce des fiançailles, mariage coutumier, cérémonie civile). Plus encore, lorsque certains membres de famille donnent un avis contraire à celui du couple, elle est tout de suite mise à l'écart des discussions. C'est ce que démontre le cas d'un conjoint qui a mis sa famille à l'écart de toute discussion sur son futur mariage, par ce que celle-ci s'est opposée à son union au début de l'histoire. C'est ainsi que se présente le processus d'individualisation de la famille dans le choix du conjoint. Celui-ci ne traduit pas chez l'individu le refus de toute obligation sociale mais le présente plutôt comme un acteur autonome capable de donner un sens à ses pratiques et de déterminer lui-même des stratégies dans de divers champs sociaux à l'exemple de la parenté, de la conjugalité, de la recherche d'un emploi ou de la lutte contre la précarité (BIOS NELEM, op cit, 2020, DE SINGLY, 1998).

III- LES RESSOURCES PARTAGEES PAR LES CONJOINTS EN SITUATION DE MARIAGE INTERETHNIQUE (BAMILEKE-BETI).

L'examen des motivations qui ont encadré le choix des conjoints révèle que ce choix est influencé par un ensemble de ressources symboliques et socio-économiques partagées par les partenaires et qui ont un lien étroit avec le contexte social actuel.

III.1. L'amour, gage de sécurité pour les conjoints

L'analyse des réponses sur les critères de choix du conjoint dans les mariages interethniques entre bamiléké et beti montrent que lors du processus de formation conjugale, chaque conjoint cherche à éprouver la relation et se rassure qu'il se sent « *aimer par l'autre* ». Pour la plupart des femmes, ce sentiment d'amour passe par la capacité de se réaliser dans la relation, de s'épanouir, et d'être autonome, c'est à dire d'avoir un partenaire qui offre des gages permettant de réaliser ses projets, d'avoir ses loisirs, ses amis tout en vivant à deux. C'est aussi un souci réciproque d'être aidé, secouru, consolé, encouragé au besoin. (PLATTEAU, 2012). En ce sens, les femmes veulent s'assurer qu'elles auront une vie en adéquation avec ce qui compte pour elle. (DE SINGLY, idem : 35). C'est ainsi que certaines d'entre elles affirment se sentir aimer par la manière que le conjoint prend soin d'elles.

J'avais besoin d'un partenaire qui me permettra de me réaliser en tant que femme, de nos jours la femme n'est plus celle-là qui est faite pour rester simplement à la cuisine, nous avons le droit de nous épanouir et si quelqu'un ne peut pas l'accepter ainsi c'est qu'il ne t'aime pas, vaudrait mieux se chercher ailleurs. Dans une relation si on ne sent pas aimer, on est perdant à tous les niveaux, c'est mon premier critère. Je sais me donner dans la relation et donc j'ai besoin d'un conjoint pour qui je compte et qui m'accorde de l'attention aussi. (Ines, conjointe bamiléké-beti, mariée en 2015).

Pour les hommes, l'accent est mis sur le comportement de la partenaire dès le début de la relation. Dès lors, la femme qui aime est présentée comme une personne attentionnée, qui ne se préoccupe pas simplement de ce que son conjoint lui apporte mais qui ménage tous ses efforts pour que l'autre soit à l'aise. Il ressort de ces propos que les conjoints sont premièrement préoccupés par la volonté de se réaliser en tant qu'individu et non en tant que couple. Cela permet de lire comment l'individualisme se vit dans les relations conjugales. De ce fait, Le pouvoir de l'amour vécu à travers l'expérience de mixité ne devrait pas être sous-estimé, puisqu'il donne l'espoir de transcender les barrières que les lois ne transcendent pas (MELI et HABIT TANKEU, 2020).

III.2. La beauté physique du conjoint,

Dans les critères de la plupart des conjoints se trouve le critère de la beauté physique en tant que préalable essentiel d'une bonne épouse. Les conjoints insistent sur l'apparence extérieure de leur couple. De ce fait dans le but de se faire admirer par la société, de s'arythmer à l'ère du digital, les individus tendent à se conformer à la norme des plates formes numériques qui est celle de l'esthétique. L'accent est ainsi mis sur les styles vestimentaires, la silhouette corporelle, la beauté du visage tous basés pour la plupart sur les tendances mises en scène dans

les réseaux sociaux. A titre illustratif l'on retient le discours de ce conjoint : « *Ce qui m'a attiré premièrement chez elle c'est sa beauté physique, c'est une fille qui a toujours su se mettre, je savais que je n'aurai pas honte devant les amis ou les collègues, je n'aurai aucune honte à mettre sa photo sur mon profil... bref c'est une belle femme* » (parfait, marié en 2012). Ce discours met premièrement en exergue l'apparence physique de la femme. Celle-ci doit selon les critères de son conjoint être belle de figure, doit s'habiller en conformité d'avec la tendance actuelle pour ne pas être la cause des moqueries dont son partenaire peut être sujet. Cet atout représente ainsi pour certains conjoints l'ultime critère pour se mettre en union avec une femme. De même, les femmes ne sont pas en reste quant à ce critère du physique du conjoint. C'est l'exemple de cette enquêtée :

Moi je recherchais un beau mec comme on a l'habitude de dire, quelqu'un avec qui tu te sentiras à l'aise devant n'importe qui et n'importe où. Et Jean-Marc assurait, il était éloquent comme je voulais, je ne pouvais pas laisser cette chance sous prétexte qu'il n'est pas de l'ouest comme moi (Annette, mariée en 2017).

Comme dans le précédent discours, ces propos mettent en lumière l'apparence extérieure du conjoint comme préalable d'un bon partenaire. Les uns et les autres sont davantage préoccupés par le regard de la société à l'égard de leurs couples. C'est ainsi que l'on se sent rassurer lorsque le conjoint fait preuve d'éloquence lors d'une prise de parole en public cette qualité est appréciée par certaines femmes au point de minimiser le critère de l'ethnie du partenaire. Par ailleurs, d'autres conjoints ont à priori la figure du partenaire qu'il recherche. Dans ce cas, le plus important est de retrouver cette figure dans la société. Une qu'on la retrouve, la provenance ethnique ne peut en aucun cas empêcher la contraction du mariage. C'est ce qu'illustrent les propos de ce conjoint :

J'avais dans ma tête la silhouette du style de femme que je voulais, elle devait être brune, ce qui m'importait c'était cette figure vous comprenez que la provenance ethnique ne pouvait pas être un critère dans ce cas. J'ai toujours aimé la compagnie des filles classes, à la mode capable d'attirer tous les regards (Manuel, marié en 2017).

La figure du partenaire qui ressort ici est celle d'une épouse qui suscite l'admiration de la société de par sa capacité à bien se vêtir. Une fois de plus la façon de se vêtir est celle qui cadre avec la tendance actuelle chez les jeunes générations (les conjoints citent entre autres les nouveaux modèles de vêtements tels que les ensembles vestons, tailles hautes, escarpins, mèches naturelles et brésiliennes pour les femmes. Pour les hommes : boubous marocains, chaussures à « *deux ponpons* », vestes croisées pour ne citer que ceux-là).

En réalité, dans l'ensemble ces discours permettent de lire la représentation actuelle de la beauté chez les jeunes citadins. L'on constate que contrairement aux représentations des sociétés traditionnelles où les qualités intrinsèques du futur conjoint sont mises en avant, les préoccupations actuelles sont fondées sur « *la glorification des artifices* » qui découle de l'abonnement constant aux nouvelles plates formes numériques que sont les réseaux sociaux. Cette situation soulève le problème social de l'usage d'internet par la jeunesse citadine. En ce sens, internet apparaît comme cet outil capable d'orienter les individus vers de nouveaux idéaux en déphasage avec les valeurs acquises dans les familles traditionnelles. Par ailleurs, cette situation met en exergue le rôle de la famille dans la reproduction des valeurs et normes du groupe. Le changement est celui du passage d'une famille surtout définie par la transmission du patrimoine culturel à une famille essentiellement définie par son contenu relationnel (DE SINGLY, 1996).

III.3. L'importance du capital socio-culturel du conjoint

Dans une société marquée par le chômage constant des jeunes, où la pauvreté est ancrée dans le quotidien des populations, les motivations des individus dans le choix du conjoint sont orientées vers le capital culturel du partenaire (savoirs, diplômes, connaissances, culture général). En effet, les conjoints expliquent que la situation de pauvreté dans laquelle vivent les populations camerounaises de nos jours, exige à chaque acteur de faire de bons choix pour son avenir, et ces bons choix passent aussi par l'acquisition d'un conjoint instruit. Ainsi, les aspirations de certains hommes tendent à se focaliser sur un idéal typique d'épouse ayant un niveau d'instruction qui ouvrirait les portes de l'emploi à la jeune femme. Par conséquent, elle pourra participer aux charges du foyer et alléger la tâche à son époux dans ses devoirs quotidiens. L'instruction est perçue ici non seulement comme une porte d'entrée pour l'emploi mais aussi comme un moyen pour la femme de redéfinir son rôle au sein de l'institution matrimoniale : on parle de redistribution des rôles entre les hommes et les femmes au sein de l'institution matrimoniale (DE SINGLY, op cit, 1998). Cette réalité permet d'affirmer que le modèle des sociétés traditionnelles de l'homme principal pourvoyeur de revenu et de la femme gardienne du foyer tend à devenir obsolète dans la société camerounaise. En outre, pour certaines femmes l'emphase est mise sur la structure du réseau relationnel de leur conjoint. La qualité de ce réseau se mesure à la fois par sa taille (un grand nombre de personnes mobilisables) et par son importance (personnes ayant des postes clés dans les entreprises, dotées d'un grand pouvoir économique). C'est ce qui apparaît dans le discours de ces conjointes :

Pour vous dire vrai, il faut être stratégique, pour vivre dans ce pays. J'ai été motivé de l'épouser par ce que je connais un peu ses relations, je sais qu'un de ces 4 ma vie peut changer par l'une de ces relations. Pour le peu de temps que j'ai passé avec lui, nous avons eu des moments difficiles et j'ai vu une grande mobilisation et cela a contribué à maintenir mon engagement malgré tout (Blonde, mariée en 2018).

Il ressort de ces propos que le réseau relationnel de l'homme est d'une importance capitale pour certaines partenaires dans la mesure où il se présente comme une voie d'accès à une percée sociale qui ne peut être atteinte par son seul réseau relationnel. De ce fait, dans un contexte où la lutte contre la précarité, le chômage et la misère est d'actualité, les acteurs sont conduits à développer des mécanismes autonomes de riposte contre la marginalité socio-économique et même culturelle. Dans une telle situation, l'individu apprend désormais à compter prioritairement sur lui-même et à utiliser le champ communautaire à des fins personnelles. Cela lui permet de trouver des compromis entre projets personnels, contraintes familiales et culturelles (BIOS NELEM, op cit, 2020, WENER, 2011).

III.4. La stabilité financière de l'homme, un gage de sécurité

L'analyse des récits de vie de certaines femmes ont montré la nécessité d'associer la sécurité économique du foyer dans les critères de choix du conjoint. En ce sens, la situation économique des hommes constitue l'un des principaux déterminants de leur « *calendrier de mariage* ». Une conjointe affirme :

La situation financière de l'homme dans le foyer c'est le b a Ba. Comment pourriez-vous subvenir aux besoins de la famille si toi la fille tu ne travailles pas encore, et même si tu travailles, tu vas juste subir la honte des uns et des autres. Tu ne vas pas vivre deux oppositions à la fois, opposition par ce qu'il n'est pas de la même ethnie que toi, opposition par ce qu'il ne gagne rien. Non, à ce niveau il faut quand même exiger ce critère de ton partenaire. C'est pour le bien de tous J'ai toujours voulu avoir un foyer financièrement bien portant, par ce que nous avons vécu dans des conditions de vie très précaires, ça fait qu'avoir un homme qui puisse subvenir à mes besoins était l'un des critères les plus importants pour moi (Gisèle 27 ans, mariée en 2019).

Il ressort de ces propos que les individus tiennent à la stabilité économique de leur conjoint pour ne pas subir les moqueries de leur entourage d'une part, d'une autre part, les acteurs tiennent à ne pas revivre des expériences de pauvreté. A ce sujet les femmes sont de plus en plus très préoccupées par la capacité de l'homme à leur procurer un soutien au point

qu'elles rejetteraient quelqu'un offrant peu de perspectives d'avenir et abandonnant parfois toute autre dimension si la dimension économique leur semble incertaine (RANDALLET et MONDAIN, 2014 : 174). Ainsi, tout comme dans les sociétés traditionnelles, force est de constater que la ressource financière de l'homme est considérée comme principale source de satisfaction des besoins de la famille et l'apport de la femme perçu comme une seconde ressource.

En définitive, le phénomène de mariages interethniques (bamiléké-beti) ne constitue plus une rareté dans la ville de Yaoundé. C'est ce qu'ont démontré les chiffres recueillis auprès des mairies d'arrondissement de Yaoundé 1 et 4. Cette réalité est la résultante d'un ensemble de facteurs sociaux qui jouent chacun pour sa part un rôle déterminant dans l'évolution du processus. L'on ressort que sous l'effet des flux migratoires, les nouvelles générations tendent à rompre avec les valeurs traditionnelles. Ces flux sont davantage la cause de l'évolution du processus d'individualisation qui rend l'individu autonome dans ses choix y compris ceux qui concernent sa vie matrimoniale. Les médias quant à eux accentuent la rupture d'avec les pratiques traditionnelles au travers de la diffusion des programmes qui promeuvent un espace social exempt de barrières culturelles. L'analyse permet de comprendre aussi l'influence du regard social sur les individus.

En réalité, l'on a pu relever que la pression de la société sur les personnes à partir de la trentaine n'étant pas en union matrimoniale pousse la plupart à faire des mariages interethniques (bamiléké-beti) pour pouvoir se débarrasser des préjugés et jouir du privilège que la société accorde aux hommes et femmes mariés. Les religions judéo-chrétiennes ne sont pas en reste dans l'explication de l'évolution de ce phénomène. L'on a pu découvrir les conjoints mixtes pour la plupart adeptes de ces religions sont influencés par le message véhiculé par les textes bibliques. Outre ces facteurs sociaux, les conjoints placent au centre de leurs unions l'amour qui pour eux est un gage de sécurité pour la durabilité des unions. Etant pour la plupart, des jeunes scolarisés, ils s'intéressent au capital socio-culturel du conjoint qui constituent selon leur perception un atout pour l'obtention d'un emploi dans une société où le chômage des jeunes bat son plein. Cette motivation converge avec la stabilité financière de l'époux qui représente un critère déterminant dans le choix du conjoint de ces jeunes citadines de la ville de Yaoundé. La beauté physique du conjoint a enfin été révélée dans le choix du conjoint d'une génération encadrée par les nouvelles technologies de la communication qui imposent leurs perceptions de l'individu et de la société. Cette réalité vient mettre en lumière les effets de ces technologies sur les conduites des acteurs sociaux. A présent il est question de s'interroger sur les incidences

ou les répercussions sociales que les mariages interethniques ont sur la société camerounaise en générale et sur le vécu même des couples en particulier : d'où le chapitre suivant.

CHAPITRE 4 : LES TRANSFORMATIONS SOCIALES ENGENDREES PAR LES MARIAGES BAMILEKE-BETI

La croissance des mariages interethniques (bamiléké-beti) dans le milieu urbain soulève de multiples préoccupations tant au niveau du couple, dans la famille élargie et dans la société. Premièrement, ces couples mixtes font face à des réalités particulières dues à la différence de leurs origines sociales (ils doivent faire le choix de parler soit une langue maternelle sur les deux mises à leur disposition, soit parler les deux à la fois ou ne parler aucune des langues. Ils doivent également opter pour les pratiques culturelles d'un groupe social ou des deux à la fois ou encore réinventer leurs propres pratiques culturelles). De même, d'importantes décisions s'imposent concernant les valeurs, les pratiques et les marqueurs identitaires à transmettre à leurs enfants. Au niveau des rapports avec les familles, ces conjoints ayant traversé des situations de crise vis-à-vis de leur parenté respective sont aujourd'hui contraints d'adopter des comportements soit de nature à régler les conflits causés par leur union pour maintenir la cohésion familiale ou de rester dans une position de rupture des liens familiaux.

Par ailleurs, le phénomène des mariages interethniques (bamiléké-beti) tel que perçu par certains acteurs nous amène à nous interroger sur la manière dont les groupes sociaux intègrent les conjoints mixtes ou leurs descendants. Dans cette perspective, l'étude met en exergue la relation entre les unions mixtes et l'accès aux ressources foncières des familles d'une part, les unions mixtes et l'accès à la hiérarchie politique au sein de ces familles d'autre part. En d'autres termes, les conjoints mixtes ou leurs descendants peuvent-ils être chefs de famille ou de village ? Ont-ils accès à des ressources comme la terre ? Cette partie s'intéresse enfin au rôle que les unions entre bamiléké et beti jouent dans la préservation de la cohésion sociale, dans la résolution du problème de repli identitaire patent dans la société camerounaise et l'atteinte de l'idéal d'une société unie et indivisible.

I- LE VECU DES COUPLES (BAMILEKE-BETI) DANS LEURS RAPPORTS INTER-INDIVIDUELS

Les études sur la mixité conjugale permettent de comprendre la logique sociale qui existe dans tout couple. C'est ainsi que les différences sont repérées au début de la vie conjugale et ce à travers un « *réseau complexes de petites crises* » (PLATTEAU, 2012) qui révèle le défi que doit relever les couples en matière de communication et de tolérance, car chaque conjoint

est un ambassadeur de sa culture. C'est ainsi qu'on observe au sein des foyers des situations de conflit qui connaissent des compromis grâce à la négociation entre les conjoints d'une part. D'autre part ces conflits n'ayant pas abouti à des compromis entraînent la résilience chez certains conjoints.

I.1. Les rapports dissensuels et consensuels entre conjoints

I.1.1. Les tensions culinaires et linguistiques

L'analyse des rapports quotidiens au sein du couple bamiléké-beti présente en filigrane une situation conflictuelle entre les époux. En effet chaque conjoint a grandi dans un contexte de socialisation primaire différent de celui de l'autre, le conflit se présente donc au niveau des pratiques à adopter par le couple. Le premier aspect du conflit concerne les traditions culinaires à adopter. C'est ainsi que les conjoints déclarent avoir connu des querelles au sein de leur foyer à cause d'un choix culinaire fait par l'homme ou la femme. C'est le cas de ABELA, 37ans, beti, marié en 2016 qui nous confie :

Vous savez les bamiléqués ne font de cérémonie sans faire des frites de plantains non-murs quel que soit le type de cérémonie je vous assure. Et voilà qu'un jour, nous avons fait un petit truc à la maison. On n'avait pas un grand budget mais mon épouse à insister qu'elle ne puisse ne pas faire ces frites de plantain or moi vraiment je ne vois pas à quoi ça sert, de plus quand vous n'avez même pas assez d'argent.

Le conflit peut donc naître à partir d'une pratique culinaire que l'un des conjoints voudrait que le couple adopte tandis que cette dernière n'est pas appréciée par l'autre partenaire. Ainsi, il s'en suit des querelles au sein du foyer car, l'un cherche à faire comprendre à l'autre la nécessité d'opter pour cette pratique et l'autre attire l'attention sur le caractère négligeable de ladite pratique. Le couple fait donc face à un conflit qui aboutira soit à la négociation dans le foyer, soit à la résilience d'un partenaire qui devra s'adapter à cette manière de faire qui n'est pas en accord avec celle qui l'a apprise dans son groupe social. Par ailleurs, l'un des aspects du conflit est aussi perceptible au niveau de la langue que les conjoints doivent adopter au sein de leur foyer. En effet, l'analyse rend compte du fait que certains conjoints (les hommes pour la plupart) veulent contraindre leurs partenaires à apprendre à tout prix leur langue, voire l'adopter comme langue principale du couple. C'est ainsi que les partenaires qui subissent la contrainte perçoivent en ce comportement une sorte de mépris de leurs cultures et sont obligés de se résigner quelques fois, ce qui entraîne des mésententes. C'est l'exemple de christelle, 29 ans, bamiléké, mariée en 2017 :

Vous ne pouvez pas vous sentir bien quand quelqu'un veut à tout prix que vous appreniez sa langue et que lui il ne fait aucun cas de votre langue à vous. Certes c'est l'homme qui est le chef de famille, mais de même que tu te bats à apprendre sa langue, lui aussi devrait faire pareillement pour la tienne ou du moins, montrer que lui aussi a le désir de l'apprendre. Quand toi tu t'exclames seulement en ta langue, lui il est énervé, c'est même un mépris envers moi.

Cet exemple montre que dans les foyers bamiléké-beti, le conflit peut naître à partir du moment où une langue est privilégiée par l'un des conjoints au rejet de l'autre langue. Chacun aimerait que sa langue soit apprise par l'autre, cela démontre du degré de considération que l'on a pour la culture de l'autre. Lorsqu'un partenaire ne lie pas cette considération de sa culture chez son conjoint, il s'en suit des conflits au sein du foyer car, l'un se sent dominé par l'autre. Par ailleurs le fait pour un partenaire d'afficher une attitude de frustration lorsque son conjoint s'exprime en sa langue témoigne également de son refus d'apprendre cette langue, par conséquent une sorte de mépris à l'égard de son conjoint. En réalité, chaque conjoint souhaite conserver sa culture, son identité et sa personnalité quoi qu'étant dans un mariage mixte et cela n'est pas toujours aisé d'où le conflit. Néanmoins, la plupart des conjoints sont d'accord de construire un consensus dans lequel chacun reconnaît l'autre (c'est-à-dire son identité culturelle) et l'accepte, tout en se reconnaissant aussi lui-même.

I.1.2. La négociation comme gage de l'équilibre entre conjoints

Comme le souligne PLATTEAU (idem : 243), l'ensemble des couples mixtes font continuellement face au paradoxe de respecter la différence et vouloir l'égalité. Écrit-elle

Dans tout fonctionnement de couple, on observe deux forces dialectiques qui entrent en conflit, l'une tendant à la fusion et poussant à l'accomplissement du couple, l'autre tirant vers l'individualisation et allant dans le sens de l'accomplissement de la personne, la recherche du compromis met au défi ces aspects contradictoires.

C'est en ce sens qu'il nous a été donné de constater que le couple interethnique est un espace de négociation permanente. En réalité, chaque conjoint se fonde à un intérêt commun de même qu'il évite le danger d'être englouti par l'autre et de perdre sa personnalité, son identité, et les valeurs acquises de son groupe ethnique. Les conjoints cherchent ainsi à construire un consensus dans lequel chacun reconnaît l'autre et l'accepte. Le compromis apparaît donc comme un acte qui permet à la fois le détachement et le maintien du lien avec son système d'appartenance. De même, il est nécessaire que les différences soient gérables et intégrables dans les valeurs communes qui puissent les englober. Chacun adopte donc de manière partielle la culture de l'autre et la mixe avec la sienne. Pour se faire, l'un doit pouvoir se mettre à la place de l'autre et c'est le plus difficile, déclare un conjoint :

Au départ c'était difficile à la maison, nous n'arrivions pas à s'adapter à nos différents mets traditionnels. Ma femme faisait le couscous au moins deux fois par semaine, à un moment ça m'énervait par ce que je ne savoure pas ce repas autant qu'elle, je lui en ai fait la remarque et cela a fait l'objet des petites disputes entre nous. Aujourd'hui elle n'a pas arrêté de faire ce repas mais ce n'est plus de façon répétée. J'ai aussi appris à manger ce qu'on appelle la tenue militaire, je trouvais ce plat horrible au départ et ma femme me rappelait des repas de chez nous qu'elle n'appréciait pas, mais qu'elle a appris à cuisiner et manger pour ne pas me mettre mal à l'aise. Avec le temps, je me suis disposée à apprécier ce qu'il y'a chez l'autre et non de critiquer. (Romain, marié en 2008)

Cet exemple met en exergue les luttes culturelles présentes dans les couples interethniques bamiléké-beti qui, au travers des négociations et du dialogue finissent par disparaître. L'on constate que dès le début de la cohabitation, chaque conjoint se représente sa culture comme étant la meilleure. Quelques années écoulées, l'on découvre la culture de l'autre et les deux deviennent complémentaires car, chacun découvre les richesses de l'autre. Toutefois, la négociation reste permanente. A ce stade, le compromis entre les conjoints favorise l'équilibre dans la relation, il exige la participation de chaque partenaire à l'écoute de l'autre. En outre, l'on a pu constater en ce qui concerne la langue parlée que certains conjoints préfèrent dialoguer avec leur partenaire en la langue de ce dernier. Pour cette catégorie de conjoint, c'est l'idéal à adopter, disent-ils, chacun se sent important, la femme comprend que son mari ne l'a pas aimé toute seule, mais aussi sa culture, son identité ethnique d'où le souci de le lui montrer en parlant sa langue avec elle. Un conjoint affirme « *ma femme ne ressent pas vraiment qu'elle a épousé un beti par ce que je me débrouille pas mal en sa langue et cela nous évite certains problèmes. Idem pour elle, elle cause bien ewondo* ». Cette forme de négociation apparaît comme le meilleur moyen pour les conjoints de s'accepter mutuellement. Mais cela implique au préalable que chaque partenaire sache s'exprimer en la langue de l'autre, ce qui n'est pas toujours évident. En effet, parler une autre maternelle que la sienne exige que l'on ait évolué dans un milieu social où l'on a appris et intégré cette langue. Or, après des études primaires et secondaires passées dans les familles, la plupart des conjoints enquêtés ont évolué dans des milieux estudiantins où les langues officielles (le français et l'anglais) sont les mieux partagées. Par ailleurs, seule la minorité des conjoints ayant vécu auprès d'autres groupes sociaux sont capables de causer une ou deux langues maternelles en dehors de la leur.

I.1.3. La résilience comme gage de l'adaptabilité à la différence de l'autre conjoint

Dans le prolongement de l'analyse, il a été révélé que certains conjoints qui n'aboutissent pas à des compromis avec leurs partenaires adoptent une attitude de résilience. Celle se présente comme un comportement qui conduit un individu à s'adapter aux situations

difficiles par lesquels il passe sans plus s'en plaindre. C'est en ce sens que deux conjoints nous ont confié qu'après plusieurs échecs dans les tentatives de résolution de leurs conflits matrimoniaux, ils ont décidé de vivre en s'attardant plus sur ces conflits pour préserver la paix au sein du foyer. Le premier conjoint déclare : « *nous avons passés deux ans de vie commune, c'était les mêmes plaintes, on ne fait pas comme ça chez nous, on fait plutôt comme ça et les querelles déclenchaient. A Présent, je m'adapte, je sais ce qui l'énerve, j'évite d'aborder ces sujets* » (Max 31 ans, Marié en 2018). Cette déclaration révèle que les conjoints décident d'adopter une attitude de résilience après plusieurs années de tentatives de négociation. Dans le cas précis, l'un des conjoints soucieux de préserver l'harmonie dans le foyer, accepte adopter les pratiques du groupe social de son partenaire au détriment des siennes. Cela démontre l'attachement dudit conjoint à sa relation matrimoniale. La deuxième enquêtée ayant adopté la résilience affirme : « *j'aime mon mari malgré tout, voilà pourquoi face à tous les malentendus que nous avons du fait de ne pas être de la même ethnie, je cherche à penser l'éponge dessus et placer mon amour au centre de tout* » (Jeanne, 28 ans, mariée en 2019). Il se dégage de ce discours que l'amour est l'une des sources de motivation qui poussent certains conjoints à ne pas s'attarder sur les conflits culturels au sein du foyer ou de les dépasser. L'on peut à cet effet en déduire que les conjoints bamiléké-beti place l'amour au centre de leurs alliances. Cet amour leur permet de faire face non seulement au rejet des familles mais aussi de ne pas rompre leurs relations en dépit des différences culturelles observées.

I.2. La transmission identitaire chez les descendants

L'analyse des réponses des conjoints sur la transmission identitaire de leurs descendants permet de mettre l'accent sur trois marqueurs de transmission à savoir le nom attribué aux enfants, la langue que ceux-ci parleront et la culture qu'ils adopteront étant donné qu'ils appartiennent à des espaces culturels différents.

I.2.1. La transmission du nom : une innovation qui bouleverse les traditions bamiléké et beti

Les choix des parents en ce qui concerne les noms des enfants ne sont pas neutres. En effet, le nom remplit une fonction symbolique dans la définition de l'identité sociale de l'individu, Il marque l'appartenance de l'enfant à un groupe social précis (LE GALL, 2003 : 15). Dans la plupart des cas des conjoints enquêtés, les parents adoptent l'attribution d'un nom de la famille de l'époux pour le premier de leurs descendants et un nom de la famille de l'épouse pour le second né tandis que le reste des enfants qui naîtront peuvent porter le nom d'un ami ou d'un conjoint tout simplement. C'est ce que démontrent ces propos des conjoints : Le premier

conjoint déclare avoir trois enfants, l'aînée porte le nom de la maman de l'époux, le second celui du papa de l'épouse et le benjamin porte le nom d'un « *grand ami* » du couple. Le deuxième conjoint interrogé a également trois enfants dont le premier est surnommé la génitrice du mari, le second a pour homonyme la mère de l'épouse et le dernier né porte uniquement le nom de l'époux. On observe ainsi une situation concurrentielle entre les conjoints pour ce qui est de la nomination de leurs enfants. Ils déclarent que c'est un enjeu important pour chaque famille qui veut reproduire son identité au sein de la société. Le compromis entre les conjoints apparaît donc comme un acte qui permet à la fois le détachement et le maintien du lien avec le système d'appartenance de chaque époux. Il favorise l'équilibre dans la relation tout comme il exige la participation de chaque partenaire à l'écoute de l'autre (PLATTEAU, op cit, 2012). De même, à travers ce principe de nomination, aucun des groupes sociaux bamiléké et beti ne peut prétendre que les descendants de ce type de mariage lui appartiennent entièrement. Car ne portant pas totalement un nom soit bamiléké ou beti, les familles voient en cette nomination, la perte de leur identité originelle. C'est l'exemple des noms tels ONDOA YAKAM, ESSIMI FEZEU, BOUNKEU MEVOH, POKAM NKOMO.

I.2.2. La transmission de la langue : un avantage pour la progéniture

La transmission linguistique quant à elle ne constitue pas un enjeu réel dans le foyer car les enfants s'approprient la langue du parent qui passe plus de temps avec eux dans le cas où ce dernier la leur apprend. Par ailleurs, le voisinage du couple influence aussi le comportement linguistique des enfants dans la mesure où ils intègrent la langue que ce dernier véhicule. Toutefois, quoique ces couples ne mettent pas un accent sur la transmission linguistique de leur progéniture, ils aimeraient pour la plupart voir leurs enfants s'exprimer en quatre langues à savoir le français, l'anglais et les deux langues traditionnelles issues de leurs groupes ethniques respectifs. Selon leur perception, le mariage interethnique est le lieu idéal pour l'apprentissage des langues et cultures nationales. Il permet à chaque conjoint de découvrir la langue, de l'autre, de l'apprendre et de l'intégrer pour en faire usage lorsque le besoin se présente. De même, ces parents considèrent de manière unanime que les origines mixtes de leurs enfants comportent plusieurs avantages sur le plan linguistique. L'enfant a de ce fait une gamme d'éléments, de ressources symboliques (il s'agit ici des différentes langues maternelles des parents) à sa disposition qu'il pourra utiliser comme il le souhaite. Ainsi, la capacité de s'exprimer en plusieurs langues apparaît comme un outil indispensable dans une société mobile et globalisée. Cependant, si les parents sont eux même ignorants de leurs propres langues maternelles, les enfants sont susceptibles de n'avoir que les deux langues officielles à leur disposition.

I.2.3. La transmission de la culture : De l'enrichissement d'une double culture

La culture se définit comme étant cet héritage (représentations sociales, principes, valeurs, traits distinctifs, spirituels, matériels, intellectuels et affectifs) d'un groupe social, qui règle les conduites de ses membres et qui se transmet de génération en génération (DOLLO et AL, op cit, 2017). Sa transmission au sein des foyers mixtes en générale fait l'objet de plusieurs interrogations tout comme la transmission du nom et de la langue. Dans le cas des foyers bamiléké et beti, leur union constitue *à priori* un atout pour l'apprentissage d'une double culture mais la réalité fait met en exergue des conjoints détachés de leur milieu d'appartenance, qui n'en savent pas plus que la constitution des mets traditionnels, des modes vestimentaires et des rythmes musicaux de leurs groupes ethniques. Pour ce qui est des pratiques spirituels, ces conjoints sont pour certains ignorants de la spiritualité du groupe social auquel ils appartiennent. Pour d'autres la rupture a été faite d'avec ces pratiques au plaisir des pratiques spirituelles des religions judéo-chrétiennes auxquelles ils sont adeptes. Eu égard à cette situation la transmission culturelle aux descendants est celle issue de ces religions. Sur le plan vestimentaire, les modes vestimentaires transmis aux enfants ont tendance à s'accommoder aux modèles occidentaux. Seul l'apprentissage des mets traditionnels est à la portée des enfants du fait que les parents sont encore de « grands consommateurs » de ces mets.

II- LES RAPPORTS AVEC LES BELLES-FAMILLES ET ROLE DU RESEAU SOCIAL DANS LE SOUTIEN DES CONJOINTS

II.1. Les rapports des conjoints avec les belles-familles

L'analyse des réactions des chefs de famille face aux choix de leurs enfants (chapitre 3) a révélé deux tendances : La première est celle des chefs de famille qui, malgré leur désaccord au mariage, respectent le choix des conjoints tout en restant attentifs à leur vie de couple. La deuxième tendance présente une catégorie d'acteurs qui maintiennent leur désapprobation et décident de rompre les relations avec leurs descendants au profit du respect des normes du groupe. De ce fait, l'on note que l'attitude de ces parents va être déterminante pour le couple. Dans un premier temps, les couples au sein desquels les familles ont respecté le choix du conjoint développent diverses stratégies pour des éventuelles réconciliations. En effet, les conjoints espèrent qu'avec le développement d'une connaissance réciproque entre gendre, belle fille et beaux-parents, les préjugés initiaux tomberont. Par conséquent, ils optent pour des stratégies telles que : la fréquentation continuelle des familles et un apport financier et matériel durant les manifestations familiales. Dans un second temps, lorsque l'union a entraîné une rupture des relations de l'un des conjoints d'avec sa famille, les conjoints déclarent mener une

vie conjugale normale jusqu'à ce que les tensions baissent dans la famille. Toutefois, le couple tente par plusieurs moyens de prendre les nouvelles sur la santé des membres de la famille, sur leur train de vie quotidien, mais surtout sur leurs nouvelles positions quant au mariage de leur enfant. C'est ainsi que les relations d'ancien voisinage se renouent avec le conjoint concerné par la rupture, de même que les efforts des frères et sœurs du conjoint concourent à favoriser la réconciliation avec les parents.

Au regard des comportements qu'adoptent les couples face à leurs familles, l'on peut dire que la réconciliation apparaît comme un véritable défi que le couple souhaite relever malgré leur refus de se conformer aux règles matrimoniales dictées dans les familles.

II.2. Les rapports des descendants avec la famille élargie

Dans un contexte de conflits entre les conjoints et leurs familles, il est judicieux de s'interroger sur la relation que la famille élargie entretient avec les enfants issues des mariages non approuvés. En effet, l'étude révèle que le climat de conflit qui règne entre les deux partis (familles et conjoints) n'affecte aucunement les descendants. Tout au contraire, le couple contribue à faire naître et grandir une affection pour les grands parents chez les enfants même lorsque ceux-ci ne les connaissent pas encore. De même que les grands parents développent une affection particulière pour leurs petits-enfants. C'est ce que démontre le discours suivant :

Je leur parle chaque jour de leurs grands-parents, puisque je sais que tôt ou tard nous finirons par nous réconcilier. J'essaye donc aussi de leur parler soit de grand père, soit de grand-mère, je prends une photo je montre voici tel ou tel. Ça permet que même à l'école lorsque les camarades parleront de leurs grands-parents ou autres connaissances, qu'ils ne soient pas surpris ou ne fassent pas l'objet des moqueries. Nous ne prêchons pas aux enfants la haine, même si avec la famille les relations ne sont pas bonnes, nous apprenons à nos enfants l'amour du prochain, l'amour de la famille. Nous leur avons promis de les amener voir leurs grands-parents les vacances prochains, nous prendrons ce risque par ce qu'ils doivent les connaître (Ivan, 33 ans, marié en 2016)

Cette déclaration met en lumière les enjeux latents des couples bamiléké-beti à faire connaître à leurs descendants qui sont leurs grands-parents. En vérité, le premier enjeu est lié au fait que ces derniers ne veulent pas faire connaître aux enfants leurs problèmes familiaux. Le deuxième est le fait que ces conjoints sont préoccupés par le regard de la société sur les enfants qui n'ont aucune connaissance de la notion de grands-parents. C'est pourquoi ils tentent par tous les moyens d'empêcher que leurs descendants soient victimes d'une quelconque exclusion parmi leurs pairs. Par ailleurs, ces conjoints sont davantage soucieux de transmettre à leur progéniture des valeurs d'amour et de paix pour les mettre davantage à l'écart des conflits familiaux. De même, les grands-parents témoignent avoir de l'affection pour leurs petits-

enfants malgré les conflits qu'ils entretiennent avec leurs géniteurs. C'est ce que démontre cette affirmation :

Je n'ai pas de problèmes avec mes petits-enfants, il est vrai que je ne suis pas contente du comportement de leurs parents mais je les aime. Je prends de leurs nouvelles tout le temps, je ne vais pas chez eux, mais j'envoie des vivres pour les enfants chaque fois que j'ai l'occasion (Maltide, 68 ans, parent d'un conjoint bamiléké-beti).

A partir de ce discours, l'on constate que tout comme les conjoints, les grands-parents voudraient faire la connaissance leurs petits-enfants malgré les conflits familiaux d'où la prise des nouvelles sur leur état de santé ou les différents présents qui leur sont envoyés. L'on peut ainsi mettre en relief l'importance pour les sociétés africaines d'avoir une grande progéniture. Pour ces dernières, les enfants représentent une richesse, ils sont perçus comme une relève pour les parents ou pour les grands parents. Ils leurs viennent en aide sur le plan domestique (en faisant les travaux ménagers comme la lessive ou la vaisselle entre autres) et sur le plan financier (achat des médicaments, des vêtements, participation aux différentes cotisations). Ainsi, pour ces grands-parents, il est nécessaire de prendre soin de sa progéniture car, c'est elle qui prendra soin de ses géniteurs lorsque ceux-ci seront vieux.

II.3. Le réseau social et le soutien des couples

Les conflits familiaux qui naissent à la suite des unions ont une incidence sur la vie du couple interethnique (bamiléké-beti) et selon certains conjoints, les couples sont réellement affectés et ne peuvent être épanouis. C'est ainsi qu'au sein des familles dont les liens sociaux sont en déséquilibre, la communauté religieuse et les groupes d'amis des conjoints constituent le premier réseau social d'entraide. D'une part, le fait d'appartenir à une communauté de croyants, de la fréquenter et de participer régulièrement aux activités qui sont menées en son sein permet aux conjoints d'évacuer les frustrations morales dues au rejet familial. Dans ce milieu, les couples disent bénéficier d'un soutien spirituel notamment dans les prières pour la réconciliation des familles et de leurs enfants de même qu'ils perçoivent cette communauté comme une seconde famille. Ceci est le propre des couples chrétiens interrogés. D'autre part, les groupes d'amis constitués anciens camarades de classe, des collègues de service, des voisins de quartier contribue au soutien des conjoints. En effet, certains conjoints nous confient que grâce aux conseils de leurs amis, ils ont pu obtenu des stratégies de résolution de leurs conflits familiaux. C'est le cas d'une conjointe qui affirme :

Corine est comme une sœur pour moi. Je me souviens lorsque mes parents ne voulaient même plus attendre parler de moi à cause de mon mariage, j'étais déprimée. Corine était là pour moi. C'est elle qui me disait non patiente, laisse le

temps guérir les blessures, tu verras nous trouverons une solution. Pour l'instant laissons encore que les tensions se calment, nous avons déjà vécu de telles situations dans notre famille (Judith 37ans, Mariée en 2006).

Cet exemple montre que les relations amicales des conjoints leurs permettent de partager leurs expériences, de trouver des réponses à certaines questions d'autant plus que ces amis ont parfois été des témoins oculaires d'histoires similaires. Ils se servent donc de ces expériences pour pouvoir encourager les conjoints dans ces situations de conflits qu'ils traversent. En revanche Ces amis sont perçus par les conjoints comme de nouveaux membres de la famille qui les aident à surmonter leurs dépressions.

III- ACCES AU FONCIER, HIERARCHIE POLITIQUE TRADITIONNELLE, RELIGIEUSE ET INSTITUTIONS ETATIQUES.

III.1. L'accès au foncier dans les communautés villageoises

L'analyse des réponses des enquêtés sur la question du mariage bamiléké-beti et l'accès à la ressource foncière villageoise a permis d'obtenir deux résultats qui orientent la réflexion.

Dans un premier temps, il ressort que lorsqu'il y'a réconciliation entre le couple et les familles, la femme issue d'un tel mariage bénéficie le plus souvent des portions de terres de la famille de l'époux durant le vivant de ce dernier. Elle est ainsi autorisée à exploiter les terres au même titre que les autres belles filles de la famille. D'ailleurs un conjoint confie que depuis leur réconciliation avec sa famille il y'a trois ans, son épouse cultive librement les champs au côté de sa maman et s'assure de la gestion des récoltes sans aucune intervention d'un autre membre de famille. De même, un autre conjoint témoigne que grâce à son union son beau-père lui a fait le don d'une surface de terre de 200m² pour pouvoir construire sa maison. Il affirme :

Lorsque tu ne déranges pas leur fille et que la famille t'apprécie, ton beau-père peut te donner une parcelle de terre pour exploiter à ta guise. Dans le cas où vous avez même déjà des enfants il le fait librement, sachant que demain ou après-demain si sa fille n'est plus, ses petits enfants ne seront pas dehors ou alors ils auront de quoi manger (vivien, 40 ans, marié en 2015).

Dans un second temps, l'on note dans d'autres cas qu'après le décès de l'époux, la nature des relations entre la famille de l'époux et l'épouse devient plutôt conflictuelle et celle-ci se retrouve rejetée comme à la genèse de l'union. Elle ne peut donc plus avoir accès aux ressources foncières encore moins s'en servir pour exercer une quelconque activité agricole. Un étudiant fait part de l'expérience du premier mariage de l'une de ses sœurs qui épousa un beti. Dit-il, à la mort de ce dernier, la fille a été interdite de cultiver les champs que son mari avait laissé dans son village. Par ailleurs, notre répondant affirme que ceux-ci n'avaient pas

encore eu d'enfants car la femme avait connu une fausse couche un an plutôt. De même il déclare que c'est à de sa naïveté qu'elle n'a pas eu la pensée d'amener le problème en justice, la famille également n'ayant pas accepté ce mariage dès sa genèse, ne lui apporta pas son aide. Il conclue ces propos en nous confiant que la minorité des membres de la famille de son époux qui étaient prêts à lui apporter de l'aide demandait soit une rançon financière en retour ou avoir des relations sexuelles avec elle à l'insu des autres membres de famille. A partir de ce récit, l'on constate que l'absence de progéniture au sein des foyers entraîne le rejet des familles car, le couple est considéré comme improductif. Par conséquent, l'union elle-même quoi que célébrés à l'état civil ne revêt aucune importance pour ces familles. Le récit révèle aussi que la naïveté d'un conjoint peut conduire à la perte des ressources qui lui reviennent de droit. Enfin, il ressort que lorsque les familles n'approuvent pas une union conjugale, ses membres ne font aucun cas des malheurs qui peuvent survenir dans cette union. De même en cas de décès d'un conjoint, le partenaire vivant peut subir toutes formes abus car les uns et les autres n'ont en réalité aucune considération véritable à son égard.

Par ailleurs, l'on a pu relever dans certains cas que lorsque survient l'évènement malheureux certaines familles offrent la parcelle de terre aux enfants à titre d'héritage. Si à la suite de cette union ne sont pas nés des enfants, deux alternatives se présentent : soit la ressource est retirée au gendre, soit il offre des dons symboliques à la famille pour en être le propriétaire définitif. Les résultats obtenus montrent que dans ces cas, le mariage interethnique (bamiléké-beti) apparaît comme un moyen d'accès à une ressource foncière à laquelle un conjoint n'aurait pu avoir l'obtention s'il n'avait fait un tel mariage. En ce sens la ressource constitue « un droit d'usage » pour celui ou celle qui en bénéficie.

III.2. L'accès à la hiérarchie villageoise

Les réponses des enquêtés sur la question ont donné de constater que l'accès à une hiérarchie politique revêt une importance capitale pour les groupes sociaux. C'est en ce sens que dans la plupart des cas mentionnés par les répondants, cet accès implique que le conjoint soit en union avec une fille ressortissante de son ethnie. En effet, les aînés estiment que les enfants issus du mariage avec la fille étrangère ne peuvent en aucun cas assurer la succession de leur géniteur étant donné qu'ils ne sont pas entièrement les descendants du village. C'est le cas du récit d'une enquêtée originaire du département du haut Nkam (village Babouaté) résidente à Yaoundé. Il s'agit d'un successeur à la chefferie de son village qui a été contraint d'épouser une femme de sa contrée pour pouvoir succéder à son défunt père quoi qu'il fût marié déjà à une fille originaire du centre. La condition était de prendre cette seconde épouse pour fonder

avec elle une famille dont les descendants succéderont au trône. C'est aussi l'exemple d'un régisseur de douane issu de l'ouest Cameroun qui déclare être contraint par son géniteur d'épouser une fille de sa région pour pouvoir le succéder à la notabilité du village. La disqualification des acteurs dont l'épouse est issue d'une autre ethnie tient au fait que la pureté de sang des enfants d'une telle union est remise en cause par la communauté villageoise. En ce sens, les alliances interethniques représentent un obstacle à la reproduction des acteurs race pure selon les autorités traditionnelles et apparaissent comme une barrière pour les acteurs qui veulent accéder à des postes stratégiques au sein des communautés.

Par ailleurs, l'analyse révèle que dans certaines familles (beti pour la plupart des cas), ces conjoints peuvent être nommés chefs de famille à partir du moment où ils sont détenteurs de grandes ressources financières. C'est ce qu'illustre le discours de Monsieur EYEBE, 47 ans, originaire du centre : « *Chez nous, on peut être chef de famille, porte-parole même si on a épousé une bamiléké ou un haoussa. Il suffit d'être riche, d'avoir beaucoup d'argent. L'argent influence beaucoup* ». Cette affirmation démontre l'influence que le capital financier exerce sur les individus. En effet, il permet à celui qui le détient d'avoir accès à des postes auxquels il n'aurait accès s'il n'était pas détenteur de ce capital. De même, bien qu'ils n'approuvent pas l'union matrimoniale avec un individu d'un autre groupe social, les membres familles sont contraints de respecter cette union pour continuer de bénéficier des faveurs de celui ou celle qui détient un grand nombre de ressources financières. Cela démontre davantage qu'à partir du moment où les agents sociaux sont mus par des intérêts divers, l'interdit social peut être dépassé au profit de ces intérêts.

III.3. L'accès à la hiérarchie religieuse

Sur le plan religieux, les réponses des acteurs de ce milieu convergent avec leur représentation du mariage interethnique (bamiléké-beti). En effet, ce type d'union ne constitue pas un obstacle pour l'accès à un poste de dirigeante au sein des communautés religieuses. Seul le sérieux et l'engagement des croyants comptent. La lutte contre le tribalisme, la misère, la promotion de la justice et de la paix apparaissent comme des valeurs évangéliques prônées par les communautés chrétiennes. De même, les conjoints appartenant à ces milieux déclarent être promus à des postes de leaders sur la base de leur dévouement personnel. C'est ce que confirment ces discours de chefs religieux et de conjoints.

Jamais nous n'avons demandé à un fidèle qui postule à un poste de quelle tribu il vient ou de quelle tribu vient son épouse. Cela ne fait pas partir de nos conditions. Nous sommes là pour servir et pour promouvoir l'unité entre tous les croyants et

nous n'attendons pas plus que le sérieux, l'engagement et la fidélité. (KAPO, acteur religieux)

Ce discours révèle l'implication des acteurs religieux dans la préservation de l'unité nationale pour ce qui est de l'accès à la hiérarchie de leurs institutions. En effet leur souci de promouvoir l'unité entre tous les croyants apparaît comme une mise en pratique des valeurs promues par les pouvoirs publics, une manière de se mettre au service de l'état dans les institutions dont ils en ont la charge. Autrement dit, la religion en ce sens est mise au service du politique du fait qu'elle l'aide à faire exécuter ses instructions par les acteurs sociaux.

Je suis ancienne d'église je suis de l'ouest et mon mari est du centre ça veut dire que l'église ne trouve en cela aucun problème L'église encourage les mariages interethniques, elle ne saurait disqualifier un membre d'un poste par ce qu'il a contracté un tel mariage. Je suis moi-même un leader de jeunes au sein de ma communauté et j'exerce cette fonction en toute liberté (clarisse, conjoint mixte mariée en 2003, membre d'une église pentecôtiste).

La non prise en compte du facteur ethnique dans la hiérarchie des communautés chrétiennes trouve son explication dans le message que ces communautés voudraient véhiculer dans la société. C'est un message de paix, d'amour, d'entente et d'unité. En réalité, les acteurs de ces milieux se présentent comme étant des garants de l'unité qui est promue dans les écrits bibliques. Ceci démontre le rôle important que jouent ces écrits dans les conduites des adeptes. De plus, cette réalité montre le recours permanent à ces écrits dans l'orientation des conduites des membres de ces communautés. Autrement dit, la place des écrits bibliques est déterminante dans la structuration du fonctionnement même des dénominations chrétiennes. Cependant, l'on note qu'en dépit des valeurs évangéliques prônées par ces communautés, certaines réalités dans ces milieux démontrent en quelque sorte les limites de leur contribution à l'émergence d'une conscience nationale qui prévaut sur les identités ethniques. C'est le cas de la nomination de Mgr (Mon Seigneur) WOUNKING André (cité par KOUGOUM, idem : 342), en tant qu'archevêque de Yaoundé en juillet 1999, nomination qui a donné lieu à des manifestations d'hostilités tribales entre bamiléké et beti.

III.4. L'accès à la hiérarchie des institutions étatiques

L'analyse a permis de comprendre que l'accès à un poste au sein des institutions étatiques est rattaché à la représentation que les acteurs de ces institutions ont du mariage interethnique. Cette représentation amène les acteurs à ne pas ériger des barrières ethniques

dans le processus d'accès aux postes de responsabilité. Toutes les catégories ethniques peuvent accéder à ces postes tant qu'elles ont les compétences requises. Ceci se justifie par la promotion de l'idéal de l'unité nationale rattachée à cette représentation. Selon le récit des agents de ces institutions, l'état ne peut promouvoir l'unité entre tous les camerounais et interdire l'accès aux postes de responsabilité à des personnes ayant fait des mariages interethniques, ce serait absurde. « *Nous sommes tous des filles et fils d'une même nation, nous nous opposons fermement à tout comportement visant à inciter les guerres tribales* » (BILOA, cadre au Minjec). Par ailleurs, le critère qui prévaut sur le plan officiel est la nationalité camerounaise du citoyen qui doit être promu au-delà de son identité ethnique. C'est ce que révèle ce discours social « *tout ce qui importe c'est que tu sois camerounais. Bamiléké, beti, bayangué, sawa, mbo'o, nkozimé c'est la nationalité camerounaise que l'on recherche* ». En outre, certains postes nécessitent que l'ayant droit soit un individu officiellement marié mais la question « à qui ? » ne fait pas partir des conditions d'élection déclare un employé au ministère de la jeunesse et de l'éducation civique.

IV- VERS LA RECHERCHE DE LA COHESION SOCIALE ENTRE BAMILEKE ET BETI

Comme le souligne MAIGA et BANZA (op cit, 2014), du brassage des peuples naît progressivement un brassage des cœurs qui s'inscrit en porte à faux avec la normalité traditionnelle matrimoniale. De même, le brassage des cœurs entraîne chez les individus un attachement réciproque qui les amène à ne plus dénigrer les membres d'une ethnie tels qu'ils soient, mais à considérer leurs différences (différentes manières d'agir, de penser, de sentir) comme étant une richesse pour la nation entière. C'est ainsi que plusieurs discours des conjoints bamiléké-beti ont révélé une tendance vers la recherche de la cohésion sociale entre les groupes ethniques bamiléké et beti. Dans cette partie, il est question de mettre en exergue cette perception des conjoints qui tend d'une part à la construction d'une identité nationale en marge de l'ethnie et d'autre part à la consolidation du lien social au Cameroun à travers l'alliance ethnique.

IV.1. La construction d'une identité nationale en marge de l'ethnie

« *On ne naît pas bamiléké ou beti, mais on le devient !* ». Tel est le discours tenu par plusieurs conjoints bamiléké-beti. En réalité, il ressort de cette affirmation que les couples bamiléké-beti dénoncent toute attitude qui vise à rejeter un individu par ce qu'il est ressortissant d'un quelconque groupe social. De même, cette déclaration démontre que pour ces conjoints, l'identité ethnique ne doit pas être prise en compte dans les interactions quotidiennes des agents

sociaux. Au travers de ce discours, il se dégage une perception qui tend à la construction d'une identité nationale qui ne tient pas compte des appartenances ethniques. En d'autres termes, l'on peut lire chez ces conjoints un souci de ne plus mettre au premier plan leur ethnie d'origine mais désormais l'identité nationale. En ce sens, l'ethnie devient une préoccupation secondaire pour cette catégorie d'acteurs. Elle apparaît comme un accident historique. De ce fait, si l'on devient accidentellement bamiléké ou beti, l'on n'a pas à *rougir* ou en être particulièrement fier. Il devient donc irrationnel de rejeter un individu par ce qu'il est culturellement différent. C'est dans cet ordre d'idée que LADO affirme à propos du métissage ethnique au Cameroun :

Les jeunes générations donnent des signes de croire que l'avenir appartient au brassage, au métissage, surtout dans un monde où les sentiments au gré des rencontres se moquent des identités primaires [...] On ne naît pas de telle ou telle autre ethnie, on le devient accidentellement [...] c'est donc irrationnel de rejeter un être humain par ce qu'il est culturellement différent [...] les identités ethniques et nationales sont donc des accidents historiques» (2012 : 3-6).

En réalité, l'émergence des stratégies matrimoniales individuelles qui vont à l'encontre des normes traditionnelles est à la base même de cette perception qui tend à valoriser l'identité nationale au détriment des identités ethniques. A cet effet, La croissance des mariages interethniques bamiléké-beti engendre de nouvelles mentalités chez les jeunes générations qui ne se considèrent plus comme des simples ressortissants d'une quelconque région du pays. D'ailleurs certains conjoints préfèrent ne plus présenter leur origine ethnique à des inconnus. C'est le cas de Ariane (mariée en 2006). Déclare-t-elle « *si tu me poses des questions sur mes origines, je te dis juste que je suis camerounaise, si je trouve un groupe d'éton je vais causer avec vous, je vois des Bouda, même chose. J'apprends même déjà d'autres langues* ». Ce comportement vise à promouvoir l'intégration nationale au détriment de l'exclusion sociale qui confine les individus dans des sphères ethniques.

Par ailleurs, il contribue à la construction de l'unité entre les camerounais et camerounaises quel que soit leurs origines ethniques. De même, Albert (marié en 2010) déclare ne plus pouvoir décliner son identité ethnique à n'importe qui. Car, pour lui, cela ne sert à rien du moment où nous sommes tous camerounais. De ce fait, l'on peut donc conclure que la croissance des mariages interethniques bamiléké-beti favorise la construction d'une identité camerounaise qui ne perçoit pas la diversité ethnique comme une menace pour les groupes sociaux, mais la considère plutôt comme un atout pour le développement de la nation. De même, pour les conjoints bamiléké-beti, les parents et les éducateurs ont la responsabilité de prêcher aux enfants l'amour de la patrie dès le bas âge. C'est ce que confirme la déclaration de ce conjoint : « *Aujourd'hui les éducateurs doivent prendre conscience qu'ils ont un grand rôle à*

jouer dans la préservation de l'unité nationale, ils doivent apprendre aux enfants l'amour de la patrie tout simplement » (BESSALA, marié en 2005). De même pour LADO (op cit, 2012), l'éducation devient un endoctrinement quand ceux et celles qui en ont la responsabilité enseignent aux enfants que le fait d'avoir été socialisé dans telle ou telle culture les rend fondamentalement différents des ressortissants d'une autre culture. Un tel comportement tend à enfermer les membres d'une ethnie dans des préjugés et entraîne la méfiance qui est à l'origine de l'exclusion ethnique. En outre, l'amour de la patrie implique la reconnaissance de l'autre en tant que membre d'une même nation, partageant la même histoire et défendant les mêmes idéaux. Selon les couples bamiléké-beti, c'est un tel enseignement que les éducateurs doivent transmettre aux enfants.

IV.2. La consolidation du lien social à travers l'alliance ethnique

La question du lien social tire ses origines dès la genèse de la Sociologie. En effet Emile Durkheim dans son ouvrage *De la Division du travail Social* en faisait déjà mention dans l'étude des solidarités propres aux sociétés traditionnelles et modernes. C'est ainsi que dans une perspective évolutionniste il présente l'évolution des liens sociaux (de solidarités) dans un contexte d'individualisation croissant. D'une part, Il en ressort que les liens de solidarité mécanique apparaissent comme le résultat d'une conscience collective, Caractéristique des sociétés primitives. Cette sorte de solidarité est celle où les individus sont semblables et liés à un destin commun. D'autre part, dans la solidarité organique, propre des sociétés industrielles chaque individu apporte son opinion de même que les pratiques sociales émanent d'une complémentarité et d'une interdépendance des individus. De même, dans les sociétés modernes, la construction d'une identité repose sur un ensemble de liens sociaux qui assurent à l'individu la reconnaissance d'autrui. PAUGAM (cité par CUSSET, 2007) proposent quatre types de liens sociaux principaux à savoir : le lien de filiation, celui de participation élective, le lien de participation organique entre acteurs de la vie professionnelle, le lien de citoyenneté indiquant la forme de reconnaissance associée.

L'on peut ainsi définir la notion de lien social comme étant l'ensemble de relations entretenues avec la famille, les amis, les voisins, les collègues entre autres. Ces relations incluent des mécanismes collectifs de solidarité, des normes, des valeurs, des règles qui régissent en quelque sorte lesdites relations et qui dotent chacun d'un minimum de sens d'appartenance collective. Les travaux des sociologues (PAUGAM, 2008, NGA NDONGO, 2021) qui analysent cette question présentent la déstabilisation de l'institution familiale, l'isolement des personnes qui conduit à la fragilisation des relations, la montée de

l'individualisme triomphant, des incivilités, le sentiment d'insécurité partagée, la violation des interdits sacrés, la désolidarisation de l'individu aux règles de la nation, la désacralisation des valeurs telles que le respect de l'autorité parentale et administrative, la montée des valeurs de médiocrité à l'instar de la corruption comme faisant partie des facteurs explicatifs de la rupture ou de la crise du lien social. Ainsi, la construction du lien social passe par le sentiment de reconnaissance de l'autre en tant qu'acteur social. Elle implique la volonté des individus, des groupes sociaux, à vivre ensemble, à se considérer comme étant complémentaires. Elle favorise l'intégration des individus dans la société grâce à la multitude des relations d'échange, de partage, d'entraide qu'ils entretiennent. Elle constitue ainsi le fondement de la cohésion sociale. Il revient donc à s'interroger sur les actions qui permettent de maintenir ou de consolider ce lien social.

La société camerounaise contemporaine traverse une période où la construction de son identité nationale est éprouvée par diverses formes de replis identitaires, le tribalisme et la xénophobie. Elle apparaît comme un vaste champ de féroce compétition intercommunautaire et comme un immense espace de tensions permanentes entre les communautés et la société. C'est davantage le lieu où les dynamiques de socialisation ont fait de l'exclusion ethnique une expérience dont l'intériorisation forge les mentalités de haine tribale, d'intolérance, de rejet, d'injustices, de violences et de division entre autres. (NGA NDONGO, op cit, 2021, KOUGOUM, op cit, 2009, LADO, idem : 1). C'est ainsi que les mariages interethniques (bamiléké-beti) qui se multiplient contribuent à la mise en place effective de l'intégration nationale dans la société camerounaise de même qu'elle contribue à consolider le lien social qui unit les camerounaises et camerounais. En réalité au vu des nouvelles mentalités qui génèrent de ces alliances, l'on peut affirmer qu'il s'agit d'un brassage qui permet aux communautés de se considérer comme faisant partie d'une même entité malgré leurs différences culturelles.

Par ailleurs, les unions bamiléké et beti favorisent chez les conjoints l'acceptation de l'autre et fait taire les considérations qui tendent à enfermer les ressortissants de telle ou telle autre ethnie dans les préjugés. Ils garantissent ainsi la paix entre les communautés car en cas de conflits, les uns et les autres ne peuvent prendre de parti. C'est ce que révèle le discours de cette conjointe. Affirme-t-elle : « *pour moi bientôt, on ne parlerait plus d'ethnie, il y'a tellement de métissage. Personnellement je ne peux plus dire que je suis beti ou prendre parti dans un conflit entre beti et bamiléké par ce que quoi que je sois beti, j'ai des enfants bamiléké à la maison* » (alvine, marié en 2014). A travers ce discours l'on fait la lecture d'une alliance qui donne

naissance à une mentalité de justice, d'objectivité dans la résolution des conflits entre les agents sociaux.

En outre, les mariages entre bamiléké et beti permettent aux communautés de se dépouiller des discours et des gestes qui alimentent l'hostilité à l'égard des autres ethnies de la nation. C'est ainsi qu'un conjoint a déclaré que sa maman même si elle ne le dit pas ouvertement ne peut plus voir les bamiléqués comme autrefois par ce que son épouse affiche un comportement différent. Pour ce conjoint, grâce à son mariage, la perception de sa maman n'est plus la même. Cette réalité sociale montre que les alliances ethniques bamiléke-beti permettent à chacun d'exister et de faire exister l'autre. Elles permettent la communication des savoirs qui contribuent à l'enrichissement des communautés, favorisent le respect, l'appréciation de la richesse et la diversité des cultures de la société et de ses modes d'expression. Elles sont aussi porteuses d'une société où les individus se parlent et interagissent dans l'estime les uns des autres car elles impliquent et favorisent un effort constant d'ouverture face aux valeurs culturelles et morales des autres. C'est ce que révèlent ces déclarations de ce conjoint :

Ce mariage avec un conjoint d'une autre ethnie m'a permis de me débarrasser de toutes les barrières culturelles que j'avais avant. Je suis maintenant ouverte à toutes les cultures, j'apprends beaucoup des autres. Je suis enrichie d'une double culture, je suis surpris par toutes les merveilles que je découvre chez ceux- là même que nous avons considérés comme des personnes bizarres. J'ai appris de bonnes valeurs de ce côté et j'en suis reconnaissant. Je crois que mon discours ne peut plus être le même qu'il y'a 4ans (yves, marié en 2016).

Au demeurant ces unions sont une source de compréhension et de tolérance entre les ethnies du fait qu'ils favorisent l'acceptation et la coexistence pacifique avec l'autre, participent à freiner le développement de la thèse du tribalisme et de l'exclusion qui entretiennent un climat de haine au sein de la société. En revanche, l'exclusion de ces mariages est à l'origine des replis identitaires qui entraînent la survalorisation de son groupe d'appartenance, le rejet de l'altérité, des normes et valeurs des autres groupes sociaux. En ce sens elle empêche tout acte d'interpénétration ethnique visant à renforcer le lien social, l'unité et l'intégration nationale des camerounais et camerounaises, elle empêche la construction d'une conscience collective et favorise l'émergence des groupes d'individus qui luttent non pas pour l'intérêt de tous, mais pour ceux qu'ils considèrent comme appartenant à leur groupe social. En sens, les intérêts identitaires priment sur la recherche de l'intérêt commun.

L'examen des transformations sociales engendrées par les alliances mixtes (bamiléké-beti) a permis de faire l'analyse d'une série d'interrogations non exhaustives. Comme la plupart des unions mixtes, la question de mariages interethniques entre bamiléké et beti donne lieu à divers questionnements. Les conjoints doivent prendre des décisions qui, de façon concrète vont façonner le couple et l'identité de leurs enfants. Les conjoints font continuellement face au paradoxe de respecter la différence et vouloir l'égalité (Platteau, op cit). Ce qui fait du foyer un espace de négociation permanente. Parmi les choix analysés, on retrouve le nom, la langue et la culture transmise par les parents à leurs descendants. L'étude a révélé que les noms attribués aux enfants sont pour la plupart partagés entre les deux familles pour les premières naissances et le reste peut être attribué à quelque autre personne selon que le couple le souhaite. La langue parlée par les enfants est celle du parent qui passe plus de temps à la maison. Quant à la transmission culturelle, seuls l'apprentissage des pratiques culinaires est au rendez-vous du fait que les parents eux même sont ignorants ou ne veulent pas s'arythmer aux autres pratiques de leurs cultures d'origine. Dans l'analyse des relations du couple avec « les belles familles » les expériences des conjoints révèlent un souci d'une véritable réconciliation malgré l'éloignement et la rupture des relations qui s'est créée suite aux alliances tissés avec l'autre groupe ethnique. La relation des enfants avec la famille élargie et les grands parents plus précisément n'est point influencée par l'ambiance de conflit qui prévaut entre la famille et le couple. Les conjoints cultivent chez les enfants un attachement pour les grands parents de même que ces derniers ne ménagent aucun effort pour témoigner de leur affection vis-à-vis de leurs petits-enfants.

En outre, face à la rupture des relations familles-couples, les conjoints se constituent un réseau de partenaires qui jouent le rôle de confidents pour le foyer. Cette rubrique a enfin permis de questionner le rapport des mariages interethniques (bamiléké-beti) avec l'accès au foncier dans les communautés ethniques, l'accès à la hiérarchie dans ces communautés, dans les milieux religieux et au sein des institutions étatiques. Il en est sorti que l'accès au foncier pour un conjoint est pour la plupart des cas une ressource dont l'acquisition n'est pas définitive. L'accession à un poste de pouvoir est conditionnée par un second mariage avec une épouse de la même ethnie. L'accès à la hiérarchie dans les milieux chrétiens et institutions étatiques n'est officiellement pas conditionné par un certain type de mariage quoi que l'on note quelques limites qui viennent mettre en mal le discours officiel. Toutefois, les alliances interethniques sont déterminantes pour la consolidation du lien social dans la société camerounaise en déphasage d'avec ses valeurs nationales.



CONCLUSION GENERALE

Au terme de la présente étude qui a porté sur « les mariages interethniques (bamiléké-beti) : entre exclusion sociale et intégration nationale dans la ville de Yaoundé », il a été question à partir des expériences vécues par les conjoints de faire une analyse des perceptions latentes autour du phénomène des mariages mixtes (bamiléké-beti). Une telle étude s'est appuyée sur un double constat. D'une part, L'actualité des interactions entre ces deux groupes ces deux dernières décennies ne nous a pas semblé vide de sens. Il s'agit de l'évolution croissance de ces unions dans les mairies et lieux de culte. D'autre part, la recherche a été motivée par les observations faites sur les comportements des familles à l'égard de ceux des leurs qui s'engagent dans les alliances matrimoniales avec d'autres ethnies. Ces observations ont révélé une situation de conflit qui se crée entre parents et enfants. En effet, les mariages interethniques à l'exemple des autres unions mixtes, suscitent une réaction sociale du milieu environnant. Il choque les traditions sociales, culturelles et peuvent être par ailleurs un cas d'exogamie « *névrotique* » (LAUTMAN et BENSIMON : op cit ; 28). Pour ainsi dire, ces unions apparaissent comme le lieu idéal pour la compréhension des contradictions qui régissent entre des groupes sociaux. L'on se rend donc compte que malgré l'ensemble des actions mises en œuvre par les pouvoirs publics pour promouvoir l'unité et l'intégration nationale, les couples mixtes sont encore problématiques pour les familles. De même, les alliances matrimoniales (bamiléké-beti) permettent de lire les transformations sociales qui émergent au fil des années dans la société camerounaise et qui sont à l'origine d'un changement social. C'est dire ainsi que le champ de la recherche sur les unions mixtes en générale est si vaste que cette étude ne constitue qu'une modeste contribution dans le domaine.

L'analyse du phénomène des mariages mixtes (bamiléké-beti) revêtait deux significations : Premièrement, il n'était pas question de faire une apologie de cette pratique ou de dénigrer les familles qui s'y opposent. Il s'est agi de faire une lecture objective de ce fait social tel qu'il se présentait à l'observation. Deuxièmement, l'analyse consistait à appréhender les transformations sociales qu'entraînent cette réalité dans la ville de Yaoundé et dans la société camerounaise en générale. Le présent travail s'est articulé autour de quatre chapitres : il s'est agi d'emblée de, présenter le contexte socio-traditionnel des groupes sujet à l'étude et d'en faire une analyse comparative de leurs systèmes d'organisation, croyances, pratiques et perceptions. Le second chapitre s'est penché sur les représentations sociales que les acteurs se font du mariage interethnique (bamiléké-beti) ainsi que les réactions qui découlent de ces représentations. Cette partie a permis de révéler les points de vue officieux des acteurs face à ce mariage, ceci au-delà même des apparences officielles. Il a permis de mettre en lumière les

actions patentes des pouvoirs publics et des associations pour promouvoir le phénomène. Le troisième chapitre quant à lui a permis de faire un état des lieux de la croissance du phénomène à Yaoundé, de découvrir les déterminants sociaux qui agissent dans le processus de formation des unions et de déceler les motivations individuelles qui encadrent le choix des conjoints. Le dernier chapitre pour sa part interrogeait les domaines de la vie sociale qui sont affectés par cette pratique matrimoniale émergente. La réalisation de l'étude a permis de convoquer trois théories à savoir : l'approche des représentations sociales, celle du don contre don et la Sociologie dynamiste. Ces approches mobilisées à titre complémentaires ont mis en exergue les perceptions, les préjugés, les idées préconçues qui orientent les conduites des agents sociaux face à l'union mixte entre bamiléké et beti. Davantage, elles ont été d'un important apport dans la découverte des enjeux qui cachent le choix des conjoints. Enfin elles ont permis d'explorer les transformations sociales qu'entraîne la dynamique de cette alliance.

L'échantillon a été constitué à partir de notre réseau de connaissances et en contactant les institutions et associations considérées comme lieux-ressources (l'association des couples et les mairies d'arrondissement). Les données ont été recueillies par le biais des entretiens semi-directifs associés aux récits de vie pour saisir à la fois le vécu des enquêtés et leurs perceptions du phénomène. Le guide d'entretien des acteurs associatifs, institutionnels et religieux s'est axé sur les actions menées pour la promotion des unions, le regard porté sur celles-ci et l'accès des conjoints à la hiérarchie de leurs structures. Celui des conjoints a porté sur les circonstances de rencontre des couples, les réactions des familles, les motivations individuelles, le vécu quotidien des couples, les rapports actuels avec les familles et la transmission identitaire chez les descendants. Le guide d'entretien des catégories sociales telles que les couples intra ethniques, les étudiants, les chefs de familles et autres acteurs a été orienté vers leurs perceptions et réactions face au phénomène, l'accès des conjoints au foncier et à la hiérarchie politique dans les familles. L'ensemble des entretiens ont été enregistrés et intégralement transcrits. La méthode d'analyse de contenu thématique a été utilisée pour analyser le corpus.

La recherche documentaire a favorisé le recueil d'informations relatives à la question des mariages mixtes en général et interethniques (bamiléké-beti) en particulier. Elle a permis de visiter la littérature sur le phénomène et il en ressort que plusieurs disciplines des sciences sociales ont abordé ce sujet et chacune d'elle y va de ses propres hypothèses. D'un point de vue démographique, les études s'intéressent davantage à la représentativité des couples mixtes dans le temps, l'approche économiste aborde ces alliances tel un marché d'échange des statuts sociaux. L'approche anthropologique implique les concepts d'endogamie et d'exogamie, les

recherches sociologiques quant à elles traitent pour la plupart des effets de la modernisation dans la formation des unions interethniques. Par ailleurs, cette technique a permis de mettre en évidence les notions inhérentes du sujet à savoir : les « mariages interethniques », les « bamiléké », les « beti », l' « exclusion sociale » et l' « intégration nationale ». De plus, elle a favorisé la synthèse des recherches antérieures sur le sujet et le recueil des données liés à la croissance du phénomène dans la ville de Yaoundé. En outre, les techniques de collecte des données utilisées dans le cadre de ce travail sont multiples mais le corpus principal de la recherche repose sur une enquête qualitative. L'enquête en elle-même s'est déroulée dans les arrondissements de Yaoundé I, III et IV. Précisément dans les quartiers Etoudi, Mballa II, Eman, Tongolo, Ngoakéllé, Ekounou. A partir de l'échantillonnage par boule de neige, l'on a pu recueillir des données auprès de soixante-trois conjoints mixtes, sept acteurs institutionnels, quinze étudiants, vingt-cinq acteurs sociaux toutes catégories confondues, sans distinction d'âge ni de sexe. Le recueil des données a pris fin lorsque les différentes catégories d'enquêtés ne produisaient plus de nouvelles informations, d'où le respect du principe de saturation.

Pour orienter la recherche, deux catégories d'hypothèses ont été élaborées : une hypothèse principale et des hypothèses secondaires. L'hypothèse principale de recherche stipulait que, l'exclusion des acteurs en situation de mariage interethnique (bamiléké-beti) est le résultat des divergences du contexte socio-traditionnel des deux communautés d'une part et des représentations sociales autour de ce type d'union d'autre part.

Parvenus à ce stade de la recherche, nous pensons que cette hypothèse est confirmée. En s'appuyant sur la recherche documentaire et les entretiens menés avec les acteurs sociaux, l'on constate que les deux groupes ethniques sont issus de deux sociétés qui diffèrent à plusieurs niveaux de leurs pratiques et perceptions. Cependant, ces groupes disposent chacun quelques manières de penser qu'on retrouve chez l'autre. En outre, l'analyse a permis d'affirmer que les oppositions à l'égard de ces alliances sont réellement le produit des représentations que les acteurs se font de ladite union.

Par la suite, la première hypothèse secondaire posait que : la croissance des mariages entre bamiléké et beti est liée à l'influence des déterminants sociaux tout autant qu'elle résulte des motivations individuelles des conjoints. En réalité, en exerçant leur influence sur les jeunes citadins de la capitale, ces facteurs contribuent à rehausser les chiffres de ceux qui optent pour des unions matrimoniales en dehors de leur groupe d'appartenance. L'on a ainsi pu montrer en quoi le déplacement des individus pour les métropoles, l'influence des médias, l'amélioration

du niveau d'instruction des jeunes, l'évolution du processus d'individualisation, le regard social à l'égard des célibataires de la trentaine contribuent dans l'ensemble à un changement des mentalités. De même, la mise en évidence du contexte de précarité actuel par les conjoints, a permis de révéler les motivations individuelles qui encadrent leur choix. Ainsi, cette hypothèse est confirmée.

La deuxième hypothèse secondaire stipulait que : l'augmentation des mariages mixtes entre bamiléké et beti a des conséquences sur les rapports au sein du couple et des familles en ce qu'elle affecte leurs relations, leurs pratiques et la transmission de leurs identités originelles. Tout au long du développement, l'on a pu découvrir que chaque conjoint mixte est contraint à plusieurs exigences dans ses rapports avec l'autre. Par ailleurs, l'union en elle-même affecte non seulement les familles dans le fonctionnement de leurs relations avec le couple mais de plus, elle tend à modifier les pratiques de transmission identitaire. En ce sens, nous pensons qu'à l'image de la précédente, cette hypothèse vérifiée.

La troisième hypothèse secondaire quant à elle présumait que : dans un contexte de promotion de l'intégration et de l'unité nationale, l'exclusion sociale des couples bamiléké-beti au sein des familles limite l'accès des conjoints au foncier et à la hiérarchie villageoise des communautés, par conséquent ne contribue pas à la consolidation du lien social dans la société camerounaise.

Dans cette réflexion, l'on a pu observer que les unions mixtes (bamiléké-beti) permettent d'allier deux entités ethniques de la nation à un moment où les conflits entre les deux groupes se manifestent par des replis identitaires, des querelles, les injustices entre autres. Ceci étant, ces alliances contribuent à renforcer le lien de paix, la tolérance, d'unité et d'intégration nationale. Leur exclusion dans les familles engendre donc une destruction du lien social entre les différentes ethnies de la nation. Cette hypothèse est donc confirmée.

Au cours de la recherche, la collecte des données ne s'est pas faite sans contraintes. L'accès à un nombre satisfaisant de participants s'est révélé difficile car plusieurs enquêtés ont déclaré leur indisponibilité, parfois leur refus à maintes reprises. Ce qui nous a contraint à passer plus de temps que prévu dans la collecte des données. L'on note également la méfiance de certains enquêtés qui se sont montrés réticents et furieux lors des entretiens, ceci malgré toutes les explications faites à l'avance. Certains encore n'étant pas habitués à l'exercice ont préféré s'abstenir de répondre à toutes les questions. De plus, certains entretiens se sont tenus aux domiciles des conjoints à des heures tardives suite à leur indisponibilité pendant la journée. L'autre difficulté rencontrée a été de pouvoir s'entretenir avec les responsables des institutions

étatiques. Notamment ceux du Ministère de la Femme et de Famille. Après avoir eu l'approbation du chef hiérarchique pour mener les entretiens dans le service concerné par l'enquête, le personnel n'hésitait pas de signaler son indisponibilité, cela nous a contraints à nous contenter des documents qui nous ont été fournis. L'accès à la documentation portant sur les mariages interethniques (bamiléké-beti) n'a pas été tout aussi aisé. Dans les bibliothèques et centres de documentations, on rencontre un nombre considérable d'ouvrages et d'articles scientifiques qui traitent des mariages mixtes en générale. Mais très peu sont consacrés aux alliances interethniques. Néanmoins, les documents exploités ont été d'un apport considérable pour la réalisation de ce travail.

En outre, cette étude a essayé d'appréhender les mariages interethniques (bamiléké-beti) en tant qu'indicateur du changement social dans la ville de Yaoundé. Ainsi, à la manière de Guy Rocher, nous nous sommes esquissés à répondre aux six questions majeures que se pose le sociologue face au changement social et il en ressort que :

A la question de savoir qu'est ce qui change dans notre société ? Force est de constater que la société camerounaise et la ville de Yaoundé en particulier connaît des dynamiques à plusieurs niveaux. Cette étude a choisi de s'intéresser uniquement à cette pratique matrimoniale qui connaît une croissance notoire tout en générant des transformations dans le système de fonctionnement des groupes ethniques. En réalité, elle entraîne une modification dans la transmission de l'identité culturelle des groupes concernés par l'étude. C'est dire ainsi qu'il s'agit d'un phénomène collectif qui implique des modifications dans les représentations que ces groupes se font des autres, il affecte l'histoire de ces communautés qui auraient vécu différemment si le changement n'était pas survenu.

En s'interrogeant sur la manière dont le changement s'opère, l'on retient que celui-ci suit un cours continu au vu des chiffres enregistrés dans les mairies au cours des trois dernières décennies. Il rencontre cependant des résistances avec une intensité plus ou moins significative. Néanmoins ces résistances n'arrêtent pas l'élan des jeunes générations.

L'examen sur le rythme du changement révèle que dans les années 90, la contraction des unions entre bamiléké et beti était moins perceptible avec de faibles chiffres au niveau des mairies. Mais à partir des années 2000, on constate une évolution du phénomène, ce qui traduit le rythme progressif du changement.

Les réponses sur les facteurs qui rythment le changement dévoilent l'influence des flux migratoires, des médias, des milieux de savoirs et des religions chrétiennes dans le processus

de croissance des unions. L'analyse montre que chacun de ses facteurs crée des conditions favorables à la substitution des mentalités et par conséquent à la multiplication du phénomène. Il faut aussi noter le contexte de paupérisation de la société qui amène les jeunes à nourrir de nouveaux enjeux propices à la contraction des alliances. Par contre les représentations des acteurs qui considèrent le mariage interethnique (Bamiléké-Beti) comme une union risquée, sans garantie, un déshonneur pour les familles, qui se font une image péjorative de l'autre (Bamiléké ou Beti) constituent des conditions défavorables au changement.

A la question de savoir quels sont les agents actifs dans le changement, les données révèlent que les conjoints interethniques (bamiléké-beti) constituent les principaux agents dans le changement associé aux acteurs institutionnels, religieux y compris les étudiants. Les acteurs de l'opposition sont les chefs de familles et certains conjoints intra ethniques qui se montrent hostiles à ces unions.

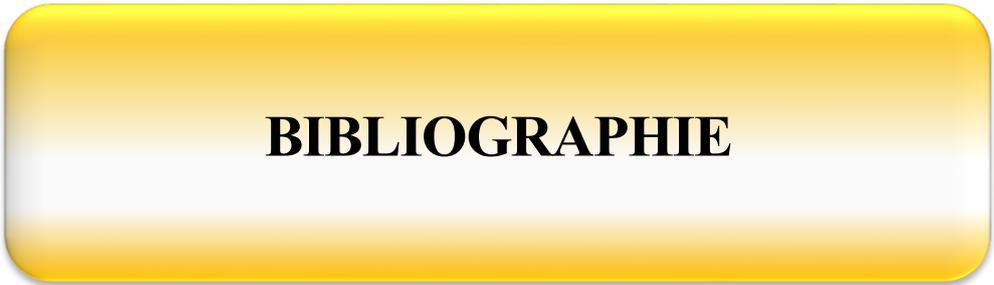
En s'interrogeant sur le futur de ces alliances dans la ville de Yaoundé, nous pensons que prévoir l'avenir d'un phénomène serait du prophétisme. De même, il serait très osé d'essayer une présomption à travers une étude aussi embryonnaire. Toutefois, au regard des réponses des enquêtés, la tendance penche plus sur une croissance continue du phénomène au fil des années.

Les résultats de cette étude mettent ainsi en relief le caractère de ces mariages qui tend à rassembler les communautés ethniques d'une même nation en dépit de leurs multiples points de divergences. Ils favorisent le brassage ethnique qui lui-même, conduit à l'unité nationale. De plus, ils participent à la construction de la cohésion sociale et à la consolidation du lien social. Le présent travail s'est ainsi proposé de jouer le rôle du savant qui « *garde l'esprit ouvert, aux aguets* » pour annoncer une bonne nouvelle ou prévenir des dangers de toute nature (NGA NDONGO, op cit, 2021 :10).

En effet, au moment où plusieurs individus veulent sauvegarder les us et coutumes de leurs traditions par tous les moyens, la conscience collective de la nation est mise en mal et davantage, il se développe des guerres tribales entre autres. Il a été donc question de prévenir ces conduites se constituant comme des atteintes au lien social et mettre en lumière un phénomène qui émerge suite aux transformations socio-économiques dans la société camerounaise. Comme la plupart des sociétés africaines, cette dernière a longtemps été le lieu où se déploient des formes de sociabilités communautaires rivant les individus à des solidarités protectrices mais faisant en revanche obstacle à leur individualisation (MIMCHE, op cit, 2020), cependant avec les mutations sociales, le mariage jadis perçu comme le cadre de l'expression

des appartenances communautaires se transforme en un cadre d'affirmation des aspirations individuelles. Dans le même temps, cette recherche a permis d'aborder trois spécialisations de la Sociologie à savoir : la Sociologie urbaine, la Sociologie de la nuptialité, et la Sociologie de la famille.

De même, au-delà des travaux de certains chercheurs dans ce domaine, ce travail est le premier à s'intéresser aux unions interethniques entre bamiléké et beti dans la ville de Yaoundé. Par la même occasion, il s'inscrit dans la liste des travaux scientifiques qui traitent des réalités propres aux sociétés africaines freinant ainsi leur développement. En réalité, la problématique des mariages interethniques (bamiléké-beti) apparaît telle une réalité dont l'actualité préoccupe moins que les questions politiques, économiques, environnementales, démographiques entre autres. Or, le changement observé révèle la face cachée des acteurs sociaux de même que l'émergence du phénomène impactent sur le devenir de la société. Autrement dit, la réalité des mariages interethniques (bamiléké-beti) dévoile « *une véritable révolution silencieuse* » (MARCOUX et ANTOINE cité par MIMCHE, op cit, 2020 : 17) annonciatrices de profondes transformations de la société camerounaise. Enfin, Le présent travail contribue à l'ouverture de nouvelles pistes de recherche sur la problématique du choix du conjoint, sur la question des conflits interethniques au Cameroun et ouvre ainsi d'autres possibilités de recherche dans les sciences sociales en générale et en sociologie en particulier.



BIBLIOGRAPHIE

I- OUVRAGES GENERAUX

ALETUM TABUWE, Michael, *Introduction à la Sociologie générale (SUMMARYNOTES)*, Yaoundé, GRAPHICAM. 2006.

BALANDIER, Georges, *Sens et Puissance*, paris, PUF, 1971.

CORCUFF, Philippe, *Les nouvelles Sociologies, Construction de la réalité sociale*, paris, Nathan, 1995.

DOLLO, Christine, LAMBERT, Jean-Renaud et PARAYRE, Sandrine, *Lexique de Sociologie*, Paris, Dalloz, 5^e édition, 2017.

DORTIER, Jean-François, *Le dictionnaire des sciences sociales*, éditions sciences humaines, 2013.

DURKHEIM, Emile, *Les règles de la méthode sociologique*, paris, PUF, 1894.

ELA, Jean-Marc, *L'Afrique à l'ère du Savoir : science, société et pouvoir*, Paris, l'Harmattan, 2006.

ETIENNE, Jean et Al, *Dictionnaire de Sociologie*, paris, Hatier, 2004.

GRAWITZ, Madeleine, *Méthodes des sciences sociales*, Paris, Dalloz, 1993.

Lexique des sciences sociales, Paris, Dalloz, 8^e édition, 2004.

LEVY-BRUHL, Lucien, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, PUF, 1951.

NGA NDONGO, Valentin, *Plaidoyer pour la Sociologie africaine*, Yaoundé, PUY, 2003

NZHIE ENGONO, Jean, *cent ans de sociologie, Du positivisme « dogmatique » à une approche intégrée du social*, Yaoundé, PUY, 2001.

ROCHER, Guy, *Introduction à la Sociologie Générale, 3 Le changement Sociale*, Paris, Seuil, 1968.

II- OUVRAGES METHODOLOGIQUES

DESLAURIERS, Jean pierre, *Recherche qualitative-Guide pratique*, Montréal, McGraw-Hill, 1991.

QUIVY, Raymond et VAN CAMPENHOUDT, Luc, *Manuel de recherche en sciences sociales*, Paris, Dunod, 2011.

N'DA, Paul, *Recherche et méthodologie en sciences sociales et humaines. Réussir sa thèse, son mémoire de master ou professionnel et son article*, Paris, L'Harmattan, 2015.

III- OUVRAGES SPECIALISES

ANTOINE, Philippe et Al, *La Nuptialité En Afrique*, Paris, ORSTOM, 1984.

BOPDA, Athanase, *Yaoundé et le défi camerounais de l'intégration, à quoi ça sert une capitale d'Afrique tropicale*, Paris, CNRS éditions, 2003.

FRANQUEVILLE, André, *Yaoundé, construire une capitale*, Paris, ORSTOM, 1984

HURAUULT, Jean, *La structure sociale des bamiléké*, Paris, Mouton et La Haye, 1962.

JODELET, Denise, et COELHO, PAREDES, Eugênia, *Pensée mythique et Représentations Sociales*, Paris, l'Harmattan, 2010.

LABURTHE-TOLRA, Philippe, *les seigneurs de la forêt. Essai sur le passé & historique, l'organisation sociale et les normes éthiques des anciens beti du Cameroun*, publication de la sorbonne, 1981.

MAUSS, Marcel, *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, PUF, 1923.

TARDITS, Claude, *Contribution à l'étude des populations Bamiléké de L'ouest Cameroun*, Paris, éditions Berger-Levrault, 1960.

VINCENT, Jeanne-Françoise, *Traditions et transition, Entretiens avec des femmes Beti du Sud-Cameroun*, Paris, éditions Berger-Levrault, 1976.

IV- ARTICLES SCIENTIFIQUES ET CHAPITRES D'OUVRAGES

ABONDO, Olivier et MIMCHE, Honoré, « Mutations socioculturelle et évolution de l'âge des conjoints au mariage : quels enseignements sociologiques pour le Cameroun ? » in **MIMCHE, Honoré** (dir.), *Comprendre Les Nouvelles Conjugalités, Pratiques matrimoniales en mutation au Cameroun*, Chapitre 7, Paris, L'harmattan, 2020.

ALEXANDRE, Pierre, « Proto-histoire du groupe Beti-Bulu-Fang : Essai de synthèse provisoire » in *Cahiers d'études africaines*, 1965, pp503-560.

- BINETOU DIAL, Fatou**, « Divorce, Remariage et polygamie à Dakar » in **MARCOUX, Richard et ANTOINE, Philippe** (dir.), *Le Mariage en Afrique, pluralités des formes et des modèles matrimoniaux* » chapitre 11, Québec, PUQ, 2014, pp250-264.
- BENSIMON, Doris et LAUTMAN, Françoise** « Quelques aspects théoriques des recherches concernant les mariages mixtes », Paris, collection Idéric, 1974, pp17-39.
- BIOS NELEM, Christian**, « Les nouvelles modalités de formation des unions à l'ère du numérique », in **MIMCHE Honoré** (dir.), *Comprendre Les Nouvelles Conjugalités, Pratiques matrimoniales en mutation au Cameroun*, Chapitre 6, Paris, L'Harmattan, 2020.
- BOCHET DE THE, Marie-Paule**, « Rites et associations traditionnelles chez les femmes beti (Sud Cameroun) », Paris, ORSTOM-Berger-Levrault, 1976, pp245-278.
- BOURDIEU, Pierre**, « Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction », in *Annales Economies, Sociétés, Civilisations*, Numéro thématique Famille et Société, 1972 pp 1105-1127.
- BOURGEOIS, Jean**, « Le mariage coutume saisonnière, contribution à une étude sociologique de la nuptialité en France » in *population*, Vol 71, 2016, pp725-744.
- CARISSE, Colette**, « Orientations culturelles dans les mariages entre Canadiens Français et Canadien Anglais », Presse universitaire de Montréal Vol1, Number1, 1969.
- DIABY, Maïmouna**, « Acteurs et logiques des mariages interethniques dans le village de samo (sud-est de la côte d'Ivoire) » in **LADO, Ludovic et YAO GNABELI, Roch** (dir.), *Etat, Religions et Genre en Afrique Occidentale et Centrale*, Bamenda, LangaaResearch and Publishing CIG, 2019, pp309-318.
- DIZIAIN, Roland**, « Le Facteur de l'expansion Bamiléké au Cameroun » in *Bulletin de l'association de géographes Français*, 1953, pp117-126.
- DUMEZ, Hervé**, « Faire une revue de littérature : pourquoi et comment ? » in *Le libelio d'ÆGIS*, vol7, n°2, Été 2011 pp 15-27.
- FOUMIA BOU-ASSY et Al**, « Représentations sociales du mariage endogame et ses conséquences biologiques sur la Santé des descendants chez des fiancés apparentés, Cas de deux villages chiites au Liban », in *Service Social*, VOL 50, Number 1, 2003.

- GALL (LE), Josiane**, *Transmissions identitaire et Mariages mixtes : Recension des écrits*, Montréal, Centre d'études ethniques, 2003.
- GIBBAL, Jean-Marie**, « Stratégie matrimoniale et différenciation sociale en milieu urbain abidjanais (le choix de l'épouse) », in *cahier de l'ORSTOM, série sciences humaines*, Vol. VIII, n°2, 1971.
- GIRARD, Alain**, « Le choix du conjoint, une enquête psychosociologique en France » in *Présentation d'un cahier de l'INED*, 1964, pp727-732.
- ISSAKA MAGA, Hamidou**, « La formation des unions exogames au Niger : une mise en évidence du rôle de la modernisation » in *Identités sahéliennes en temps de crise : histoires, enjeux et perspectives*, **LECOQ, Baz et NIANG, Amy** (dir), Chapitre 1, Berlin, Lit Verlag, 2019, pp23-60.
- JOHNSON-HANKS, Jennifer**, « Ethnicité et Pratiques reproductives au Cameroun », in *Population*, Vol58, 2003, pp71-200.
- KAMDEM KAMGNO, Hélène**, « Genre et fécondité : une expression de la culture chez les Bamiléké et Beti du Cameroun » in *XXVe Congrès International de la population*, Tours, 2005.
- KATEB, Kamel** « Du mariage précoce au mariage tardif : un nouveau système matrimonial dans les pays du MAGRHEB » in **MARCOUX Richard et ANTOINE Philippe** (dir.), *Le Mariage en Afrique, pluralités des formes et des modèles matrimoniaux*, chapitre 6, Québec, PUQ, 2014, pp130-159.
- KRZYWOKOWSKI, Dominique, et DJAOUI Elian**, « Ethnies, Mariages mixtes, sexualité, préjugés », Paris, Collection Idéric, 1974, pp117-134.
- LADO, Ludovic**, « Le métissage ethnique au Cameroun », in *Cameroun-Info.net*, 2012
- LACROIX (DE), Cathérine**, « Oppositions et Complémentarité des Stratégies familiales » in *Hommes et Migration*, 1993, pp26-29.
- LATOUR (DE) DEJEAN, Charles-Henri**, « La structure parentale dans une chefferie Bamiléké du ndé au Cameroun » in *Journal des Africanistes*, 1976, pp93-103.
- MAIGA, Abdoulaye et BANZA Baya**, « Au-delà des normes de formation des couples au BurkinaFaso, Quand les cultures s'épousent » in **MARCOUX, Richard et**

- ANTOINE, Philippe** (dir.), *Le Mariage en Afrique, pluralités des formes et des modèles matrimoniaux*, chapitre 3, Québec, PUQ, 2014, pp73-94.
- MOSCOVICI, Serge**, « Des représentations collectives aux représentations sociales : éléments pour une histoire » in **JODELET, Denise** (dir.), *Les représentations sociales*, Chapitre 2, Paris, PUF, 1989, pp62-86.
- « Pourquoi une théorie des représentations sociales » in *Le scandale de la pensée sociale*, Chapitre 1, Paris, Les éditions de l'école des hautes études en sciences sociales, 2013, pp19-64.
- « Esquisse d'une description des représentations sociales » in *Le scandale de la pensée sociale*, Chapitre 3, Paris, les éditions de l'école des hautes études en sciences sociales, 2013, pp119-178.
- MRDJEN SNJEZENA**, « Les mariages inter-ethniques en ex-Yougoslavie », Département d'aménagement et de développement régional, Université de thésalie, Vol1, 2000.
- NGA NDONGO, VALENTIN**, « La problématique du lien social en contexte de tensions communautaristes au Cameroun contemporain » in Colloque National : *la question sociale au Cameroun*, Université de Yaoundé 1, 2021.
- NTEDE EDONGO Jean-Philippe**, « Contribution à l'analyse historique des pratiques matrimoniales et de nouveaux enjeux économiques de la dot chez les Eton », in **MIMCHE, Honoré** (dir.), *Comprendre Les Nouvelles Conjugalités, Pratiques matrimoniales en mutation au Cameroun*, Chapitre 3, Paris, L'Harmattan, 2020.
- ONANA ONOMO, Joseph patrice**, *Symétries hégémoniques Beti-Bamiléké et rivalités politiques au Cameroun*, ethno-Net, UNESCO, Paris, 1993.
- ONANA, Jean-Baptiste**, *Bamiléké Vs Cameroun ?* in *Outre Terre*, 2005, pp337-344.
- OWONO, Jacques Fulbert**, « Les fang-Beti du Cameroun » in *Pauvreté ou Paupérisation en Afrique, une étude exégético-éthique de la pauvreté chez les Beti-Fang du cameroun*, Première partie, 2011, pp21-87.
- PAIN, Marc**, « Le dynamisme bamiléké (compte rendu) » in *Annales de géographie*, 1984, pp590-595.
- PIGUET, François**, « Mariages interethniques et changement social dans la région Afar de L'Ethiopie », in *Annales d'Ethiopie*, 2005, pp155-175.

- PLATTEAU, Geneviève**, « Les couples mixtes : l'adoption de deux cultures ? » in *Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux*, 2012, pp241-258.
- PRENVEILLE, Lucie**, « Le lien Social Pierre-Yves CUSSET », in *Culture générale*, 2009.
« Individualisme et Lien Social », in *Lien Social et Politiques*, N°33, 1998, pp33-45.
- RANDALLET, Sara et MONDAIN Nathalie**, « Femmes, travail, milieu de résidence et logement : nouvelles dimensions du mariage chez les wolofs au Sénégal », in **MARCOUX, Richard et ANTOINE, Philippe** (dir.), *Le Mariage en Afrique, pluralités des formes et des modèles matrimoniaux*, chapitre 7, Québec, PUQ, 2014, pp162-185.
- SINGLY (DE), François**, « L'Appropriation de l'héritage culturel », in *Familles et école*, Number 35, 1996, pp153-165.
- TAMO MBOUYOU, Eric stève, FOPA DIESSE, Theophile Armand, et MIMCHE, Honoré**, « Evolution des facteurs de la formation des unions polygames au Cameroun : vers une recomposition sociale d'une pratique séculaire » in **MIMCHE Honoré** (dir.), *Comprendre Les Nouvelles Conjugalités, Pratiques matrimoniales en mutation au Cameroun*, Chapitre 11, Paris, L'Harmattan, 2020.
- TIANI KEOU, François**, *Les Bamiléké de l'ouest-Cameroun, vaillance et dynamisme*, Paris, l'Harmattan, 2014, pp1-24.
- THERRIEN, Catherine et GALL (LE) , Josiane**, « Nouvelles perspectives sur la mixité conjugale : le sujet et l'acteur au cœur de l'analyse » in *Enfances, Familles Générations*, 2012.
« Projets identitaires parentaux des couples mixtes au Québec et au Maroc. Similitudes et effets du contexte national », in *Recherches familiales*, 2017, pp55-66.
- VARRO, Gabrielle**, « Regards contradictoires sur la mixité, migrations et cultures de l'entre-deux », Paris, Coll. Compétences interculturelles, 2010, pp211-226.
« Les couples mixtes à travers le temps : vers une épistémologie de la mixité » in *Enfances, Familles, Générations*, n°17, 2012, pp21-41.
- WENER, Jean-François**, *Télévision, telenovelas et dynamiques identitaires féminines à Dakar*, in *Afrique contemporaine*, n°240, 2011, pp144-146.

YANA, Simon David, « Un essai de triangulation méthodologique : la recherche sur les relations entre la fécondité, la famille et l'urbanisation chez les bamiléké et les beti (Cameroun) » In *Bulletin de L'APAD*, 1993.

V- THESES ET MEMOIRES

BOUNANG MFOUNGUE, Cornélia, *Le mariage africain, entre tradition et modernité, étude socio-anthropologique du couple et du mariage dans la culture Gabonaise*, Thèse de Doctorat, MontpellierIII, Université Paul-Valéry, 2012.

CHARVOZ, Camille, *Transmissions identitaires au sein de familles multiculturelles et multireligieuses : Prenom, religion, circoncision et droits de l'enfant*, Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Master of Arts interdisciplinaire en droits de l'enfant, Institut Universitaire Kurt Bosch, 2013.

KOUGOUM, Galbert, *Pour une église communauté dans un contexte multiethnique conflictuel. Le cas du Cameroun*, Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D) en Théologie pratique, Université de Montréal, Faculté de Théologie, 2009.

MBOUMBA, Edwige Félicienne, *Satisfaction Conjugale Des Couples Mixtes Franco-Gabonais : Approche Psycho-Sociale Et Interculturelle*, Thèse présentée et soutenue publiquement en vue de l'obtention du grade de Docteur en Psychologie, option Psychologie Sociale, Clinique Interculturelle, Université de Picardie Jules Verne, Vol 1, 2016.

NIAVA BOGUI, Landry, *Mariages interethniques et production de l'ethnicité*, Mémoire de Maîtrise, Abidjan, Université de cocody, 2006.

NDJEUMEN, Arline, *Accompagnement Pastoral : Un Regard Sur Le projet De Mariage Mixte En Milieu Chrétien*, Mémoire de Master, Option : Théologie Pratique, Faculté de Théologie Evangélique De Bangui, Extension de Yaoundé (FATEB), 2020.

TCHROU, Ayeva, *Mariages Mixtes Afro-Québécois De La Ville De Québec à La Fin du XXe Siècle : Les Défis Relevés*, Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures de l'Université de Laval dans le cadre du programme de Maîtrise en Anthropologie pour l'obtention du grade de maître des Arts (M.A), 2009.

VERSCHELDEN, Marie-Claude, *Le Rapport de l'Altérité Dans Les Relations Ethniques : Le Cas Des Couples Mixtes Du Saguenay-Lac-Saint-Jean*, Mémoire présenté à l'Université du Québec à Chicoutimi Comme Exigence partielle De La Maîtrise en Etudes Régionales, 1999.

VI- DOCUMENT DE TRAVAIL

Ministère de la promotion de la femme et de la famille, *Guide d'éducation prénuptiale, matrimoniale et familiale*, tom1 : Généralités, Yaoundé, 2012.

VII- WEBOGRAPHIE

www.persee.fr consulté le 27 janvier 2020 à 17h 37 minutes.

www.revues.sciencesafrique.org consulté le 24 mars 2022 à 10h 54 minutes.

www.cairn.info consulté le 03 février 2020 à 12h 07 minutes.

books.google.cm consulté le 03 février 2020 à 17h 06 minutes.

www.memoireonline.com consulté le 22 mars 2021 à 16h04 minutes.

www.journalducameroun.com consulté le 19 janvier 2021 à 6h11 minutes.



ANNEXES

Annexe 1 : Attestation de recherche

RÉPUBLIQUE DU CAMEROUN

Paix – Travail – Patrie

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I

FACULTÉ DES ARTS, LETTRES
ET SCIENCES HUMAINES

DÉPARTEMENT DE SOCIOLOGIE

BP : 755 Yaoundé

Siège : Bâtiment Annexe FALSH-UYI, à côté AUF

E-mail : depart.socio20@gmail.com



REPUBLIC OF CAMEROON

Peace – Work – Fatherland

THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

FACULTY OF ARTS, LETTERS
AND SOCIAL SCIENCES

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY

ATTESTATION DE RECHERCHE

Je soussigné, Professeur **LEKA ESSOMBA Armand**, Chef de Département de Sociologie de l'Université de Yaoundé I, atteste que l'étudiante **MAGA MBALA Mariane Dorcace**, Matricule **15S384**, est inscrite en Master II, option Population et Développement (MPD). Elle effectue, sous la Direction du Professeur **NZHIE ENGONO Jean**, un travail de recherche sur le thème : « *Les mariages interethniques Bamiléké-Béti dans la ville de Yaoundé : une contribution à la sociologie de la famille* ».

Je vous serais reconnaissant de lui fournir toute information non confidentielle, susceptible de l'aider dans cette recherche.

En foi de quoi, la présente attestation lui est délivrée pour servir et valoir ce que de droit.

Fait à Yaoundé, le **16 SEPT 2020**

Le Chef de Département



Armand LEKA ESSOMBA
Maître de Conférences

Annexe 2 : Récépissé de déclaration d'ASCOUBABECAM

REGION DU CENTRE
 Center Region
 DEPARTEMENT DU MFOUNDI
 Mfoundi Division
 PREFECTURE DE YAOUNDE
 SERVICE DES AFFAIRES ADMINISTRATIVES JURIDIQUES
 ET POLITIQUES
 BUREAU DES ASSOCIATIONS ET DES PARTIS POLITIQUES


 REPUBLIQUE DU CAMEROUN
 Republic Of Cameroon
 PAIX – TRAVAIL – PATRIE
 Peace – Work – Fatherland

RECEPISSE DE DECLARATION D'ASSOCIATION
 N° 00000322 /RDA/JO6/A2/SAJJP/BAPP

Le Prefet du Département du Mfoundi soussigné
 donne aux personnes ci-après désignées, récépissé de déclaration d'association
 tel que prévu par l'article 7 de la loi n°90/053 du 19 décembre 1990 portant sur la liberté
 d'association.

Titre de l'association : « ASSOCIATION DES COUPLES BAMILEKES – BETIS DU
 CAMEROUN (ASCOUBABECAM) »

Objet : Rassembler et regrouper tous les couples et membres autour des idéaux
 d'amour, de partage, de solidarité, de paix et d'entraide, par-delà les appartenances
 tribales, politiques, Religieuses et professionnelles – Promouvoir les cultures Bamilékes
 et Bétis – Promouvoir et encourager les mariages mixtes Bamilékes et Bétis – Lutter
 contre le tribalisme, quel que soit l'endroit et la forme – Promouvoir l'épanouissement
 matériel et financier des membres et l'hygiène et salubrité publique.

Siège social : YAOUNDE

Administration**
Président / Fondateur : EDJIMBI Patrick
Vice-Présidente : TOUALEU Angèle
Secrétaire Général : EVOUNA Rodrigue
Trésorière : DONFACK Martine Juditte
Commissaire aux comptes : MENGONG Sandrine Lucie
Censeur : KAMDEM Agnès
Chargé de communication : TABI Henri
Président du conseil des sages : Couple Sa Majesté ASSIGA Alphonse
Vice-Président du conseil des sages : Couple ESSOMBA BILOUNGA

Le présent récépissé de déclaration qui confère à l'association la personnalité
 juridique nécessaire est établi, signé et délivré pour servir et valoir ce que de droit./-

AMPLIATIONS :
 - MINAT/YDE
 - CGR/YDE
 - CDT GROUPE/YDE
 - CCRG/YDE
 - INTERESSE

YAOUNDE, le 08 APR 2020


 Administrateur Civil Principal

* Noms, Prénoms, Profession, Domiciles et adresses des responsables actuellement chargés de l'association
 * Pièces annexées à la déclaration : - deux (02) exemplaires du statut : un (01) VAG Constitutive

Annexe 3 : Demande de consultation des registres de mariages

MAGA MBALA
 MARIANE DORCACE
 670119187/695539481
Dorcacemagambala@gmail.com

Yaoundé le 15 janvier 2021.

A
 Monsieur le maire de la
 Commune d'arrondissement
 De Yaoundé IV

Objet : Demande pour consultation
 Des registres de mariages

Monsieur,

Je viens très respectueusement auprès de votre haute personnalité solliciter une permission pour la consultation des registres de mariages au sein de votre structure pour une durée de 7 jours durant le mois de janvier 2021.

En effet, dans le cadre de ma formation en Sociologie à l'université de Yaoundé I, j'effectue actuellement une recherche sur le thème « les mariages interethniques entre bamiléké et Beti : une contribution à une étude Sociologique de la nuptialité dans la ville de Yaoundé ». Pour se faire, je souhaite consulter les registres de mariages célébrés dans la mairie depuis les années 1990 et dont les informations recueillies ne serviront qu'à des seules fins académiques.

Dans l'attente d'une suite favorable, veuillez agréer Monsieur le maire l'expression de ma profonde considération.

Je joins à cette demande

- L'attestation de recherche délivrée par le département de Sociologie de l'université de Yaoundé I
- La photocopie de ma carte nationale d'identité

COMMUNE D'ARRONDISSEMENT DE YDE 4^e
 COURRIER
 ARRIVEE LE 15 JAN 2021
 SOUS N°
 SORTIE LE 210

SECD 18/01/21

Dorcace

Annexe 4 : Demande d'entretien

<p>REPUBLIQUE DU CAMEROUN Paix-Travail-patrie</p> <p>MINISTERE DE LA PROMOTION DE LA FEMME ET DE LA FAMILLE</p> <p>SECRETARIAT GENERAL</p> <p>DIRECTION DES AFFAIRES GENERALES</p> <p>SOUS-DIRECTION DU PERSONNEL DE LA SOLDE ET DES PENSIONS</p> <p>SERVICE DE LA FORMATION, DES STAGES ET DE LA GESTION PREVISIONNELLE DES EFFECTIFS</p> <p>BUREAU DE LA FORMATION ET DES STAGES</p> <p>N°211 / MINPROFF/SG/DAG/SDPSP/SFSGPE/BFS</p>	<p>REPUBLIC OF CAMEROON Peace -Work-Fatherland</p> <p>MINISTRY OF WOMEN'S EMPOWERMENT AND THE FAMILY</p> <p>SECRETARIAT GENERAL</p> <p>DEPARTMENT OF GENERAL AFFAIRS</p> <p>SUB-DEPARTMENT OF PERSONNEL, SALARIES AND PENSIONS</p> <p>SERVICE FOR TRAINING, INTERSHIPS AND FORWARD MANAGEMENT OF PERSONNEL</p> <p>OFFICE OF TRAINING AND INTERSHIPS</p> <p>Yaoundé, le</p>
--	--

3 0 AVR 2021

**LE MINISTRE
THE MINISTER
A/TO**
Madame MAGA MBALA Mariane
Dorcace
Tel: 670 11 91 87/ 695 53 94 81
Email: dorcacemagambala@gmail.com
-YAOUNDE-

Objet : demande d'entretien
Réf : v/L du 23 avril 2021

Madame,

En accusant réception de votre lettre dont l'objet et la référence sont repris en marge,

J'ai l'honneur de marquer mon accord pour mener votre entretien à la Direction de la Promotion et de la Protection de la Famille et des Droits de l'Enfant du département ministériel dont j'ai la charge.

Vous voudriez bien prendre attache avec le responsable de l'unité de travail susmentionnée, pour les modalités pratiques y afférentes.

Veillez croire, Madame, à l'assurance de ma considération distinguée.

Copie :
- DPPFDE.



Le Ministre de la Promotion
de la Femme et de la Famille
Le Ministre
The Minister
ABENA ONDOA
BAMA Marie Thérèse

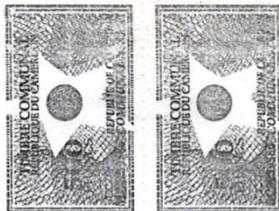
DIRECTION DES AFFAIRES GENERALES (SDPSP) TEL : 222 22 43 87 SITE WEB : WWW.MINPROFF.COM

Annexe 5 : Demande de consultation des registres de mariages

MAGA MBALA

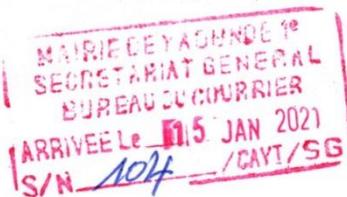
MARIANE DORCACE

670119187/695539481

Dorcacemagambala@gmail.comYaoundé le 15 janvier 2021.

A

Monsieur le maire de la
Commune d'arrondissement
De Yaoundé I

Objet : Demande pour consultation

Des registres de mariages

Monsieur,

Je viens très respectueusement auprès de votre haute personnalité solliciter une permission pour la consultation des registres de mariages au sein de votre structure pour une durée de 7 jours durant le mois de janvier 2021.

En effet, dans le cadre de ma formation en Sociologie à l'université de Yaoundé 1, j'effectue actuellement une recherche sur le thème « les mariages interethniques entre bamiléké et Beti : une contribution à une étude Sociologique de la nuptialité dans la ville de Yaoundé ». Pour se faire, je souhaite consulter les registres de mariages célébrés dans la mairie depuis les années 1990 et dont les informations recueillies ne serviront qu'à des seules fins académiques.

Dans l'attente d'une suite favorable, veuillez agréer Monsieur le maire l'expression de ma profonde considération.

Je joins à cette demande

- L'attestation de recherche délivrée par le département de Sociologie de l'université de Yaoundé I
- La photocopie de ma carte nationale d'identité

GUIDE D'ENTRETIEN DES CONJOINTS MIXTES

Bonjour Madame/Monsieur, je m'appelle Maga Mbala Mariane Dorcace, dans le cadre de ma formation en Sociologie, je mène actuellement une recherche sur le thème : « les mariages interethniques entre Bamiléké et Beti et le changement social dans la ville de Yaoundé ». Pour se faire, je souhaite obtenir certaines informations de vous. Celles-ci ne serviront qu'à des seules fins académiques.

- 1- Pouvez- vous nous décrire votre identité ?
- 2- De quelle région êtes-vous originaire ?
- 3- Depuis combien de temps êtes-vous mariez ?
- 4- Avez-vous des enfants issus de cette union ? si non pourquoi ?
- 5- Vivez-vous avec votre conjoint (e) ? si non pourquoi ?
- 6- Quelles sont les circonstances de la rencontre avec votre conjoint (e) ?
- 7- Quelles ont été vos motivations à contracter ce mariage ?
- 8- A votre avis, qu'est ce qui favorise ces unions ?
- 9- Comment s'est passé le premier contact avec la belle famille ?
- 10- Comment votre famille a accueilli votre époux (se) ?
- 11- Connaissez-vous des difficultés au sein de votre famille du fait d'avoir choisi un conjoint en dehors de votre groupe ethnique ?
- 12- Quelle est la nature des relations entre vous et votre belle famille ?
- 13- Quelle est la nature des relations entre vos enfants et vos parents ?
- 14- Quelle est la nature des relations entre vos enfants et votre belle famille ?
- 15- Rencontrez-vous des difficultés dans votre foyer du fait d'avoir contracté ce type mariage ? si oui, lesquelles ?
- 16- Connaissez-vous des interdits au sein de votre belle famille du fait de ne pas appartenir à la même ethnie que cette dernière ? si oui lesquels ?
- 17- Que pensez-vous des mariages interethniques au Cameroun ?

Je vous remercie !

GUIDE D'ENTRETIEN DES ACTEURS INSTITUTIONNELS, RELIGIEUX ET REPRESENTANTS DE L'ASSOCIATION DES COUPLES BAMILEKE-BETI

Bonjour Madame/Monsieur, je m'appelle Maga Mbala Mariane Dorcace, dans le cadre de ma formation en Sociologie, je mène actuellement une recherche sur le thème : « les mariages interethniques entre Bamiléké et Beti au Cameroun et le changement social dans la ville de Yaoundé ». Pour se faire, je souhaite obtenir certaines informations de vous. Celles-ci ne serviront qu'à des seules fins académiques.

- 1- Pouvez-vous nous dire qui vous êtes ?
- 2- Quelle est la perception des pouvoirs publics/ de votre communauté/ de votre association à l'égard des mariages interethniques Bamiléké-Beti ?
- 3- Selon vous qu'est ce qui favorise la contraction de ces unions ?
- 4- Quelles sont les actions menées par les pouvoirs publics /votre communauté/ votre association pour la promotion des mariages interethniques (bamiléké-beti) au Cameroun ?
- 5- Au vu de ces actions observez-vous une amélioration au niveau des comportements des individus ? Si oui dites en quoi cette amélioration est visible, si non quelles sont les difficultés rencontrées ?
- 6- Les conjoints issus des mariages interethniques (Bamiléké-Beti) peuvent accéder à tous des postes hiérarchiques au sein votre institution ? si non pourquoi ?
- 7- Selon vous, quelle est l'incidence des mariages interethniques (bamiléké-beti) sur la société Camerounaise ?

Je vous remercie !

GUIDE D'ENTRETIEN DES HABITANTS DE LA VILLE DE YAOUNDE
(toute catégorie confondue).

Bonjour Madame/Monsieur, je m'appelle Maga Mbala Mariane Dorcace, dans le cadre de ma formation en Sociologie, je mène actuellement une recherche sur le thème : « les mariages interethniques entre Bamiléké et Beti et le changement social dans la ville de Yaoundé ». Pour se faire, je souhaite obtenir certaines informations de vous. Celles-ci ne serviront qu'à des seules fins académiques.

- 1- Pouvez-vous nous décliner votre identité ?
- 2- Connaissez-vous un (e) beti ayant contracté un mariage avec un (e) bamiléké ? Si oui, quelle est votre filiation avec la personne ?
- 3- Êtes-vous intervenu dans la formation de cette union ? Dites-nous de quelle manière ?
- 4- Que pensez-vous de ce type de mariage ?
- 5- Quelle est la nature des relations avec sa belle-famille ?
- 6- Selon vous qu'est ce qui favorise la contraction de ces mariages ?
- 7- A travers ces unions, comment percevez-vous la société camerounaise actuelle ?
- 8- Avez-vous quelque chose de plus à ajouter ?

Je vous remercie !

TABLE DES MATIERES

SOMMAIRE	i
DEDICACE.....	ii
REMERCIEMENTS.....	iii
LISTE DES ILLUSTRATIONS	iv
LISTE DES ABREVIATIONS ET ACRONYMES.....	v
RESUME.....	vi
ABSTRACT	vii
INTRODUCTION GENERALE	1
I- JUSTIFICATION DU CHOIX DU SUJET	2
II- PROBLEME DE RECHERCHE.....	3
III- PROBLEMATIQUE	4
III.1 Les représentations sociales autour des unions interethniques	5
III.2. Les enjeux des mariages interethniques.....	6
III.3. Le rapport entre la modernisation et les mariages interethniques.....	8
III.4. Les incidences produites par les mariages interethniques	10
IV- QUESTIONS DE RECHERCHE.....	11
IV.1. Question principale	11
IV.2. Questions secondaires.....	12
IV.2.1. Question secondaire n°1.....	12
IV.2.2 Question secondaire n°2 :	12
IV.2.3. Question secondaire n°3 :	12
V- HYPOTHESES DE RECHERCHE.....	12
V.1. Hypothèse principale.....	12
V.2. Hypothèses secondaires	12
V.2.1. Hypothèse secondaire n°1 :	12
V.2.2 Hypothèse secondaire n°2 :	13
V.2.3 Hypothèse secondaire n° 3 :	13

VI- OBJECTIFS DE LA RECHERCHE.....	13
VI.1. Objectif général.....	13
VI.2. Objectifs spécifiques.....	13
VI.2.1. Objectif spécifique n°1 :	13
VI.2.2. Objectifs spécifique n°2 :	13
VI.2.3. Objectifs spécifique n°3 :	13
VII- INTERET DE LA RECHERCHE	14
VIII- CADRE THEORIQUE.....	14
VIII.1. La théorie des représentations sociales	14
VIII.2. L’approche dynamiste	15
VIII.3. La théorie du don et contre don.....	16
IX- CADRE METHODOLOGIQUE	17
IX.1. Approche qualitative.....	17
IX.2. Population d’étude	17
IX.3. L’échantillonnage	21
IX.4. Techniques de collecte des données	21
IX.4.1. L’observation documentaire	21
IX.4.2. Les entretiens semi-directifs	21
IX.4.3. Le récit de vie.....	22
IX.5. Technique d'analyse des données : l'analyse de contenu	22
X- LE CADRE CONCEPTUEL.....	22
X.1. Mariages interethniques	23
X.2. Bamiléké	23
X.3. Beti	24
X.4. Exclusion sociale.....	24
X.5. Intégration nationale.....	25
XI- LE CADRE DE L’ETUDE	26
XII- PLAN DE TRAVAIL	26
PREMIERE PARTIE : DU CONTEXTE SOCIO-CULTUREL TRADITIONNEL DES SOCIETES BAMILEKE ET BETI AUX REPRESENTATIONS SOCIALES AUTOUR DU MARIAGE INTERETHNIQUE DANS LA VILLE DE YAOUNDE	27

.....	28
CHAPITRE 1 : ETUDE COMPAREE DU CONTEXTE SOCIO-CULTUREL TRADITIONNEL DES SOCIETES BAMILEKE ET BETI.....	28
I- PRINCIPES DE FONDATION DES LIGNAGES	28
I.1. la société Bamiléké et le principe de la nomination	28
I.2. Le peuple Beti : une société lignagère segmentaire.....	29
II- ORGANISATION SOCIALE ET POLITIQUE DES SOCIETES BAMILEKE ET BETI	30
II.1. Les Bamiléké : une société traditionnelle fortement hiérarchisée.....	30
II.2. Chez les Beti : De la Souplesse des structures sociales	31
III. SYSTEME ECONOMIQUE ET DIVISION DU TRAVAIL SELON LES SEXES EN PAYS BAMILEKE ET BETI.....	32
III.1. Dans la société Bamiléké : le commerce, une tradition et une vocation.....	32
III.2. Dans la société Beti : la culture du cacao, une pratique ancrée dans les mœurs du groupe	34
IV. CROYANCES, RITES ET INTERPRETATION DES PHENOMENES RATIONNELS ET IRRATIONNELS CHEZ LES BAMILEKE ET BETI.	35
IV.1. Chez les Bamiléké : De la reconnaissance aux ancêtres.....	35
IV.2. Chez les Beti : De la croyance au <i>Ngbel</i>	36
V. SEXUALITE ET PERCEPTIONS DU MARIAGE DANS LES SOCIETES TRADITIONNELLES BAMILEKE ET BETI	38
V.1. Le phénomène de la sexualité	39
V.1.1. Chez les Bamiléké : la sexualité, une pratique intraconjugale	39
V.1.2. Chez les Beti : la procréation, gage de fécondité	40
V. 2. Perceptions du mariage	40
V.2.1. Chez le bamiléké : une affaire de famille.....	40
V. 2.2. Chez les Beti : le mariage, un indice de richesse	42
CHAPITRE 2 : LES REPRESENTATIONS SOCIALES DU MARIAGE INTERETHNIQUE (BAMILEKE-BETI) DANS LA VILLE DE YAOUNDE	46
I- LES MYTHES SOCIO-CULTURELS AUTOUR DES ETHNIES BAMILEKE ET BETI	46

I.1. Le mythe socio-culturel de l'ethnie bamiléké	47
I.2. Le mythe socio-culturel de l'ethnie beti	49
II- LES REPRESENTATIONS SOCIALES DU MARIAGE INTERETHNIQUE (BAMILEKE-BETI) DANS LA VILLE DE YAOUNDE.....	51
II 1. Les représentations en défaveur du mariage interethnique (Bamiléké-Beti)	51
II 1.1. Une union <i>risquée</i>	52
II 1.2. Une union <i>sans</i> garantie	52
II 1.3. Un déshonneur pour les familles	54
II 2. Les représentations sociales en faveur des mariages (Bamiléké-Beti).....	55
II 2.1. Une relation comme les autres.....	55
II 2. 2. Une relation avantageuse.....	56
II.2.3. Un moyen de consolidation de l'unité nationale	57
II.2.4. Un mariage approuvé par Dieu.....	58
III- LES COMPORTEMENTS D'ACTEURS SOCIAUX FACE AUX MARIAGES INTERETHNIQUES BAMILEKE-BETI	59
III.1. Les chefs de familles et les conjoints des alliances intra ethniques.....	59
III.2. Les acteurs institutionnels, associatifs et les étudiants	60
III. 3. Les acteurs religieux	61
III.4. Les conjoints interethniques.....	62
DEUXIEME PARTIE : CROISSANCE DES MARIAGES INTERETHNIQUES ET INCIDENCES SOCIALES DANS LA VILLE DE YAOUNDE.....	65
.....	66
CHAPITRE 3 : LES FACTEURS DE FORMATION DES UNIONS INTERETHNIQUES (BAMILEKE-BETI) : DE L'INFLUENCE DES DYNAMIQUES SOCIALES A L'EMERGENCE DE L'INDIVIDUALISME DANS LE COMPORTEMENT DES CONJOINTS.....	66
I- LES MARIAGES INTERETHNIQUES (BAMILEKE-BETI) A YAOUNDE DE 1990 A 2020 : UN PHENOMENE EVOLUTIF DANS LE TEMPS.....	66
I.1. Croissance du phénomène dans les mariages de Yaoundé 1 et IV	67
I.2. Autonomie d'un sexe à épouser le sexe opposé dans l'autre ethnie (bamiléké ou beti)	69

II- LE ROLE DES FACTEURS SOCIAUX DANS LE PROCESSUS DE FORMATION DES UNIONS.....	70
II.1. La scolarisation, un facteur de modernisation.....	70
II.2. La pression sociale à l'égard des adultes célibataires	72
II.3. Les médias et leur rôle de promotion des cultures	73
II.4. L'influence des religions chrétiennes.....	75
II.5. Les flux migratoires vers la ville.....	76
II.6. L'évolution de l'individualisation dans la famille contemporaine camerounaise....	76
III- LES RESSOURCES PARTAGEES PAR LES CONJOINTS EN SITUATION DE MARIAGE INTERETHNIQUE (BAMILEKE-BETI).	77
III.1. L'amour, gage de sécurité pour les conjoints	78
III.2. La beauté physique du conjoint,	78
III.3. L'importance du capital socio-culturel du conjoint	80
III.4. La stabilité financière de l'homme, un gage de sécurité.....	81
CHAPITRE 4 : LES TRANSFORMATIONS SOCIALES ENGENDREES PAR LES MARIAGES BAMILEKE-BETI.....	84
I- LE VECU DES COUPLES (BAMILEKE-BETI) DANS LEURS RAPPORTS INTER-INDIVIDUELS.....	84
I.1. Les rapports dissensuels et consensuels entre conjoints.....	85
I.1.1. Les tensions culinaires et linguistiques.....	85
I.1.2. La négociation comme gage de l'équilibre entre conjoints	86
I.1.3. La résilience comme gage de l'adaptabilité à la différence de l'autre conjoint..	87
I.2. La transmission identitaire chez les descendants	88
I.2.1. La transmission du nom : une innovation qui bouleverse les traditions bamiléké et beti.....	88
I.2.2. La transmission de la langue : un avantage pour la progéniture.....	89
I.2.3. La transmission de la culture : De l'enrichissement d'une double culture	90
II- LES RAPPORTS AVEC LES BELLES-FAMILLES ET ROLE DU RESEAU SOCIAL DANS LE SOUTIEN DES CONJOINTS.....	90
II.1. Les rapports des conjoints avec les belles-familles.....	90
II.2. Les rapports des descendants avec la famille élargie	91

II.3. Le réseau social et le soutien des couples	92
III- ACCES AU FONCIER, HIERARCHIE POLITIQUE TRADITIONNELLE, RELIGIEUSE ET INSTITUTIONS ETATIQUES.....	93
III.1. L'accès au foncier dans les communautés villageoises	93
III.2. L'accès à la hiérarchie villageoise	94
III.3. L'accès à la hiérarchie religieuse	95
III.4. L'accès à la hiérarchie des institutions étatiques	96
IV- VERS LA RECHERCHE DE LA COHESION SOCIALE ENTRE BAMILEKE ET BETI	97
IV.1. La construction d'une identité nationale en marge de l'ethnie.....	97
IV.2. La consolidation du lien social à travers l'alliance ethnique.....	99
CONCLUSION GENERALE	103
BIBLIOGRAPHIE.....	111
ANNEXES.....	120
TABLE DES MATIERES	129