



HAL
open science

Gestion des conflits dans le deuil au prisme des négociations, transactions sociales et compromis : le cas du deuil d'un roturier chez les Bamiléké de l'Ouest Cameroun

Véronique Matemnago Tonle

► **To cite this version:**

Véronique Matemnago Tonle. Gestion des conflits dans le deuil au prisme des négociations, transactions sociales et compromis : le cas du deuil d'un roturier chez les Bamiléké de l'Ouest Cameroun. Sociologie. Université de Strasbourg, 2017. Français. NNT : 2017STRAG026 . tel-01777921

HAL Id: tel-01777921

<https://theses.hal.science/tel-01777921v1>

Submitted on 25 Apr 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ÉCOLE DOCTORALE 519

UMR 7363 Sociétés, Acteurs, Gouvernement en Europe (SAGE)

UMR 7367 Dynamiques Européennes (DynamE)

THÈSE présentée par :

Véronique MATEMNAGO TONLE

Soutenue le : **11 décembre 2017**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'Université de Strasbourg**

Discipline : Sociologie et Ethnologie

**GESTION DES CONFLITS DANS LE DEUIL
AU PRISME DES NÉGOCIATIONS,
TRANSACTIONS SOCIALES ET
COMPROMIS :
LE CAS DU DEUIL DES ROTURIERS CHEZ LES
BAMILÉKÉ DE L'OUEST CAMEROUN**

THÈSE codirigée par :

M. HAMMAN Philippe

M. SOMÉ Roger

Professeur de sociologie, Université de Strasbourg

Professeur d'ethnologie, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

Mme COQUET Michèle

M. GIBOUT Christophe

Directrice de recherche en ethnologie, CNRS (IIAC, Paris)

Professeur de sociologie et d'urbanisme, Université du Littoral Côte d'Opale

AUTRES MEMBRES DU JURY :

Mme GROUX Dominique

M. NOUTCHA Roger

Professeure d'éducation comparée, Université des Antilles
Docteur en sciences et techniques des activités physiques
et sportives. ESTES de Strasbourg

**GESTION DES CONFLITS DANS LE DEUIL
AU PRISME DES NÉGOCIATIONS,
TRANSACTIONS SOCIALES ET
COMPROMIS :
LE CAS DU DEUIL DES ROTURIERS CHEZ LES
BAMILÉKÉ DE L'OUEST CAMEROUN**

À la mémoire de
ma mère MEZATIO Prisca ;
mes sœurs BMEZAGO Suzanne et ATONLE Annie ;
ma nièce AKANA Noëlle

Remerciements

Cette recherche n'aurait pu aboutir à son terme sans les multiples soutiens, conseils, dont j'ai bénéficié. Je remercie plus particulièrement :

À l'Université de Strasbourg, mes professeurs, Philippe Hamman et Roger Somé qui, par leur disponibilité, leur rigueur et leur sens pédagogique remarquables, ont toujours su me relancer quand la complexité de mon sujet menaçait de paralyser cette recherche,
À l'Université Paris Nanterre, toute l'équipe de la bibliothèque Éric-de-Dampierre : Frédéric, Marie-Line, Isabelle et Paola ainsi que toutes celles et ceux de la salle Ganesh, Farida la première, qui m'ont accompagné dans ma réflexion et m'ont soutenu sans se laisser pendant cette dure période de recherche, merci aussi pour les moments de détente, Tous les interlocuteurs, présents ou passés, qui m'ont fait confiance pendant les séjours sur le terrain et m'ont livré des informations nécessaires. Qu'ils trouvent dans ce travail une marque d'immortalisation,

Mon père Tonlé Jean-Marie pour ses encouragements et sa constance assistance. Il a toujours souhaité voir ses enfants aller le plus loin possible pour porter haut l'étendard de sa petite famille. Qu'il trouve ici la parfaite réalisation de son souhait,

Mes frères et sœurs mariés, dont certains traversent des moments difficiles liés à la maladie, au chômage de longue durée alors qu'ils ont des obligations familiales à accomplir au quotidien, je recommande patience, courage et persévérance. Puissiez-vous considérer cette recherche comme un exemple d'endurance qui conduit toujours à une suite heureuse. Je vous exprime ma profonde gratitude car voici le résultat de vos encouragements et de votre soutien permanent,

Aux enfants en bas âge de mes sœurs décédées en pleine rédaction de cette thèse, qu'ils trouvent dans ce travail une marque d'affection profonde,

Un immense merci à mon époux et aux enfants, vous avoir auprès de moi chaque jour est mon plus grand bonheur. Je voudrais vous dire que cette thèse est aussi la vôtre.

INTRODUCTION

La mort d'un individu suscite, chez ses proches, prioritairement ceux qui lui sont liés par la filiation, la collatéralité et l'affinité, un ensemble de cérémonies. Désigné par le terme deuil, cet ensemble de cérémonies se manifeste de façons diverses selon les cultures. Si, en Occident, le deuil tend à être considéré comme un fait privé, en Afrique, au Sud du Sahara, il est perçu comme une entreprise collective (Pradelles de Latour C.-H., 1996 : 137) mobilisant de nombreux individus en vue de sa réalisation. En plus des membres de la parenté, le deuil rassemble d'autres individus prévenus et disponibles, tels que des voisins du lieu de résidence du défunt comme ceux du lieu de l'enterrement, des membres de diverses associations auxquelles il adhérait, ses amis, etc. Il en est ainsi au Cameroun, en particulier chez les Bamiléké qui occupent les hautes terres de l'Ouest.

La hiérarchie constitue la source des institutions bamiléké (Kwayeb E. K., 1960 : 22-23 ; Dongmo J.-L., 1981 : 51 ; Chendjou Kouatcho J.-J., 1986 : 79-83). Elle est dominée par l'idée de subordination et repose sur le principe préétabli qui fait que certains individus sont « plus égaux que d'autres ». Ce principe inhérent à la structure sociale engendre des inégalités susceptibles de créer des conflits correspondant à ce que G. Balandier (1985 [1974] : 253, 261) considère comme des « *assauts du dedans* ». La société bamiléké n'est ni statique ni isolée à l'intérieur de ses frontières, ni préservée des « *assauts du dehors* », en rapport aux groupes sociaux environnants et à la rencontre avec des colonisateurs allemands, anglais et français. Les conflits traversent la plupart des secteurs de la vie sociale, y compris des pratiques comme le deuil. Ils émergent entre des individus qui s'y rendent, pour consoler et/ou soutenir les proches du défunt. Le deuil se présente à leurs yeux comme un espace de réactivation de leurs conflits au sujet d'un lopin de terre ou d'une dette, par exemple. Des conflits apparaissent aussi entre de nouveaux venus et certains membres de lignages du défunt concernant, entre autres, l'accueil des premiers par les seconds dans la cour du deuil au moment des lamentations. Ces conflits se gèrent ailleurs, malgré leur capacité à interrompre les cérémonies funèbres, contrairement à ceux qui opposent les proches entre eux à propos de la façon d'exécuter les phases du deuil. Ainsi, certains membres de la parenté du défunt s'attachent au déroulement du deuil selon les traditions ancestrales, tandis que d'autres voudraient y introduire des éléments nouveaux, à la fois endogènes et exogènes. Comme les observations et les entretiens que nous avons conduits au cours de cette recherche doctorale l'ont montré (voir annexe I entretien, document 1 ; annexe II observation, documents 1 et 2), cela s'illustre à travers l'attitude de certaines veuves

salariées ou converties aux « nouvelles religions » (religion catholique, Témoins de Jéhovah, etc.), qui remettent en cause la négligence de soi que leur recommande la coutume et remplacent les conduites coutumières par des conduites « personnelles » qu'elles ont choisies. Ce changement provoque des conflits entre ces dernières et des membres de belles-familles qui auraient voulu qu'elles se plient aux prescriptions coutumières. La diversité de positionnements fait naître des conflits qui jalonnent le déroulement du processus de deuil. La multiplicité des conflits et leur intensité nous ont déterminée à étudier leur gestion par le biais d'une analyse ethno-sociologique. *Comment les proches du défunt gèrent-ils les conflits dans le deuil chez les Bamiléké de l'Ouest Cameroun, pour ne pas bloquer son déroulement, à la fois phase par phase et dans son intégralité ?* Telle est la problématique à laquelle ce travail de recherche est consacré. *L'hypothèse suivie est que les proches du défunt mènent des échanges qui s'apparentent à des négociations, ou encore à des transactions sociales, en vue de sceller des compromis utiles au déroulement complet du processus de deuil.* Nous l'explicitons au premier chapitre.

La vérification de cette hypothèse suppose un cadrage théorique, géographique et méthodologique, objets des points qui vont suivre. Alors que le premier point s'attache à la littérature existante sur les conflits et les modalités de gestion à l'échelle du continent africain, le second porte sur la présentation du terrain de recherche. Le troisième, quant à lui, est axé sur les moyens de recueil des données et l'outillage analytique sur lequel s'appuie notre thèse autour de la négociation et des transactions sociales. L'exposé du plan de cette thèse conclut l'introduction.

I- Point de littérature sur les conflits et leur gestion dans le deuil en Afrique subsaharienne

Un certain nombre de chercheurs en ethnologie et en sociologie ont étudié les cérémonies de deuil en Afrique subsaharienne pour saisir leur fonction sociale. D'autres se sont plutôt penchés sur les conflits qui les accompagnent dans un contexte où le deuil devient un foyer de cristallisation de dynamiques des sociétés africaines. Ces conflits résulteraient de la religion chrétienne, du prestige social, du détournement des ressources financières et de l'âpreté aux biens matériels. Selon d'autres chercheurs encore, la mésentente entre divers groupes sociaux prétendant organiser le deuil d'un

défunt avec lequel ils ont des relations apparaît comme la cause de conflits. Avant d'aborder ces causes de conflit, nous évoquerons les enjeux des cérémonies de deuil.

D'après L.-V. Thomas, le deuil en Afrique noire a une fonction multidimensionnelle. En plus d'honorer le défunt, les cérémonies de deuil l'aident à réaliser son voyage périlleux vers l'au-delà, à s'y intégrer et à reposer en paix sans nuire aux vivants. De la fonction des cérémonies de deuil pour le défunt, il écrit :

« Leur fonction explicite est essentiellement maternelle : il faut aider le défunt à accomplir son destin post mortem après lui avoir rendu hommage dans un dernier adieu [...]. Il y a là, en quelque sorte, une ritualité défensive pour s'assurer que le défunt va reposer en paix » (Thomas L.-V., 1985 : 125-126).

Selon le même chercheur, les cérémonies de deuil permettent aux vivants, à travers le travail de deuil, de purger le chagrin, de s'innocenter, d'être en harmonie avec le défunt, d'être en paix avec eux-mêmes, de se reconforter et de retrouver le goût de vivre. L.-V. Thomas mentionne :

« Le rituel ne prend en compte qu'un seul destinataire : l'homme vivant, individu ou communauté ; sa fonction fondamentale est de guérir ou prévenir [...] Ce rituel de mort serait en définitive un rituel de vie » (Thomas L.-V., 1985 : 121).

P. C. Bile note la même fonction du deuil pour les vivants chez les Douala du Cameroun. Dans ce groupe social, les cérémonies de deuil purifient les vivants, tendent à éliminer les perturbations provoquées par la mort d'un des leurs et les motivent à vivre :

« Le rite funéraire porte aussi en lui une dimension énergétique : d'une part, il joue un rôle [...] purificateur en ce sens qu'il atténue l'angoisse de l'homme face à l'incertain ; et d'autre part, il vise à surmonter les déstructurations familiales et à redonner espoir aux vivants » (Bile P. C., 2014 : 46).

Les cérémonies de deuil remplissent également une fonction pour le groupe social auquel est intégré le défunt. Les amis et relations, les voisins du lieu d'enterrement de la dépouille mortuaire apportent du soutien matériel, financier et du réconfort aux veuves, descendants et membres de la parenté du défunt, comme l'écrit L.-V. Thomas :

« Outre la consolation [...], le rituel funéraire implique la prise en charge des endeuillés par toute la communauté qui multiplie les conduites de solidarité et d'apaisement » (Thomas L.-V., 1985 : 126-127).

En plus de la solidarité et de la sympathie, le groupe social, à l'instar de celui des Dogon du Mali, exprime, par les cérémonies de deuil, sa spécificité culturelle à travers le maintien et le renforcement des comportements préétablis donnant sens à son existence (Thomas L.-V., 1995 : 23). Contrairement aux chercheurs ayant abordé les

cérémonies de deuil dans le but d'appréhender leur fonction sociale, d'autres se sont focalisés sur des causes de conflits au deuil. Ainsi, C. Vidal constate qu'à Abidjan, en Côte d'Ivoire, les ressortissants d'une ethnique, d'une tribu, d'un même quartier urbain ou d'une même région s'organisent en association d'entraide et de solidarité. Ils fonctionnent à l'aide d'un comité mis en place par l'ensemble des membres, pour assurer l'unité du groupe et la poursuite des objectifs fixés par les statuts. En cas de décès, les membres ont le devoir de s'investir financièrement, pour assister l'un des leurs en situation de deuil. Le comité est chargé de collecter les contributions des membres et les leurs, afin de faciliter la réalisation des cérémonies telles que les veillées funèbres. Le taux varie selon le sexe et la position dans l'association. Les hommes cotisent 2000 F. CFA (Franc de la communauté financière d'Afrique) [3.05 euros] les femmes 1000 F. CFA [1.52 euros], les membres du comité cotisent entre 5000 F. CFA [7.62 euros] et 20.000 F. CFA [30.49 euros]. Au terme de cette collecte d'argent, ils s'organisent, avec d'autres membres, pour mettre en place la logistique et assurer la restauration des individus qui assisteront à cette veillée. Or, des membres de comité s'entendent pour déposer une somme d'argent inférieure au taux prévu par les statuts, ou encore détournent une part des cotisations mises à leur disposition, ce qui crée des conflits. Du détournement financier comme cause de conflits relatifs à l'organisation des veillées mortuaires d'un ressortissant Baoulé à Yopougon, un quartier d'Abidjan, C. Vidal précise :

« Deux veillées officielles sont annoncées, la principale allant du samedi après-midi au dimanche matin. Les résidents de Yopougon doivent s'occuper de monter une tente, louer des sièges, rassembler des boissons. Le samedi, rien n'est préparé ou presque : une cinquantaine de chaises en tout et pour tout ; les gens du Bureau réussissent à en trouver une centaine d'autres, mais il est trop tard pour acheter du vin, des alcools. C'est un désastre. Une foule, plus de cinq cents personnes, des ressortissants de la sous-préfecture venus d'Abidjan et des autres villes, apportent leur cotisation, mais aussi les autres "côtés" - alliés et beaux-parents, originaires d'autres sous-préfectures. Tous passent la nuit-là, sans qu'il y ait de quoi les recevoir : ils ne peuvent qu'insulter les organisateurs et ne s'en privent pas. Entre le Bureau et les responsables de Yopougon, l'explication fût sévère [...]. Tout ne se passa pas au mieux non plus entre les membres du Bureau. D'après les statuts, ils devaient verser entre 5.000 et 20.000 francs selon leur rang en cas de décès de l'un des leurs : ils transigèrent, non sans peine, à 10.000 francs chacun » (Vidal C., 1986 : 11-12).

Des conflits induits par le détournement de ressources financières ont lieu entre les membres du comité, ces derniers et d'autres adhérents ou des ressortissants ayant cotisé de l'argent. L'intérêt de l'étude est d'évoquer le détournement financier comme cause de conflits entre différents groupes d'acteurs, mais l'auteur a rarement accordé de l'importance à la gestion de ces conflits. Si le détournement des ressources financières

constitue une cause de conflits pour C. Vidal, il en va autrement chez J. Tonda. Pour lui, ces conflits sont plutôt suscités par la convoitise vis-à-vis des biens matériels du défunt. Il constate qu'au cours des veillées mortuaires à Brazzaville et en milieu rural congolais, des conflits opposent les femmes de la parenté aux alliées constituées des femmes « qu'on a épousées ». Ces alliées regroupent la veuve, les femmes des oncles, les femmes des frères et les femmes des cousins du défunt (Tonda J., 2000 : 8). Les femmes de la parenté du défunt accusent les alliées, en particulier la veuve, d'avoir provoqué la mort du conjoint et leur font subir des épreuves, du moins des violences psychologiques et physiques. Elles prétextent de cela pour s'accaparer des biens du défunt. À propos de la cause, des enjeux et des modes d'expression de conflits, J. Tonda mentionne :

« Expression de rapports de force qui se laissent à peine méconnaître comme tels et dont les enjeux fondamentaux sont constitués par l'argent et les biens matériels, ces violences morales s'expriment par des propos du genre : c'est maintenant qu'il faut prouver que vous l'aimiez ; de son vivant vous avez fait le vide autour de lui, tout, absolument tout ce qu'il avait devait vous revenir : les meilleurs pagnes, l'argent..., sa famille n'existait plus... il n'y avait que vous, etc. » (Tonda J., 2000 : 8-9).

L'auteur considère les visées sur les biens matériels comme cause de conflits entre deux groupes de femmes ; cependant, l'attention qu'il porte sur la manière de gérer ces conflits par la suite est bien moindre. S. Van Der Geest, au contraire, s'intéresse aux conflits pour le prestige au deuil d'un vieillard chez les *Kwahu* du Ghana. D'une manière générale, l'honneur du deuil réussi, c'est-à-dire d'un deuil au cours duquel des participants ont bien mangé et bu, revient aux membres du lignage maternel du défunt lorsque ce dernier avait une bonne situation professionnelle. Cependant, la recherche du prestige amène d'autres membres du lignage paternel et du lignage maternel du défunt, notamment lorsqu'ils sont nantis, à engager des dépenses élevées pour s'approprier la dépouille mortuaire et organiser un deuil grandiose, alors qu'ils prenaient difficilement soin du vieillard avant sa mort. Des membres du lignage moins dotés économiquement peuvent alors s'y opposer, ce qui crée là encore des conflits¹. Reste que ce chercheur évoque les conflits qui se situent uniquement en amont du deuil et se préoccupe beaucoup moins de leur gestion dans la suite du processus. Mendouga², quant à lui, fixe l'attention sur des modifications que subissent certaines pratiques mortuaires chez les

¹ « Funerals provide occasions for the living to demonstrate their social, political, and economical excellence. When the deceased's life history does not confirm that excellence, the noise of the funeral will cover up the shameful details. When his or her life is a proof of success, different groups of relatives (matrilineal, bilateral) may fight over the body and claim ownership to use it to their own advantage » (Van Der Geest S., 2000 : 107).

² L'auteur n'a pas de prénom mentionné (voir bibliographie).

Beti du Cameroun, à l'instar du veuvage, avec l'introduction de la religion chrétienne. Celle-ci condamne une telle cérémonie en raison des exactions que subissent des veuves et des conduites malveillantes des femmes de la parenté du défunt qui les dirigent dans l'exécution de cette coutume. Des veuves converties à cette religion préfèrent plutôt des rites catholiques de purification, lesquels contrarient les Beti non convertis et désireux de préserver les pratiques traditionnelles. À propos de la cause du conflit entre Beti, Mendouga écrit :

« L'installation de l'église au sein de la communauté beti va la diviser en deux camps. Le camp des croyants, modernes, qui écoutent l'opinion de l'église, des prêtres qui condamnent certaines pratiques traditionnelles beti, et conseillent à leurs ouailles de les abandonner. [...] Quant au groupe des conservateurs, il est constitué des personnes âgées. Traditionnalistes purs, ils se battent pour le maintien des pratiques traditionnelles lors des deuils, puisque ces pratiques ont toujours leur place dans la société beti. Ils sont donc en conflit avec les prêtres qu'ils accusent de faire main basse sur leurs traditions, en détournant les membres de leur communauté, au profit des rites religieux » (Mendouga, 2005 : 73).

La religion chrétienne constitue, pour ce chercheur, un facteur prépondérant de conflit qu'il rapporte indistinctement à toute la communauté beti sans identifier d'acteurs précis ni exposer finement ses modes de gestion. La religion chrétienne apparaît du moins comme une autre cause de conflits lors de deuils, d'après Mendouga. On voit ainsi se dégager, en fonction des chercheurs et des terrains étudiés en Afrique, une diversité de facteurs, qui sont plus ou moins étudiés mais sont en fait de nature à interagir. Selon J. Noret, pour retenir encore une autre approche, les conflits sont plutôt suscités par la discorde entre plusieurs groupes sociaux qui veulent organiser le deuil. Il analyse les deuils au Bénin méridional et montre que la prise en charge de la dépouille mortuaire constitue l'une des pistes nécessaires à la saisie des dynamiques sociales. Cependant, les modes d'organisation du deuil ne sont guère partagés par les différents groupes sociaux concernés, notamment les groupes lignagers, religieux et professionnels. Chaque groupe voudrait organiser le deuil et avoir une mainmise sur le déroulement des cérémonies funèbres. Il en résulte des conflits entre ces groupes distincts ; ces derniers parviennent toutefois à des compromis pour les dépasser :

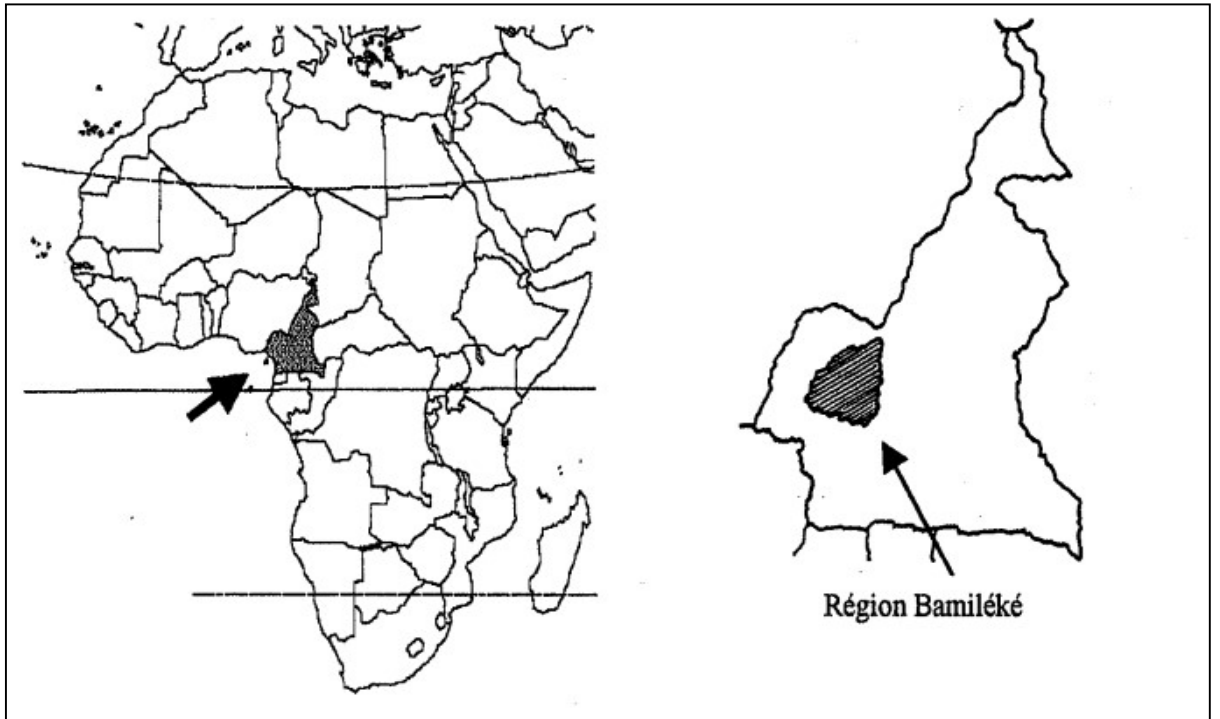
« C'est entre ces groupes, lorsqu'ils cherchent, par la voix de leurs représentants, à privilégier des options divergentes quant au scénario [...] que naissent des conflits qui se résoudront soit par l'effacement ou la soumission de certaines parties, soit par la formation d'un compromis, fût-il minimal » (Noret J., 2010 : 47).

Il en est de même en République Démocratique du Congo (R.D.C.), précisément à Lubumbashi, suivant les travaux de J. Noret et P. Petit, qui montrent que des groupes d'acteurs distincts entrent en conflit et trouvent des compromis pouvant favoriser

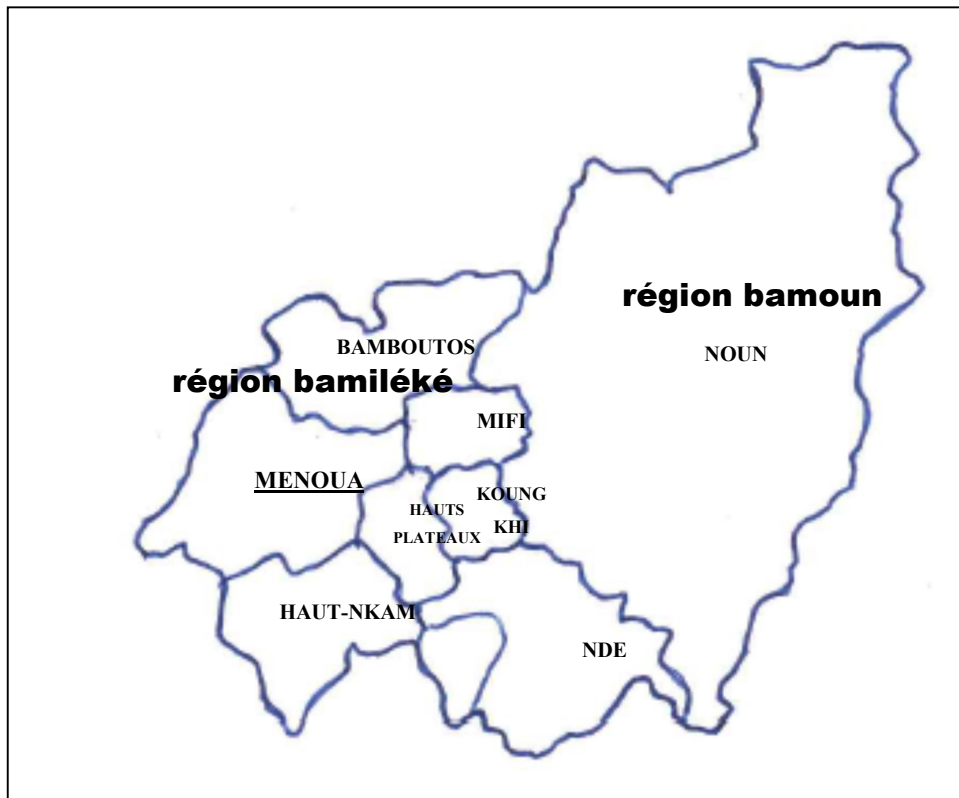
l'organisation du deuil (Noret J., et Petit P., 2011 : 69-72). Dans l'un et l'autre cas, ces auteurs s'intéressent à la gestion des conflits qui se situent en amont du deuil, au niveau de l'organisation, précédant la mise en route de cette pratique sociale. On peut ainsi conclure que la littérature scientifique existante sur notre sujet limite l'analyse de la gestion des conflits aux préalables du deuil, en particulier à la réunion préparatoire ou d'organisation ; les recherches n'ont guère abordé la gestion des conflits aux différentes phases du deuil, ce sur quoi nous insisterons à partir de nos enquêtes menées sur le terrain.

II- Présentation du terrain retenu

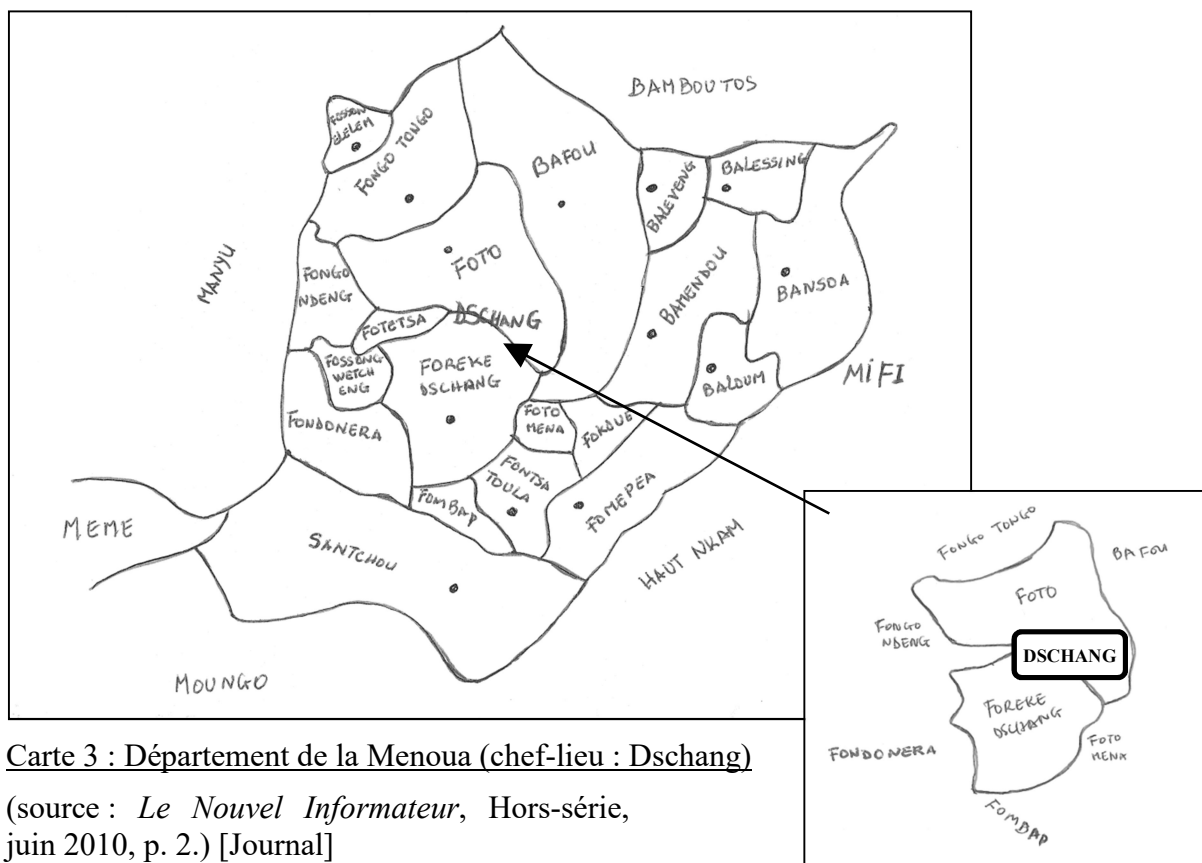
Le Cameroun comporte dix régions au rang desquelles l'Ouest. D'une superficie de 13892 km², cette région contient huit départements, à savoir Bamboutos, Haut-Nkam, Hauts-Plateaux, Koung-khi, Menoua, Mifi, Ndé et Noun. Les sept premiers, dont la superficie est de 6205 km², sont occupés par les Bamiléké. Le huitième, qui s'étale sur 7687 km², est le territoire qu'occupe l'ethnie Bamoum, constitué d'un royaume à la tête duquel se trouve un sultan selon l'Annuaire Statistique du Cameroun (A.S.C., 2011 : 80). L'originalité des départements bamiléké émane du fait qu'ils sont situés dans des limites différentes fixées par les populations avant l'ébranlement de la colonisation (Kala B., 1995 : 16-17). Ces départements se distinguent relativement les uns des autres par des caractéristiques linguistiques plus ou moins sensibles selon les distances qui les séparent. Organisés en chefferies, les Bamiléké ne sont pas loin de partager un même fonds culturel identifiable. Celui-ci se retrouve, entre autres, dans la forme d'organisation sociale, le mode d'administration traditionnelle, les modes vestimentaires traditionnels, selon P. K. Bouopda (2008 : 23). Le département de la Menoua nous intéresse particulièrement en tant qu'espace choisi pour tester notre hypothèse de recherche. Ayant pour chef-lieu Dschang, il est délimité par les départements de Bamboutos, Mifi, Haut-Nkam, Mounjo, Manyu et Meme.



Carte 1 : République du Cameroun et région bamiléké



Carte 2 : Région bamiléké et département de la Menoua



Carte 3 : Département de la Menoua (chef-lieu : Dschang)

(source : *Le Nouvel Informateur*, Hors-série, juin 2010, p. 2.) [Journal]

Carte 4 : Ville de Dschang

Dschang a abrité les unités administratives des colonisateurs allemands de 1884 à 1916, puis des colonisateurs français de 1920 à 1960, année de l'indépendance du Cameroun. C'est là où étaient rassemblés les paysans réquisitionnés pour des travaux forcés, aussi bien dans des chantiers publics que dans des plantations de particuliers (Kaptue L., 1986 : 30). C'est également dans cette ville que les missionnaires Pallotins³ construisent en 1910 la mission centrale de Dschang, perçue comme la première structure de christianisation en région bamiléké, puis réalisent tout autour des œuvres sociales, telles qu'écoles, dispensaires, presbytère ou pouponnière (Tsoymbeng F. E., 2008 : 81 ; Fouellefack Kana C. C., 2005 : 151). Ces œuvres participent à la modification du style de vie des populations. Dschang peut être considérée, à ce titre, comme le point de départ des processus de changement qui pénètrent le département de la Menoua et, plus largement, l'ensemble de la région bamiléké. Bien que les paysans de ce département aient subi une forte influence des colonisateurs allemands et français, puis des missionnaires, ils font encore, du point de vue culturel, une séparation nette

³ Les Pallotins allemands appartiennent à la société des missions, dont les membres sont appelés « Pallotins », du nom de leur fondateur Saint Vincent Palloti (Fouellefack Kana C. C., 2005 : 151).

entre le deuil d'un individu et ses funérailles, alors que les autres Bamiléké, à l'exemple de ceux qui occupent le département de la Mifi, réalisent les funérailles immédiatement après l'enterrement et avant le veuvage (Tchegho J.-M., 2002 : 98). Dans la Menoua, par contre, les membres de la parenté du défunt organisent les funérailles des mois ou des années après le déroulement complet du deuil. La différence tient aux périodes d'expression des émotions tels que le chagrin ou la joie. Le chagrin lié au deuil et la joie rattachée aux funérailles se manifestent concomitamment dans la Mifi, alors que, dans la Menoua, les proches prennent du temps pour exprimer et purger ce chagrin. L'expression du chagrin se poursuit au terme de la période du deuil par le port d'une tenue spécifique pendant 6 mois ou un an, tenue marquant la reconnaissance sociale de la perte. C'est au terme du retrait de l'uniforme de deuil que les proches, apaisés, peuvent se préparer matériellement et financièrement pour célébrer les funérailles⁴, dans le but de traduire leur joie relative à l'entrée du défunt dans le monde et le collège des ancêtres. La séparation spécifique aux paysans du département de la Menoua facilite l'étude du deuil sans confusion avec les funérailles. Cela nécessite alors une méthodologie appropriée.

III- Méthodologie

Au-delà de la réticence de certains interlocuteurs, bien d'autres s'attèlent à décrire le déroulement du deuil, mais en fait sans nous donner des informations ni sur les enjeux et les valeurs que dissimule cette pratique sociale ni sur les modalités de gestion de conflits qui s'y opèrent. Il en découle une masse de données avec *in fine* très peu d'informations utiles. Son analyse suppose d'autant plus le recours à une méthode adaptée. La méthode est « *l'ensemble des opérations intellectuelles par lesquelles une discipline cherche à atteindre une certaine fin, découverte ou preuve d'une vérité* » (Grawitz M., 2000 : 275). Il s'agit pour nous de croiser les références théoriques relevant des sciences sociales, notamment de la sociologie, de l'ethnologie et plus largement de la littérature scientifique, avec une diversité de dispositifs empiriques, afin de pallier aux difficultés de verbalisation d'un enjeu comme le deuil, et plus encore les conflits qu'il peut susciter. Les références théoriques sont constituées de documents pouvant fournir des informations pertinentes à l'étude du sujet. Il s'agit des ouvrages,

⁴ Les funérailles permettent d'élever le défunt au rang de dignitaires ancestraux (Beuvier F., 2014 : 44-46 ; Fouellefack Kana C. C., 2005 : 90-91).

journaux, articles de revues scientifiques, des archives, etc. Les méthodes empiriques, quant à elles, renvoient aux entretiens et à l'observation participante.

1- Enquête par entretien et modes d'accès à la population cible

L'enquête par entretien que nous avons conduite rentre dans le cadre d'une approche compréhensive, puisque l'objectif visé est celui d'analyser les systèmes de valeurs, les positionnements des acteurs, la signification qu'ils donnent à leurs actions, aux événements vécus, et à les rapporter à des processus sociaux (Louvel S., Bozonnet J.-P., 2011 : 33 ; Sauvayre R., 2013 : 7). À travers des entretiens semi-directifs, il s'agit pour nous de repérer les conflits susceptibles de bloquer le déroulement complet du deuil, d'en comprendre les causes, les points de vue des acteurs en tension, les enjeux et les modalités déployées dans la société bamiléké pour les gérer. La spécificité de ce type d'entretien réside dans la non directivité et la gestion avec souplesse du guide d'entretien qui, d'après A. Blanchet et A. Gotman (2007 : 58), constitue « *un premier travail de traduction des hypothèses de recherche en indicateurs concrets et de reformulation des questions de recherche (pour soi) en questions d'enquête (pour les interviewés)* ». Notre guide d'entretien est organisé autour de quatre groupes d'éléments. D'abord, le numéro, la date et le lieu de réalisation de l'entretien, ensuite le nom et le pseudonyme de l'interlocuteur et la consigne, après la liste de questions ouvertes à poser d'après le discours de l'interlocuteur, et enfin un petit questionnaire concernant ses caractéristiques sociodémographiques (voir annexe I entretien, document 4). Les informations recueillies sur le profil facilitent la compréhension des logiques d'action par le lien entre le discours prononcé et la situation personnelle de chaque interlocuteur. La population cible de notre corpus est constituée de personnes ayant déjà organisé au moins un deuil, par exemple, celui de leur père, mère, époux, épouse, frère, sœur, fils, fille, oncle, tante, grand-père, grand-mère, beau-père, belle-mère ou ami(e), puisque dans la société bamiléké et au sein des lignages, l'individu est inséré dans un réseau de relations comportant des contraintes en cas de décès d'un des membres. Chacun doit accomplir des obligations vis-à-vis d'un membre éprouvé, notamment apporter un soutien matériel ou financier, participer au travail du deuil ou à l'enterrement, dans l'espoir de bénéficier plus tard de l'attention et du soutien des autres. Aux personnes ayant déjà organisé un deuil, se joignent celles qui ont participé également à au moins un deuil et ont été témoins de conflits entre les membres de la

parenté du défunt. Pour obtenir leur participation à l'entretien, nous les avons contactés par le biais des intermédiaires, du téléphone, des déplacements sur place et à certaines occasions. Les intermédiaires, si l'on s'inspire de S. Beaud et F. Weber (2010 : 101) ou R. Sauvayre (2013 : 29), sont des personnes connues qui se sont intéressées à notre thème de recherche dès notre première rencontre et ont une bonne connaissance du terrain. Ils nous ont introduit auprès des futurs interlocuteurs en leur recommandant notre projet.

Pour éviter la déformation de l'objectif de l'enquête, nous clarifions ensuite le cadre de l'entretien à chaque futur interlocuteur. Il s'agit, entre autres, des chefs de concession familiale, des chefs de quartier, des amis, des personnes âgées, des veuves, des descendants de défunt, des affins, etc. Au fil des rencontres, ils nous mettent en relation avec des personnes de leur connaissance ayant déjà organisé un deuil ou assisté à un autre au cours duquel les proches de défunt sont en confrontation. Ces personnes, à leur tour, nous présentent également aux autres. Par cette technique de recommandation via des intermédiaires, pas à pas, nous avons rencontré des interlocuteurs difficiles d'accès pour des raisons liées à leurs multiples occupations. Il s'agit, entre autres, des chefs coutumiers, des personnes qui travaillent dans des niveaux élevés de la fonction publique, dans des entreprises, mais aussi des commerçants, des agriculteurs, etc. En plus des intermédiaires, nous avons contacté certains interlocuteurs par téléphone, dont les coordonnées nous ont aussi été fournies par leurs proches ou amis. Compte tenu des perturbations du réseau téléphonique, nous avons souvent préféré, toutefois, nous déplacer pour les rencontrer directement aux endroits où ils se trouvent : au domicile, au lieu d'activité ou à une cérémonie. Nous avons aussi saisi des opportunités pour être aux endroits où se trouvent certains interlocuteurs au bon moment, par exemple, à un deuil en weekend. Nous faisons en sorte de participer aux lamentations, à l'enterrement et pouvons ainsi rencontrer des personnes ressources qui nous livrent des informations sur le deuil et ses conflits. Devant chaque interlocuteur rencontré, nous négocions pour nous faire accepter en lui livrant des informations relatives à notre statut, le thème et le but de notre recherche, les attentes vis-à-vis de lui. Certains nous ont demandé à leur présenter notre carte d'étudiant. Lorsque le climat de confiance s'établit, nous négocions également les conditions de réalisation de l'entretien : le lieu, la date, l'heure et la durée présumée, la prise de notes ou l'enregistrement, etc.

Les entretiens se sont déroulés dans la plupart de cas au domicile des interlocuteurs. Notre posture au cours de ces entretiens est celle de l'écoute et de la prise de notes simultanée, car les interlocuteurs se sont généralement opposés à l'enregistrement pour préserver la discrétion et l'anonymat quand bien même nous le garantissons au début de la rencontre. Après avoir constaté que les entretiens ne nous apportent plus rien de nouveau d'un interlocuteur à un autre avec l'hétérogénéité du corpus, nous avons acté la « saturation » par rapport à notre terrain. Au total, nous avons mené 111 entretiens sur 6 phases de deuil, à savoir l'annonce du deuil, les lamentations, la morgue, l'autopsie, la succession⁵ et le veuvage. Sur 111 entretiens transcrits, 65 nous informent sur plusieurs phases conflictuelles de deuil, alors que 46 sont limités à une seule phase traversée par des conflits (voir annexe I entretien, document 2). Des entretiens ressortent 164 témoignages répartis entre ces différentes phases de deuil (voir annexe I entretien, document 1). Nous avons interrogé 18 interlocuteurs plus d'une fois sur le terrain (voir annexe I entretien, document 3). Cela tient au fait qu'ils ont des rôles multiples au sein de la parenté, à l'échelle du quartier, de la chefferie, du département ou du gouvernement. En plus, les réseaux de sociabilité tissés à chaque échelle les obligent à participer à plusieurs deuils à des moments différents avec la possibilité d'y repérer des conflits, les acteurs en présence et les modes de régulation.

L'enquête par entretien s'est déroulée sur trois périodes : entre 2007 et 2010, du 9 janvier au 30 mars 2013 et du 8 janvier au 3 mars 2014 (voir annexe I entretien, document 3). La première période précède notre inscription en thèse en décembre 2011. Ceci s'explique par le fait qu'après l'obtention de mon DEA en août 2005, beaucoup de temps s'est écoulé avant que j'obtienne un visa d'entrée en France : ce n'est qu'en août 2010 que le consulat de France du Cameroun basé à Douala me l'a accordé. En attendant l'aboutissement des démarches, j'ai mené ces enquêtes pour préparer le projet de thèse portant sur les conflits dans le deuil chez les Bamiléké de l'Ouest Cameroun. Après mon entrée en France et mon admission en thèse, je suis repartie sur le terrain en 2013 et en 2014 pour poursuivre le travail empirique, et recueillir d'autres informations de différentes sources nécessaires à la saisie des rapports sociaux, des causes et enjeux de conflits dans le deuil et leurs modes de gestion.

⁵ Nous n'aborderons pas les conflits de succession dans cette thèse. Cependant, les données sur cette phase de deuil sont nécessaires pour situer et comprendre la dernière phase du deuil d'un roturier, précisément le veuvage.

2- Observation participante

Pour repérer l'écart entre l'action en situation et le discours, reconstituer ce qui relève de la routine, des automatismes, de la gestuelle ou de la communication non verbale (Alami S., Desjeux D., *et al.*, 2009 : 57), nous avons complété le matériau des entretiens par l'observation participante. D'après J. Peneff (2009 : 10), l'observation participante fait référence au fait qu'un sociologue quitte son bureau, se mêle à la vie ordinaire et intervient dans le concret des rôles sociaux, pour percevoir et incorporer des savoirs à rapporter à ses lecteurs. Cette technique de recueil des informations se particularise par la pratique de l'immersion qu'elle suscite, laquelle contraint le sociologue à vivre des situations ordinaires qu'il ne trouverait pas dans son laboratoire. Nous avons participé à onze deuils au cours de la première période d'enquête (voir annexe II observation, documents 1 et 2). Nous avons observé, dans la concession du défunt considérée comme cadre matériel des cérémonies, le déroulement des phases du deuil, les postures corporelles des proches en interaction et les expressions faciales ou gestes qui traduiraient leur positionnement par rapport à l'objet et aux causes de conflits, leur insatisfaction, quant à un principe coutumier ou une nouveauté, ou encore une solution au conflit. L'absence de deuil sur notre terrain au moment des deux périodes suivantes (2013 et 2014) nous a amenée à nous contenter de ces observations, bien qu'elles ne soient pas si récentes.

Ce travail empirique, combiné avec des données de sources écrites, nous a permis de décrire les pratiques avant de procéder à leur interprétation sociologique et ethnologique. Concrètement, Nous avons porté notre attention sur le processus de deuil tel qu'il se manifeste dans le cas d'un roturier. Il s'agit d'un homme ordinaire, qui n'est ni notable ni chef, monogame ou polygyne, ayant des fils et aussi des filles mariées. Selon J.-L. Dongmo (1981 : 45-47), la société bamiléké est coiffée par 102 chefferies. Chacune d'elle est dirigée par un chef qui collabore avec des notables⁶ pour le fonctionnement de l'institution. Chaque chef possède un territoire bien délimité, un pouvoir vis-à-vis des habitants, composés des cadets sociaux et des roturiers, tous placés à la base de la pyramide sociale (voir chapitre deuxième : Organisation et dynamique de la société bamiléké). D'après cette structuration sociale, les roturiers sont

⁶ Les notables sont reconnus au sein de la chefferie par des titres de notabilité auxquels se joint une position hiérarchique. La confrérie et le rang dépend des privilèges acquis du chef et de la place occupée au sein de la chefferie (Toukam D., 2010 : 85 ; Beuvier F., 2014 : 40).

évidemment plus nombreux que les chefs et les notables par chefferie (Kwayeb E. K., 1960 : 31) et, par conséquent, la plupart des deuils les concernent.

Nous entendons étudier le processus du deuil de ces roturiers parce qu'il présente toutes les phases prévues par la coutume et procure, en conséquence, de nombreuses informations pour notre sujet de recherche. Le deuil d'un roturier dure au plus 9 jours ; il est déclenché par un ami très tôt le matin, à travers des coups de fusil, après l'annonce du décès au chef et au public. Il se poursuit par les lamentations, les cérémonies de levée de corps à la morgue, l'enterrement, le repas funéraire, la présentation du successeur aux participants et s'achève par le veuvage. Il en va différemment pour le processus du deuil d'un célibataire, qui s'achève avec une collation, et celui d'une roturière, qui se termine par la présentation de l'héritière. Le deuil du chef coutumier est aussi différent car il ne respecte pas cet ordre chronologique préétabli en ce qui concerne le processus du deuil d'un roturier. En plus, il commence après l'enterrement de la dépouille mortelle⁷ dans la forêt sacrée par les notables et ne comporte guère la phase autopsie. Il est déclenché par des notables à l'aide d'un tambour d'appel dans sa résidence, perçue en même temps comme le siège des institutions. Le deuil s'étale sur 9 semaines, le temps d'accueillir les chefs et les autorités administratives, entre autres. Des conflits se révèlent à certaines phases du processus du deuil d'un roturier et sont souvent suffisamment intenses pour que leur non-gestion puisse entraver le déroulement complet du deuil. Il s'agit pour nous de reconstituer ces conflits, leurs enjeux, et étudier les modes locaux de gestion déployés par les proches en tension dans le but de faciliter la réalisation des cérémonies funèbres. En même temps, ces analyses ont permis d'approfondir ou renouveler certaines perspectives théoriques.

Atteindre cet objectif nécessite la combinaison d'une double approche sociologique et ethnologique. La démarche ethnologique permet ici de mieux saisir l'arrière fond culturel relatif aux pratiques locales observées et aux rapports préétablis

⁷ D'après les croyances, on ne pratique l'autopsie et ne conserve pas le cadavre d'un chef à la morgue, puisqu'il possède des pouvoirs magico-religieux, entre autres. En plus, la chefferie, en tant qu'institution, ne saurait manquer de leader en raison de la mort. Il est nécessaire d'enterrer immédiatement la dépouille mortelle du chef décédé et de le remplacer rapidement par un nouveau chef au terme de la période du deuil, pour permettre la poursuite du fonctionnement de cette institution. Les notables annoncent le deuil d'un chef par l'usage des paraboles telles que « le soleil s'est couché », « le chef est retourné dans la forêt sacrée », « le feu s'est éteint », alors que les proches d'un roturier annoncent le décès de celui-ci en le nommant directement. Les périodes de déroulement du deuil de ces acteurs ont connu de profondes modifications avec le travail salarié ou les migrations en milieu urbain. Au cours de l'époque précoloniale, le deuil d'un chef durait 9 mois, celui d'un notable 7 mois et celui d'un roturier 2 mois et demi.

entre les différents acteurs. Elle permet en même temps de contextualiser les conflits afin de comprendre l'adaptation des différents modes de gestion de ces conflits en relation aux modes de penser, d'agir et d'être des Bamiléké. La sociologie, quant à elle, fournit un outillage théorique précieux autour de la négociation, de la transaction sociale et du compromis, que nous mobilisons dans le cadre de l'analyse de la gestion des conflits dans le deuil. Combinée, cette approche permet de saisir, à partir des profils distincts des proches du défunt, les rapports entre eux et les lectures contradictoires qu'ils développent pour appréhender le processus du deuil, les formes d'échanges conduites et les solutions provisoires qui se dégagent pour favoriser le déroulement complet du deuil.

La transaction sociale, selon J. Remy (1996 : 28), se présente comme une matrice conceptuelle à plusieurs entrées, où l'entrée retenue comme prioritaire dépend du terrain d'observation. Dans notre cas, il s'agit du conflit et de la dynamique sociale que nous développerons au chapitre premier. Dans ce contexte, les conflits capables d'entraver le déroulement complet du deuil s'apparentent à des conflits d'intérêts et des conflits de valeurs, mettant en jeu, au sens de G. Simmel (1999 [1908] : 267 ; 2003 [1995] : 9 [préface de Julien Freund]), des couples de tensions, parmi lesquels, tradition et modernité, richesse et pauvreté, religion des ancêtres et nouvelles religions, esprit communautaire et esprit utilitariste, culture locale et cultures étrangères, jeunesse et vieillesse ou masculin et féminin. La transaction sociale et la négociation favorisent toutes deux la combinaison de ces pôles dialectiques, tout en se distinguant. Nous considérons que la négociation part d'un conflit, porte sur des objets à céder, un taux ou un délai, se déroule dans un cadre circonscrit en un temps déterminé par des acteurs identifiés sur des sujets préparés à l'avance et s'achève par un accord formalisé (Remy J., 1996 : 13 ; Thuderoz C., 2010 : 10). Axé sur les intérêts, O. Kutu (2004 : 46, 58) considère cette dimension stratégique comme relevant d'une négociation de « marchandage » et la distingue de la « négociation valorielle » basée sur les identités ou les principes. Les deux dimensions transversales de la négociation ont une caractéristique commune qui en constitue en même temps une limite. Il s'agit du couple de tensions opposées intérêts/valeurs, perçu comme seul mode de structuration des rapports sociaux (Hamman P., 2009 : 148). Ce couple de tension, même prioritaire, constitue par contre l'un des couples d'oppositions parmi d'autres, lorsqu'on raisonne en termes de transactions sociales. À la différence de la négociation, la transaction

sociale va plus loin, représente à la fois une focale élargie aux dynamiques interculturelles et appliquée aux processus en train de se faire. Elle porte l'attention sur les jeux multiples entre le formalisé et le diffus, et permet de comprendre des situations lorsqu'il y a impossibilité d'entamer une négociation explicite, laquelle fait d'abord ressortir le poids des stratégies dans les jeux de pouvoir (Hamman P., 2013 : 215 ; Fusulier B. et Marquis N., 2008 : 16). Selon le cadre, le contexte et la situation, les transactions peuvent s'opérer à plusieurs niveaux, échelles, temporalités et suivant différentes séquences d'interactions pour permettre la cohabitation des points de vue divergents. Cela suppose l'intervention d'intermédiaires en mesure de contraindre les parties prenantes à restructurer le lien social et interindividuel (Thuderoz C., 2015 : 77 ; Hintermeyer P., 2015 : 132-133). En conséquence, la négociation et la transaction apparaissent comme des processus et des mécanismes de production de compromis. Bien qu'ils gardent un caractère instable, au sens de R. Ledrut (1976 : 93), ces compromis marquent la fin des séquences transactionnelles, prises une à une, et constituent le point d'ancrage des séquences suivantes, et ainsi, d'un travail d'appropriation et de production qui en suivra, au regard de la marge importante d'autonomie des acteurs capables de renégocier au fur et à mesure les normes élaborées (Fusulier B., Marquis N., 2008 : 18 ; Hamman P., 2013 : 201).

Dans le processus du deuil, la négociation se limite surtout à la poursuite des intérêts matériels et financiers, alors que la transaction sociale permet de rendre raison à la fois de la quête des intérêts et de la recherche de la signification des actions. Parmi les conflits qui traversent le processus du deuil, certains portent sur les intérêts financiers, par exemple les produits à acheter pour faire les soins *post-mortem* sur le cadavre à la morgue. D'autres portent sur les principes formels tels que les formes de procédures coutumières que les veuves doivent respecter pendant la période de lamentations. Pour dépasser les conflits d'intérêts et gérer les conflits de valeurs, les membres de la parenté qui ont des profils et visions divergents engagent des interactions qui s'apparentent *in concreto* aux négociations ou encore aux transactions sociales. Un cas typique est celui des conflits de lamentations. Dans les échanges qu'accompagnent les négociations, les veuves exerçant une profession en milieu urbain cherchent à se faire respecter dans leur point de vue, alors que les membres de belles-familles veulent les soumettre aux interdits de lamentations prévus par la coutume. Chaque groupe d'acteurs s'attache à ses propres principes et à ses intérêts, même avec l'intervention de tiers au point que les

négociations peuvent échouer. Face à la difficulté de poursuivre la négociation, interviennent des intermédiaires, souvent sollicités par les membres de belles-familles, dans l'espoir d'obtenir le soutien demandé. Par l'intervention des intermédiaires, les transactions deviennent ternaires, mais toujours inégalitaires et réputationnelles. Les acteurs supplémentaires facilitent les échanges en vue de compromis. On observe alors un jeu d'hybridations de différentes formes et de procédures, les unes coutumières, les autres personnelles et non codifiées. Les conduites ancestrales relèvent de ce que l'on peut nommer suivant P. Hamman (2012 : 92) des transactions de premier ordre car elles appartiennent à un fonds culturel partagé ; et les conduites personnelles, de transactions de second ordre, puisque les veuves s'approprient le cadre premier perçu comme inadapté, les conduites traditionnelles pour les adapter puis poser leurs propres règles et usages et les faire respecter. Loin d'être figées, les valeurs se trouvent ainsi en permanence positionnées et repositionnées par les protagonistes. Les compromis qui en résultent favorisent la poursuite des cérémonies de deuil dans la reconnaissance mutuelle de la différence. Ils sont pourtant provisoires, puisque cette reconnaissance ne fait disparaître ni les inégalités ni les ressentis qui demeurent entre les parties en présence et peuvent se transformer en conflits susceptibles d'entraver le déroulement des autres phases de deuil. Les produits transactionnels montrent bien que le processus de lamentations se comprend en permanence entre continuité et rupture, dimensions du formel et de l'informel. Ces couples de tension en jeu approfondissent au concret la connaissance des modes d'analyse que sont la négociation et les transactions sociales. Nous expliciterons au chapitre premier l'apport de notre terrain de recherche à la compréhension de cet outillage analytique et les débats ouverts autour des transactions sociales.

Pour cerner les conflits, les analyser et étudier leur gestion, notre travail sera subdivisé en trois grandes parties. La première, intitulée contexte de l'étude et cadre d'analyse de la gestion des conflits dans le deuil chez les Bamiléké de l'Ouest Cameroun, comporte deux chapitres. Comprendre les contextes économique, politique et social dans lequel se déroulent les cérémonies de deuil et les rapports de parenté entre les acteurs en présence suppose de restituer la société bamiléké dans son organisation et dans sa dynamique. C'est l'objet du chapitre deuxième. Auparavant, il convient de présenter l'outillage sociologique sur lequel s'appuie notre thèse, autour de la négociation et de la transaction sociale, ainsi que les rapports entre la colonisation, la structure sociale bamiléké, puis le deuil et les modes spécifiques de gestion de conflits

chez les Bamiléké. C'est l'objet du chapitre premier de mettre en relation ces différents éléments de cadrage. Après avoir circonscrit le contexte et le cadre théorique, nous nous attacherons à expliciter les conflits et les modes de gestion dans le deuil, objet de la deuxième et de la troisième partie. Celles-ci abordent de manière chronologique les phases du deuil, ce qui permet de suivre le processus en train de se faire pour mieux l'analyser et le comprendre. La deuxième partie a pour titre dynamiques conflictuelles et compromis autour de l'annonce du deuil, des lamentations et des cérémonies liées à la morgue. Elle est décomposée en trois chapitres correspondant aux trois premières phases du deuil. Le préalable considéré au chapitre troisième consiste à étudier les conflits relatifs à l'annonce du deuil au chef. La gestion de tels conflits passe par le respect de la coutume. De ce point de vue, nous évoquerons le changement de référentiel social comme facteur favorisant les conflits. Ces divergences se repèrent lors de différentes séquences : entre les membres du lignage du défunt dans la concession familiale, entre ces derniers et le chef à la résidence de celui-ci ; puis dans la concession familiale entre les serviteurs du chef et les membres de lignages en vue de la reprise des cérémonies suspendues. Les compromis trouvés par les parties prenantes permettent de dépasser provisoirement les conflits de nature à bloquer le deuil. Cependant, certains membres des lignages peuvent ne pas être entièrement satisfaits, ce qui entraîne alors de nouveaux conflits lors des lamentations.

Durant le processus de lamentations, les conflits opposent les membres du lignage du défunt à certaines veuves, comme le présente le chapitre quatrième. La coutume a prévu des conduites codifiées que toutes les veuves doivent respecter pendant les tours de deuil. Des membres de belles-familles voudraient qu'elles soient mises en œuvre alors que certaines veuves s'y opposent. Nous examinerons alors les styles de vie et les nouvelles religions comme facteurs de revendications de conduites personnelles et non codifiées. Pour gérer ces conflits de valeurs, les membres de belles-familles et des veuves entreprennent des échanges que l'on peut qualifier de transactions affectives, réputationnelles, inégalitaires et religieuses⁸. Ces échanges peuvent conduire à des

⁸ Dans le cadre de cette thèse, le sens du terme « religion » varie selon les contextes et les acteurs. Il désigne parfois les traditions ancestrales, ses croyances et ses rites (religion des ancêtres), parfois religions monothéistes (religion chrétienne), parfois ce qui est qualifié de « sectes » (Témoins de Jéhovah, Église Adventiste, etc.). Dans le cadre des lamentations, comme nous le verrons au chapitre quatrième, les transactions religieuses renvoient aux échanges entre des membres de belles-familles attachés aux traditions coutumières et déterminés à ce qu'elles soient respectées et certaines veuves devenues chrétiennes ou membres de « sectes ». Un tel scénario se retrouve également au cours du débat autour de l'autopsie et pendant le veuvage.

hybridations de différentes formes et de procédures dans un même espace-temps. Les compromis créent par la même occasion des ressentiments puisque certaines parties prenantes sont contrariées par le fait d'avoir dû renoncer à leurs prétentions initiales. Ces compromis permettent donc la poursuite des lamentations, mais ne font pas pour autant disparaître les conflits, qui renaissent au moment de financer les obsèques, objet du chapitre cinquième. Les conflits ont lieu entre les membres de la parenté du défunt, ces derniers et les affins, et portent sur le financement des obsèques. La position de certains descendants masculins adultes et affins moins sensibles aux devoirs filiaux ou matrimoniaux coutumiers en regard des enjeux économiques soulève des conflits. Le fait de ne pas apporter de contributions financières pour payer les frais de morgue, de retrait du corps et de son transfert jusqu'à la mise en terre dans la concession familiale n'est pas partagé et conduit aux affrontements. Pour les gérer, les membres de la parenté entre eux, ces derniers et les affins engagent des échanges qui s'apparentent à des transactions inégalitaires, économiques et réputationnelles débouchant sur trois modes de compromis : soutien financier en compensation de services, soutien financier en contrepartie d'une dette à payer plus tard et accomplissement personnel du devoir filial ou matrimonial. Ces solutions partielles ne satisfont pas toujours toutes les parties prenantes car certaines estiment les avoir subies.

Une césure entre la deuxième et la troisième partie de ce travail se donne à voir, et s'explique, à partir de nos observations et entretiens, par une pause qu'impose la morgue aux proches du défunt. Revenus de cette institution funèbre, ces proches marquent un temps d'arrêt, pour se restaurer pendant que le corps repose dans la maison du défunt, avant d'entamer par la suite un débat autour de l'autopsie et du veuvage, objets de la troisième partie centrée sur les compromis transactionnels relatifs à l'autopsie et au veuvage. Le chapitre sixième porte sur l'autopsie que certains membres du lignage du défunt et veuves contestent à partir des lectures religieuses, scientifiques ou juridiques, alors que d'autres voudraient que cette pratique soit réalisée pour connaître les causes immatérielles de la mort considérée comme suspecte. Pour gérer ces conflits, les veuves et les membres de belles-familles, ou encore ces derniers entre eux, s'organisent et interagissent au regard de contraintes multiples, menant des échanges, assimilables à des transactions inégalitaires, réputationnelles et tacites, afin de choisir une option ou une combinaison. Cela revient à faire soit l'autopsie en privé, soit des cérémonies religieuses en public avant l'enterrement, soit les deux en différé dans

deux espaces et à temporalité différente, soit encore les cérémonies religieuses avant l'enterrement et un rituel de devin en compensation après l'enterrement, voire l'autopsie avant l'enterrement et les cérémonies religieuses en différé après cette mise en terre, ou au contraire ni l'un ni l'autre. Ces modes de compromis ne satisfont pas pareillement toutes les parties prenantes, notamment parce que certaines solutions s'avèrent plus nettement imposées que consenties.

Des protestations pointent et peuvent là encore évoluer en conflits, qui se manifestent avec plus d'intensité au moment du veuvage, objet du chapitre septième. Les conflictualités portent sur les formes de procédures de veuvage, la durée de son déroulement, et opposent une fois de plus les veuves aux membres du lignage du défunt. Ces derniers voudraient que toutes les veuves se plient aux exigences coutumières en respectant les conduites codifiées et la durée du veuvage prévue, alors que certaines veuves s'y opposent en raison du travail salarié, de la scolarisation des enfants ou de leurs nouvelles appartenances religieuses. Face à cela, les interactions qui se nouent et se dénouent correspondent encore une fois à des transactions complexes à la fois inégalitaires, affectives, économiques et réputationnelles. Elles débouchent sur des compromis qui reviennent soit au rejet catégorique du veuvage par les veuves converties, soit à sa réalisation de façon « modeste » par les veuves salariées. Ces modes de compromis sont eux aussi instables, compte tenu des mécontentements observés de part et d'autre et susceptibles de se transformer en conflits à nouveaux frais dans d'autres espaces au terme de la réalisation complète des cérémonies de deuil. On le comprend, transversalement, le processus de deuil est ponctué de nombreuses séquences qui, avec l'intervention de différents intermédiaires ayant des relations ou des affinités avec l'une ou l'autre partie en conflit, débouchent sur des compromis toujours relatifs.

PREMIÈRE PARTIE

CONTEXTE DE L'ÉTUDE ET CADRE D'ANALYSE DE LA GESTION DES CONFLITS DANS LE DEUIL CHEZ LES BAMILÉKÉ DE L'OUEST CAMEROUN

L'étude des contextes politique, social et économique (chapitre deuxième) permet de cerner les contours de la société bamiléké dans laquelle se déroulent les conflits observés durant le processus du deuil d'un roturier. Tout en caractérisant les conflits du point de vue des conceptualisations sociologiques développées dans la littérature, nous allons présenter les acteurs en interaction lors du deuil en fonction de ces contextes et mobiliser plus spécialement l'outillage de la négociation et des transactions sociales en vue de les analyser. Cela suppose, au préalable, de recourir à un regard de plus long terme, à travers une mise en rapport des Bamiléké avec l'administration coloniale européenne, et spécifiquement l'empreinte de cette dernière sur la structure sociale en général et le deuil en particulier (chapitre premier).

CHAPÎTRE PREMIER :

GESTION DES CONFLITS DANS LE DEUIL CHEZ LES BAMILÉKÉ AU PRISME DES NÉGOCIATIONS, DES TRANSACTIONS SOCIALES ET DU COMPROMIS

Abordant les canons de la méthode scientifique, P. Bourdieu reprend G. Bachelard en soulignant que l'objet scientifique est conquis, construit et constaté (Bachelard G., 1977 : 13-21 ; Bourdieu P., Chamboredon J.-C. *et al.*, 1983 : 24). Pour ces chercheurs, conquérir le fait scientifique consiste à se défaire des évidences qui apportent l'illusion du savoir immédiat, à préciser le sens des concepts, et, de là, opérer une rupture avec les notions de sens commun⁹. La rupture permet, d'une part, d'éviter les conflits de vocabulaire qui entravent la clarté du discours et, d'autre part, de favoriser la présentation du contenu et des dimensions de l'objet à étudier. Le questionnement tient compte du contexte social de l'époque du chercheur, des problèmes de son temps et des représentations sous-jacentes à l'objet de l'étude. Il se rapporte à la construction qui revient à l'interrogation de l'information, puis à l'établissement des relations entre les éléments pour parvenir à des hypothèses de recherche (Turcotte P.-A., 1994 : 366 ; Quivy R., Van Campenhoudt L., 1995 [1988] : 17). Celles-ci sont soumises à l'épreuve des faits par la constatation (Quivy R., Van Campenhoudt L., 1995 [1988] : 17). Pour commencer à revêtir le caractère scientifique, la recherche doit être soumise à ces étapes de la démarche qui s'imbriquent, si bien qu'il est difficile d'aborder l'une sans évoquer implicitement l'autre.

Pour restituer la démarche sociologique que nous empruntons, nous décomposerons ce chapitre en quatre sections. La première porte sur les conflits en sociologie, en Afrique noire et dans la société bamiléké. La deuxième aborde les modes de régulation de ces conflits aussi bien en sociologie que sur notre terrain de recherche, à savoir les dynamiques de négociation, ou encore de transactions sociales et le compromis. Ensuite, pour mieux cerner la manière de gérer les conflits dans le deuil chez les Bamiléké, il convient d'aborder, dans la troisième section, la mise en problématique. Celle-ci ne peut se comprendre qu'à travers la colonisation européenne, notamment l'aspect économique, les conflits qui l'accompagnent et se répercutent dans le deuil. Elle trace également les contours de l'objet et conduit à la présentation

⁹ La conquête a d'abord été étudiée par Émile Durkheim (1997 [1895] : 34) et analysée après P. Bourdieu par R. Quivy et L. Van Campenhoudt (1995 [1988] : 15).

effective des modes de gestion de conflits dans la société bamiléké, ce sur quoi s'articule la quatrième section.

I- CONFLITS ET DYNAMIQUE SOCIALE

Notre étude se situe dans le cadre des rapports conflit-dynamique sociale. En effet, le conflit est un phénomène social révélateur d'oppositions à propos d'intérêts ou de valeurs. Lorsque son objet se rapporte aux valeurs, il peut être synonyme d'ébranlement de la structure sociale qui les porte, ou de tentatives de modifications de cette dernière. En ce sens, nous présenterons les conflits relatifs à la structure interne des groupes sociaux en Afrique au Sud du Sahara en général et celle des Bamiléké en particulier. Nous clarifierons également les parties prenantes au processus du deuil, ici proches du défunt composés des membres de son lignage et les alliés matrimoniaux. Au préalable, il convient d'analyser les interactions qui sous-tendent la dynamique sociale, à partir de l'approche sociologique du conflit développée par Jean Remy (1969 : 26-50)¹⁰.

1- Approche sociologique du conflit selon J. Remy

Selon Jean Remy, le conflit participe du fonctionnement des sociétés et contribue à la redéfinition de l'ordre établi. Pour comprendre cette double fonction du conflit, J. Remy part des interactions sociales qu'il combine à la notion de système et de contre-système. Les interactions sociales sont non seulement utiles à l'organisation de la vie sociale, mais renvoient aussi à l'implication de plusieurs individus dans la réalisation d'une activité. Elles sont en rapport avec le système qui signifie « *un agencement stable d'éléments tel qu'on ne peut comprendre l'un d'entre eux et surtout sa fonction sans faire référence aux conséquences qu'il a sur l'ensemble* » (Remy J., 1969 : 31). Le système fait référence à l'idée d'une totalité, d'un ensemble cohérent, dont les éléments sont interdépendants. La cohérence des interactions varie selon que le système soit culturel ou social. Dans le système culturel, la cohérence va de soi pour les membres, puisque leurs conduites correspondent à l'ordre collectif prédéfini. Dans le système

¹⁰ Le rapport entre conflit et dynamique sociale a été étudié au préalable par deux précurseurs : G. Simmel et L. Coser. Pour G. Simmel, le conflit protège contre le dualisme qui sépare, rassemble les protagonistes, favorise les modifications et des adaptations (Simmel G., 1999 [1908] : 265, 319). L. Coser abonde dans le même sens lorsqu'il fait remarquer qu'en plus de la préservation de la cohésion sociale, le conflit conduit au changement (Coser L., 1982 [1956] : 93-95).

social, par contre, la cohérence devient un projet réalisable à long terme, à cause des conflits, sinon des rapports de force qui marquent en permanence la vie des membres. Dans ce contexte conflictuel, le système social favorise l'apparition du contre-système. Celui-ci fait renvoie aux nouveaux groupes qui se forment, voient grandir leurs possibilités d'influence de façon à pouvoir proposer d'autres objectifs par rapport à ceux du groupe prédominant (Remy J., 1969 : 36), car, comme l'écrit J. Remy, « *les objectifs que le groupe dominant essaie de promouvoir ne peuvent satisfaire à tous points de vue les personnes des différents groupes et toutes à la fois* » (Remy J., 1969 : 33). En outre, le contre-système provient de la capacité de certains membres à faire prévaloir certains objectifs prioritaires à leurs yeux.

En même temps, le conflit apparaît comme facteur de dynamique sociale. Le conflit et son rôle sont plus accentués en vertu des transformations structurelles telles que l'innovation technologique, le pluralisme idéologique et le transfert d'autorité (Remy J., 1969 : 37-40). L'innovation technologique intensifie les conflits du fait de la remise en cause des intérêts défendus par le groupe prédominant. Le pluralisme idéologique agit dans le même sens en raison de la multiplicité des objectifs incompatibles qui se mêlent dans la définition des priorités. Le transfert d'autorité renvoie au passage des pouvoirs concentrés entre les mains d'un chef, fût-il roi ou monarque, aux groupes spécialisés, organisés à partir d'une division du travail et ayant des objectifs spécifiques. L'introduction de la démocratie accordant la souveraineté au peuple, par exemple, augmente le conflit en ce sens qu'elle favorise la critique des conditions d'exercice de l'autorité.

L'approche du conflit qu'a développé Jean Remy est bien adaptée pour l'étude de notre objet de recherche. Les conflits proviennent du fait que les membres de la parenté ne partagent plus tous la même vision du processus de deuil, concernant, par exemple, des interdits de lamentations ou de veuvage, ou encore la conduite d'annonce du deuil au chef. Les conflits s'intensifient également en raison du niveau plus élevé d'éducation de certains membres, de l'introduction de la morgue, des nouvelles religions, du travail salarié ou de la résidence urbaine, etc. De tels changements amènent des membres de la parenté à supprimer certaines phases du deuil ou à reconstruire d'autres à travers de nouvelles façons de faire. Les conflits constituent donc un élément central pour comprendre le fonctionnement et la dynamique du deuil.

2- Conflits en Afrique noire et sur le terrain de recherche au Cameroun

En Afrique au sud du Sahara, comme sur notre terrain de recherche, nous nous intéressons aux conflits entre les membres du lignage, ces derniers et les alliés matrimoniaux. Ils sont en interaction dans la vie quotidienne et sont amenés à se situer par rapport à l'ordre établi et aux rapports institués. Ces derniers sont porteurs de conflits qui s'apparentent, comme le souligne P. Ansart (1990 : 114), à une sorte de violence symbolique occultée (voir chapitre troisième : Annonce ; chapitre sixième : Autopsie). Ces conflits revêtent des formes multiples et s'expriment de façon apparente au cours du deuil. Ils tirent leurs sources des rapports institués entre les membres du lignage et les alliés matrimoniaux, des rapports entre et au sein des générations entre les aînés et les cadets, des rapports entre des membres du lignage résidant en milieu rural et des émigrés, des rapports entre des références communautaires et plus individualistes, et des rapports de sexe.

2-1 Rapports de sexe au sein du lignage

Les rapports de sexe en Afrique noire forment une dimension essentielle sur laquelle s'organisent les rapports sociaux. La classification sexuelle donne lieu à une organisation structurée, caractérisée par la supériorité du mari, perçu comme détenteur de l'autorité familiale. Chez les Bambara et les Dogon du Mali, les Lugbara de l'Ouganda et du Zaïre, les Fang du Gabon, les Moba du nord Togo, les Bamiléké du Cameroun, la femme est limitée aux rôles reproductifs relatifs au fonctionnement de l'unité domestique, doit se soumettre à son mari qui assure la protection de la concession familiale et le contrôle des moyens de production (Balandier G., 1985 : 32-65 ; Abessolo Asseko C., 2011 : 25-29 ; Guigbile D., 2001 : 62 ; Minko Mve B., 2003 : 154 ; Amouzou E., 2009 : 17 ; Kwayeb E. K., 1960 : 31). Chez les Bamiléké, la femme ne peut exercer une activité sans l'autorisation de son mari, fait partie intégrante du patrimoine de celui-ci et entre dans la masse successorale après son décès. En plus, dans les concessions polygyniques, le successeur épouse les femmes du défunt père encore en mesure de procréer (Toukam D., 2010 : 198 ; Kwayeb E. K., 1960 : 35). Une telle structuration met en place une hiérarchie et fonde une différenciation sexuelle, source de conflits qui passent à travers les rôles dans l'unité domestique. La préparation des repas, qui revient aux femmes, apparaît comme un acte de violence cachée, ordonnée par les ancêtres, domestiquée et validée par les maris, détenteurs de l'autorité. Refuser de

cuisiner serait un signe de désobéissance qui provoque des conflits entre l'épouse et son conjoint ou les membres du lignage de celui-ci, chez les Bamiléké (Toukam D., 2010 : 197). Institutionnalisés et cachés dans les rapports de sexes, ces conflits se réfèrent, d'après P. Ansart (1990 : 115), à un ordre sous-jacent, ici la structure sociale. Le deuil d'un chef d'un roturier favorise la réactivation de ces conflits entre les sexes et entre les femmes dans les concessions polygyniques. Les lamentations, par exemple, donnent à voir des conflits entre des veuves dans les concessions polygyniques ou encore entre certaines veuves et les membres de belles-familles lorsque le défunt est monogame. Certaines veuves se soumettent aux interdits de lamentations ou de veuvage alors que d'autres s'y opposent au nom de leur dignité, en lien avec l'exercice de leur profession ou encore en rapport à leur nouvelle appartenance religieuse (voir chapitre quatrième : Lamentations ; et chapitre septième : Veuvage). Les ascendants de première génération entrent également dans des rapports de force au sujet de l'autopsie sur le cadavre de leur fils (fille) décédé(e) (voir chapitre sixième : Autopsie).

2-2 Conflits entre membres du lignage émigrés et population locale

Au sein du lignage, des conflits opposent des membres émigrés à ceux qui résident dans la localité d'origine et proviennent du modèle culturel à adopter. Les membres résidant en milieu rural tendent à respecter les prescriptions coutumières, au contraire de certains émigrés qui prennent davantage en compte les façons de penser et de faire propres aux lieux d'émigration notamment s'ils habitent en ville. Deux visions des pratiques sont en opposition : l'une en termes de transmission culturelle, l'autre adaptée au milieu d'appartenance. Dans les interactions, les sacrifices révèlent de la barbarie aux yeux de certains émigrés alors qu'ils sont considérés comme nécessaires pour les natifs (Amouzou E., 2009 : 89, 92-93 ; Kwayep E. K., 1960 : 122). Il s'ensuit des rejets, des incompréhensions réciproques, des réactions et contre réactions provoquées par des considérations opposées par rapport à un certain modèle culturel à suivre qui n'est plus unique. Ces conflits s'intensifient dans le deuil avec la pratique ou non de l'autopsie. Cette pratique divise les membres du lignage en raison de visions contradictoires au sujet des causes de la mort (voir chapitre sixième : Autopsie). L'annonce du deuil au chef alimente aussi ce type de conflits parce que les descendants ayant changé de milieu et de référentiel social ont une vision souvent différente de cette phase du deuil (voir chapitre troisième : Annonce du deuil).

2-3 Dualisme entre références communautaires ou individualistes

Des conflits opposent des membres du lignage perçus comme « altruistes » à ceux considérés comme porteurs d'un esprit « utilitariste ». Dans la culture bamiléké ou fang, (Kwayep E. K., 1960 : 37 ; Minko Mve B., 2003 : 130), le partage constitue une valeur. Les cadets sociaux apprennent à donner au cours de leur socialisation et sont tenus d'entretenir la solidarité à l'âge adulte, puisque la vie quotidienne des lignages est marquée par des actes de reconnaissance et d'inter-reconnaissance. Ils ont alors l'obligation d'apporter du soutien aux autres membres de la parenté ou à leur rendre service, pour espérer en bénéficier également. Le soutien semble nécessaire dans la vie quotidienne au moment de la disette, de la maladie, ou encore pendant la vieillesse. Les membres de la parenté qui prennent de la distance par rapport à ces références communautaires sont considérés comme individualistes, privilégiant leur situation personnelle. La coutume classe alors ces conduites et les membres qui les adoptent ou non, ce qui induit des conflits qui se reproduisent dans le deuil, notamment au moment de participer financièrement et matériellement aux obsèques. Certains descendants et affins ne sont pas disposés à agir dans ce sens, ce qui suscite des tensions (voir chapitre cinquième : Morgue).

2-4 Conflits entre et au sein des générations

Les rapports entre et au sein des générations apparaissent également comme l'un des fondements sur lesquels se construit l'édifice social en Afrique noire. Comme le sexe, l'âge constitue un autre facteur de différenciation. Les cadets sociaux doivent respecter les aînés et s'abstenir de les contester. B. Minko Mve mentionne que « *le père géniteur a automatiquement des droits et devoirs sur les enfants... L'enfant a du respect pour son père, sa mère. Il obéit à l'autorité des aînés qui incarnaient les ancêtres* » (Minko Mve B., 2003 : 145, 147). L'obéissance relève d'une norme et non d'un signe de politesse, ce qui renforce la gérontocratie (Pradelles de Latour C.-H., 1991 : 34-35 ; Kwayep E. K., 1960 : 22). Les pères sociaux¹¹ sont considérés comme des gardiens de la coutume, ceux qui détiennent le pouvoir, le courage, la connaissance des réalités sociales au même titre qu'un mari vis-à-vis de son épouse (Balandier G., 1985 : 115-

¹¹ Contrairement aux ascendants de première génération d'ego désignés géniteurs voire parents biologiques, le père social est celui que la société reconnaît et le considère comme tel. Il satisfait l'ensemble des besoins vitaux, sociaux, économiques de l'enfant même si ce dernier n'a pas forcément des liens de sang avec lui.

129 ; Guigbile D. B., 2001 : 64-65). La différenciation d'âge engendre des rapports inégalitaires, lesquels prédisposent aux conflits. Au Gabon, au Togo comme au Cameroun, des conflits partent de la contestation du principe de séniorité par des cadets sociaux¹² qui entendent mettre en pratique celui de juniorité. Ce principe s'entend, d'après B. Minko Mve (2003 : 228-229), comme l'accroissement de l'autonomie des cadets par rapport à la hiérarchie traditionnelle préétablie, au profit de leurs convictions personnelles. Il conduit à la mutation des conduites des cadets, mutation accélérée par la scolarisation prolongée, la diversification des emplois et des statuts socio-professionnels, le salariat, ou encore le niveau plus élevé de revenus. L'influence de nouvelles religions est également notable, formant de plus en plus de cadets sociaux à la fonction de pasteur, prédicateur ou prêtre, ce qui contribue à fragiliser davantage l'autorité des aînés. Ces changements accroissent les conflictualités entre les générations, au cours desquelles les parents sociaux cherchent à conserver les valeurs héritées des ancêtres, alors que les cadets les déconstruisent pour s'affirmer davantage (Amouzou E., 2009 : 165-166). E. Amouzou illustre les rapports conflictuels entre les générations à travers le débat opposant des cadets sociaux « évolués » et dans la force de l'âge aux « vieux » concernant la place de la femme en Afrique noire. Les cadets sociaux remettent en cause la subordination de la femme au nom de la coutume tandis que les « vieux », au contraire, leur reprochent un esprit individualiste et le goût du luxe. Les relations conflictuelles entre ces acteurs s'actualisent dans le deuil, avec la contestation, par des membres « évolués », quel que soit leur sexe, des interdits de lamentations et de veuvage. Ils font face alors à d'autres membres de la parenté soucieux de la sauvegarde des traditions ancestrales relatives à ces phases de deuil (voir chapitre quatrième : Lamentations ; et chapitre septième : Veuvage).

À un deuxième niveau dans une même génération, les rapports entre les aînés et les cadets sont structurés de la même manière qu'entre les générations. Le principe de séniorité est primordial au sein de la fratrie et se fonde sur le rang de naissance. Dans la culture bamiléké, comme dans celle des Moba du Nord Togo (Tchegho J.-M., 2002 : 125 ; Guigbile D. B., 2001 : 67-68), l'aîné d'une fratrie exerce l'autorité sur ses cadets.

¹² Un cadet biologique renvoie au frère utérin et/ou agnat moins âgé qu'un autre dans une même fratrie alors qu'un cadet social fait référence à tout individu n'ayant pas atteint la majorité au sens coutumier du terme. Selon la tradition, un individu atteint la majorité ou devient adulte lorsqu'il est marié et en mesure de subvenir aux besoins de son unité domestique. Par conséquent, les aînés sociaux, considérés traditionnellement comme détenteurs de la sagesse, de l'autorité et de l'expérience, s'occupent de l'intégration de ces cadets sociaux jusqu'à ce qu'ils deviennent adultes.

Il joue le rôle du père et le remplace au point d'être considéré comme tel. Les cadets obéissent aux aînés, dépendent d'eux, leur rendent des services en compensation de la protection qu'ils leur accordent. Le rang de naissance fonde des rapports asymétriques, source de possibles tensions. Des conflits éclatent avec la mise en cause, par les cadets, de l'autorité des aînés. Entre les agnats ou les descendants de polygynes, les conflits ne manquent pas et sont le reflet de querelles ou de la jalousie de leur mère respective (voir chapitre deuxième : Organisation et dynamique de la société bamiléké). Ces conflits s'accroissent avec les privilèges que le polygyne accorde à certains enfants. Les soins à apporter aux parents sociaux peuvent les enclencher. Ils éclatent de nouveau, après le décès du père, au moment de la prise en charge du corps à la morgue. Certains descendants masculins adultes s'opposent alors aux contributions financières à fournir pour administrer des soins *post-mortem* au cadavre à la morgue (voir chapitre cinquième : Morgue). Puis, les descendants s'affrontent potentiellement également au moment de la pratique de l'autopsie : certains voudraient la réaliser et d'autres s'y opposent (voir chapitre sixième : Autopsie).

2-5 Conflits entre membres du lignage et alliés matrimoniaux

Le mariage unit en Afrique noire deux groupes familiaux et non deux individus uniquement. Les rapports entre l'affin et les parents de son épouse, entre celle-ci et les membres de la belle-famille sont asymétriques. Chez les Bamiléké du Cameroun, les Moba du nord Togo (Guigbile D., 2001 : 69-70), les Fang du Gabon (Minko Mve B., 2003 : 93), il existe une hiérarchie basée sur la position matrimoniale. D'après la coutume ancestrale, l'affin doit déférence et soumission aux parents de son épouse. Il a l'obligation de leur rendre des services ou de leur apporter du soutien, fût-il financier ou matériel. Les beaux-parents apparaissent à son égard comme des créanciers à vie, pour avoir épousé leur fille. Au sujet de la dette envers les beaux-parents, C.-H. Pradelles de Latour écrit :

« Le gendre est redevable sa vie durant à ses beaux-parents. [...] La première dette [...] porte sur le statut échangeable, et précisément sur la sexualité, qui est ici dissociée de la procréation. Sa valeur ne relevant pas d'une comptabilité, cette dette est indéfinie » (Pradelles de Latour C.-H., 2001 : 54).

La différenciation liée à la position matrimoniale crée des conflits qui se manifestent lorsque l'affin va à l'encontre de la volonté de ses beaux-parents. Ces conflits s'actualisent dans le deuil, tirant leur source de l'opposition de certains affins à

la contribution matérielle et financière aux obsèques des beaux-parents. Les membres du lignage peuvent alors s'en prendre aux affins, pour tenter d'imposer à ces derniers leur « devoir » matrimonial (voir chapitre cinquième : Morgue).

Si la serviabilité et la déférence président aux relations entre les affins et les beaux-parents, il en va de même pour la bru et les membres de sa belle-famille. Dans la culture Moba, fang ou bamiléké, la femme n'est pas la propriété exclusive du mari, mais celle de « toute la famille » (Toukam D., 2010 : 199 ; Guigbile D. B., 2001 : 69-70). Les membres du lignage du défunt, hommes ou femmes, détiennent l'autorité et les brus sont vouées à la soumission. Ces rapports asymétriques institués conduisent à des tensions qui naissent de la contestation de l'autorité du mari, puis des membres de belles-familles, par certaines épouses dans le but de s'affirmer (Toukam D., 2010 : 119). Les conflits s'accroissent avec la rancune, la jalousie ou la haine qui irriguent les rapports et s'expliquent aussi par la relation affective entre la belle-mère et son fils (Tonda J., 2000 : 9 ; Dupire M., 1960 : 72). La belle-mère perçoit, par exemple, la bru comme une rivale, ce qui suscite des tensions entre elles. Le deuil du beau-père participe à l'activation de tels conflits lorsque certaines veuves s'opposent à l'autopsie sur le cadavre de leur mari (voir chapitre sixième : Autopsie), vont à l'encontre des interdits de lamentations et du veuvage (voir chapitre quatrième : Lamentations ; et chapitre septième : Veuvage). Les membres de belles-familles réagissent en tentant de les contraindre au respect des traditions ancestrales.

3- Saisir les conflits et les parties prenantes au processus du deuil chez les Bamiléké

Le deuil constitue un lieu de rencontre des individus ayant des liens avec le défunt. Ces liens se tissent non seulement par la profession, la religion, la politique, les associations, la chefferie d'origine, le quartier de résidence, le voisinage, mais aussi par la parenté regroupant les membres du lignage et les affins. Étant tous en relation avec le défunt, ceux qui lui sont rattachés par la filiation, la collatéralité et l'affinité nous intéressent particulièrement en ce sens qu'ils représentent les principales parties prenantes qui sont en conflit et, en même temps, coopèrent pour mener le processus du deuil à son terme. Ceci suppose de penser, en plus des relations conflictuelles, trois modes de rapports caractérisant les proches du défunt, à savoir : la filiation, la collatéralité et l'affinité.

3-1 La filiation

La filiation désigne « *un lien de parenté unissant un enfant à son père et à sa mère* » (Bonte P., Izard M., 1991 : 280). En appliquant cette définition à notre champ de recherche, la filiation regroupe les ascendants de première et deuxième génération en particulier et les descendants du défunt. Les ascendants sont composés de ses parents et ses grands-parents, aussi bien en ligne maternelle que paternelle. Ils ont l'obligation de participer au travail de deuil après le décès d'un descendant en tant que détenteurs de l'autorité au sein du lignage, représentants des ancêtres et prédisposés à faire respecter la coutume pendant les cérémonies de deuil. S'ils ne sont plus en vie, leurs successeurs respectifs les représentent au deuil et, en cas d'empêchement, d'autres membres de lignages sont mandatés pour les représenter. Au deuil, ils prennent place dans la maison du défunt. Un chef coutumier témoigne ce principe traditionnel relatif au rapport ascendant-descendant :

« Quand un enfant meurt, ses parents sont les principaux concernés. Cela n'empêche que les grands-parents et les arrière-grands-parents se rendent au deuil. Lorsqu'ils sont décédés, les successeurs qu'ils ont choisis de leur vivant les remplacent. S'ils sont empêchés, un autre oncle ou un cousin joue leur rôle » (F., 01/03/2014 à Dschang).

La descendance est constituée des enfants et petits-enfants du défunt. Parmi eux, les descendants masculins adultes jouent un rôle prédominant dans l'organisation et l'exécution des cérémonies funèbres. Ils doivent financer les obsèques avant d'accueillir, dans leurs maisons¹³ ou les cases de passage demandées, les individus qui leur sont liés, entre autres, par l'amitié, l'alliance, la profession, la religion ou les associations. Avec les changements socio-économiques, ils ont des statuts socio-professionnels, des niveaux de revenus et des modes de vie divergents, ce qui crée un clivage social susceptible de provoquer des conflits en lien avec le financement des cérémonies funèbres. Les autres descendants, le plus souvent les petits-enfants en phase de scolarisation, rendent de petits services à leurs parents et suivent, en guise d'apprentissage, le processus du deuil, puisqu'ils seront appelés un jour à organiser le

¹³ Selon la coutume, chaque descendant masculin adulte doit construire sa maison en milieu rural. En cas d'évènement heureux ou malheureux, il s'y installe pour faire les cérémonies et accueillir ses associés. Ces derniers renvoient aux individus auxquels il se rattache par l'amitié, l'alliance, la profession, la religion, les associations, etc. Dans le cas contraire, il demande au voisin de son père décédé de lui céder provisoirement sa maison, le temps du deuil, pour le même but (voir chapitre deuxième : Organisation et dynamique de la société bamiléké).

deuil de leurs ascendants. Du rôle des descendants adultes et des petits-enfants, le chef coutumier fait savoir :

« Les fils du défunt devenus adultes dépensent de l'argent pour les cérémonies de deuil, par exemple, acheter le cercueil ou payer les charges à la morgue. Les petits-enfants, je veux dire les adolescents, apaisent leur père ou mère, regardent attentivement comment le deuil se passe. C'est l'école en quelque sorte et ils doivent retenir ce qu'ils ont vu parce que, plus tard, ils seront concernés par le deuil de papa ou maman, par exemple » (F., 01/03/2014 à Dschang).

3-2 *Les collatéraux*

Par collatéraux, M. Grawitz désigne « *des parents qui, issus d'un même ancêtre, ne sont pas unis par une ascendance ou une descendance commune* » (Grawitz M., 2000 [1981] : 70). L'application de cette définition théorique à notre terrain de recherche permet de considérer les collatéraux comme étant non seulement les oncles et tantes issus aussi bien du lignage maternel que paternel du défunt, mais aussi ses sœurs et frères utérins et agnats, s'il était polygyne. Le degré d'estime pour le défunt peut amener ces collatéraux à se rendre au deuil seuls ou accompagnés de leurs descendants, affins, amis ou des membres des associations auxquelles ils ont adhéré, puis d'y agir par solidarité, notamment pour l'achat d'un cercueil. Les entretiens donnent à voir la place des collatéraux et leurs rôles dans le deuil. Un notable témoigne cette règle traditionnelle relative au rapport parent direct-parent indirect de l'ego :

« Lorsqu'un chef de famille décède, ses frères et sœurs, de même père, même mère ou mère différente, ses oncles, tantes des côtés paternel et maternel sont concernés par le deuil. Selon l'affection qu'ils ont pour le défunt, ils peuvent manifester la solidarité en donnant volontairement leur quote-part pour la réalisation des obsèques à la morgue comme dans la concession, en plus de participer personnellement ou avec des amis au travail de deuil » (F. M., 09/02/2014 à Dschang).

Comme les ascendants de défunt, ils font partie des aînés sociaux et veillent pendant le processus de deuil au respect de la coutume. Pour cela, ils s'installent dans la maison du défunt (voir chapitre deuxième : Organisation et dynamique de la société bamiléké).

3-3 *L'affinité*

L'affinité renvoie à « *une relation qui unit des parents par alliance* » (Gresle F., Panof M. *et al.*, 1994 : 5). Suivant cette définition, l'affinité regroupe, dans le champ de notre étude, trois groupes d'individus reliés au défunt par le mariage. Les ascendants, les frères et sœurs de la ou des veuves ; les ascendants, les frères et sœurs des brus, et enfin les époux de ses filles. Ces trois groupes d'individus sont communément désignés

par le terme *metsèh*, qui se traduit littéralement par les expressions beaux-parents et beaux-frères et fait référence aux affins. À chacun de ces groupes s'associent les frères et sœurs, affins, amis et relations, membres de leurs associations ainsi que leurs descendants. Pendant la période de deuil, ils s'installent dans des cases situées près de la concession du défunt et reçoivent leurs invités (voir chapitre cinquième : Morgue). Chacun d'eux tient un rôle selon sa position par rapport au défunt. Le discours d'un notable est significatif à ce sujet :

« Les beaux-parents et beaux-fils vont aussi au deuil. Mais tous n'agissent pas par volonté. Les parents de la veuve et ceux des femmes des fils du défunt sont libres d'acheter le cercueil ou la boisson, alors que la coutume oblige les maris des filles du défunt à déboursier une somme d'argent fixée par les membres de la famille du défunt pour les obsèques. En plus de cet argent liquide, ils achètent obligatoirement de la boisson, une couverture et un rouleau de tissu blanc. Le beau-fils qui désobéit n'a pas droit de mettre pied chez son beau-père pour faire le deuil » (F. M., 09/02/2014 à Dschang).

L'action des deux premiers groupes d'affins tire sa source de l'estime qu'ils ont envers le défunt et l'affection pour leur fille. La coutume, par contre, se situe au creuset de l'action des époux des filles du défunt et les oblige à participer matériellement et financièrement aux obsèques des beaux-parents. C'est un signe de reconnaissance pour ceux qui ont donné leur fille en mariage. Comme les descendants masculins adultes du défunt, les époux des filles de celui-ci doivent supporter la charge financière des cérémonies funèbres. Avec les changements socio-économiques, la disparité observée dans les statuts socio-professionnels et les déséquilibres qu'ils entraînent, cette prise en charge financière ne va plus de soi pour ceux qui sont confrontés aux difficultés financières, ce qui peut donner lieu à des conflits suscités par le non-respect de cette coutume (voir chapitre cinquième : Morgue). En plus des affins, il y a l'épouse du défunt. Elle est liée au mari décédé par le mariage, partage avec lui un même toit, une vie conjugale et des enfants. La proximité avec le mari la situe au premier plan dans le processus du deuil (voir chapitres 2, 4 et 7). D'après les croyances, la veuve doit respecter les interdits *post-mortem* et se soumettre aux membres de sa belle-famille pendant tout le processus du deuil lorsque le défunt est monogame. En plus, dans les concessions polygyniques, la première femme doit être respectée par ses coépouses. Les changements socio-économiques font évoluer cette coutume : les statuts socio-professionnels des femmes se modifient au point d'entraîner des clivages pouvant provoquer des conflits en raison des visions autres que développent les femmes salariées quant à leur condition pendant le processus du deuil, notamment au cours du veuvage (voir chapitre septième : Veuvage).

3-4 Caractériser et suivre les conflits entre les parties prenantes au processus du deuil chez les Bamiléké

Un conflit fait référence aux « *oppositions ou affrontements plus ou moins aigus ou violents entre deux ou plusieurs parties : nations, groupes, classes, personnes* » (Grawitz M., 2000 [1981] : 85). Cette définition générique met l'accent sur les acteurs, les divergences et l'intensité des affrontements. Cependant, elle accorde peu de considération à l'espace-temps, à l'objet de l'opposition et apparaît peu précise au sujet des parties en conflit. Dans le cadre de notre recherche, les conflits concernent les phases du deuil et ont lieu durant son processus. Les parties prenantes sont composées des ascendants, descendants, collatéraux, des époux des filles du défunt et des veuves. Les rapports institués au sein de la parenté, face à des profils sociodémographiques divergents, peuvent susciter des conflits. Par conflit, nous entendons donc dans cette thèse l'opposition entre les membres du lignage ou encore entre ces derniers et les alliés matrimoniaux au sujet des modes de déroulement de certaines phases du deuil. Les conflits portent sur les valeurs, par exemple, les interdits de veuvage ou encore sur les intérêts, notamment les frais des obsèques avec en arrière-plan les devoirs filial, conjugal ou matrimonial. Ils peuvent concerner les descendants entre eux (voir chapitre troisième : Annonce ; chapitre cinquième : Morgue), ou ces derniers par rapport aux affins (chapitre cinquième : Morgue). Ils peuvent aussi opposer des ascendants et des descendants, ou encore des ascendants entre eux (voir chapitres 3, 5 et 6). Enfin, les conflits peuvent également avoir lieu entre des veuves, celles-ci et des membres du lignage du défunt tels que : ascendants, collatéraux, membres de la fratrie à laquelle appartient le défunt (voir chapitres 4, 6 et 7). On le voit, les parties prenantes sont nombreuses tout comme les interactions. Elles font face à de multiples contraintes et enjeux au fil du processus du deuil et s'organisent, pas à pas, pour gérer ces conflits, qui ne disparaissent pas pour autant.

II- UNE TRIPLE ENTRÉE PAR LA NÉGOCIATION, LA TRANSACTION SOCIALE ET LE COMPROMIS

Les parties prenantes sont en conflit à propos de la nécessité ou non d'accomplir leurs devoirs et de la façon de faire le deuil. Face à cela, ils mènent *de facto* des échanges qui s'apparentent à des négociations, ou encore des transactions, avec l'intervention de tiers ou d'intermédiaires. Différents modes de compromis se dégagent,

toujours partiels, mais qui, par leur caractère provisoire, favorisent néanmoins le déroulement complet du deuil. Avant de spécifier l'apport de notre terrain aux problématiques sociologiques de la négociation et des transactions sociales, nous allons aborder le débat scientifique à leur sujet.

1- Négociation

L'interaction spécifique qui s'effectue dans l'intention de parvenir à une position acceptable qu'est la négociation s'opère dans un espace-temps explicitement délimité, selon une procédure formelle et par des acteurs clairement nommés (Remy J., 1996 : 13, 2005 : 82 ; Fusulier B. et Marquis N., 2008 : 15). Elle accorde la primauté à l'action technique et stratégique dans laquelle la poursuite des intérêts est explicite. J. Remy note la spécificité de la négociation en ces termes :

« Mais la négociation, et c'est là l'un des points décisifs, présuppose la prédominance du registre utilitariste. Elle cherche à résoudre un conflit au mieux des intérêts de chacun » (Remy J., 1996 : 13).

Le point sur lequel se situe le désaccord est bien circonscrit et la négociation s'achève par la signature d'un accord. La négociation telle que présentée dans sa dimension stratégique, se distingue de la négociation dite valorielle, comme évoqué en l'introduction. O. Kutty, repris par P. Hamman, établit cette distinction en fonction de deux conjonctures. La première, celle d'une situation d'interdépendance relative construite par un processus de différenciation continu, correspond aux années 1960 et 1970, aux cours desquelles la coopération est réciproque et intéressée entre les acteurs qui parviennent, à travers des arrangements mutuels, à un équilibre organisationnel. Dans la deuxième conjoncture apparue dans les années 1980, la négociation dite valorielle entre en jeu et évolue dans un contexte d'interdépendance plutôt ouvert. Les acteurs construisent eux-mêmes des préférences en lien avec une situation afin de parvenir à un accord. Cela suppose un pouvoir non plus associé au seul champ des intérêts, mais mobilisateur d'engagements et d'identités (Kutty O., 2004 : 57-58 ; Hamman P., 2009 : 147). Ces identités peuvent faire l'objet de négociation, comme les principes, d'après C. Thuderoz (2009 : 114). Pour sa part, A. Eraly prend du recul vis-à-vis des identités négociées et lance un débat autour du rapport entre reconnaissance et négociation. Il estime que le négociable recouvre uniquement la part de conditionnalité réciproque et qu'en conséquence, tous les phénomènes sociaux ne se réduisent pas aux logiques d'intérêts. Pour lui, il est important de baliser son cadre pour favoriser le

déroulement de la négociation (Eraly A., 2008 : 77 ; Hamman P., 2009 : 150). Quant au rapport entre négociation et reconnaissance, Alain Eraly distingue trois formes de reconnaissance auxquelles se rapportent trois types de rapport à soi : la sphère de l'affect, la reconnaissance juridique et l'estime sociale. En plus d'être au fondement de l'identité individuelle, ce triple registre relève du non négociable. À l'inverse, le déni de reconnaissance a des conséquences négatives sur le rapport à soi (Eraly A., 2008 : 78-79 ; Hamman P., 2009 : 150). Pour être possible, d'après lui, la négociation doit se soustraire de « *l'essentiel du monde* » constitué de l'identité et des faits (Eraly A., 2008 : 80-81) ou de ce que B. Fusilier et N. Marquis (2008 : 12) désignent les « fondamentaux » ou « zone d'accord de premier ordre ». La pluralité des logiques oblige à la prise en compte de ces zones d'accord *a priori* non négociables. En outre, avec les processus de transformation culturelle, les normes et les valeurs, la multiplicité des registres qu'intègrent les actions et les significations qu'elles ont, les négociations deviennent insuffisantes pour restituer la complexité du social, selon J. Remy, qui écrit :

« La négociation est donc éclairante dans la mesure où elle délimite bien le problème à résoudre. De ce fait même, elle n'aborde pas les pratiques de la vie quotidienne dans leur globalité. Ces pratiques sont un lieu médiateur parce qu'elles revêtent un caractère polysémique. D'abord s'y articulent une pluralité de registres, le calcul d'intérêt et l'affirmation de sens. De ce fait, elles ne sont pas toujours d'autant plus efficaces qu'elles gardent en mineur le registre affectif » (Remy J., 1996 : 13-14).

Dans le cadre de notre recherche, ce que nous qualifions de négociation renvoie aux interactions entre les membres de la parenté du défunt ou entre ces derniers et les alliés matrimoniaux, en vue de régler des conflits portant sur des intérêts ou des principes d'action. Les interactions se déroulent, dans la plupart des cas, au sein la concession du défunt, cadre non neutre, mais qui s'impose aux acteurs en regard du deuil qui les rassemble. Elles s'opèrent alors dans un espace circonscrit et en une période bien délimitée, celle du deuil. Les acteurs se connaissent à l'avance et se sont réunis pour les cérémonies funèbres qu'ils ont organisées. Ceci n'exclut cependant pas une part d'inattendu voire un imprévu ou un écart par rapport aux « devoirs » à accomplir. La courte période de deuil et les phases à exécuter en peu de temps poussent alors les acteurs à s'organiser à nouveau, pour résoudre le problème qui est apparu ou satisfaire un besoin matériel voire financier, ou encore faire respecter un principe, d'où le caractère situé de la négociation. Le protocole d'échange n'est pas préparé à l'avance, mais « inventé » par des acteurs bien identifiés en fonction des rapports qui existent entre eux, de leurs positions sociales respectives et du problème à résoudre. Dans la

plupart des cas, ces négociations n'aboutissent pas à des compromis en raison de l'attachement des parties prenantes à leurs préférences, ce qui conduit à l'intervention d'intermédiaires. Les accords conclus en fin de compte sont verbaux et non formalisés comme c'est le cas au sens classique d'une négociation institutionnalisée. La dimension stratégique de la négociation est mobilisée dans certains cas, la dimension valorielle dans d'autres, et les deux à la fois dans d'autres encore. Concrètement, l'approche transversale de la négociation se révèle sur le terrain avec la combinaison des intérêts et des principes sociétaux, comme nous allons le voir dans les conflits en relation avec les lamentations (chapitre quatrième : Lamentations). La négociation porte sur les formes de procédures. Les échanges entre les membres de belles-familles et les veuves tournent autour des principes traditionnels à respecter. Certaines veuves respectent les conduites coutumières, alors que d'autres les adaptent ou les retraduisent en fonction de leur position sociale et de leurs modes de vie. Dans ces échanges, les membres de belles-familles tiennent au fait qu'ils sont culturellement détenteurs du pouvoir, pour faire respecter les principes coutumiers, alors que les veuves ayant opté pour des modes de vie différents, liés à leur milieu d'appartenance s'attachent à leurs principes spécifiques refus de ce qui serait de la négligence de soi.

La dimension valorielle plus particulièrement se donne à voir lorsqu'il s'agit des identités, notamment celles des veuves converties. Ces dernières cherchent à faire reconnaître leurs nouvelles appartenances religieuses pendant les lamentations, au moment de l'autopsie sur le cadavre de leur défunt mari et du veuvage. Dans les interactions, des membres de belles-familles tiennent pour leur part aux principes coutumiers et attendent que toutes les veuves les respectent. En conséquence, les négociations tendent à échouer (voir chapitres 4, 6 et 7). La dimension stratégique de la négociation est également en jeu et se déploie au moment des interactions relatives à l'achat des produits (voir chapitre cinquième : Morgue). Basées sur l'une ou l'autre, ou encore sur les deux dimensions de la négociation à la fois, les négociations en jeu autour du deuil chez les Bamiléké renouvellent et renforcent la portée de cet outil analytique pensé à l'origine par des auteurs européens. L'évènement singulier, ici le deuil, la nature des problèmes à résoudre, le temps des interactions, le cadre et le contenu des échanges, les relations de parenté et la position sociale des parties prenantes, enrichissent ce paradigme en même temps qu'ils confirment la pertinence analytique.

2- Transactions sociales

Des négociations ont certes lieu, mais elles occupent une part moins importante lorsque les pratiques associent une multiplicité de registres ainsi que le contexte et le processus du deuil le donnent à comprendre, y compris à travers l'échec des négociations au sens formalisé. C'est là qu'intervient la transaction sociale, promue par Jean Remy, Liliane Voyé et Émile Servais¹⁴. Au sein de l'association internationale des sociologues de langue française, un comité de recherche s'est formé autour de ce concept et plusieurs ouvrages ont été publiés (Fusulier B., Marquis N., 2008 : 3 ; Hamman P., 2013 : 201). À première lecture, la transaction sociale est proche de la négociation d'autant que les deux notions refusent à la fois les explications purement holistes du social et en même temps la restriction de la société à une somme de choix individuels. Se situant à l'interface du déterminisme social et de la liberté, elles font de l'individu aussi bien un centre de recombinaison des tendances diverses qui le tiraillent qu'un lieu d'inventivité. Le statut du sujet est lié à la problématique du changement social. À ce propos, J. Remy écrit : « le sujet ne se réduit pas à une fonctionnalité sociale, mais il prend sens et se démarque à partir d'elle » (Remy J., 1996 : 23).

La négociation et la transaction sociale portent sur le vécu des acteurs, prennent en compte le poids du cadre (Remy J., 2005 : 82), puis du contexte et de la situation que B. Fusulier et N. Marquis (2009 (a) : 29) considèrent respectivement comme arrière-plan et avant-plan. Le contexte joue sur la situation qui prend sens selon l'espace-temps voire le cadre permettant d'expliquer les contraintes et les opportunités. L'interaction est considérée comme l'unité de base de l'analyse et, dans l'action réciproque, les acteurs occupent des positions inégalitaires (Alvarenga A., 1992 : 37). La réciprocité va avec l'asymétrie de pouvoirs. L'imposition se trouve alors en arrière-fond des échanges et, en raison de la présence de contre-pouvoirs, elle n'est jamais totale car plusieurs réactions sont généralement envisageables (Remy J., 2005 : 82 ; Thuderoz C., 2010 : 183-184). Un ou des intermédiaires peuvent intervenir dans le processus. Il s'agit de faciliter le lien social dans une relation conflictuelle en vue d'une entente entre des parties aux positions divergentes (Remy J., 1994 : 93-94 ; Turcotte P.-A., 2006 : 17 ; Blanc M., 1994 : 38). La négociation et la transaction sociale rendent raison de processus d'élaboration d'un compromis toujours provisoire car il est « *sans rupture et*

¹⁴ Dans le cadre de l'ouvrage de Remy J. *et al.* (1978) (voir bibliographie).

sans fusion, sans séparation ni confusion » (Turcotte P.-A., 2006 : 7). Bien que la négociation et la transaction soient deux notions proches, elles se différencient fréquemment par la prééminence du rationnel dans la négociation, alors que la transaction se présente à la manière d'une forme de sociabilité qui a la particularité d'entrecroiser des exigences contraires. En plus du couple de tension opposé intérêt/valeur cher à la négociation, la transaction attire l'attention sur les jeux multiples entre le rationnel et l'affirmation de sens, le rationnel et l'affectif, le continu et le discontinu, le collectif et le personnel, le sensible et l'intelligible, le formel et l'informel ou l'ombre et la transparence (Remy J., 1992 : 99, 1996 : 18, 1998 : 23 ; Blanc., 1992 (b) : 275, 1994 : 37). En plus, la transaction sociale cherche à les concilier dans le respect des différences. M. Blanc écrit à ce sujet : « *la transaction sociale permet plus modestement de faire cohabiter les théories opposées, tout en prenant compte de leur incompatibilité* » (Blanc M., 2009 (a) : 26).

La transaction sociale apparaît comme un processus moins formalisé, davantage diffus, souple et continu que la négociation. Les partenaires peuvent ne pas être clairement nommés. Elle englobe la négociation, la rend possible, et met l'accent sur le poids de « cadres » plus larges. Le jeu se joue sur plusieurs échelles temporelles et spatiales, et tient compte de la diversité des acteurs en présence, de la multiplicité des séquences et des modes de compromis (Remy J., 1992 : 86, 1998 : 23, 2005 : 90 ; Fusulier B., Marquis N., 2009 (b) : 28-31). Si la négociation se déroule dans un espace-temps clos et délimité, il en va autrement de la transaction qui opère également dans des espaces/temps ouverts, non délimités par des bornes facilement identifiables. La possibilité de transaction sociale demeure lorsqu'il devient impossible de négocier ; elle est davantage attentive aux accords tacites ou informels, qui pour fonctionner, ne peuvent être exprimés publiquement. Sachant que, dans certains cas, la parole vaut engagement (Van Campenhoudt L., 1994 : 99 ; Blanc M., 2009 (a) : 27 ; Hamman P., 2013 : 201). De la sorte, la transaction sociale permet également au chercheur d'avoir un regard sur un état particulier d'une société et de le qualifier, le motive à s'interroger sur les facteurs pouvant conduire à un tel état et, en même temps, oriente son regard vers la saisie des changements qui se produisent en permanence (Fusulier B., Marquis N., 2009 (b) : 32).

Trente ans après sa première énonciation, B. Fusulier et N. Marquis ont interrogé la pertinence de la transaction sociale, du moins son statut en lien avec l'ouvrage de

base *Produire ou Reproduire* ? Ils se demandent si la transaction sociale renvoie à une notion, une théorie, un concept, un paradigme pertinent ou « daté » ? Est-elle une modalité particulière de l'échange social ? Pour ces sociologues, la transaction sociale peut apparaître comme un paradigme « daté » en raison des changements sociétaux et des modifications à l'intérieur de la discipline sociologique. Si, dans la société, l'incertitude et la contestation prennent de plus en plus de place, au sein de la discipline sociologique, l'intérêt accordé à l'individu considéré comme sujet réflexif deviendrait prioritaire (Fusulier B., Marquis N., 2008 : 9-11). La montée des sociétés pluralistes serait aussi significative et traduirait, selon B. Fusulier et N. Marquis, le caractère « daté » de la transaction comme paradigme. À ce sujet, ils écrivent :

« Les changements de contexte rendent problématique l'utilisation de la transaction sociale comme paradigme. [...] Si l'on s'en tient à la définition stricte mais socialement et spatio-temporellement située des auteurs. [...] Il faut donc "sociologiser ce qui apparaît a priori comme donné" » (Fusulier B., Marquis N., 2008 : 14).

Selon eux, la « boîte à outils » de la transaction sociale n'est ni un type d'échange particulier ni une théorie, ni un paradigme car marqué par son contexte d'apparition : « *Sa force intégratrice était liée à un état particulier de la société, aujourd'hui si pas révolu, du moins ayant connu de profondes modifications* ». En même temps, la transaction sociale demeure pertinente dans le sens où elle amène le chercheur à adopter un regard particulier, lui permettant de faire appel à plusieurs variables ou dimensions dans l'analyse d'une situation afin de comprendre les conditions de possibilités de celle-ci et le jeu des acteurs. La transaction sociale demeure à ce titre un schéma puissant et suggestif d'appréhension sociologique de l'univers social et de sa dynamique, dans la mesure où elle « *porte sur ce à quoi "tiennent" les entités d'une société (avec une composante affective) et sur ce par quoi elles sont "tenues", au double sens du terme, c'est-à-dire : d'une part, des éléments constituant le fonds d'attentes normatives réciproques [...] par lequel les individus s'obligent mutuellement à respecter une série de principes d'arrière-plan ; d'autre part, ces mêmes éléments qui (sou)tiennent les individus et les groupes d'une société, et leur permettent de s'y mettre en jeu, de s'y engager, de s'y commettre* » (Fusulier B., Marquis N., 2008 : 19).

D'après Bernard Fusulier et Nicolas Marquis, la transaction sociale connaît des fluctuations quant à son statut. L'un des principaux promoteurs, Maurice Blanc définit, de son côté, la transaction sociale mais pas au sens de R. Boudon pour qui, par une démarche déductive, le paradigme a vocation à devenir une théorie bien construite au

fur et à mesure de son perfectionnement. D'après Maurice Blanc, Bernard Fusilier et Nicolas Marquis s'inspirent du présupposé rationaliste caractérisant l'approche de R. Boudon, pour faire de la transaction sociale un paradigme obsolète (Boudon R., cité par Blanc M., 2009 (b) : 128-129). La transaction sociale constitue, selon Maurice Blanc, un paradigme, comme l'ont initié J. Remy *et al.*, c'est-à-dire qui aide à saisir la complexité des pratiques sociales, inclut une démarche inductive, met en exergue l'imagination et la créativité des sociologues :

« Plus qu'une somme de concepts, le paradigme est l'image de base à partir de laquelle s'imagine une interprétation de la réalité. Le paradigme est ainsi un principe organisateur et inducteur de la construction d'hypothèses et d'interprétations théoriques » (Remy J. *et al.* 1978 : 87).

Pour Maurice Blanc, la transaction sociale renvoie à un paradigme à condition qu'il soit modeste, non figé, reste ouvert à la connaissance sensible et flexible pour être fécond (Blanc M., 2009 (b) : 130). Au contraire de Bernard Fusulier et Nicolas Marquis qui ramènent le paradigme de la transaction au contexte de sa naissance, la transaction sociale évolue, selon Maurice Blanc, bien au-delà de son contexte d'apparition, et constitue non pas une innovation de croissance, au sens de B. Fusilier et N. Marquis (2008 : 9-11), mais bien plus une innovation de rupture, par l'introduction du doute, de la critique, là où prédominaient les certitudes (Blanc M., 2009 (b) : 134). Dans un contexte d'incertitude, elle garde alors la faculté de s'adapter face aux situations non prévues par la théorie initiale. La transaction sociale permet « *d'analyser comment, sans le dire ouvertement, on négocie sur "ce qui n'est pas négociable"* » (Blanc M., 2009 (b) : 135). Au final, pour Maurice Blanc, la transaction sociale renvoie à un paradigme mais aussi à une forme particulière d'échange social, qui va au-delà de la négociation explicite. Ainsi, loin d'être dépassée, la transaction sociale, en tant que paradigme méthodologique, « *est plus que jamais pertinente comme matrice de questions qui oriente le regard du chercheur vers les paradoxes, les oppositions structurantes, la coopération conflictuelle, les compromis pratiques provisoires, les arrangements informels* » (Blanc M., 2009 (b) : 133).

Bernard Fusilier et Nicolas Marquis ont réagi aux critiques de Maurice Blanc en soulignant avoir voulu lever la confusion qui planait selon eux sur le statut de la transaction sociale tel que mobilisé par les auteurs de *Produire et Reproduire ?*, et en cela « *insister, dans un raisonnement dialectique, sur les points forts de l'appréhension du social par la transaction sociale, au-delà des éventuels changements de contexte et*

de perspective » (Fusilier B., Marquis N., 2009 (a) : 143). B. Fusilier et N. Marquis disent vouloir attirer l'attention sur des transformations structurelles et structurales qui perturbent les configurations sociales, et faire comprendre que la transaction sociale est susceptible de se situer à contrecourant des réflexions actuelles centrées plutôt sur le brouillage des configurations sociales (Fusilier B., Marquis N., 2009 (a) : 144). En ce sens et pour ces auteurs, la transaction sociale apparaît alors d'abord comme un prisme ou une posture épistémologique. D'après C. Maroy (2009 : 122-123), le débat reste ouvert, compte tenu du « bricolage » intellectuel affectionné par J. Remy, qui a initié un terme pas totalement construit mais ayant la capacité de mobiliser d'autres sources théoriques pour s'améliorer. Pour lui, la transaction invite alors à affronter l'ambiguïté et la complexité des pratiques pour renforcer la « lisibilité et la visibilité » d'une approche toujours ouverte. D'autres chercheurs abordent alors le débat en insistant sur les types, échelles, pôles, niveaux de transaction, lesquels permettent d'appréhender les pratiques dans leurs logiques plurielles, ainsi qu'il faut les affronter dans notre analyse des processus de deuil chez les Bamiléké.

La transaction sociale passe par des échelles susceptibles de s'entrecroiser selon la situation et le problème à résoudre. En particulier, M. Casteigts (2008 : 183-184) distingue l'échelle gouvernementale de l'échelle territoriale. Dans la première, que P. Hamman (2011 (a) : 22) nomme aussi échelle nationale, s'opèrent des transactions sociales et politiques entre différents groupes d'acteurs, pour l'élaboration des principes d'action consacrés par de nouveaux processus décisionnels désignés comme « gouvernance ». Cela passe notamment par des réflexions mobilisant le registre de l'intérêt général. Dans la deuxième, que P. Hamman (2011 (a) : 22) désigne comme échelle « micro sociale » ou locale, la transaction s'opère à travers le territoire à différentes échelles en tant que cadre, contribuant à un processus de socialisation et de territorialisation de l'espace (Casteigts M., 2008 : 183). À l'échelle territoriale se joint l'échelle organisationnelle qui correspond à la manière par laquelle les acteurs en présence s'organisent au niveau micro social, ce qui joue sur les interactions, et les possibles compromis territoriaux (Hamman P., 2011(a) : 20). L'échelle temporelle est aussi prégnante et nécessite la prise en compte du cadre, du moment, de la date, des acteurs, de l'objet de la rencontre à chaque séquence transactionnelle, à chaque échelle transactionnelle. En articulant ces différentes échelles entre elles, Philippe Hamman a établi deux niveaux de transaction d'après ses travaux portant sur le développement

durable et les projets urbains : les transactions de premier ordre ou de premier rang, et les transactions secondes. Les premières portent sur les principes institués au niveau élargi. Il s'agit en particulier des règles encadrées juridiquement qui imposent des limites aux actions individuelles. Il en découle des transactions secondes réalisées par des acteurs qui jouent avec les règles en question ainsi que leurs vides. Les transactions secondes s'effectuent à l'échelle locale, et l'accord qui en découle devient une règle de second ordre à suivre par exemple au sein d'un territoire, pour les acteurs en question (Hamman P., 2011 (b) : 245, 2013 : 211). Aux différentes échelles peuvent également se repérer deux types de transactions, à savoir les transactions de croissance ou de continuité et les transactions de rupture (Hamman P., 2011 (b) : 242). Ces derniers correspondent à un changement d'orientation alors que les premières apportent des modifications limitées aux logiques existantes sans les remettre en question. Les transactions et leurs différentes déclinaisons conduisent de la sorte aux produits transactionnels, dont les effets sont soit la reproduction sociale soit l'innovation ou encore une hybridation des deux logiques. Ceci peut ainsi renvoyer à une innovation de rupture ou une innovation de croissance. Dans la première forme, le compromis conduit à la production de la nouveauté provoquant un déséquilibre. Dans la deuxième, le compromis participe à la reproduction de l'ordre social par l'introduction de nouvelles normes adaptées à un contexte ayant connu déjà des changements, lesquels permettent au système social de se maintenir (Remy J., 2005 : 87).

Le contexte dans lequel s'est effectuée notre recherche prolonge et renouvelle le débat sur la transaction sociale. En plus d'être une manière spécifique d'analyser le deuil, les transactions sociales permettent de restituer les procédés à travers lesquels les individus liés au défunt par la filiation, la collatéralité et l'affinité gèrent, avec ou sans l'intervention de tiers et d'intermédiaires, des conflits de devoirs ou d'interculturalité. Dans notre terrain, les transactions ont des caractéristiques qui confirment en même temps un certain nombre de conclusions de la littérature, que nous avons rappelées à cet effet ci-dessus, et apparaissent par partie spécifiques. Elles sont en effet partielles, de plusieurs types, niveaux, s'opèrent à plusieurs échelles, en plusieurs séquences entre des acteurs variés, avec l'action des intermédiaires et débouchent sur divers modes de compromis. Dans le cas du deuil chez les Bamiléké étudié dans cette thèse, la période est limitée dans le temps, c'est-à-dire neuf jours maximum, et se situe dans la concession du défunt et dans la résidence du chef, cadres imposés aux interactions entre

les parties en présence. Concrètement, la durée de ce qui peut s'analyser comme une séquence transactionnelle est comprise entre trente minutes et deux heures, varie selon le problème à gérer, la phase conflictuelle, le contexte, les contraintes qui pèsent sur les acteurs en présence et les ressources qu'ils mobilisent. C'est par exemple le cas des conflits entre les descendants au sujet de l'annonce. Ils se gèrent en un temps relativement court, en raison de la suspension des manifestations dans la concession du défunt (voir chapitre troisième : Annonce). Il en va de même pour ceux en lien avec les lamentations, d'autant plus des nouveaux venus prendre part au deuil sont bloqués à l'entrée de la concession et exercent de ce fait une contrainte implicite sur les acteurs en présence (voir chapitre quatrième : Lamentations).

En plus d'être partielles d'une séquence à une autre, les transactions sont plus ou moins formalisées au fil du processus de deuil, puisque certains s'appuient sur les croyances locales caractérisées par l'oralité, et d'autres, au contraire, sur des arguments extraits de textes à caractère juridique, scientifique ou religieux. Les conflits relatifs aux lamentations, à l'autopsie ou au veuvage le donnent à voir (voir chapitres 4, 6 et 7). Les transactions sont binaires lorsqu'elles renvoient aux interactions entre des acteurs ayant des profils sociodémographiques bien différents, notamment au niveau des revenus ou des cadres de résidence, ou encore des appartenances religieuses. Les échanges entre les descendants masculins adultes au sujet des frais des obsèques le montrent bien. Certains exercent des emplois précaires, résident dans la concession familiale en milieu rural ou en milieu urbain dans des quartiers insalubres, alors que d'autres sont propriétaires en milieu urbain et sont salariés (voir chapitre cinquième : Morgue). Les transactions peuvent aussi devenir tacites, dans la mesure où certaines parties prenantes passent par la communication non verbale, voire gestuelle, pour faire des choix, même en présence des autres. C'est le cas par exemple du chef qui observe la chèvre¹⁵ qu'ont apporté les membres du lignage du défunt pour régulariser l'annonce du décès sans mot dire ou de son serviteur qui se comporte de la même manière avec la poule¹⁶ reçue de la mère de ce défunt lors des échanges se rapportant aux conflits relatifs à l'annonce du deuil au

¹⁵ La chèvre représente l'un des biens que les habitants fournissent au chef coutumier pour lui permettre d'augmenter les moyens matériels de sa politique. D'après les principes traditionnels reconnus et rependus dans la chefferie, les membres de la parenté d'un roturier décédé donnent généralement une chèvre à cette autorité coutumière. Lorsqu'ils manquent à ce devoir coutumier, le chef, suspend le deuil en demandant à ses serviteurs de fixer une plante d'interdiction (par exemple *kinkéliba* ou *sissongo*) dans la cour du défunt, perçue comme espace des cérémonies.

¹⁶ Dans le cadre de l'annonce du deuil, la poule représente ce que les membres de la parenté du défunt, notamment la mère de celui, offre au serviteur du chef en contrepartie du retrait de la plante d'interdiction qu'il a fixée dans la cour du défunt.

chef (voir chapitre troisième : Annonce). Il en va également ainsi, dans une autre situation, pour les membres de la parenté du défunt qui optent de faire appel à un devin en contrepartie des cérémonies religieuses effectuées dans la concession, souvent en présence de la police ou des militaires, chargés de surveiller le corps pour empêcher l'autopsie. Lorsque des tensions portent sur les cérémonies religieuses à effectuer ou non, les transactions tacites valent également pour des veuves ou des membres du lignage du défunt qui demandent des cérémonies religieuses en différé en compensation de l'autopsie réalisée (voir chapitre sixième : Autopsie). On retrouve ici des dualismes divergents, au sens de G. Simmel. On peut en particulier citer les tensions entre les intérêts et les valeurs, le rationnel et la production de sens (voir chapitres 3, 5 et 7), le privé et le public (chapitre sixième : autopsie), l'implicite et l'explicite, le formel et l'informel (voir chapitres 3, 4 et 7), le personnel et le collectif, le sensible et l'intelligible, le rationnel et l'affectif (voir chapitre quatrième : Lamentations ; chapitre septième : Veuvage).

Les transactions s'opèrent à plusieurs échelles, suivant plusieurs séquences et avec des acteurs différents, même s'ils se connaissent. Les conflits relatifs à l'annonce le montrent bien, d'autant plus que les interactions débutent dans la concession familiale, se poursuivent à la résidence du chef et s'achèvent à nouveau à la concession familiale. Ces échelles se distinguent par le cadre des interactions : la résidence du chef, d'un côté, plus contraignante hiérarchiquement, car siège des institutions, et la concession du défunt, de l'autre, espace de déroulement du deuil d'un roturier placé en bas de l'échelle sociale (voir chapitre troisième : Annonce du deuil). Les acteurs sont bien identifiés car liés par les liens de filiation, d'alliance ou de collatéralité, mais changent d'une phase du deuil à une autre. Par exemple, des membres de la parenté du défunt, généralement les descendants masculins adultes et les affins, s'affrontent en particulier au moment de contribuer financièrement aux obsèques (voir chapitre cinquième : Morgue). Des veuves et des membres de belles-familles ou les veuves entre elles se font face notamment lors des lamentations, de l'autopsie et du veuvage (voir chapitre 4, 6 et 7). Dans les conflits liés à l'annonce, ce sont les descendants, les ascendants, les collatéraux et le chef qui entrent en rapports de force. De plus, le nombre d'intervenants change d'une séquence à une autre et d'une échelle à une autre. Ils peuvent diminuer ou augmenter selon les contraintes et les ressources en jeu et la capacité de les mobiliser pour arrêter ou faciliter le déroulement des cérémonies.

Chacun réagit à sa manière face à l'inattendu qui peut être un écart de conduite observé par certains par rapport à telle ou telle marque de tradition, ou l'intégration d'une nouveauté dans le déroulement du deuil. Face à cela, plusieurs réactions sont envisageables. Elles peuvent relever du registre de l'utilité, des valeurs ou associer les deux à la fois, ce qui n'exclut pas que se dégagent des solutions ou des choix impensés jusque-là (voir chapitres 3 à 7).

Plus encore, les transactions deviennent fréquemment ternaires avec l'action de tiers symboliques ou l'implication d'intermédiaires dans les échanges entre les parties en présence. Ce que nous nommons « tiers symboliques » renvoie à toute entité non humaine en mesure de contraindre implicitement les acteurs en conflit en vue de dégager un compromis minimal pour la réalisation complète du processus de deuil. Il s'agit de la concession du défunt, de la résidence du chef, du temps, des participants, du défunt, de la dépouille mortelle, des conditions météorologiques, des ancêtres, de la loi, etc. Par exemple, la dépouille mortelle, présente dans la concession ou à la morgue, doit être enterrée, et de là, agit tacitement sur les acteurs afin qu'ils suspendent leurs conflits et procèdent à sa mise en terre (voir chapitres 4, 5 et 6).

Aux tiers symboliques s'ajoutent des intermédiaires ou des facilitateurs, que M. Blanc (1994 : 38) distingue du tiers et qualifie d'« acteurs sécants » en raison de leur implication particulière dans le jeu. Par intermédiaire ou facilitateur, nous entendons tout individu doté de ressources lui permettant de faciliter les échanges en vue d'un compromis nécessaire au déroulement complet du processus de deuil. Les facilitateurs ou les intermédiaires peuvent incarner une légitimité, de différentes natures. Il s'agit, entre autres, des voisins du quartier natal ou de résidence du défunt, de personnes âgées, des amis du défunt, des amis des descendants adultes, des membres de la parenté nantis, exerçant des professions libérales ou fonctionnaires, des notables, des chefs de quartier ou chefs de village, des prêtres ou pasteurs. Si la légitimité de certains intermédiaires provient du charisme, de la coutume, du pouvoir légal rationnel (Weber M., 1995 [1971] : 72), dans d'autres cas, elle tire sa source des rapports de voisinage, de l'âge, de ressources financières, de l'amitié, de l'expérience, etc. Parmi ces intermédiaires, les policiers ou militaires, pasteurs ou prêtres, juristes et chefs coutumiers ont un statut paradoxal si on les analyse d'un point de vue transactionnel. Le chef coutumier, par exemple, est tiraillé entre les traditions ancestrales et le pouvoir central. Dans les échanges, selon les conflits, les enjeux et le contexte, il joue sur le registre qui protège

son image traditionnelle ou administrative (voir chapitres 2, 3, 4, 6 et 7). Qu'ils soient détenteurs ou non d'une autorité, les intermédiaires ont des affinités avec l'une ou l'autre partie en conflit, puis lui apportent son soutien et, en plus de favoriser la poursuite des cérémonies de deuil, ils poursuivent également des intérêts spécifiques. C'est pourquoi ces acteurs se distinguent *stricto sensu* de tiers qui seraient plus extérieurs aux situations et aux acteurs. De plus, il peut arriver que ces intermédiaires imposent en partie leur point de vue, confirmant une part d'imposition dans les échanges. Selon les conflits et leurs enjeux, ils promeuvent tantôt des transactions de rupture en apportant leur soutien aux veuves salariées ou converties (voir chapitres 4, 6 et 7), tantôt réaffirment la coutume et soutiennent les membres de la parenté qui s'en réclament (voir chapitre troisième : Annonce ; chapitre cinquième : Morgue). Pour apporter le soutien demandé, par tel ou tel acteur, ils ne se réfèrent guère à des règles explicites ou à un protocole formalisé, mais se fondent sur leur statut et leurs ressources, en fonction du problème et des acteurs en opposition. Il ne faut donc pas s'y tromper : il ne s'agit pas de « professionnels » de la médiation revendiquant une position d'impartialité comme des médiateurs en tant que profession en Europe (Stébé J.-M., 2008 : 119-121 ; Hintermeyer P., 2015 : 137-138 ; Thuderoz C., 2015 : 81-82). Ils jouent un rôle d'intermédiaire à la demande d'une partie en présence, pour favoriser une solution plutôt qu'une autre entre les membres de la parenté ayant des systèmes de valeurs différents (voir chapitres 3 à 7). Avec l'intervention des intermédiaires, les transactions qui se dégagent comportent plusieurs dimensions. Certaines relèvent de la continuité, d'autres, de la rupture, d'autres encore se situent dans des hybridations entre les deux. La continuité se traduit par la poursuite du deuil de façon générale. La mort d'un individu entraîne toujours l'organisation et la réalisation des cérémonies mortuaires. La dimension de rupture se voit à travers de nouvelles formes de cérémonies qui se manifestent dans le deuil, notamment en lien avec la morgue, l'argent liquide, la « sobriété » dans l'expression des émotions, la prière ou les célébrations religieuses, ou encore la loi (voir chapitres 3 à 7). L'innovation désormais en jeu dans le deuil peut être celle de rupture avec une coupure avec la coutume, comme le font les adeptes de nouveaux mouvements religieux (voir chapitres 4, 6 et 7). L'innovation peut être aussi celle de continuité avec l'entrée en jeu de la morgue et de ses nouvelles techniques de conservation des corps. De produits extraits de l'environnement, on passe à une chambre frigorifiée (voir chapitre cinquième : Morgue).

Les transactions sont situées entre rupture et continuité avec le « mélange » de conduites procédurales contradictoires dans le processus du deuil. Les hybridations dans la manière de réaliser les lamentations ou le veuvage le montrent clairement (voir chapitre quatrième : Lamentations ; chapitre septième : Veuvage). On le voit aussi avec l'autopsie et la célébration religieuse qui s'opèrent dans la concession du défunt. Le statut quo intervient lorsque rien ne change, par exemple ni autopsie ni célébration religieuse dans le débat concernant l'autopsie (voir chapitre sixième : Autopsie). Au regard de cette typologie, on peut distinguer à la fois des transactions de premier et de second ordre (Hamman P., 2012 : 92). Au premier niveau, les transactions renvoient aux principes coutumiers mis en œuvre par les parties prenantes pour accomplir leurs devoirs. On le voit notamment avec l'annonce de deuil, qui pratique toujours (voir chapitre troisième : Annonce). En même temps, on a aussi affaire à des transactions secondes avec la mise en jeu de principes de légitimité nouveaux et territorialisés, par exemple la prière ou l'usage de la morgue (voir chapitre cinquième : Morgue ; chapitre sixième : Autopsie). Des acteurs s'inspirent des principes de légitimité coutumière, les ajustent localement et au cas par cas pour créer progressivement de nouvelles références adaptées à leurs modes de vie. C'est le cas des veuves salariées qui tendent à fixer une nouvelle durée de veuvage, adoptent des conduites personnelles et non codifiées pour exécuter la danse des veuves, en intégrant la coutume de veuvage, perçue comme inappropriée, pour la faire sensiblement évoluer (chapitre septième : Veuvage).

3- Compromis scellés par les parties prenantes au processus du deuil chez les Bamiléké

Les transactions, lorsqu'elles fonctionnent, débouchent sur des compromis que nous considérons comme des formes d'entente minimale auxquelles sont parvenus les acteurs en présence lors des conflits qui les opposent durant le processus du deuil. Lorsque les conflits relèvent des valeurs et sont gérés, le terme local correspondant au compromis est « *mboti* », qui signifie faire avec, puisqu'il favorise un rapprochement entre des membres de la parenté ayant des systèmes de valeurs différents et réunis autour d'un mort pour faire ensemble les obsèques. Les compromis se présentent alors comme des hybridations de formes ou de rituels. Nous pouvons, par exemple, citer la

mise en pratique de conduites divergentes dans la cour du deuil¹⁷ au moment des lamentations en contrepartie d'une dette symbolique à payer au défunt (voir chapitre quatrième : Lamentations). Les conflits sont plutôt suspendus, puisqu'ils resurgissent au moment de l'autopsie. Ces modes de gestion conduisent également à des hybridations de rituels par exemple le rituel du devin en contrepartie d'une célébration religieuse en lieu et place de l'autopsie. Là encore le terme « *mboti* » est usité (voir chapitre sixième : Autopsie). De nouveau suspendus, les conflits peuvent encore une fois réapparaître, en l'espèce au moment du veuvage. Ils peuvent alors déboucher, dans leur gestion durant cette nouvelle séquence, sur des hybridations de type rejet du veuvage par les veuves converties en contrepartie d'une dette symbolique au défunt (voir chapitre septième : Veuvage). Processus que l'on peut qualifier de « *mboti* » là encore, puisque les conflits sont contenus, quitte à ce que les ressentiments réapparaissent plus tard après le deuil, en des affrontements qui peuvent ouvrir de nouvelles séquences transactionnelles.

Lorsque les conflits portent sur les intérêts matériels ou financiers et des principes à respecter, l'expression locale renvoyant au compromis est « *ntchounti nooh* », qui signifie résoudre ou arranger un problème. Les compromis correspondent à des différents modes de compensation. Citons par exemple l'octroi d'une chèvre au chef du village dans lequel sera enterré le défunt ou d'une poule à son serviteur en contrepartie de la levée de l'interdiction de la suite du processus dans la cour du deuil. Ce compromis n'est pas forcément définitif ; il peut au contraire créer du mécontentement, dans la mesure où certains descendants masculins pensent avoir été contraints, même s'il y a eu intervention du chef coutumier (voir chapitre troisième : Annonce). Pour preuve, des conflits peuvent reprendre entre ces descendants au moment d'apporter la contribution financière aux obsèques. Des accommodements peuvent s'incarner à travers un soutien financier en contrepartie de services (voir chapitre cinquième : Morgue). Ces compromis sont toujours relatifs et n'excluent pas des protestations qui se transforment en conflits ouverts soit pendant le processus du deuil ou à son terme dans d'autres espaces. L'entrecroisement des échelles, des séquences, des niveaux, types de transactions et compromis, ainsi que la diversité des intervenants traduisent la complexité de la pratique du deuil, montre qu'elle n'est pas une donnée figée, mais constitue une réalité dynamique, en cours de renouvellement avec l'invention de

¹⁷ La cour du deuil, située dans la concession du défunt, est perçue comme un cadre ouvert au public et destiné à la réalisation des cérémonies funèbres telles que les lamentations, les célébrations religieuses, la présentation du successeur aux individus qui ont pris part au deuil et le veuvage.

nouvelles modalités énoncées par certains proches du défunt, le cas échéant face à d'autres. La pratique du deuil n'est pas totalement construite ou cohérente, mais présente un caractère inachevé et toujours en train de se faire. Sa complexité s'exprime justement aussi à travers la combinaison des négociations et des transactions dans la gestion des conflits qui apparaissent entre les différents acteurs (voir chapitre cinquième : Morgue). Les rapports de parenté, les rapports sociaux et le contexte de deuil, le profil sociodémographique des acteurs en présence caractérisent les formes originales de négociation et de la transaction chez les Bamiléké.

Au regard de tout ce qui précède, notre thèse mobilise l'entrée par la négociation et les transactions sociales, et confirme leur pertinence analytique dans la mesure où ces paradigmes sont particulièrement éclairants pour appréhender les conflits et leur gestion autour des cérémonies de deuil sur notre terrain de recherche. Le changement de regard et de contexte donne à réfléchir sur la « relocalisation » de ces outillages sociologiques, et sur leur portée élargie car ces derniers ont été développés, à l'origine, par des sociologues ouest-européens et peu utilisés dans d'autres continents, notamment en Afrique et particulièrement dans l'Ouest Cameroun.

III- MISE EN PROBLÉMATIQUE : COLONISATION EUROPÉENNE, TRAVAIL, RAPPORTS SOCIAUX ET CONFLITS DANS LE DEUIL CHEZ LES BAMILÉKÉ

Le cadre d'analyse ne peut être dissocié de certains aspects de l'histoire, notamment la colonisation européenne en Afrique, au Cameroun en général et chez les Bamiléké en particulier. En effet, les investissements réalisés par des colonisateurs européens ont non seulement déstabilisé la société bamiléké, mais l'ont davantage plongée dans un processus de changement. Pour le présenter, nous focaliserons en particulier sur l'aspect économique, où il y a eu passage progressif du travail collectif au travail forcé et du travail forcé au travail salarié. Cette évolution économique ne va pas sans modifier les rapports sociaux, et de ces évolutions résultent également des conflits qui se cristallisent dans le deuil.

1- Colonisation européenne en Afrique et au Cameroun

D'après D. Abwa, des colonisateurs portugais, hollandais, espagnols, anglais et français ont effectué des missions exploratrices principalement dans le Golfe de Guinée,

le delta du Nil et à l'embouchure du Wouri entre le XVII^e et le XVIII^e siècle, puis y ont pratiqué de nombreuses activités, entre autres la traite négrière que R. Somé rapporte à un génocide, c'est-à-dire « *le massacre d'un groupe d'individus du fait de son appartenance à une race ou à une ethnie donnée* » (Somé R., 1998 (a) : 529). Des colonisateurs européens ont acheté aux chefs indigènes des esclaves et les ont déportés aux Amériques, pour l'exploitation des plantations de canne à sucre, de café et autres denrées qu'ils y avaient développées depuis 1540 (Iliffe J., 1997 : 186). Les récoltes ont contribué à promouvoir le développement des industries européennes, d'une part et, d'autre part, cette abondante production a exigé des débouchés pour la consommation. Dès lors, se posent le problème des débouchés d'exportation des produits finis et celui de sources de matières premières utiles à l'approvisionnement des industries. Pour les résoudre, étendre leur hégémonie et imposer leur civilisation, les colonisateurs européens ont aboli, sous le couvert des idées humanitaires, le « commerce triangulaire » vers la fin du XVIII^e siècle (Abwa D., 2010 : 44). Par la suite, ils ont intensifié des voyages en Afrique, pour repérer les marchés les plus importants et les principales productions de l'agriculture et de l'industrie (Ade Ajayi J. F., 1996 : 29). Leur souci était également d'avoir des renseignements sur les voies de communication, les caractéristiques géographiques et démographiques du continent. Ils se sont rapprochés davantage des autochtones, pour les habituer à la consommation des produits de leurs industries, puis ont fait de leur sol et de leur sous-sol des espaces dans lesquels puiser des matières premières nécessaires au ravitaillement des industries en Europe. Les colons s'installent progressivement dans des territoires africains et amorcent l'exploitation des ressources. C'est l'ouverture de la colonisation européenne qui, d'après A. Owona et R. Somé, était une question avant tout économique (Owona A., 1996 : 75 ; Somé R., 1998 (a) : 535). L'histoire du Cameroun prend alors une trajectoire nouvelle avec la rencontre des populations autochtones et des colonisateurs allemand, anglais et français.

L'Allemagne a exercé sa domination sur le Cameroun de 1884 à 1916. La colonisation allemande débute le 14 juillet 1884 avec l'annexion du territoire à travers des traités signés avec des chefs autochtones (Abwa D., 2010 : 50-51). Au terme de la prise de possession et de la sécurisation des frontières du territoire, les colonisateurs commencèrent à en faire une entité territoriale qu'ils désignèrent sous le nom de *Kamerun*, puis entamèrent son découpage en circonscriptions administratives. Ils

investirent également dans des activités économiques, des œuvres sanitaires et scolaires avec la collaboration des missionnaires Pallotins (voir introduction). La Première Guerre Mondiale a mis un terme à la colonisation allemande et les colonisateurs anglais et français, considérés comme des vainqueurs, se sont emparés du Cameroun. D'après l'accord du 4 mars 1916 précisant les sphères d'influences respectives, le Nord-Ouest et le Sud-Ouest sont sous le contrôle de l'Angleterre et le reste du territoire sous la juridiction de la France (Abwa D., 2010 : 132-133)¹⁸. Par l'application de la convention Milner-Simon¹⁹ en août 1920, la région bamiléké revient entièrement aux colonisateurs français. Dès l'acquisition du mandat sur le Cameroun le 20 juillet 1922, le pouvoir colonial français, composé de l'administration coloniale, des entrepreneurs privés et l'ordre religieux des prêtres du Sacré-Cœur de Jésus (S.C.J.), s'est installé dans la région bamiléké. Ces différentes composantes du pouvoir colonial y ont mis en place, chacun, selon ses objectifs spécifiques, des institutions, des infrastructures et utilisé la main-d'œuvre autochtone dans le but de poursuivre les investissements politiques, économiques et sociaux entamés par leurs prédécesseurs allemands. Par leurs activités, ils ont déstabilisé la société bamiléké et l'ont immergée dans une dynamique correspondant, sur le plan économique, au processus socio-historique des relations collectives de travail. Cela suppose l'étude du passage progressif du travail collectif au travail forcé, et du travail forcé au travail salarié.

2- Travail collectif

Par travail collectif, nous entendons toute activité menée à plusieurs, en équipe, par des individus de la société paysanne bamiléké dans leur milieu de vie avant la colonisation. Le travail collectif, désigné *Su'*, est utile, entre autres, à la réalisation des travaux agricoles qui mobilisent les hommes, les femmes et même le chef. Les hommes s'organisent en groupes de 6 ou 7 pour effectuer un travail au profit de chaque membre du groupe. Ils le font, par exemple, pour défricher des champs et, par le fait même,

¹⁸ A.N.Y., APA166/14, Accord relatif à la répartition des territoires du Cameroun.

¹⁹ Les administrateurs coloniaux britanniques et français ont signé le 10 juillet 1919, à Londres, une déclaration modifiant la structure administrative de la région bamiléké issue des accords de 1916. Ainsi, le district de Manfé et celui de Bamenda reviennent à l'Angleterre, et Dschang, à la France, qui y transfère le 4 septembre 1920 le chef-lieu de la circonscription de Baré-Foumban-Nkongsamba. À la même date est créée la subdivision de Dschang, limitée par celle de Mamfé et Bamenda du côté du Cameroun Britannique, et par celles de Bana, puis Foumban du côté français. Érigée en chef-lieu de la circonscription en septembre 1920, Dschang est en même temps la capitale de la région bamiléké (A.N.Y., 3AC 3291, *Dschang 1952-1953, Rapport Annuel 1953, 1^{ère} partie, renseignements généraux*, p. 1 ; Ghomsi E., 1972 : 238-240).

facilitent l'exploitation par leurs épouses. Celles-ci constituent de petites équipes pour aller cultiver, à tour de rôle, les champs de chaque membre. Par la force du nombre des membres, le *Su'* pallie l'archaïsme des outils qu'elles utilisent (Kwayeb E. K., 1960 : 87 ; Chendjou Kouatcho J.-J., 1979 : 63). Les hommes et les femmes contribuent ensemble à l'élagage des espaces cultivés après les semailles et s'associent pour la moisson. Les travaux des champs ne sont pas réservés exclusivement aux femmes. Celles-ci les effectuent avec le concours des hommes. Au-delà de la rentabilité du travail, le *Su'* permet à chaque membre de participer à la vie du groupe, d'exprimer et de renforcer sa solidarité vis-à-vis de ce groupe, d'acquérir du prestige en ce sens que son activité s'inscrit dans l'ordre collectivement établi, lequel met en jeu une forte prépondérance de la collectivité sur l'individu. Outre l'expression de la solidarité, il assure, d'après E. K. Kwayeb (1960 : 86), la pérennité du lignage. Le *Su'* n'est pas spécifique aux Bamiléké. Il se rencontre également chez les Fang du nord du Gabon, chez les Dogon du Soudan (Pauvert J.-C., 1952 : 98-101). Avec l'introduction de l'économie de marché dans la société bamiléké, comme dans l'ensemble de la société camerounaise, on assiste à un passage progressif du travail collectif au travail forcé (Kaptue L., 1986 : 157).

3- Du travail collectif au travail forcé

Le travail forcé apparaît comme toute activité manuelle qu'exécutaient, souvent hors de leur milieu social, des paysans bamiléké réquisitionnés par le pouvoir colonial allemand et français. De fait, les missionnaires, les entrepreneurs privés et les administrations coloniales allemande, puis française, ont utilisé des paysans bamiléké valides à titre de main-d'œuvre, pour effectuer des travaux spécifiques à chacune de ces composantes du pouvoir colonial. Le travail forcé est considéré comme une nouveauté dans la région bamiléké. Les colonisateurs européens l'ont établi pour répondre au besoin de main-d'œuvre nécessaire à l'exploitation des ressources. Or, habitués au travail collectif qu'ils perçoivent en lien avec leur dignité dans leur milieu de vie, les paysans bamiléké se méfiaient de ce travail individuel et n'engageaient pas spontanément leur force de travail. Ils n'avaient pas d'attrait pour des travaux mêmes salariés, puisque ceux-ci les contraignaient à quitter leur concession et les empêchaient de remplir leurs devoirs sociaux (Gonidec P. F., 1958 : 26-27). Face à la méfiance des paysans, les administrateurs coloniaux allemands et français ont donc usé de la

contrainte voire des réquisitions, d'après L. Kaptue (1986 : 166). Le terme réquisition est employé, selon cet historien, dans la mesure où il en va d'un travail obligatoire surtout lorsqu'il est question d'assurer les services publics ou d'exécuter des travaux publics. Les colonisateurs européens ont utilisé la même stratégie pour mobiliser la main-d'œuvre en vue de l'exploitation des ressources au Sénégal et en Côte d'Ivoire (Fall B., 1993 : 331 ; Meillassoux C., 1999 [1964] : 301-303). Le travail forcé est alors présenté comme un devoir social doté d'une vertu éducative, une manière d'amener les autochtones à contribuer à l'œuvre civilisatrice à laquelle la métropole participe en fournissant sa technique et ses fonds. Contraindre les paysans au travail permet aussi de leur inculquer le sens de travail individuel entendu comme réalité nécessaire à tout progrès social. Le travail a ainsi, pour les autorités coloniales, une dimension formatrice (Pierre G., 1994 : 232 ; Fall B., 1993 : 329). Au contraire et face à cela, la résistance des paysans au travail individuel ne saurait être appréhendée comme signe de paresse, mais est en rapport avec la conception qu'ils avaient localement du travail avant la colonisation. L. Kaptue oppose la vision africaine paysanne du travail à celle européenne lorsqu'il écrit :

« L'Afrique "traditionnelle" ignorait le travail individuel pour le profit individuel. Planter pour récolter semblait être la limite de la prévoyance. Tandis que travailler pour s'enrichir, thésauriser à tout prix, voilà ce qu'enseignait l'Européen » (Kaptue L., 1993 : 67).

Pour amener les paysans à intégrer cette conception européenne du travail et atteindre effectivement leurs objectifs économiques, les colonisateurs allemands et français avaient l'obligation de recruter²⁰ des paysans bamiléké avec l'aide des chefs coutumiers et les utilisaient comme « *des instruments animés voire des machines* » (Somé R., 1998 (a) : 535 ; Kaptue L., 1993 : 67-68), entre autres dans des plantations des investisseurs expatriés. Ces plantations étaient implantées dans plusieurs localités du Cameroun, parmi lesquelles la région bamiléké. De nombreuses concessions européennes y étaient aussi installées en 1932. À Foumban, la banque française Foucarde & Provot occupait 1954 hectares de terre réservés à la culture du café. Dans la subdivision de Dschang, par exemple, l'entreprise privée française Darmagnac possédait quant à elle 200 hectares de terres destinées à l'élevage²¹. Les paysans réquisitionnés travaillaient dans des conditions très dures et souvent sans rémunération,

²⁰ Pour les modalités de recrutement forcé des paysans bamiléké au cours des périodes coloniales allemande et française, consulter : Ghomsi E., 1972 : 59 ; Chendjou-Kouatcho J.-J., 1986 : 489 ; Kaptue L., 1986 : 82-89 ; Tsopmbeng F. E., 2008 : 113-117. Il s'agit globalement des rafles, des fouilles ou de la sélection, le tout fondé sur les réquisitions, les prestations et les sanctions pénales.

²¹ Agence T.O.M. Carton 151 dossier 7, sous dossier n°2 Entreprises et sociétés privées 1919-1924-1938.

au point que la plupart y trouvaient la mort. En raison des morts et du déni de reconnaissance de la dignité des paysans, R. Somé met en lien le travail forcé avec la traite négrière (Somé R., 1998 (a) : 531). Le taux élevé de mortalité et le mépris des paysans les ont conduits à la désertion des lieux de travaux forcés en région bamiléké, dans d'autres régions du Cameroun, en Afrique de l'Ouest, notamment au Mali, en Côte d'Ivoire et au Sénégal. Par leur expression, ces manifestations paysannes menaçaient les capitaux investis (Kaptue L., 1986 : 28, 174-179 ; Fall B., 1993 : 334) et contraignaient des investisseurs à reconnaître la dignité des travailleurs.

4- Du travail forcé au travail salarié

Le travail salarié se définit comme « *toute activité menée par des paysans privés de leur temps et parfois éloignés de leur milieu de vie depuis la colonisation pour l'accomplissement d'un travail dont le salaire devient leur source de revenus* » (Tsopmbeng F. E., 2008 : 43). En effet, des paysans bamiléké réquisitionnés continuaient à travailler dans des plantations. Mais ils recevaient progressivement de leurs employeurs un salaire. Celui-ci était loin d'être élevé, d'autant plus que les possibilités de négociation étaient très réduites entre eux et leurs employeurs qui fixaient, de manière unilatérale, le montant et le moment de le verser. D'après Y. Monga (1996 : 88), les salaires étaient en nature, constitués de l'alcool et des pacotilles au cours de la période coloniale allemande. En espèce, ils oscillaient de 2 à 8 marks. Des employeurs ne manquaient pas de retenir 50% de ces salaires, pour les verser intégralement aux paysans employés à la fin de leur engagement afin de les contraindre à rester dans les plantations. De plus, l'administration coloniale allemande a prétexté du versement des salaires aux travailleurs forcés pour instituer l'impôt de capitation. Il s'agissait d'une taxe payable en argent et/ou en prestation par tous les adultes, hommes et femmes (Dongmo J.-L., 1981 : 117). Cette taxe apparaissait comme une mesure incitative censée amener les paysans à chercher volontairement du travail. Ainsi, les paysans commençaient eux-mêmes à se faire embaucher afin de se procurer des revenus utiles à l'accomplissement de cette obligation. L'administration coloniale française a, d'après L. Kaptue (1993 : 68), emboîté le pas des colonisateurs allemands en maintenant la même mesure incitative et en exemptant les paysans qui offraient spontanément leurs services. Sentant qu'elle n'amenait pas forcément des paysans à s'intéresser davantage au travail salarié, l'administration coloniale y associa la

décoration et la vulgarisa. Elle décorait, outre des chefs fidèles au pouvoir, de plus en plus des paysans, spécifiquement des chefs d'équipe ayant accompli plus de 10 ans de service dans les exploitations agricoles et industrielles. Ces récipiendaires en recevaient parce qu'ils représentaient du point de vue du respect dû au travail, des exemples méritoires. Par ces diverses astuces mises en jeu pour encourager les paysans à offrir spontanément leurs services aux employeurs, le travail salarié, dont le but est l'enrichissement individuel, s'imposait progressivement dans la société bamiléké, comme dans la majorité des pays d'Afrique noire francophone avant la suppression officielle du travail forcé en 1946. B. Fall note :

« Au moment de la suppression juridique du travail forcé, le salariat était déjà en place. Il dominait même le régime du travail dans certains territoires, tel le Sénégal. La pénurie de bras relevée régulièrement s'estompe pour voir émerger progressivement une situation d'excès de l'offre du travail » (Fall B., 1993 : 336).

Le salariat devient une nouvelle source de revenus qu'apportent les activités menées par les colonisateurs allemands et français. L'argent se généralisant, les salariés résidant majoritairement en milieu urbain acquièrent facilement certains produits des industries européennes, tels que les cotonnades. Seuls les chefs coutumiers et les notables se procuraient auparavant ces biens de prestige dans des échanges commerciaux à longue distance²². De plus, des paysans salariés sont en mesure de payer la compensation matrimoniale de leur épouse en espèces et non en prestation, puis d'accéder à la propriété foncière aussi bien dans leur chefferie d'origine que dans les sites d'émigration²³ (Chendjou-Kouatcho J.-J., 1986 : 582). La mobilité, même contrainte, des paysans bamiléké pendant la colonisation a contribué d'une certaine manière à leur essor économique. Par le salaire, les sites d'émigration leur ont octroyé

²² En effet, avant la période coloniale allemande, les échanges à long cours reposaient sur les objets précieux, rares et en voie de conséquence, destinés aux chefs et aux grands notables. Ils avaient lieu entre la région bamiléké, la côte et la région du nord. La région bamiléké ravitaillait le nord en esclaves, ivoire et cola, puis obtenait en compensation des produits importés d'Europe par la Bénoué. De la région bamiléké vers la côte circulaient des esclaves sollicités à titre de main-d'œuvre par les côtiers, pour leurs plantations de cacao et, dans l'autre sens, les biens provenant d'Europe. Il s'agit, entre autres, des appareils électro-ménagers, du couvert, des fusils, des cotonnades, des vêtements (Chendjou-Kouatcho J.-J., 1986 : 390 ; Dongmo J.-L., 1976 : 57 ; Dongmo J.-L., 1981 : 173). Les colons européens, notamment allemands, installés jusqu'alors uniquement à la côte, ont rompu ce monopole commercial qu'entretenaient des dignitaires locaux. Ils ont pénétré l'arrière-pays grâce aux guides et aux porteurs autochtones, y ont créé des succursales ou des comptoirs de commerce en vue d'écouler le surplus des produits de leurs industries. Dès lors, des échanges de produits se sont engagés entre eux et des populations locales. Le prestige matériel des chefs a connu un déclin, puisque les rapports économiques entre le chef et ses sujets se sont inversés.

²³ Le chef coutumier n'est plus le propriétaire effectif de toutes les terres de la chefferie, mais devient le garant symbolique, puisque l'acquéreur a désormais, sur la terre achetée, le droit de détention et de jouissance. Il conforte ce droit individuel sur la terre par l'occupation objective concrétisée à travers la construction de son habitat et le titre foncier.

de nouvelles possibilités d'enrichissement. L'intérêt pour le travail salarié s'accroît après la période coloniale française avec la situation de plus en plus précaire de l'économie de subsistance, la rareté de terres arables dans les chefferies d'origine, l'influence grandissante de l'économie monétaire, l'obligation des paysans de remplir leurs charges familiales, fiscales et sociales.

Des Bamiléké émigrent et livrent leurs services pour gagner des salaires nécessaires en vue d'approvisionner les maisons en électricité, en eau potable et en biens variés²⁴. Il arrive que certains, d'après J.-J. Chendjou-Kouatcho (1986 : 597), s'offrent des vacances en Europe ou aux États-Unis, payent les études de leurs enfants, se font soigner par la médecine moderne. Des Bamiléké investissent aussi une partie de leurs salaires dans des activités non agricoles. G. Mainet souligne qu'à Douala, le travail salarié joue un rôle dans l'accès des Bamiléké à l'ouverture des commerces. Ils y deviennent « *des importateurs-exportateurs, des promoteurs avec des immeubles à louer, sociétés de location de voitures, stations à essence, cinémas, boulangeries industrielles, magasins à succursales, hôtels, industries* » (Mainet G., 1988 : 298-299). Le but visé est de faire fructifier l'épargne extraite du salaire. Au demeurant, l'utilisation de l'argent pour acquérir des biens et investir n'est pas spécifique aux Bamiléké. Bien d'autres Africains agissent de la même manière avec l'extension du travail salarié, à l'instar des Ivoiriens (Chaleard J.-L., Dubresson A., 1989 : 284-286). De l'extension du salariat, résulte un remodelage des rapports sociaux. Le travail salarié, au sens de J.-J. Chendjou-Kouatcho (1986 : 565), crée en effet des conditions favorables à une forme d'émancipation individuelle. Des Bamiléké gagnant des salaires tendent à s'autonomiser par rapport à la solidarité ayant contribué à assurer jusqu'alors la survie du groupe social. Leur salaire ne se limite plus à pourvoir à la subsistance du lignage, mais devient progressivement leur richesse personnelle. Ils constituent un groupe à part par rapport aux autres Bamiléké, commencent à se distinguer de ceux qui vivent dans un unique ancrage local. Ces salariés apparaissent progressivement comme une sorte d'élite dont le style de vie, les besoins, les goûts ont évolué, en ce sens qu'ils s'adaptent aux changements et intègrent des apports extérieurs à leurs usages courants. Par ces façons de faire, ils contribuent à la modification du style de vie d'une partie des individus au sein de leur chefferie d'origine.

²⁴ Le confort et l'équipement des ménages par région au Cameroun sont développés dans le rapport suivant : Institut National de la Statistique (I.N.S.), 2011 : 33-35.

La reconstruction des rapports sociaux s'accompagne de conflits entre des salariés et des chefs. Certains chefs coutumiers s'insurgent contre des salariés parce qu'ils se dressent de plus en plus en véritables concurrents réduisant, par leur patrimoine, le prestige matériel des chefs. Des salariés perturbent ainsi la hiérarchie sociale qui apparaissait comme « naturelle » en créant une hiérarchie parallèle en relation avec leur pouvoir économique. Signe de l'ascension sociale des roturiers salariés, le phénomène est interprété par ces chefs comme un danger menaçant la stabilité de leur domination (Chendjou-Kouatcho J.-J., 1986 : 595). L'ascension sociale des roturiers, par les salaires, crée des conflits qui les opposent ainsi aux détenteurs de l'autorité traditionnelle. En même temps, des conflits ont également lieu entre des salariés et des roturiers. En effet, des salariés introduisent de l'argent dans des pratiques sociales telles que les funérailles et y dépensent des sommes importantes. En Côte d'Ivoire, les funérailles peuvent être analysées comme une opportunité pour certains nantis de faire des dépenses ostentatoires (Chaleard J.-L., Dubresson A., 1989 : 287). Il en est de même dans la société bamiléké selon M. Ndongmo et M. Kouam, qui notent que « *les funérailles sont de grandes occasions de réjouissances populaires ayant un caractère festif et somptueux. Des fortes sommes d'argent sont dépensées pour nourrir les foules venues de toutes parts* » (Ndongmo M. et Kouam M., 2007 : 28). La somptuosité de telles funérailles peut alors susciter des conflits notamment entre des individus dotés en capital économique et d'autres confrontés à des difficultés financières. Dans son processus, le deuil n'est pas exempt de ces conflits. Il en est ainsi, par exemple, de la participation financière aux obsèques. Certains descendants masculins de défunt ou affins ne sont pas disposés à fournir de l'argent pour payer les charges relatives à la conservation du corps à la morgue, aux soins *post-mortem* sur le cadavre, au retrait du corps et à son transfert jusqu'à la mise en terre. Ces positions les opposent aux descendants désireux d'accomplir ce qu'ils considèrent comme leur devoir filial. De tels conflits nécessitent d'être gérés pour que le deuil parvienne à son terme, sachant que le conflit, comme le souligne G. Simmel, fait partie intégrante de la vie sociale (Simmel G., 2003 [1908] : 8-9). Il s'agit alors pour nous d'analyser, chez les Bamiléké de l'Ouest Cameroun, de quelle manière les membres du lignage d'un défunt entre eux, ces derniers et les alliés matrimoniaux, gèrent une diversité de conflits au cours des processus de deuil pour favoriser l'exécution de toutes ses phases.

IV- MODES DE GESTION DE CONFLITS DANS LE DEUIL CHEZ LES

BAMILÉKÉ

À la question de savoir comment les Bamiléké gèrent leurs conflits dans le deuil, nous émettons l'hypothèse générale selon laquelle les individus rattachés au défunt par l'alliance, la collatéralité et la filiation mènent des échanges qui correspondent à des formes de négociation et de transactions sociales en vue de dégager des compromis qui se rapportent à « *mboti* » ou *ntchounti nooh* ». Cet enjeu de gestion de conflits est décomposable en fonction des phases conflictuelles du deuil.

Dans la phase introductive qu'est l'annonce, les membres de la parenté du défunt, ceux-ci et le chef coutumier conduisent certaines formes d'échanges. On peut repérer ici différents types de transactions qui interagissent. Des transactions inégalitaires se rapportent aux rapports asymétriques entre ascendants et les descendants, les aînés et les cadets dans une fratrie, ces derniers et le chef. Des transactions économiques permettent de trouver de l'argent pour acheter une chèvre à remettre au chef coutumier²⁵, et des transactions réputationnelles concernent l'image du chef, de son serviteur et celle des membres du lignage du défunt. Des transactions tacites correspondent à l'observation de la chèvre par le chef et son serviteur sans communication verbale. Les échanges transactionnels débouchent sur des hybridations revenant à régulariser l'annonce en contrepartie du retrait de la plante d'interdiction fixée dans la cour et bloquant les cérémonies funèbres. Dans la phase de lamentations qui suit l'annonce et le déclenchement du deuil, les membres de belles-familles et les veuves peuvent également être en conflit par rapport aux formes de procédures à suivre. Des situations de négociation valorielle se repèrent, qui renvoient aux identités en jeu et à reconnaître. Il s'agit de l'identité culturelle des veuves que défendent les membres de belles-familles, d'une part, et des identités socio-professionnelles, religieuses à reconnaître, d'autre part. Dans ce contexte, c'est ici aussi une diversité de modes de transactions qui ressort à l'analyse. Des transactions inégalitaires renvoient à la classification culturelle des rapports de sexe faisant des membres de belles-familles les détenteurs du pouvoir et des veuves, les subordonnées. Des transactions réputationnelles concernent l'image à protéger : l'image des membres de belles-familles dans le quartier ou le village, versus l'image socio-professionnelle des veuves résidant en milieu urbain. Des transactions que l'on qualifiera d'affectives se rapportent à l'affection pour le défunt. Certaines

²⁵ Cf. *supra* note 15.

veuves adoptent des conduites non codifiées par attachement au défunt, alors que les membres de belles-familles tiennent aux conduites culturelles pour la même raison. À tout cela s'ajoute la variable des appartenances religieuses, mobilisées dans les interactions : les « nouvelles religions », ici la religion chrétienne et les nouveaux mouvements religieux, pour certaines veuves, versus la religion des ancêtres pour des membres de belles-familles. Les compromis que l'on observe renvoient alors aux hybridations de formes de procédures dans un même espace-temps, et restent partiels, objets de possibles contestations au cours des séquences suivantes.

Dans la phase de la morgue, on relève également des échanges transactionnels entre les descendants masculins adultes du défunt, ceux-ci et les affins qui permettent de collecter de l'argent liquide nécessaire au paiement des frais de morgue, de retrait du corps et de son transfert jusqu'à la mise en terre. Les transactions s'avèrent à la fois inégalitaires, financiers et de l'ordre de la réputation sociale. Inégalitaires car elles renvoient à l'asymétrie des rapports entre les descendants, notamment entre aînés et cadets, puis entre les descendants et les affins, ceux-ci étant traditionnellement tenus de respecter ceux-là. Réputationnelles entre les différentes parties en présence. Financières pour cotiser l'argent liquide pouvant faciliter la réalisation des obsèques. Il s'en suit des compromis de compensation revenant soit au soutien financier en contrepartie des services soit du même soutien en contrepartie d'une dette à payer en différé soit l'accomplissement du devoir filial ou matrimonial. Ces compromis sont relatifs et précaires puisque des conflits réapparaissent à la phase autopsie. Au moment de l'autopsie précédant la mise en terre de la dépouille mortelle revenue de la morgue et installée dans la maison du défunt, les membres du lignage, ceux-ci et les veuves connaissent à nouveau de possibles conflits qu'ils gèrent *de facto* à travers des interactions assimilables à des transactions inégalitaires, réputationnelles et tacites. Des transactions tacites correspondent quant à elles plus particulièrement aux actions menées implicitement par certains acteurs en réaction à l'autopsie ou à la célébration religieuse faite contre leur gré. Il peut s'agir du rituel de devin ou des célébrations religieuses en différé après l'enterrement. Selon les enjeux, il s'agit de la religion des ancêtres, de nouvelles religions ou des deux à la fois. Les transactions réputationnelles renvoient là encore à l'image des parties en conflit, et le caractère inégalitaire, à la différenciation entre les veuves et les membres de belles-familles, entre les ascendants de première génération, ici le mari et la femme, ou des ascendants de deuxième

génération, ceux-ci et les descendants ou ces derniers entre eux. Plusieurs modes de compromis sont trouvés, à l'exemple de l'autopsie, de la célébration religieuse ou les deux réalisées l'une en privé, l'autre en public, en des temporalités différentes. Après l'enterrement, le processus de deuil continue avec le repas funéraire, la présentation du successeur et s'achève par le veuvage. Pendant la période du veuvage, il peut sembler impossible pour les membres de belles-familles et les veuves en conflit de négocier, au regard de l'attachement aux valeurs qui s'excluent mutuellement. Toutefois, dans les faits, elles mènent des échanges qui peuvent là encore s'apparenter à des transactions inégalitaires, réputationnelles et économiques. En particulier, les transactions économiques portent sur le travail salarié et les dépenses relatives aux cérémonies de veuvage. Des hybridations s'ensuivent, revenant à ne pas faire le veuvage ou à le réaliser de façon non codifiée et « sobre », en contrepartie d'une dette symbolique envers le défunt mari. Ces modes locaux de gestion de conflits font ainsi directement écho à la dynamique de la société dans laquelle se déroule le deuil chez les Bamiléké.

CHAPÎTRE DEUXIÈME :

ORGANISATION ET DYNAMIQUES DE LA SOCIÉTÉ BAMILÉKÉ

Situé en Afrique centrale, le Cameroun est peuplé de nombreux groupes sociaux répartis dans les dix régions du pays. Les Bamiléké occupent majoritairement la région de l'ouest (voir introduction). La société bamiléké, comme bien d'autres sociétés africaines, est dynamique. Comportant, d'après G. Balandier, deux sources, dont l'une interne et l'autre externe, cette dynamique montre « *à quel degré les configurations sociales sont [...] constamment en voie de se faire et de déterminer leurs sens [...], qu'il n'est pas de sociétés plates, ou réduites à une unique dimension* » (Balandier G., 1981 : 9, 17). De là, nous entendons par dynamique, des déséquilibres qui affectent de façon durable la société bamiléké, aussi bien dans son fonctionnement interne que dans ses rapports avec des sociétés environnantes, et modifient le cours de l'histoire. Cette dernière s'est complexifiée suite à la rencontre des Bamiléké avec des colonisateurs allemands, puis français et des missionnaires. Les Bamiléké étaient classiquement organisés en chefferies, divisés en quartiers occupés par des groupes lignagers autonomes. Dans chaque lignage, les membres adultes disposent de procédés spécifiques d'intégration des enfants et d'un système économique précapitaliste favorables au renforcement du lien social. Pour satisfaire leurs intérêts économiques, les missionnaires, les colonisateurs allemands et français ont mené des activités avec des paysans valides. Il s'agit notamment sur le plan agricole de la culture du café²⁶. Par leurs investissements politique, économique et social, ils ont davantage engagé la société bamiléké dans un processus de changement. L'accent est mis sur le processus d'autant plus que les faits, comme le souligne G. Balandier (1981 : 8), sont dans un ordre approximatif et toujours mouvant. Notre objectif est alors de montrer que l'espace de notre recherche, davantage déstabilisé par les rapports aux autres groupes sociaux et aux colonisateurs allemands et français, se situe dans un processus de changement qui est suivi de tensions et en crée à la fois. Ces tensions touchent divers domaines de la vie collective et n'épargnent guère les pratiques, au rang desquelles le deuil dans son déroulement. Ce processus de changement s'incarne en particulier dans l'organisation

²⁶ L'administration coloniale française avait introduit la caféiculture à la station d'essais de Dschang à partir de 1930. Le commissaire de la République avait réglementé cette activité par l'arrêté du 4 juillet 1933. Cet arrêté réservait dans les faits la caféiculture aux chefs, aux notables et à quelques roturiers proches de l'administration coloniale qui pouvaient cultiver au plus 500 plants (Dongmo J.-L., 1981 : 136).

politique et sociale. Dans ce contexte, nos investigations porteront plus spécialement sur deux problématiques. La première concerne l'organisation politique des chefferies bamiléké. Elle met l'accent sur les pouvoirs des chefs et les modifications subies avec le nouveau statut juridique fixé par les administrateurs coloniaux français. La deuxième met en exergue l'organisation sociale de ces chefferies. On se concentrera plus spécialement sur l'occupation de l'espace, la structuration des lignages, les comportements des membres, l'évolution des modes de valeurs et l'impact sur les rapports sociaux. La déstabilisation des pouvoirs des chefs coutumiers et l'évolution sociale accroissent en effet les conflits qui s'intensifient dans le deuil, objet de cette thèse.

I- ORGANISATION POLITIQUE DES CHEFFERIES BAMILÉKÉ

Les Bamiléké sont organisés en chefferies. Le terme chefferie a été employé par H. Labouret en opposition au royaume négro-africain, puis repris par H. Deschamp, qui l'oppose à l'État (Labouret H., 1950 [1946] : 17-20 ; Deschamp H., 1952 : 22-31). Dans le langage colonial, le vocable chefferie fait référence à un découpage administratif du territoire et des hommes pour assurer le relais du pouvoir colonial (Kala B., 1995 : 49 [note 1 bas de page]). Sous l'angle des sciences sociales, la chefferie est considérée comme :

« l'office tenu par un individu qui exerce de manière permanente l'autorité politique dans un groupe déterminé. Parfois on appelle aussi le groupe sur lequel s'exerce le pouvoir du chef et dans une perspective évolutionniste, un stade d'évolution politique de l'humanité, selon la séquence, bande, tribu, chefferie, État » (Gresle F., Panoff M. et al., 1994 : 55).

Sans mentionner les contours de la chefferie, ces auteurs l'insèrent dans une perspective évolutionniste allant de la bande vers l'État. Sans être ni tribu ni État, la chefferie, chez les Bamiléké, s'apparente à une communauté soumise dans un territoire délimité à l'autorité d'un chef que les populations désignent *fé*, *foh*, *fo*, selon les spécificités linguistiques. Les chefferies sont indépendantes et la résidence du chef bamiléké, entendue comme siège social des institutions et de résolution de conflits, s'appelle *noh*. L'autorité du chef provient de sa légitimité. Celle-ci émane du fait qu'il doit être le successeur désigné par son père de son vivant, être saisi publiquement après l'inhumation du défunt chef, conduit au *lakam*, sorte de case initiatique, avec deux de ses frères considérés comme ses futurs adjoints : le *kwipou* et le *sob*. Tous y sont initiés par les notables, désignés *kougang*, à leurs nouvelles fonctions et, au terme de la période

initiatique, le chef est intronisé, suivant la coutume, par d'autres notables appelés *kamvu* (Toukam D., 2010 : 76-80 ; Tchatchoua T., 2009 : 74-79). Dès lors, il entre en fonction et exerce à la fois les pouvoirs politique, économique, religieux et judiciaire. Ces pouvoirs ont été transformés par les colonisateurs européens. Dans ce paragraphe, nous évoquerons chaque pouvoir du chef et le processus de transformation mis en œuvre par ces colonisateurs.

1- Pouvoir politique du chef

Dans le domaine politique, le chef octroie des titres de notabilité et les renouvelle, entretient les sociétés coutumières de la chefferie, et échange des femmes avec d'autres chefs en vue d'apaiser les conflits entre les chefferies. Pour une gestion efficace des affaires de la chefferie, il accomplit cette tâche avec l'aide des notables *kamvu*. Les *kamvu* sont composés des notables parmi lesquels est issu le premier chef, fondateur de la chefferie (Toukam D., 2010 : 86). Ces notables sont les descendants des chasseurs qui ont occupé les premiers la terre, site de cette chefferie. Choisisant parmi eux le chef, les *kamvu* sont ses « pairs » et leur titre ne vient pas de lui. En plus de l'enterrement du chef décédé, ces notables intronisent le nouveau chef, contrôlent ses actes et le rappellent à l'ordre au cas où il viole la coutume. Ils participent à l'élaboration de la politique de la chefferie et donc tempèrent le pouvoir du chef, comme le mentionne T. Tchatchoua (2009 : 172).

Le rôle politique du chef a été refaçonné par les colonisateurs allemands et français. Les premiers ont amorcé l'organisation administrative du territoire qui deviendra Cameroun en vue de faciliter la pénétration de la politique coloniale au sein des chefferies. Cet objectif a nécessité un remodelage du pouvoir politique. Celui-ci a été davantage déstabilisé par l'administration coloniale française. D'après les archives, le Commissaire de la République, par son arrêté du 4 février 1933²⁷, avait fixé, sur proposition du ministre des Colonies, le nouveau statut juridique des chefs indigènes. L'article 1 établit une hiérarchisation des chefs en trois degrés. Juridiquement, tous sont tenus d'appliquer les injonctions des autorités coloniales. Ils deviennent les auxiliaires de l'administration coloniale. J.-P. Olivier De Sardan abonde dans le même sens lorsqu'il note que les chefs « *servaient de relais en toute chose pour l'administration et*

²⁷ J.O.C.F., 1933, p. 92-93, A.N.Y., 1AC 1763, Arrêté du 4 février 1933 fixant le statut des chefs africains.

constituaient l'interface entre l'appareil colonial et les populations » (Olivier De Sardan J.-P., 2007 : 115). L'article 2 fait intervenir les autorités administratives dans leur nomination et leur destitution. L'administration coloniale nomme, rétribue, définit les attributions des chefs et les supervise (Olivier De Sardan J.-P., 2007 : 115). Outre l'application des ordres de leurs supérieurs hiérarchiques, les chefs assurent le recouvrement des impôts et obtiennent des remises sur le montant des taxes qu'ils ont collectées. L'article 3 de l'arrêté du 4 février 1933 stipule que ces chefs « *perçoivent des remises sur le montant des taxes dont ils assurent le recouvrement dans les conditions fixées par la réglementation en vigueur* ». Le travail de ces chefs revenait à recenser la population, exécuter des plans d'équipement rural, entretenir les axes routiers de leur chefferie, enregistrer les naissances, les mariages et les décès. Avec la réforme de 1952 relative à la perception des impôts, ils avaient la charge de surveiller la collecte lorsque celle-ci était assurée par les notables chefs de quartier dans de grandes chefferies. De l'avis du Commissaire de la République, l'implication de ces notables a contribué à la réduction de l'arbitraire des chefs, alors qu'il était question de collecter les impôts au maximum, en écartant, par le contrôle, ceux qui en profitaient pour s'enrichir²⁸. La stratégie du Commissaire de la République a suscité des conflits entre les chefs et les notables chefs de quartier, désireux de percevoir des remises sur l'impôt au même titre que les chefs dans de grandes chefferies²⁹.

Les chefs percevaient des salaires qui devaient, en principe, être fixés à partir de leurs « bulletins de notes ». L'article 4 de l'arrêté susmentionné montre que les chefs de circonscriptions administratives évaluaient le travail des chefs coutumiers en leur attribuant des notes, puis en transmettant leurs carnets annuellement au Commissaire de la République avant le 31 décembre. En 1949, la rémunération des chefs comportait l'allocation annuelle fixe, les indemnités de charges spéciales et, de manière éventuelle, des primes de rendement, dont le montant oscillait entre 0 et 5% des impôts collectés³⁰. L'allocation annuelle fixe, rattachée à la personne du chef, était calculée selon le nombre d'habitants qui résidaient dans son territoire. Au solde de 3 francs³¹ par habitant, le Commissaire de la République avait associé des primes de rendement et des indemnités de charges spéciales variables selon les chefs. La réduction ou la

²⁸ A.N.Y., 3AC 3291, Rapport annuel 1952, p. 4.

²⁹ A.N.Y., 3AC 3291, Dschang 1952-1953, Rapport annuel 1953, 1^e partie, Renseignement généraux, p. 28-28.

³⁰ A.N.Y., 1AC 1747, A/S Rémunération des chefs du Territoire.

³¹ Cette somme représente un salaire de misère que les chefs perçoivent par habitant.

suppression de ces primes dépendait des objectifs de cette autorité administrative. Le Commissaire de la République fixait l'indemnité de charges spéciales non pas selon l'importance numérique des paysans dans une chefferie, mais proportionnellement à la contribution du chef considéré à l'application de la politique coloniale. L'indemnité était plus importante pour les chefs fidèles au pouvoir colonial et revenait à ceux qui avaient envoyé aux administrateurs coloniaux et aux entrepreneurs privés, leurs populations actives à titre de main-d'œuvre³². L'autonomie des chefs semble limitée et ils n'ont plus guère les mains libres pour élaborer la politique de leur chefferie avec leurs notables *kamvu*, comme durant la période précoloniale, ce qui les place dans une situation d'instabilité.

La colonisation a été le point de départ de la reconstruction des pays africains. Elle a posé, dans ces pays, les bases de la manière d'administrer que les dirigeants locaux ont ensuite prolongées et approfondies après le départ des administrateurs coloniaux français. Les dirigeants camerounais, qui les remplacent, poursuivent l'encadrement du pouvoir politique des chefs avec la hiérarchisation des chefferies traditionnelles en trois degrés, par le décret 77-245 du 15 Juillet 1977³³. La réorganisation des chefferies conduit non seulement à limiter davantage le pouvoir politique des chefs à leur circonscription administrative, mais fait d'eux des auxiliaires de l'administration camerounaise, des fonctionnaires percevant des salaires (Fogui J., 1990 : 31, I.R.G., 2010 : 4 [1^{ère} partie]). Les chefs et leurs notables deviennent des membres de partis politiques et y rejoignent les membres de lignages placés sous leur autorité. Tous s'affrontent au moment des campagnes électorales, chacun voulant que son parti remporte les élections. Ces affrontements amplifient le processus de changement qui est en cours à propos du pouvoir politique des chefs. Ils s'activent dans le deuil lorsque le chef fait valoir son statut d'auxiliaire de l'administration en ayant des positions défavorables à certaines coutumes, comme l'autopsie traditionnelle (voir chapitre sixième : Autopsie).

³² A.N.Y., APA 11384/F, Allocation chefs indigènes, Allocation d'une prime de rendement pour les chefs indigènes méritants de la région bamiléké.

³³ *Journal Officiel de la République Unie du Cameroun (J.O.R.U.C) du 1^{er} août 1977*, p. 1492-1495. D'après l'article 2, la chefferie est organisée sur une base territoriale et comporte trois degrés hiérarchisés : les chefferies du premier degré à l'échelle du département, celles du deuxième degré au niveau des arrondissements, et enfin celles du troisième degré à l'échelle du quartier. Les articles 19, 20 et 22 traitent du nouveau statut des chefs ci-dessus mentionné et des avantages liés à l'exercice de leur fonction.

2- Pouvoir économique du chef

En plus du pouvoir politique, le chef détient classiquement le pouvoir économique. Il veille sur les terres de la chefferie, les cède aux fondateurs de nouveaux lignages et à certains migrants. Ceux-ci s'en servent pour la construction des maisons et la production économique. Le chef les récupère si le bénéficiaire meurt sans héritier (Chendjou Kouatcho J.-J., 1986 : 70). Dans de grandes chefferies, il confie cette tâche aux chefs de quartiers. Les autorités coloniales françaises ont remodelé le pouvoir économique du chef par le remodelage du régime de tenue de terre. En instaurant un système juridique inspiré de celui en vigueur en Europe, elles ont conduit les autochtones à intégrer la notion de propriété privée, davantage marquée par le titre foncier. Celui-ci sert de preuve d'occupation et de délimitation des contours d'un lopin de terre par un particulier (Dongmo J.-L., 1981 : 95). L'accès à la propriété privée pour les simples habitants limite le pouvoir de cession de terre qu'avait le chef. Celui-ci continue à en octroyer, mais de plus en plus aux groupes les plus nantis et de moins en moins aux cadets sociaux. L'octroi doit être confirmé par un titre foncier que le propriétaire obtient auprès des autorités administratives chargées du Domaine. De surcroît, le lopin de terre d'un individu décédé sans descendants masculins ne retourne plus au chef, mais reste la propriété des membres de son lignage. La terre, bien inaliénable à caractère collectif, devient, par le biais d'un titre foncier, un bien individuel contrôlé par l'État, devenu propriétaire des zones non investies ou estimées nécessaire à l'utilité publique.

De plus, le pouvoir économique du chef s'est aussi trouvé déstabilisé par la vente et l'achat des terres commencés pendant la période coloniale française³⁴. Ce phénomène nouveau s'est répandu après l'indépendance et s'est amplifié avec le changement du rapport à la terre amorcé au cours des périodes coloniales allemandes et françaises, par l'expropriation des autochtones de leur propriété. La vente de lopin de terre, considérée de plus en plus comme moyen de production et de thésaurisation de richesses, se fait parfois indépendamment de la volonté du chef. Celui-ci n'est donc plus l'unique propriétaire terrien et se trouve concurrencé par des habitants devenus acquéreurs et vendeurs de terre, de même que l'État. Cette concurrence tend à réduire son prestige et ses sources de revenus. Il n'en demeure pas moins que le chef reste symboliquement le

³⁴ A.N.Y., 3AC 3291, Rapport annuel de la région bamiléké 1953, p. 45.

gardien des terres de la chefferie. Pour cela, les habitants, même devenus propriétaires, ont le devoir de lui donner une chèvre après le décès d'un roturier, afin d'avoir accès à la terre pour y creuser une tombe nécessaire à l'enterrement de la dépouille mortelle. Généralement, le chef sanctionne ceux des habitants qui remettent en cause ce précepte traditionnel reconnu dans le village en les privant de toute manifestation dans la concession familiale au cours du deuil (voir chapitre troisième : Annonce).

3- Pouvoir religieux du chef

Le chef dispose aussi traditionnellement du pouvoir religieux. Il incarne l'esprit des ancêtres fondateurs de la chefferie. Aux yeux de son peuple, il est sacré et même proche de Dieu. Ce rapprochement constitue la manifestation de son appartenance au monde des ancêtres. Il fait des sacrifices magico-religieux aux ancêtres pour protéger son peuple, les cultures, limiter la sécheresse et rendre régulier le régime de pluie indispensable à la croissance normale des plantes, d'après J.-L. Dongmo (1981 : 48). Il est assisté dans l'exercice de ces tâches par des notables et les serviteurs inférieurs désignés *tchinda*. Les premiers sont en quelque sorte des magiciens expérimentés, membres de l'association *kougang*. Leur rôle principal étant religieux, ils initient le futur chef pendant son séjour au *lakam* à certaines pratiques magico-religieuses, et, pendant son règne au trône de la chefferie, ils l'aident à apaiser des ancêtres, à combattre sécheresse, excès de pluie ou épidémie et le préviennent de l'issue d'une guerre (Kwayeb E. K., 1960 : 60). Les seconds sont chargés de s'occuper de la garde des objets de culte, d'exécuter des rites aux ancêtres en la présence du chef, puisqu'il ne peut ni les réaliser lui-même ni toucher les offrandes d'huile de palme et le sang (Delarozière R., 1950 : 59 ; Toukam D., 2010 : 96). Le pouvoir religieux du chef a lui aussi été remis en cause par le pouvoir colonial français, d'autant plus qu'il a été confié en partie aux missionnaires, puis au clergé autochtone. Avec la religion chrétienne, des convertis tentent de se détourner de l'autorité du chef et de l'offre des sacrifices aux ancêtres (Kwayeb E. K., 1960 : 128 ; Ghomsi E., 1972 : 264 ; Fouellefack Kana C. C., 2005 : 176). On le voit dans le processus du deuil pendant l'annonce ou l'autopsie (voir chapitre troisième : Annonce ; chapitre sixième : Autopsie).

4- Pouvoir judiciaire

Sur le plan judiciaire, le chef est le juge suprême, son tribunal étant celui de dernière instance. Il s'occupe des affaires graves provenant des tribunaux de chefs de quartier, tels que les querelles d'héritage, l'adultère, le divorce et des litiges opposant l'un de ses sujets à un étranger (Delarozière R., 1950 : 30-33 ; Olivier De Sardan J.-P., 2007 : 117). Les colonisateurs français ont remodelé son pouvoir judiciaire par la création et le fonctionnement des tribunaux modernes. Dispersés dans des unités administratives, ils ont induit la régression du nombre de paysans qui sollicitaient les services des tribunaux coutumiers. La diminution des services rendus par le tribunal du chef se traduit par le nombre très réduit des affaires qui sortaient des chefferies (Tardits C., 1960 : 36).

La population désertait progressivement les tribunaux coutumiers pour se diriger vers les tribunaux modernes. Ainsi, en 1957, le nombre d'affaires rendues dans ces tribunaux de subdivision administratives dépassait désormais de loin celui des affaires jugées à la chefferie. Par exemple, à Dschang, le tribunal moderne de premier degré avait rendu 5702 affaires, et le tribunal coutumier seulement 21³⁵. Ces chiffres attestent qu'une bonne part de la juridiction coutumière est passée aux tribunaux modernes, ce qui réduit le pouvoir judiciaire des chefs. Il devient alors difficile pour eux de trancher en maître absolu d'autant que ces chefs peuvent dorénavant être traduits en justice par des habitants³⁶. De plus, ceux d'entre eux qui n'exécutaient pas les ordres des autorités coloniales étaient passibles de sanctions. Elles revenaient non seulement à la destitution, mais aussi au remplacement, à l'arrestation, à l'incarcération, voire à l'exécution et/ou à la déportation (Ghoms E., 1972 : 268)³⁷. Les affaires instruites dans les nouveaux tribunaux se sont plus encore intensifiées après l'indépendance. Les chefs ont perdu ainsi une partie de leurs sources de revenus, puisque leur revenaient auparavant les biens saisis des bannis, des condamnés à mort, des contrevenants et des droits de justice.

³⁵ A.N.Y., 1AC 3726, Rapport annuel 1957 généralités statistiques région bamiléké.

³⁶ Sous la période coloniale française, le chef de Bafou Ngouadjeu avait été traduit plusieurs fois devant le tribunal moderne à Dschang par les simples habitants. Ces derniers gagnaient régulièrement les procès pour ternir davantage son image (Dongmo O., 1986 : 50).

³⁷ Les chefs de Bandjoun, de Bangwa, considérés comme des délinquants par l'administration coloniale, avaient été arrêtés, destitués et déportés à Campo (Dongmo O., 1986 : 49). Tchernonog (s.p.) [prénom non signalé] mentionne les sanctions infligées aux chefs par l'administration coloniale (1953 : 201). P. K. Bouopda traite de la destitution et du remplacement des chefs réticents ou récalcitrants (Bouopda P. K., 2006 : 43).

Le fondement des pouvoirs du chef est la croyance populaire d'après laquelle le chef est proche de Dieu ; c'est la coutume. M. Weber le confirme en soulignant que le chef apparaît comme « *l'autorité de l'éternel hier, c'est-à-dire celle des coutumes sanctifiées par la validité immémoriale et par l'habitude enracinée en l'homme de les respecter* » (Weber M., 1963 : 126). La croyance légitime ce pouvoir héréditaire. Délégué par les ancêtres pour gouverner son peuple et les choses, le chef s'en sert pour protéger la chefferie, veiller à sa survie, à la production et à la reproduction sociale. La déstabilisation entraîne des conflits qui surgissent entre les dirigeants camerounais et des chefs coutumiers. Ces derniers ripostent contre le déclin de leur autorité traditionnelle. Les dirigeants camerounais quant à eux s'insurgent contre ces chefs qui, par la conservation de leurs pouvoirs, tentent de se démarquer du pouvoir central. Des tensions apparaissent également entre les chefs coutumiers et d'autres membres de la souche royale à cause de l'intervention du pouvoir central dans le choix du futur chef. De l'ingérence des autorités administratives dans la désignation du chef, J.- P. Olivier De Sardan écrit :

« À la mort d'un chef, l'administration [...] choisissait en effet son successeur parmi différents candidats au sein de la famille. Les parents évincés, les cousins désavoués ne ménageaient pas aigreurs et rumeurs. Il n'était guère de canton sans coterie interne contre le chef en place, dressant une partie de la famille régnante contre une autre » (Olivier De Sardan J.-P., 2007 : 120).

Les conflits entre les individus de souche royale se poursuivent, dans la mesure où l'administration camerounaise, intervient dans le choix du futur chef. Ils opposent également des chefs aux habitants. Ces derniers accusent parfois le chef d'être inféodé au pouvoir central et moins disponible à leur égard, voire peu fidèle aux coutumes (I.R.G., 2010 : 4 [1^{ère} partie]). C'est notamment le cas durant le deuil lorsque le chef intervient dans les conflits pour soutenir les membres de la parenté du défunt favorables au changement davantage qu'à telle ou telle tradition (voir chapitres 4, 6 et 7). Significatifs d'évolutions plus larges au niveau du continent africain avec et après la colonisation, ces conflits entre les chefs et le pouvoir central, entre les chefs et les habitants ne sont pas une spécificité des chefferies bamiléké. Ils se repèrent par exemple également au Tchad et au Togo (I.R.G., 2010 : 5-8). E.A.B. Van Rouveroy écrit à ce sujet :

« Pendant les années soixante, des tensions surgissent entre les pouvoirs publics d'un État "moderne" et les autorités coutumières, dégénérant maintes fois en conflits ouverts. Le chef coutumier, en particulier, perdit de son pouvoir et surtout de son prestige ici et là, la chefferie dut même s'avouer vaincue. [...] La plupart des chefs d'État, réactionnaires ou

révolutionnaires, s'en méfiaient. [...] Les critiques dont ils (chefs) furent l'objet reposaient [...] sur la crainte, [...] que ces représentants du droit ancien, spécialistes conservateurs du droit coutumier et de l'administration traditionnelle, ne constituaient qu'un obstacle [...] à la modernisation » (Van Rouveroy E.A.B., (s.d.) : 19).

Considérer les chefs comme un obstacle à la « modernisation »³⁸ serait toutefois une manière de nier leur rôle dans le fonctionnement de la chefferie. En tant que gardiens de la coutume et placés à la tête de cette institution, ils détiennent un capital symbolique non négligeable et tentent de le mettre en jeu au cours de pratiques culturelles telles que les funérailles et le deuil, pour permettre aux habitants de s'affirmer comme membres d'un groupe social spécifique fonctionnant avec des manières de penser et d'agir singulières. Ces manières de penser et d'agir leur offrent la possibilité de se démarquer d'autres groupes ou peuples. Nous le verrons dans les conflits relatifs à l'annonce du deuil. Le chef tient à ce que la coutume soit respectée pour atteindre cet objectif (voir chapitre troisième : Annonce).

Faire d'eux des freins à la « modernisation » serait également une manière d'occulter l'objectif visé par les administrateurs coloniaux, à savoir la satisfaction de leurs intérêts politiques et économiques. Pendant la colonisation, ces administrateurs ont introduit, de manière restreinte et volontaire, comme le souligne G. Rocher (1992 : 590-593), certains éléments nouveaux dans des chefferies tels que l'argent, des moyens de transport et le service public. L'objectif visé a été notamment de maintenir les chefferies et les chefs dans un état de dépendance politique, économique, culturelle, favorable à la poursuite de l'exploitation des ressources du sol et du sous-sol du pays. Qu'en est-il de l'effectivité des pouvoirs de chefs dans ce contexte de tensions ? La position des chefs n'est guère facile à définir. Elle apparaît même ambivalente dans la mesure où ils servent deux maîtres : le pouvoir central et les ancêtres. E.A.B. Van Rouveroy exprime cette complexité en ces termes :

« La position du chef [...] est [...] ambivalente car, bien que son titre puisse reposer sur la constitution coutumière et que ses justiciables exigent qu'il reste fidèle aux principes et normes de leur propre société, il doit répondre aux espoirs que le gouvernement fonde maintenant sur lui. En appliquant des décisions impopulaires, il risque de perdre la confiance et le soutien de la population ; mais, d'un autre côté, il met en danger sa position face au gouvernement s'il ne fait pas preuve d'une loyauté suffisante envers les autorités centrales » (Van Rouveroy E.A.B., (s.d.) : 26).

³⁸ Par modernisation, on entend un processus conduisant à la reconstruction des modes de prises de décision. Sur le plan politique, il s'agit de la décentralisation, avec le passage de l'autorité des mains d'une seule personne, ici le chef, aux administrateurs politiques et au peuple qui les élit par la voie du vote. Sur le plan économique, cela revient à l'implantation des infrastructures nécessaires au fonctionnement de l'institution étatique.

Cette double dépendance du chef se prête bien à une analyse en termes de transaction sociale, permettant de redéfinir le couple de tension tradition/modernité. Ses fonctions à l'échelle de la chefferie et du gouvernement le montrent bien. À l'échelle gouvernementale, dans laquelle les autorités politiques et administratives détiennent traditionnellement le monopole de l'intérêt général, assurent eux-mêmes la gestion des affaires publiques, si l'on s'inspire de M. Casteigts (2004 : 152), le chef est auxiliaire de l'administration. En tant que tel, il facilite la transmission, à la population locale, des décisions prises au niveau central. Il a l'obligation de veiller au respect des lois et de l'ordre public dans l'étendue de la chefferie. Pour cette tâche, il perçoit un salaire. Sa fonction à l'échelle gouvernementale peut s'analyser en termes de transactions inégalitaires, politiques, économiques, réputationnelles.

Les transactions sont inégalitaires avec l'asymétrie des rapports entre le chef et le pouvoir central. Il ne participe guère à la prise de décisions à l'échelle nationale, mais a un devoir de loyauté vis-à-vis du gouvernement central. En cas de désobéissance, le chef est passible de sanctions, comme nous avons vu. Les transactions sont réputationnelles, puisque le chef protège son image administrative. Elles sont aussi politiques, dans la mesure où les décisions relèvent de l'administration centrale, qui élabore les lois à diffuser par le chef dans l'étendue de la chefferie. Le salaire du chef, qui est en jeu de façon implicite, correspond aussi à des transactions économiques. Là n'est pas tout. La fonction du chef, si elle correspond *a priori* à la continuité d'un mode d'organisation traditionnel, marque aussi, à l'échelle de l'administration gouvernementale, des dynamiques de rupture, d'autant plus que son action peut être contraire à la coutume, lorsqu'il se rapproche de l'institution étatique mise en place pendant la colonisation française et entretenue par les dirigeants camerounais après l'indépendance. Il y a donc là aussi une innovation de rupture avec le changement de l'autorité en qui il se soumet. De plus, l'action du chef renvoie *in concreto* à des transactions de second ordre à partir du moment où il diffuse la loi, l'ordre décidé par le pouvoir central, dans l'étendue de sa chefferie, et ce tout en l'adaptant localement et en veillant au respect de ces normes sur le territoire. À l'échelle nationale, la gouvernance étatique, si l'on mobilise librement la terminologie de Michel Casteigts (2004 : 143), est première et la gouvernance chefferiale seconde. Nous le verrons au moment de l'autopsie dans le deuil chez les Bamiléké. Le chef doit ici montrer sa loyauté envers l'administration camerounaise en interdisant cette pratique, bien que la mort soit

rarement considérée, selon la coutume, comme un phénomène naturel. Dans les conflits entre les membres de la parenté du défunt et les veuves au sujet de cette pratique traditionnelle, le chef soutient les veuves qui s'opposent à l'autopsie (voir chapitre sixième : Autopsie). Les entretiens attestent cette prédominance des normes gouvernementales sur les croyances locales, sans toutefois gommer la nécessité de tout un travail territorialisé à cette fin. Le témoignage d'un chef est significatif :

« [...] Il y a des situations où j'agis en tant que représentant de l'État dans la chefferie. J'ai le devoir de veiller sur la sécurité des personnes, de maintenir l'ordre public et d'interdire tout acte qui va à l'encontre de la loi. Je refuse avec fermeté l'autopsie parce que les pouvoirs publics condamnent cette coutume et punissent les auteurs ou les complices de sa réalisation. Je l'ai dit à plusieurs reprises lors des rassemblements à la chefferie et je donne l'ordre aux chefs de quartiers de transmettre cette information aux chefs de concessions. Eux-aussi informeront leurs femmes et les membres de leurs familles. [...] » (N. D., 15/01/2013 à Dschang).

Pour maintenir ses rapports avec le gouvernement, on voit que le chef joue son rôle d'intermédiaire, lequel lui impose l'obligation d'interdire certaines pratiques coutumières, d'où des tensions possibles au sein des lignages et pendant certains deuils.

En même temps, à l'échelle de la chefferie, le chef apparaît comme une autorité coutumière détenant les pouvoirs politique, religieux, économique et judiciaire, et placé à la tête de l'institution chefferie, comme nous avons vu. Il est considéré comme l'intermédiaire entre les ancêtres et les habitants résidant dans le territoire placé sous son commandement, collabore avec les notables et ses serviteurs pour le fonctionnement de cette institution. À ce titre, les décisions prises doivent être en lien avec les croyances locales et contribuer à la pérennisation de la chefferie. Autrement dit, il doit veiller au respect de la coutume et infliger des sanctions aux habitants qui contestent l'ordre existant. Perçu sous l'angle traditionnel, l'action du chef en rapport aux habitants s'apparente à d'autres transactions sociales, qui coexistent avec les processus liés à sa fonction de représentant local de l'État, et peuvent aussi s'analyser comme des transactions inégalitaires, économiques et réputationnelles. Transactions inégalitaires, car renvoyant aux relations asymétriques instituées entre le chef, placé au sommet de la hiérarchie coutumière, et les habitants, situés à la base de la pyramide sociale. Transactions économiques, concernant la survie de l'institution chefferie qui dépend des ressources humaines, matérielles et financières provenant des habitants. Transactions réputationnelles se rapportant à l'image culturelle du chef, puisqu'il apparaît comme un modèle à suivre. On le comprend dès lors, si la fonction du chef en tant que représentant du gouvernement donne à voir des transactions de rupture, sa fonction à l'échelle de la chefferie cette fois, s'incarne à travers des transactions de continuité, destinées à

préserver l'ordre établi et l'institution chefferie. Se dégagent ainsi aussi des transactions de premier ordre, mais différentes voire contraire à celles rapportées à la place de l'État, dans la mesure où le chef fait respecter les principes prévus par les ancêtres dans une lecture où ces derniers constituent la référence ultime. À l'échelle de proximité, la gouvernance de la chefferie ou du territoire est donc potentiellement première et la gouvernance étatique seconde, suivant ce deuxième type de principe de justification. Le deuil constitue l'un des moyens favorables à la mise en pratique de cette dimension locale de la gouvernance. C'est le cas, par exemple, lors de l'annonce du deuil d'un roturier. Les membres du lignage du défunt ont le devoir d'en informer le chef du village dans lequel sera inhumée la dépouille mortelle. Le non-respect de cette obligation coutumière leur fait encourir une sanction consistant en l'interdiction du deuil par le chef. La sanction tiendra jusqu'au moment où la tradition sera respectée. Elle est susceptible de provoquer des conflits entre membres du lignage du défunt, ces derniers et le chef (voir chapitre troisième : Annonce). Le discours du même chef cité précédemment dans son rôle de représentant de l'État, est explicite de ce second versant qui coexiste *in concreto* avec le premier :

« [...] Je deviens intolérant et sanctionne ceux [...] qui ne respectent pas cette coutume [relative à l'annonce du deuil] dans la mesure où leur conduite ne doit pas être imitée, au risque d'éteindre la chefferie et le village. Si je tolère ces conduites déplacées, d'autres vont copier ou imiter et cela va se généraliser en fragilisant la coutume. [...] Je suis le gardien de cette coutume et dois veiller à ce qu'elle soit respectée. Pour cela, c'est moi le chef de terre qui donne l'ordre d'enterrer la dépouille mortelle si [les membres du lignage du défunt] êtes en accord avec les principes de la chefferie. [...] » (N. D., 15/01/2013 à Dschang).

Ce témoignage du chef traduit sa détermination à sauvegarder symboliquement la coutume et l'institution chefferie. Mais là n'est pas tout, et la dualité relevée n'est pas exclusive : il y a des rapports de continuité entre les deux échelles, d'autant plus que le chef joue des rôles différents au sein d'un même espace, pour respecter les deux institutions de qui il dépend et vit. De ces rapports dérivent des transactions situées entre la continuité et la rupture, puisque l'on repère des situations où le chef est situé à la jonction entre la tradition et la modernité en protégeant la coutume et en promouvant l'innovation. Dans le deuil, cela se traduit notamment au moment des lamentations. Le chef doit être accueilli par les proches du défunt si l'on suit la coutume, et sanctionne les proches du défunt qui dérogent à cette règle traditionnelle. En même temps, il soutient les veuves habituées aux modes de vie occidentalisés lorsque les membres de belles-familles le sollicitent dans les conflits les opposant à ces veuves qui contestent des croyances ancestrales. Dans ce cas, on peut considérer que le chef interprète la

coutume relative aux formes de procédures de lamentations partagées à l'échelle de la chefferie, s'en s'inspire pour admettre, à partir de ce qui s'apparente à des transactions secondes, la diffusion par certaines veuves de conduites personnelles et non codifiées au cours de cette phase de deuil. On le sait, permettre une exception peut aussi être une façon de maintenir le principe de l'application d'une règle (voir chapitre quatrième : Lamentations). Le chef joue sur les deux registres à la fois, mais à des moments différents selon les enjeux et le contexte. En même temps, ce jeu du chef, entre la coutume et le pouvoir central, entre les valeurs « nationales » voire « étrangères » et les valeurs locales, le place dans une situation d'incertitude relative qui peut aussi donner naissance, de part et d'autre, à des conflits qui se répercutent dans le deuil.

Les subtils rapports de contradiction plutôt que de complémentarité entre la chefferie et le gouvernement central participent à la reformulation de cette institution locale et au statut du chef. Bien qu'elle soit située à la périphérie et non plus au centre comme à la période précoloniale, la chefferie n'en reste pas moins, sur le plan culturel, une source incontournable de légitimité (Metangmo P.-M., 1986 : 15-17). Du balancement entre le pouvoir central et la coutume, apparaît la complexité de la fonction du chef, puisqu'il devient difficile de savoir ce qui le caractérise de façon unitaire et ce qu'il deviendra avec le processus de changement en cours. La légitimité des chefs a été remise en cause par les administrateurs coloniaux allemands et français. En refaçonnant leurs pouvoirs, ils ont davantage situé la structure politique des chefferies bamiléké dans un processus de changement progressif s'accompagnant de conflits qui s'expriment y compris dans un moment singulier comme le deuil, voire justement plus spécialement au cours de ce processus qui donne singulièrement à voir les codes traditionnels face aux dynamiques sociétales actuelles. En raison de l'action du pouvoir colonial français, l'organisation sociale et pas uniquement politique des chefferies bamiléké connaît, elle aussi, des modifications.

II- ORGANISATION SOCIALE DES CHEFFERIES BAMILÉKÉ

Contrairement aux sociétés acéphales organisées en clans, les sociétés à chefferies, comme celles des Bamiléké, sont constituées d'une multiplicité de lignages autonomes disséminés çà et là. Par lignage, nous entendons avec F. Gresle et M. Panoff, « *un groupe formé par les individus qui se réclament d'un ancêtre commun en vertu d'une règle de filiation unilinéaire* » (Gresle F., Panoff M. *et al.*, 1990 : 208). Précisons

que cet ancêtre commun est connu car les descendants le reconnaissent comme leur ascendant. Tel n'est pas le cas dans les sociétés claniques, où les membres ne peuvent établir un lien généalogique réel avec l'ancêtre, qui est souvent mythique. En plus d'occuper des quartiers, les groupes lignagers sont structurés et fonctionnent conformément aux rôles attribués par la coutume aux différents membres. Les aînés s'occupent de l'intégration des cadets. L'évolution, accélérée par le pouvoir colonial français, marque les membres et les intègre dans une dynamique provoquant des conflits qui se manifestent durant le processus du deuil. Avant d'étudier l'évolution des modes de valeurs révélatrice de tensions, nous aborderons l'occupation du territoire, la structuration des lignages, les conduites des membres et le processus d'intégration des cadets sociaux.

1- Occupation du territoire

La société bamiléké se compose de plusieurs quartiers appelés *kap la'*. Alors qu'à la chefferie, lieu de résidence du chef, sont concentrés les organes exécutifs et décisionnaires du pouvoir politique, le quartier rassemble les lignages autour d'un notable chef de quartier et en même temps descendant des notables *kamvu* (Hurault J., 1962 : 10 ; Metangmo P.-M., 1986 : 15-17). Ces notables, installés par le chef de la chefferie, exercent leur autorité sur les membres de lignages. Ainsi, ils ont pour mission d'assurer la transmission des ordres du chef à ces derniers et de gérer les tensions. C'est dans le quartier que se développe la vie sociale des membres de lignages. D'une manière générale, l'habitat est dispersé, les clôtures séparent les parcelles de terrains et montrent la volonté d'autonomie sans lien pour autant avec les valeurs individualistes. Chaque chef de lignage occupe ainsi une parcelle de terrain bien délimitée et communément désignée *mbah*, ce qui se traduit par le terme hameau ou concession. Le *mbah* englobe à la fois la terre, les cases et les individus qui y résident. Le nombre de constructions varie suivant le statut matrimonial et le rang social du détenteur désigné *ngang mbah* (Dongmo J.-L., 1981 : 90).

Il relève du constat général que, dans la société bamiléké, la concession familiale est organisée autour d'une cour³⁹, considérée comme espace public. Cette concession

³⁹ Cette occupation spatiale, bien que répandue, connaît des exceptions dans la mesure où tous les roturiers n'ont pas de cour dans leur concession. Dans ce cas, les lopins de terre qui bordent la concession sont terrassés pour faire une cour provisoire nécessaire à la réalisation des cérémonies de deuil.

est transformée généralement en cadre de cérémonies à l'occasion du deuil. Là, on assiste à une inversion de pratiques avec le changement de conduites qu'entraînent l'organisation et le déroulement d'un tel événement. Accessible à tous ceux qui vivent et se rendent dans la concession, la cour devient, pendant le deuil, un lieu où se déroulent les tours de deuil, les cérémonies religieuses, le témoignage auprès de la dépouille mortelle, le repas funéraire, la présentation du successeur et le veuvage (voir schéma cour, chapitre quatrième : Lamentations). Pendant la période de deuil, elle ne sert plus aux activités quotidiennes telles que le séchage des graines ou du linge. C'est dans cet espace que certains proches de défunt entrent en conflit (voir chapitre quatrième : Lamentations ; chapitre septième : Veuvage).

L'espace privé représenté par l'arrière de la concession est réservé à l'élevage domestique et au lieu de toilette. Pendant le processus du deuil, il y a là aussi une inversion des pratiques puisque c'est à cet endroit qu'ont lieu généralement l'autopsie et l'enterrement de la dépouille mortelle (voir chapitre sixième : Autopsie). La maison du défunt se situe au fond de la concession. Elle représente son cadre de vie et l'espace de réception de ses hôtes. Pendant la période de deuil, les membres du lignage du défunt vident le séjour de ses meubles et des objets de décoration, puis le décorent à nouveau en vue d'y installer la dépouille mortelle. La maison de l'homme constitue en même temps leur cadre de résidence. Le séjour, cadre habituel de vie du chef de concession, se transforme en lieu de résidence des veuves au cours des périodes de lamentations et de veuvage. Ces dernières y dorment, à côté du cadavre, sur de vieilles bâches ou sur des feuilles sèches de bananiers recouvertes par trois morceaux de bambous servant de lit (voir chapitre quatrième : Lamentations, et chapitre septième : Veuvage). La maison du chef de concession se transforme également en un lieu de prières autour du défunt et de veillée mortelle, en un espace transitoire pour le corps, puisqu'il y repose, en attendant la mise en terre derrière la maison. Les membres de la parenté y organisent les obsèques, par exemple, des concertations au sujet de la morgue, de la durée du corps dans ce lieu, les échanges au sujet des formes de contributions des descendants, puis du repas funéraire après le retour du corps de la morgue. Elle sert également comme cadre au règlement de conflits, puisque c'est là que les acteurs se réunissent parfois, et souvent en présence du corps, pour trouver des compromis (voir chapitres 5, 6 et 7). Enfin, c'est à quelques mètres de cette maison que les hommes se tiennent pour

participer au travail du deuil au cours des séquences de lamentations (voir chapitre quatrième : Lamentations).

Les cases des femmes (voir schéma cour, chapitre quatrième : Lamentations) apparaissent dans la vie quotidienne comme leur cadre de vie, celui de leurs enfants et, en même temps, l'espace de cuisson des repas. En contexte de deuil, on note aussi une inversion des pratiques. Ces cases servent d'abri aux membres de lignages des veuves qui deviennent en quelque sorte des propriétaires provisoires. C'est là qu'ils dorment pendant le processus du deuil. Les veuves y retournent lorsque la période de veuvage tend vers sa fin, notamment 3 jours avant la toilette de veuvage, en vue de brûler les trois morceaux de bambous qui ont servi de lit dans la maison de leur mari (voir chapitre quatrième : Lamentations, et chapitre septième : Veuvage). Pour faire le deuil, les veuves se tiennent devant la case de la première femme dans les concessions polygyniques, puisqu'elle est proche de la maison du mari, celui avec qui elle a fondé le lignage (voir chapitre quatrième : Lamentations).

Les quartiers sont le plus souvent considérés comme un espace territorial lignager aux limites bien précises, composés d'un ensemble de *mbah* regroupant majoritairement les membres d'un même lignage paternel⁴⁰. Lorsqu'un décès survient dans un quartier, les voisins se mobilisent pour participer au deuil, à l'enterrement et assister les proches du défunt en leur procurant à manger, notamment aux veuves qui vivent, avec le deuil, une période de pénitence. Les voisins ouvrent provisoirement leur maison aux membres de la parenté du défunt, précisément aux descendants masculins qui n'ont pas encore construit de maison en milieu rural, ou aux affins (voir chapitre cinquième : Morgue). Ces maisons leur servent de séjour et facilitent la réception des hôtes ; avant de les céder, les voisins vident le séjour de son contenu et rangent les affaires dans certaines chambres. En même temps, la configuration de *mbah* offre aussi la possibilité de comprendre la structuration des lignages.

2- Structuration des lignages

⁴⁰ Précisons que le quartier comporte aussi des migrants, c'est-à-dire des individus étrangers au lignage paternel. Ils sont également concernés puisque le deuil relève aussi d'une affaire de voisinage.

Par structuration, nous entendons les modes de composition des lignages chez les Bamiléké. Il existe au sein de chaque groupe lignager un noyau élémentaire constitué du père, de la mère et des descendants non mariés. Ces derniers vivent avec leur mère, comme nous l'avons mentionné, ce qui traduit la présence de plusieurs foyers maternels. À ce noyau élémentaire s'agrègent les membres des lignages paternels et maternels de ces enfants. Parlant des membres du groupe lignager dans la société bamiléké, un enfant considère comme son « frère » ou sa « sœur », ses frères et sœurs utérins et/ou agnats, ses neveux et nièces, ses cousins et cousines paternels et maternels. Il considère comme « père » ou « mère », ses oncles et tantes paternels et maternels, ses grands-parents paternels et maternels. La filiation de l'enfant est alors bilinéaire, puisque l'enfant reçoit les éléments constitutifs de son identité de la ligne maternelle et de la ligne paternelle (Toukam D., 2010 : 192-193). L'ensemble des membres du groupe lignager forme la famille étendue désignée *atsenghuia* (Matemnago Tonle V., 2002 : 14-15). Lorsqu'un membre décède, tous les autres se réunissent, organisent et réalisent les cérémonies funèbres. L'inceste et le mariage sont fortement prohibés entre eux (Toukam D., 2010 : 193, 203). Les groupes lignagers sont basés sur une stratification par âge et par sexe. Les hommes et les personnes âgées sont au sommet de la hiérarchie sociale, alors que les femmes et les enfants sont à l'échelon inférieur. Telles sont les positions qui leur ont été destinées et qu'ils sont conduits à occuper selon la coutume bamiléké. La classification contribue à assurer la sécurité de la vie, la continuité entre les générations, la transmission des valeurs, des savoirs, des règles de conduites, des comportements spécifiques au groupe social et, en conséquence, la reproduction sociale. La stratification par sexe et par âge des groupes lignagers se rencontre plus largement en Afrique, par exemple aussi au Mali, d'après D. Mahut (2013 : 123). Bien que productrice de l'inégalité, elle facilite la compréhension des modes de conduite entre les ascendants et les descendants, les conjoints, ceux-ci et leurs descendants non mariés.

3- Attribution coutumière de rôles entre membres de lignages

Les comportements des membres de lignages varient selon l'âge, le sexe, la position sociale et le degré de parenté auquel appartient chaque d'eux, puis dépendent du code de conduite préétabli. Ainsi, entre les ascendants et les descendants, les conduites sont beaucoup plus marquées par l'évitement en raison des critères de l'âge et

du sexe, qui fondent les rapports de subordination et de domination. L'exercice de l'autorité, la protection du lignage, le contrôle des ressources, la gestion des conflits entre les membres du lignage, ceux-ci et d'autres individus, reviennent aux ascendants de première et deuxième génération ou, du moins, aux personnes âgées, ou encore à leurs héritiers en vertu de la sagesse, la maturité, l'expérience et du savoir dont ils disposeraient (Abessolo Asseko C., 2011 : 25). Il leur revient, dans le cadre d'un deuil, de veiller à ce que la coutume soit respectée pendant le déroulement des cérémonies funèbres. On le verra dans le cadre de l'annonce du deuil, des lamentations, de l'autopsie ou du veuvage (voir chapitres 3, 4, 6 et 7).

Selon les représentations sociales du genre, la femme apparaît comme un être sensible, vulnérable ou faible ; elle a le devoir d'assurer les tâches relatives au fonctionnement du ménage telles que l'hygiène domestique, l'accouchement, l'encadrement des enfants, la prise en charge des malades ou l'accueil des étrangers (Abessolo Asseko C., 2011 : 25 ; Pinghane Yonta A., 2005 : 90). En dépit de la verticalité des rapports entre les hommes et les femmes, il existe néanmoins au sein de chaque unité domestique un jeu d'interaction réciproque entre le mari et ses femmes. Dans cette réciprocité des devoirs, C.-H. Pradelles de Latour (1997 : 27) souligne que le conjoint a le devoir de donner à ses épouses un toit et de l'entretenir, lui fournir le nécessaire à la cuisson des repas, tel que : le sel, l'huile de palme, la viande ; sans oublier les objets de beauté. En revanche, chaque femme doit préparer des repas pour son conjoint et ses enfants. Après la mort du mari, la femme a l'obligation de faire son devoir conjugal durant le processus du deuil en respectant les conduites coutumières prévues. Les membres de sa belle-famille la surveillent au moment des lamentations et du veuvage, pour qu'elle subisse de rudes épreuves. Si le mari était polygyne, toutes les veuves se comportent de la même manière pendant le deuil. La première femme, perçue comme supérieure, donne les ordres aux autres : par exemple, leur autoriser à manger ou à sortir de la maison du mari pendant la période du veuvage (voir chapitre quatrième : Lamentations, et chapitre septième : Veuvage). De plus, les descendants doivent déférence à toutes les personnes âgées et aux ascendants. Entre les générations et au sein d'une même génération, les cadets ont l'obligation de respecter les aînés. Pendant le deuil, les descendants doivent respecter les ordres donnés par les ascendants, que ce soit au sein du lignage ou dans la fratrie. Ces ordres peuvent porter sur les montants d'argent à procurer pour les obsèques, les travaux à accomplir dans la concession du

défunt, ou encore l'achat des produits pour les soins à administrer sur le cadavre à la morgue (voir chapitre cinquième : Morgue). Les inégalités entre les cadets et les aînés marquent les comportements des uns et des autres, et renforcent la place qu'occupe la « gérontocratie » dans la société bamiléké (voir chapitres 3, 5 et 6).

4- Processus d'intégration des cadets sociaux

Les aînés sociaux contribuent à l'intégration des cadets sociaux à travers le processus éducatif traditionnel. Puisant son fondement dans la structure et les relations sociales, ce processus éducatif, selon A. Ndongmo, comporte trois phases. Si les deux premières sont destinées à l'alimentation, aux soins de l'enfant, à l'initiation aux règles de bienséance, la troisième se caractérise par l'approfondissement de ces règles et de la charité, auxquelles s'ajoutent : le sens de la responsabilité, l'ardeur au travail, l'esprit d'entreprise, l'aptitude au commerce, la soif d'entreprendre, l'envie de la réussite personnelle et du prestige, la ténacité devant les difficultés, le goût du voyage (Ndongmo A., 1955 : 43-50 ; Warnier J.-P., 1982 : 249). Les cadets sociaux sont censés acquérir une part de ces qualités au moyen des proverbes et des contes⁴¹, aussi bien dans l'unité domestique que dans des lieux d'activités et à l'occasion des cérémonies comme les deuils (Tchegho J.-M., 2000 : 12-15 ; Matemngo Tonle V., 2002 : 15-19). L'éducation différenciée selon le sexe est la règle. Suivant cette division, l'éducation des garçons incombe à leur père, tandis que celle des filles revient à leur mère. Elle initie la fille aux fonctions sociales d'épouse et de mère prolifique et fermière, entre seize et dix-huit ans. À cette tranche d'âge, « *elle [la fille] a acquis l'essentiel de ses connaissances agricoles et ménagères, quelques techniques artisanales comme la vannerie et la poterie, et l'habitude de l'entraide dans les sociétés des femmes* » (Warnier J.-P., 1982 : 263).

Au terme de cette éducation, les filles se marient et, par le fait même, s'intègrent dans la société des adultes. Les ascendants de première génération perçoivent de l'affin

⁴¹ À titre illustratif, citons le conte suivant. Deux amis vont à pied à Kalaba (Nigéria) pour le commerce. Ils doivent passer plusieurs jours en route. L'un voit l'autre s'enrichir plus que lui. Jaloux, il le tue, dissimule la dépouille et rentre raconter qu'il était entré en brousse pour se soulager et n'en était plus sorti. Une bête l'aurait attrapé. On y a cru et fait le deuil. Plus tard, dans une phase de sa maladie, le tueur montre le soleil du doigt en disant : « Ne dis pas l'affaire-là ». À force de répéter la scène, l'entourage s'intéresse à ce qui tient le malade. Il finit par avouer le meurtre de son ami au moment où ils allaient ensemble à Kalaba. Il faut persévérer dans l'activité rentable, ne pas tuer l'autre car on ne mourra pas sans l'avoir avoué. On le saisit, les contes ou proverbes sont ainsi porteurs de leçons de morale nécessaires à la vie en communauté.

la dot qui scelle l'union avec leur fille. La dot ne saurait être considérée comme le prix de vente de la fille. Elle a une signification pour cette fille, ses ascendants de première génération et le conjoint. Concernant la fille, la dot est perçue comme un moyen permettant au fiancé d'amortir les douleurs de maternité et d'exprimer son affection. La dot est remise aux ascendants de première génération de la fille en guise de compensation pour les services champêtres et ménagers que cette dernière aurait dû rendre en continuant à vivre avec eux. De plus, la dot traduit ce geste symbolique que le père accepte pour lever sa main de sa fille et permettre au conjoint de celle-ci de mettre la sienne. Pour le conjoint, cette dot constitue une preuve d'alliance et de reconnaissance, et à partir de là, il peut prétendre à la paternité des enfants (Pradelles De Latour C.-H., 1991 : 21-24 ; 2001 : 52). Cette signification de la dot n'est pas propre à la société bamiléké. Elle se retrouve chez les Fang du Gabon et les Wolof du Sénégal, et dans bien d'autres groupes sociaux africains (Ghasarian C., 1996 : 118 ; Minko Mve B., 2003 : 71-72 ; Kañji S., Camara F. K., 2000 : 99-105). Les rapports entre l'affin et ses beaux-parents sont également asymétriques, d'après la coutume. Il a une dette à vie envers ses beaux-parents pour avoir épousé leur fille. En plus de leur obéir, il doit faire son devoir matrimonial en leur apportant du soutien matériel, physique et financier dans la vie quotidienne et à l'occasion d'évènements tels que le deuil (voir chapitre cinquième : Morgue).

L'éducation que reçoit le garçon est différente de celle de la fille. Avant l'âge de 15 ans, il doit traditionnellement avoir acquis des connaissances en vannerie, et des techniques agricoles jugées spécifiques à l'homme. Après cet âge, le garçon fait l'apprentissage d'un métier selon ses goûts et ses aptitudes : le travail du cuir, les techniques de chasse, la fabrication des cordes, filets, calebasse, la sculpture, la fonte de fer, entre autres (Warnier J.-P., 1982 : 263-264). Dispensée en langue maternelle et s'inscrivant dans le processus de socialisation des enfants, l'éducation traditionnelle à base communautaire a pour but, d'une part, de former l'être social, c'est-à-dire des individus modelés à l'image des adultes et capables de faire corps avec la communauté à laquelle ils s'intègrent (Durkheim E., 2003 [1922] : 51). D'autre part, elle vise à leur transmettre le savoir-faire pouvant leur permettre d'améliorer leurs conditions d'existence (Tchegho J.-M., 2000 : 15). Au fur et à mesure que ces enfants grandissent, ils rejoignent des associations au sein desquelles cette éducation se trouve approfondie. Au sujet du mariage, les garçons peuvent espérer recevoir une femme de leur père.

D'après la coutume, l'admission du jeune garçon au mariage était un libre choix du père, puisque rien ne le contraignait à donner des épouses à tous ses descendants mâles, qui, en revanche, ne pouvaient revendiquer la vie maritale. Ils devraient alors rester célibataires jusqu'à « l'octroi par leur père d'une première épouse », selon J.-P. Warnier (1993 : 105). En recevant leur première femme de leur père, ils sortent de la catégorie des cadets sociaux pour rejoindre celle des aînés⁴². Ce changement de catégorie sociale leur donne la possibilité de mettre en pratique les qualités apprises au cours de l'éducation traditionnelle, par exemple, commencer à travailler pour cumuler des biens, devenir polygyne et rechercher une ascension sociale. Rendus à la catégorie d'aînés sociaux, les descendants subviennent non seulement aux besoins des cadets sociaux, mais aussi à ceux de leurs ascendants lorsqu'ils vieillissent. Après le décès d'un ascendant, ils se chargent de l'enterrer en accomplissant le devoir filial revenant, entre autres, à annoncer le deuil de leur père, à contribuer matériellement ou financièrement à la réalisation des obsèques et à participer personnellement au travail collectif du deuil. Par ces conduites, ils respectent la logique de ce que David Mahut désigne la « dette intergénérationnelle » (Mahut D., 2013 : 123). L'esprit communautaire apparaît ainsi fondamental dans la survie et la perpétuation des groupes lignagers, en ce sens qu'il favorise la subsistance des lignages, l'intégration des cadets sociaux, la protection des vieillards et l'enterrement des dépouilles de ces derniers. Dans ce contexte, la coutume prohibe l'esprit qu'on peut qualifier d'« utilitariste ». Là encore on assiste à des évolutions parmi les membres de lignages (voir chapitre cinquième : Morgue). La structuration des lignages, les comportements des membres, des affins, des épouses et le processus d'intégration des cadets sociaux sont en particulier pris dans des processus de recomposition qui se sont accrus à la suite de la période coloniale française. Il en résulte des conflits entre certains membres de lignages et d'autres, même dans le déroulement du deuil.

5- Évolution des conduites, rapports sociaux et compréhension du deuil dans son contexte

⁴² Par l'aide reçue, les cadets contractent une « dette » à l'égard des générations antérieures, laquelle devra être soldée sous forme de prestation ou de travail monétaire.

Certains membres de lignages, notamment les femmes et les cadets sociaux, ont intégré de nouvelles façons de penser et d'agir avec la conversion à la religion chrétienne⁴³, l'instruction et l'exercice de leur profession. Au contraire des individus attachés aux croyances ancestrales, ils appréhendent la coutume et le système élargi de rapports sociaux en fonction de leur niveau d'éducation, de leurs positions sociales, de leur nouvelle appartenance religieuse et même de leurs professions, puis les déconstruisent, les transforment pour reconstruire un autre rapport plus adapté à leurs lectures et exigences personnelles. Les membres de la parenté et les alliés matrimoniaux ont désormais plus fréquemment que par le passé des profils sociodémographiques divergents. Il en résulte des conflits qui se développent à l'occasion du deuil, et opposent les femmes de polygynes entre elles, les veuves et les membres de belles-familles, les ascendants et les descendants, ceux-ci entre eux, ou encore ces derniers et les affins, et cela autour d'enjeux socio-économiques, religieux et/ou culturels. Avant d'analyser les rapports entre ces dynamiques nouvelles qui font évoluer les comportements et le deuil, nous allons revenir sur deux évolutions emblématiques liées à l'action du pouvoir colonial : la contestation de la polygynie et les œuvres scolaires.

5-1 Religion chrétienne et lutte contre la polygynie

La polygynie est appréhendée comme l'union matrimoniale socialement reconnue entre un homme et de nombreuses femmes. Dans la société bamiléké, elle est inhérente à la structure sociale et semble répandue. La femme unique semble déconsidérée car ne constitue pas une garantie à la procréation et ne serait pas en mesure d'apporter de l'aide à tous les membres de la famille. La monogamie apparaît comme une étape transitoire vers la polygynie, le temps d'accroître le patrimoine pour y accéder. La polygynie est pratiquée par des chefs, les plus fortunés en raison des dons, des amendes reçus et du trésor de la chefferie. Elle est aussi pratiquée par des hommes aisés ou des sages, c'est-à-dire des individus qui possèdent, au sens de B. Minko Mve (2003 : 67), la connaissance des faits, de l'univers, des normes sociales, la capacité de réflexion, et de l'expérience. Dans ce contexte, pour une femme, épouser un polygyne fait partie des stratégies pour pénétrer un milieu économiquement et socialement mieux doté. La

⁴³ À la religion chrétienne se joint depuis les années 1990 au Cameroun, des nouveaux mouvements religieux, dont certains sont perçus comme des « sectes ». Il s'agit par exemple des Témoins de Jéhovah, des adeptes de l'Église du Plein Évangile, etc. (voir chapitre quatrième : Lamentations, et chapitre septième : Veuvage).

légitimité des polygynes renvoie au fait que c'est au nombre d'enfants et de femmes que se mesure la fortune d'un homme (Chendjou-Kouatcho J.-J., 1986 : 447 ; Metangmo P.-M., 1986 : 24), ce qui se retrouve au demeurant dans d'autres aires culturelles africaines telles que chez les Fang du Gabon (Minko Mve B., 2003 : 67-68). P. Titi Nwell (1985 : 32) va plus loin en soulignant que la polygynie semble tirer sa source de la volonté de l'homme de satisfaire ses besoins sexuels, et, plus largement, sert d'instrument de domination masculine, telle qu'on peut l'entendre au sens de P. Bourdieu (1998 : 7). Une telle domination peut apparaître symbolique, car les femmes sont considérées du point de vue coutumier comme des êtres en mesure d'ôter la vie à leur mari.

Dans la concession familiale, le mari est partagé entre ses femmes et, dans les interactions, tend à avoir des préférences pour l'une ou l'autre femme, ce qui entraînerait couramment jalousies et querelles entre elles. Les inimitiés portent sur les faveurs distribuées par le mari à propos des relations sexuelles, de la ration alimentaire, de l'éducation des enfants, de la religion, des vêtements, etc. La fréquence et l'intensité varient, entre autres, selon l'âge, l'activité, le revenu, le degré d'instruction, la capacité à procréer, la manière de cuisiner, le degré d'affection et l'obéissance au mari (Tardits C., 1985 : 126). Des inimitiés similaires se rencontrent plus généralement en Afrique (Clignet R., 1975 : 14-15), notamment au nord Togo (Guigbile D., 2001 : 68). Dans ce contexte, certaines femmes utiliseraient des forces occultes pour manifester le ressenti face à la discrimination, afin de « posséder » le mari ou nuire à la femme la plus aimée par ce dernier. A. Pinghane Yonta (2005 : 89-90) note que ce système matrimonial serait de ce fait l'un des facteurs de développement de la sorcellerie. D'après les croyances, les femmes douteraient de leur propre personne, redouteraient les assauts maléfiques d'autres femmes, craindraient la mort en connaissance de cause et ne voudraient pas en être victimes. C'est pourquoi elles sont perçues comme potentiellement meurtrières de leur mari et doivent souffrir pendant le deuil (voir chapitre quatrième : Lamentations, ou chapitre septième : Veuvage).

La polygynie s'accompagne de l'infidélité, pratique reconnue socialement et tolérée. D'après B. Minko Mve (2003 : 78), la question de l'infidélité ne se pose guère dans les sociétés africaines précoloniales, car l'homme, considéré comme maître de la maison, est appelé à avoir plusieurs femmes. L'épouse le seconde en sachant qu'elle sera à son tour secondée par d'autres femmes dans les tâches quotidiennes. L'infidélité revient à ce qu'un autre homme entretienne des rapports sexuels essentiellement

temporaire, avec une femme mariée. Les enfants qui naissent de cette union éphémère appartiennent au mari légitime, d'autant plus qu'il conserve le plein usage. Sachant que, dans les coutumes, ce qui est interdit n'est pas l'acte sexuel lui-même, mais l'acte accompli de façon implicite ou en secret : l'homme adultère verserait des indemnités au mari de son amante parce qu'il a tenté d'enlever celle-ci et de rompre l'union approuvée socialement, d'après P.Titi Nwell (1985 : 32). Par contre, la femme trompée ne serait pas rétribuée, puisqu'elle est importée dans la concession de son mari en vertu de l'exogamie et demeure soumise à lui. De ce qui précède, l'infidélité ne saurait être considérée comme un tort causé au conjoint, puisqu'elle correspond à une récréation sexuelle et, en même temps, un contre-pouvoir qui montre que les relations entre le mari et ses femmes ne sont pas totalement asymétriques. Dans ce contexte, le divorce n'était pas fréquent, d'autant plus que, dans la culture locale, une femme seule constituait une aberration aussi bien culturelle, sociale que morale (Minko Mve B., 2003 : 76).

La polygynie, dans sa structuration et ses motifs, est porteuse d'inégalités, en raison de la supériorité du mari sur ses femmes, de la classification des femmes dans la concession familiale et des préférences accordées à certaines d'entre elles. Elle suscite des conflits qui opposent les femmes au mari, et les femmes entre elles dans la concession. Bien qu'elle fasse partie intégrante des coutumes, la polygynie a été condamnée par le pouvoir colonial français⁴⁴. Selon les responsables français, ce système matrimonial apparaît comme une source de querelle incessante dans l'unité domestique, cause de maladies et participant à la perpétuation de la division de la société en classe (Fouellefack Kana C. C., 2005 : 175). En outre, la polygynie est vue comme contraire à la dignité humaine, au respect de l'autre, promouvant l'infidélité et correspondant à une forme d'asservissement de la femme. Elle apparaît également incompatible avec la foi chrétienne et devrait à ce titre être rejetée par les autochtones encouragés à se convertir. Pour faire reculer cette pratique, l'administration coloniale française a décidé par décret du montant maximum de la dot, et a créé des structures privées et publiques, pour assurer la formation de la femme ainsi que des écoles de ménagères. En 1938, trois d'entre elles fonctionnaient à Douala, Ebolowa et Yaoundé. Les Missionnaires catholiques ont aussi créé en région bamiléké des centres de formation dénommés *sixa*, déformation du terme anglais 'sister'. Les jeunes fiancées y

⁴⁴ Nous l'explicitons également à partir des correspondances adressées au gouvernement camerounais pour détruire la légitimité de la polygynie et promouvoir la monogamie (voir chapitre septième : Veuvage).

passaient un stage pour faire la catéchèse, participer aux célébrations religieuses, recevoir les cours de puériculture, apprendre à gérer un ménage chrétien, à entretenir le linge, à faire l'hygiène corporelle et l'entretien des locaux. Cette formation précédait la réception du baptême et la célébration du mariage chrétien monogamique. Elle devait permettre aux jeunes femmes de répondre aux exigences des modes de vie urbains et, dans la mesure du possible, d'épouser des « évolués ». Le but était de lutter contre l'infériorité imposée à la femme, la dot, la polygynie, et de protéger la jeune fille et la veuve qui peuvent se réfugier à la mission pour marquer leur refus d'épouser un polygyne ou le proche d'un défunt d'après les dispositions coutumières (Fouellefack Kana C. C., 2005 : 175-182 ; Mveng E., 1963 : 390-391 ; Messina J.-P., Slagaren J., 2005 : 203-204 ; Tsopmbeng F. E., 2008 : 84). Avec la religion chrétienne, les femmes converties se placent dans le sillage des missionnaires et choisissent de se marier indépendamment des dispositions coutumières. Par-là, elles amorcent une revendication de leur autonomie et procèdent à un changement de repères sociétaux (Kwayeb E. K., 1960 : 128 ; Ghomsi E., 1972 : 271). La conversion à la religion chrétienne entraîne l'évolution des comportements au sein de la parenté. Les femmes converties et mariées sous le régime monogamique se comportent différemment de celles qui tiennent aux croyances locales. Elles remplacent certaines pratiques culturelles par des cérémonies religieuses, par exemple, l'autopsie, et proposent une nouvelle définition aux formes de procédures prévues pour elles après le décès de leur mari. Les adeptes de nouveaux mouvements religieux comme les Témoins de Jéhovah, etc. vont plus loin encore et rompent avec toutes les formes de coutume. Il en résulte des conflits qui les opposent aux membres du lignage qui croient en la puissance des ancêtres. Les conflits se manifestent également dans le deuil d'un défunt monogame et opposent les veuves converties aux membres de belles-familles. Dans les concessions polygyniques, les conflits opposent les veuves converties à celles qui s'attachent à la coutume (voir chapitres 4, 6 et 7).

L'évolution des comportements touche également les cadets sociaux. Pendant la période coloniale française, leurs parents les envoyaient souvent involontairement à la Mission. Ces jeunes y étaient entretenus, logés et nourris par des missionnaires qui leur dispensaient de nouvelles valeurs religieuses et les contraignaient à renoncer à la polygynie, aux sociétés secrètes, aux cultes païens, à l'abus d'alcool, au travail des

enfants et à la subordination de la femme⁴⁵. Déconnectés de leur milieu de vie et de leur culture pendant leur formation religieuse, sans lien avec les pratiques de leur terroir, ces cadets deviennent peu à peu des étrangers à leur chefferie d'origine. Les conceptions et représentations qu'ils ont du monde sont loin de celles de leurs ancêtres. L'une des conséquences de la formation religieuse est en particulier le développement de l'esprit critique. Les personnes ainsi formées tendent alors à s'opposer, par exemple, aux sacrifices au bénéfice des ancêtres. Ces convertis, dont certains se marient sous le régime monogamique et d'autres deviennent prêtres, veulent, depuis la période coloniale française⁴⁶, tirer profit de leur formation, et tendent à se détourner des croyances ancestrales, pour affirmer leurs nouvelles croyances religieuses, et s'autonomiser par rapport aux traditions ancestrales. Conséquemment, les Bamiléké ne partagent plus tous les mêmes valeurs religieuses. Les différences de comportements, dont font preuve les convertis, ont contribué à la mise en cause de la domination du chef coutumier et des chefs de lignages désignés *ngang mbah*, alors que la cohésion et le maintien des valeurs au sein de la chefferie et des lignages dépendaient de l'autorité religieuse de ces derniers (Fouellefack Kana C. C., 2005 : 174-175). Phénomène d'importance en Afrique, les répercussions de la conversion se font aussi sentir à propos des Fang du Gabon, d'après B. Minko Mve qui écrit :

« L'évangélisation a apporté un type social nouveau en pays Fang. Comportant lui-même, de par sa nature, les germes de la libération, l'Évangile comporte aussi les germes de l'indépendance et de l'émancipation. Les églises chrétiennes se sont imposées à la communauté en apportant des comportements nouveaux inimaginables pour la culture traditionnelle. Que l'on soit protestant ou catholique, certaines données rappellent les antagonismes flagrants qui existaient entre chrétiens et sectateurs des croyances anciennes » (Minko Mve B., 2003 : 182).

La religion chrétienne perturbe la hiérarchie sociale en ce sens qu'elle contribue à la mise en place d'une hiérarchie rivale à celle établie par les ancêtres et, de cette manière, provoque un changement de repère religieux. La dépendance aux ancêtres tend à être substituée par une dépendance à un Dieu universel venu de l'Occident. Du changement de référentiel religieux, naissent des conflits entre des convertis et des chefs de lignages respectueux des croyances locales. Des tensions entre les missions chrétiennes et les tenants des croyances ancestrales ont commencé à partir de l'époque coloniale française, d'après cette lettre d'un chef à une autorité coloniale dans la région de Dschang :

⁴⁵ A.N.Y., APA 11572/D, Mission.

⁴⁶ A.N.Y., APA 10354/A, Rapport annuel 1930 : législation sociale.

« Les missionnaires catholiques donnent de mauvais conseils à tous les habitants du village de ne pas obéir à leur chef, les enfants aussi de ne devoir pas obéir à leur mère, à leur père. Ils ont troublé la pensée des femmes de ne plus savoir leur mari »⁴⁷.

De tels conflits se poursuivent après la période coloniale française et opposent de nouveaux convertis aux Bamiléké attachés à la coutume. Ils se reproduisent à l'occasion du deuil, au cours duquel ces convertis s'insurgent contre l'autopsie, les conduites traditionnelles de lamentations et de veuvage, puis soutiennent les veuves qui expriment leurs convictions religieuses (voir chapitres 4, 6 et 7), ce qui contrarie les adeptes de la coutume : selon ces derniers, la religion chrétienne apparaît dès lors comme un danger pour l'ordre social, dans la mesure où elle conduit à la recomposition des rapports traditionnels de parenté. À la formation religieuse génératrice de conflits dans le deuil s'associent qui plus est les œuvres scolaires.

5-2 Œuvres scolaires

Les missionnaires et l'administration coloniale française ont ouvert des écoles sur le territoire bamiléké, comme dans d'autres régions du Cameroun et d'Afrique noire. Ils y assurent la formation des autochtones, afin que ceux-ci soient en mesure d'exercer les travaux qu'exigent d'eux le pouvoir colonial. Au 1^{er} janvier 1958, dans la circonscription de Dschang, on dénombrait 397 écoles et 1049 maîtres, pour une population scolarisée estimée à 5915 élèves et une population scolarisable évaluée à 75000⁴⁸. Les programmes, la langue d'enseignement et les méthodes pédagogiques sont élaborés par le pouvoir colonial français en collaboration avec les missionnaires. Ils apparaissent comme des « dominants » qui entendent, par la culture scolaire et religieuse qu'ils transmettent, véhiculer les normes adaptées à l'univers occidental. L'école s'apparente dans ce sens à un instrument « *qui façonne tout ce qui y passe dans les connaissances, la science occidentale et les valeurs chères à la société industrielle* » (Amouzou E., 2009 : 75).

Il s'agit principalement des valeurs religieuses, de la langue française et des modes de vie occidentalisés (Fouellefack Kana C. C., 2005 : 176). On retrouve ici une conclusion notamment formulée en sociologie par P. Bourdieu, selon laquelle l'école produit sur les individus qui reçoivent l'instruction une violence symbolique. Celle-ci renvoie à une « *violence douce, insensible, invisible pour les victimes mêmes, qui*

⁴⁷ A.N.Y., APA11572/D, Mission.

⁴⁸ A.N.Y., 1AC 3726, Région bamiléké, Rapport annuel 1957, généralités statistiques.

s'exerce pour l'essentiel par les voies purement symboliques de la communication et de la connaissance ou, plus précisément, de la méconnaissance, de la reconnaissance, ou à la limite, du sentiment » (Bourdieu P., 1998 : 7).

Basée sur l'autorité et entretenue par des institutions, l'école, consiste en ce sens à faire passer pour « naturelle » dans l'esprit des individus, les représentations dominantes. La violence symbolique est caractérisée par l'arbitraire du pouvoir imposé et celui du savoir inculqué, et suppose alors la reconnaissance par les dominés des principes au nom desquels elle s'applique. Ces derniers reconnaissent le bien fondé des justifications de leur domination et les avantages qu'elle leur procure (Bourdieu P., 1998 : 7, 40-41). Un tel processus se perçoit à l'œuvre autour de l'école en région bamiléké. Il ne s'agit ni de l'assimilation des valeurs du terroir, ni de l'intégration de l'enfant à sa communauté avec laquelle il ferait corps, ni du renforcement des liens sociaux, ni de l'adoption des comportements spécifiques à la culture locale, mais du déracinement social, au sens de J.-M. Tchegho (2000 : 60). En outre, l'école prépare les élèves à l'acquisition des titres scolaires, valant comme preuve d'une possession d'un capital scolaire et de maîtrise de la langue française, puis aux fonctions diverses dans la fonction publique, les entreprises et les Missions. Sous cet angle, on peut considérer que l'école entretient les inégalités sociales, si l'on s'inspire des travaux de P. Bourdieu et J.-C. Passeron. Suivant ces sociologues, les titres scolaires ne sont pas pareillement accessibles à tous les écoliers, sachant qu'ils proviennent d'origines sociales différentes. Alors que les élèves issus des familles aisées ont plus de chance de réussir, ceux originaires de familles en situation exsangue ou ayant des conditions de vie difficiles ont moins de chance d'obtenir ces titres. Certains abandonnent, d'autres piétinent ou accusent du retard dans les études. Comme le note P. Bourdieu et J.-C. Passeron au sujet des formes d'inégalité devant l'école, « *le système scolaire, opère, objectivement, une élimination d'autant plus totale que l'on va vers les classes défavorisées* » (Bourdieu P. et Passeron J.-C., 1964 : 11).

C'est bien ce que l'on observe en pays bamiléké. Alors que ceux qui ne parviennent pas à obtenir les titres scolaires se retrouvent au chômage ou s'orientent vers la production et le travail de la terre, en étant, par exemple, vendeur à la sauvette, taximan, moto taximan ou en faisant du travail salarié dans les champs ou les chantiers, les diplômés provenant des milieux favorisés s'en servent pour exercer des métiers en rapport avec leur formation spécifique. Ils peuvent être cadres dans des entreprises, dans

l'administration publique, fonctionnaires, salariés, prêtres ou pasteurs, etc. Ils sont « *persuadés à juste titre qu'un emploi de col blanc leur garantirait plus facilement aisance et statut social* » (Illife J., 1997 : 308). Là encore, ce constat se retrouve ailleurs en Afrique. Par exemple, des instruits ont aussi tendance à bénéficier d'emplois en lien direct avec leurs parcours scolaires au Mali, comme le souligne D. Mahut : « *Ils [les instruits] ont mis à profit leurs diplômes pour exercer des métiers uniquement accessibles par la formation scolaire. [...] Leurs investissements ne sont pas dirigés vers la terre et la production, mais vers l'éducation et le savoir* » (Mahut D., 2013 : 125).

La recomposition du lien social apparaît comme l'un des effets de la scolarisation. Rappelons les analyses fondatrices de la sociologie, toutefois hors contexte bamiléké. D'après E. Durkheim, l'hétérogénéité des formations introduit une diversification des métiers qui amorce une destruction progressive de la « solidarité mécanique » et favorise l'émergence de la « solidarité organique ». La division du travail n'est ni indifférenciée ni fondée sur le sexe, mais davantage sur la spécialisation. Celle-ci impose de plus en plus la différenciation des fonctions et des professions, la complémentarité et l'interdépendance entre les travailleurs (Durkheim E., 1998 (a) [1893] : 35-102). En ramenant la différenciation professionnelle dans l'espace de notre recherche, on soutient que les Bamiléké commencent à ne plus tous partager les mêmes fonctions ni les mêmes activités ni les mêmes revenus. Ils sont classés selon leur catégorie socio-professionnelle, et on distingue des Bamiléké aisés, moins nantis et pauvres. Ces différences de revenus produisent des clivages qui entraînent des recompositions sociales par rapport à la satisfaction des besoins personnels et l'accomplissement des obligations familiales et sociales. Des conflits en résultent, provenant du fait que certains individus fortement dotés privilégient leurs intérêts personnels alors que d'autres entretiennent la solidarité collective traditionnelle, dans un contexte en évolution. De même, à l'autre bout de l'échelle sociale, les individus exerçant des emplois précaires ou réduits au chômage parviennent difficilement à assurer à la fois leur subsistance et à accomplir leurs devoirs coutumiers. Ces inégalités socio-économiques s'accompagnent de conflits qui s'actualisent dans le deuil, notamment au moment de réunir de l'argent pour acheter une chèvre afin de porter l'annonce du deuil au chef ou d'apporter la contribution financière aux obsèques (voir chapitre troisième : Annonce, et chapitre cinquième : Morgue).

Au quotidien, la scolarisation a également écarté en partie les enfants des parents sociaux. En journée, les filles ne suivent plus leur mère, ni les garçons leur père, en rupture avec la répartition traditionnelle de l'apprentissage des cadets sociaux selon le sexe. De manière indifférenciée, les enfants sont mobilisés par la scolarisation dans un lieu où sont dispensés les enseignements qui est souvent situé loin de leur chefferie d'origine. Certains en viennent à dire que l'école entraîne le dépeuplement des chefferies au profit des villes, c'est-à-dire l'exode rural (Minko Mve B., 2003 : 177). En outre, l'éducation traditionnelle est aussi touchée par l'école en ce sens qu'elle perd en partie sa capacité traditionnellement reconnue d'être un moyen d'éveil à la responsabilité, à la réciprocité et à la connaissance de l'autre (Warnier J.-P., 1982 : 270). Ces qualités structurant l'organisation sociale des Bamiléké se complexifient ainsi avec l'instruction. D'après E. Ghomsi (1972 : 270), la scolarisation a contribué à l'émergence d'une dimension de contestation de la coutume par certains instruits exerçant des professions libérales, des fonctionnaires, des cadres dans des entreprises, des « hommes d'affaires », ou encore des commerçants résidant en milieu urbain. L'instruction les amène à adopter des mentalités, des habitudes vestimentaires et alimentaires, des valeurs provenant d'origines sociales variées et surtout de l'univers culturel occidental.

Avec l'école, les élèves rompent avec les réalités quotidiennes de la vie en famille : par exemple, garder les enfants en bas âge, écouter les contes ou proverbes, accompagner les ascendants dans les lieux d'activités ; puis acquièrent de nouvelles habitudes telles que la fréquentation des bibliothèques. On note une inversion des rôles à partir du moment où les écoliers se détachent progressivement du lien de dépendance qui les rattache aux aînés sociaux, en signe d'émancipation selon B. Minko Mve (2003 : 177-178). Les nouvelles valeurs et habitudes acquises au cours du processus de scolarisation exercent une grande influence sur les instruits et la culture locale. Armés d'une nouvelle vision du monde, les « lettrés » remettent en cause les traditions ancestrales, parmi lesquelles la vision coutumière des cadets sociaux et des femmes, ou le rapport au chef coutumier qui a tendance à centraliser le patrimoine, le pouvoir et les symboles sociaux. De ces contradictions naissent des conflits entre les individus dotés d'une éducation plus poussée et ceux qui demeurent soucieux de préserver la coutume. Les conflits se manifestent tout spécialement dans le deuil, occasion permettant aux premiers de s'élever contre la vision traditionnelle de l'annonce du deuil au chef (voir

chapitre troisième : Annonce), contre la perception ancestrale de la mort et de l'autopsie, ou encore contre les interdits *post-mortem* que devraient respecter les veuves pendant les périodes de lamentations et de veuvage (voir chapitres 4, 6 et 7). Séparés de leur chefferie d'origine pour suivre des formations spécialisées, ces nouveaux instruits s'apparentent à des hybrides culturels, c'est-à-dire qu'ils ont acquis un mélange de culture française et bamiléké. Ces Bamiléké n'ont plus les mêmes modes de vie, les mêmes modes d'expression, les mêmes conceptions de la société que par le passé. Il se crée une sorte de clivage entre les perceptions et les références des instruits et celles des autres Bamiléké restés dans la chefferie d'origine et ancrés à la coutume. De façon proche, des expériences similaires ont été pointées chez les Fang du Gabon (Mafoumbi C., 1984 : 517-519 ; Minko Mve B., 2003 : 175-180).

Autrement dit, la formation reçue et les métiers vers lesquels s'orientent des Bamiléké instruits sont de nature à perturber la stabilité de l'organisation de la chefferie. En effet, l'ascension sociale ne réside plus forcément dans le fait d'être membre d'une société coutumière, lieu de partage et d'acquisition du prestige par des richesses accumulées. Elle n'est presque plus liée au fait d'être de la descendance royale ou noble, mais réside davantage dans le fait de passer par l'école pour pouvoir ensuite travailler dans l'administration publique ou une entreprise privée, gagner un bon salaire et tisser des liens avec des individus relevant d'autres cultures (Ghomsi E., 1972 : 270), c'est-à-dire acquérir un capital à la fois économique, social et culturel. En plus d'être un élément de différenciation sociale, l'école devient ainsi une source de stratification des enfants de souche roturière. Par l'instruction, s'établit une hiérarchie rivale à celle de la chefferie. Cette nouvelle hiérarchie, en rapport avec l'instruction, contribue à fragiliser les pouvoirs des chefs et à les déclasser dans la direction des affaires courantes. J.-P. Warnier écrit au sujet de ce brouillage de la stratification sociale généré par l'école :

« L'école brouillait les statuts en insérant les enfants dans la hiérarchie concurrente de celle de la chefferie, quelle que fût la qualité de leur naissance » (Warnier J.-P., 1993 : 207).

La nouvelle hiérarchie née de l'instruction scolaire est perçue par les chefs comme une menace par rapport à leur domination. De cette nouvelle conception de l'éducation, naissent alors des conflits entre des instruits et certains chefs qui les déconsidèrent. Certains Bamiléké désormais dotés en capital scolaire promeuvent d'autres modes de vie dans la chefferie alors que le chef désire sauvegarder la coutume pour maintenir son prestige et son pouvoir. Le deuil est perçu comme un espace de reproduction sinon d'exacerbation de ces conflits. C'est notamment le cas de l'annonce

du deuil, étape au cours de laquelle des Bamiléké instruits s'opposent au chef sur les modes traditionnels d'annonce. Le chef cherche à préserver l'ascendance du groupe social sur l'individu (voir chapitre troisième : Annonce), alors même que les contestataires disposent désormais de ressources nouvelles à travers l'instruction acquise, ce qui complexifie les interactions.

Conclusion

Au final, on comprend ainsi comment et à quel point l'organisation politico-sociale des chefferies bamiléké est prise dans des dynamiques de changement social. Nous avons vu que la société bamiléké s'organise politiquement autour du chef qui détient traditionnellement les pouvoirs politique, économique, religieux et judiciaire, et s'en sert, avant la colonisation, pour faire fonctionner l'institution chefferie et assurer sa préservation. Les pouvoirs des chefs ont été affectés par les colonisateurs allemands et français. Ces derniers ont établi un nouveau statut juridique, lequel fait des chefs des auxiliaires de l'administration. Le remodelage de leurs pouvoirs provoque une redéfinition du couple de tension tradition/modernité à travers la rupture liée à leur nouvelle fonction. Cette dimension de rupture provient de la dépendance du gouvernement central, et cohabite avec une part de continuité, qui se traduit par la persistance de son statut d'autorité coutumière, puisqu'il est reconnu comme tel à l'échelle de la chefferie. Une tension entre continuité et rupture est ainsi à l'œuvre, qui place le chef dans une situation d'équilibre toujours précaire. C'est bien ce qui ressort à l'analyse, à partir de transactions situées entre stabilité et changement, puisqu'il protège son image au sein de la chefferie en respectant, dans certaines circonstances, la coutume et, dans d'autres, le pouvoir central. Les chefs se trouvent à l'interface de la coutume et du pouvoir central, deux logiques contradictoires et difficiles à concilier. Ils sont contraints de trouver des compromis, demeurant instables, rendant difficile la possibilité d'établir un équilibre. L'ambivalence de la situation des chefs est à la source de différents modes de conflits. Ceux-ci ont lieu entre des chefs et le pouvoir central qui a remodelé leur autorité, entre eux et certains membres de la souche royale en raison de l'intervention de l'administration camerounaise dans le choix du futur chef, ainsi qu'entre des chefs et les habitants. Ces chefs jouent un rôle actif dans le deuil, où ils servent le pouvoir central et les ancêtres à la fois ou séparément. En fonction des enjeux et des phases conflictuelles, ils peuvent accorder la priorité aux traditions ancestrales, au

gouvernement, ou aux deux entités à temporalité distincte, et cela, dans le cadre d'échanges entre de nombreux acteurs parties prenantes au deuil, débouchant sur des compromis précaires et susceptibles de favoriser l'émergence de nouveaux conflits par la suite.

Sur le plan social, nous avons vu que les chefferies bamiléké sont composées de nombreux petits lignages comportant, en plus d'un noyau élémentaire, d'autres membres de la famille étendue. Une stratification par âge et par sexe y est à l'œuvre, qui exerce un poids sur les comportements et le processus d'intégration des cadets sociaux. Ces différents éléments donnant consistance aux lignages portent en même temps en eux des germes de conflits. En particulier, les lignages ont été déstabilisés en raison de l'évolution sociale induite par les colonisateurs français et les missionnaires. La religion chrétienne et l'instruction ont contribué à développer d'autres références chez des Bamiléké convertis et instruits qui se déportent de la culture de leur chefferie d'origine. Par leurs positionnements, ils mettent en place des hiérarchies parallèles à celle de la chefferie et ainsi de nouveaux modes de stratification sociale, matérielle et symbolique. L'instruction et la religion chrétienne deviennent des éléments de différenciation sociale favorisant une complexification de la société bamiléké. Il s'ensuit des incompréhensions et des tensions conduisant à des conflits entre des diplômés et des Bamiléké attachés à la culture de leur chefferie, entre des convertis et des Bamiléké fidèles aux croyances ancestrales. Ces conflits s'expriment tout spécialement dans le déroulement du deuil, d'autant plus que des membres de la parenté du défunt convertis et instruits adoptent d'autres comportements que ceux prévus par la coutume et choisissent de faire le deuil à leur propre manière sans se soumettre aux contraintes traditionnelles ou de lignage. Leur posture contrarie certains proches qui tiennent à la coutume, et provoque des conflits en rapport avec l'annonce du deuil au chef, les lamentations, l'autopsie ou encore le veuvage. On le saisit, la société bamiléké est immergée dans un processus de changement toujours en train de se faire, et dont les dynamiques et les tensions se donnent particulièrement à voir en ce moment d'exposition singulier qu'est le deuil. À la culture locale se greffent, suivant une géométrie variable, des valeurs et des pratiques « étrangères » qui rendent davantage complexes les comportements et les relations sociales. Sachant que les conflits sont de nature à interrompre le processus de deuil que les différentes parties prenantes souhaitent conduire à son terme, les membres de la parenté sont conduits à engager des interactions analysables en termes de négociation ou

de transactions sociales pour trouver des modes de compromis et terminer les cérémonies de deuil. De façon spécifique, nous allons analyser en partie II, les dynamiques conflictuelles et compromis autour de l'annonce du deuil, des lamentations et des cérémonies liées à la morgue, et respectivement en partie III, les compromis transactionnels relatifs à l'autopsie et au veuvage.

DEUXIÈME PARTIE

DYNAMIQUES CONFLICTUELLES ET COMPROMIS AUTOUR DE L'ANNONCE DU DEUIL, DES LAMENTATIONS ET DES CÉRÉMONIES LIÉES À LA MORGUE

Après la mort d'un roturier en pays bamiléké, ses proches, dans certains lignages, conservent le corps à la morgue, puis informent les habitants et le chef du village dans lequel sera enterré le défunt, comme l'exige d'eux la coutume, en remettant une chèvre à ce dernier. Bien que cette règle traditionnelle soit encore assez largement répandue à l'échelle des chefferies, certains proches du défunt commencent à se démarquer, ce qui se comprend en raison des changements de références sociétales vues dans la première partie de cette thèse. De manière générale, le chef réagit devant une telle situation en suspendant les cérémonies dans la concession familiale jusqu'à ce que les membres de la parenté du défunt satisfassent « convenablement » à leur devoir coutumier. La réalisation de ce devoir passe alors par des tensions et des échanges à l'échelle de la famille et de la résidence du chef (chapitre troisième). Les compromis qui s'ensuivent sont provisoires, puisque des conflits peuvent à nouveau voir le jour au cours des lamentations (chapitre quatrième) entre les veuves, et entre celles-ci et les membres de belles-familles. Là encore, ces différents acteurs sont amenés à les gérer, au moins provisoirement. Les acteurs peuvent ensuite se réunir pour se rendre à la morgue en vue de la levée du corps et de son transfert au lieu de l'enterrement (chapitre cinquième). La cotisation de l'argent utile à ces cérémonies funèbres fait aussi l'objet de potentiels conflits entre les descendants masculins, ou encore entre ces derniers et les affins, s'agissant notamment de réunir de l'argent liquide. À chaque fois, c'est en mobilisant l'outillage analytique de la négociation et des transactions sociales que nous étudierons ces phases successives du processus de deuil, les tensions qui apparaissent, les jeux d'acteurs et les échanges conduits entre les parties en présence, tant sur le plan des intérêts que des valeurs.

CHAPÎTRE TROISIÈME :

CONFLITS ET COMPROMIS RELATIFS À LA PROCÉDURE COUTUMIÈRE D'ANNONCE DU DEUIL AU CHEF

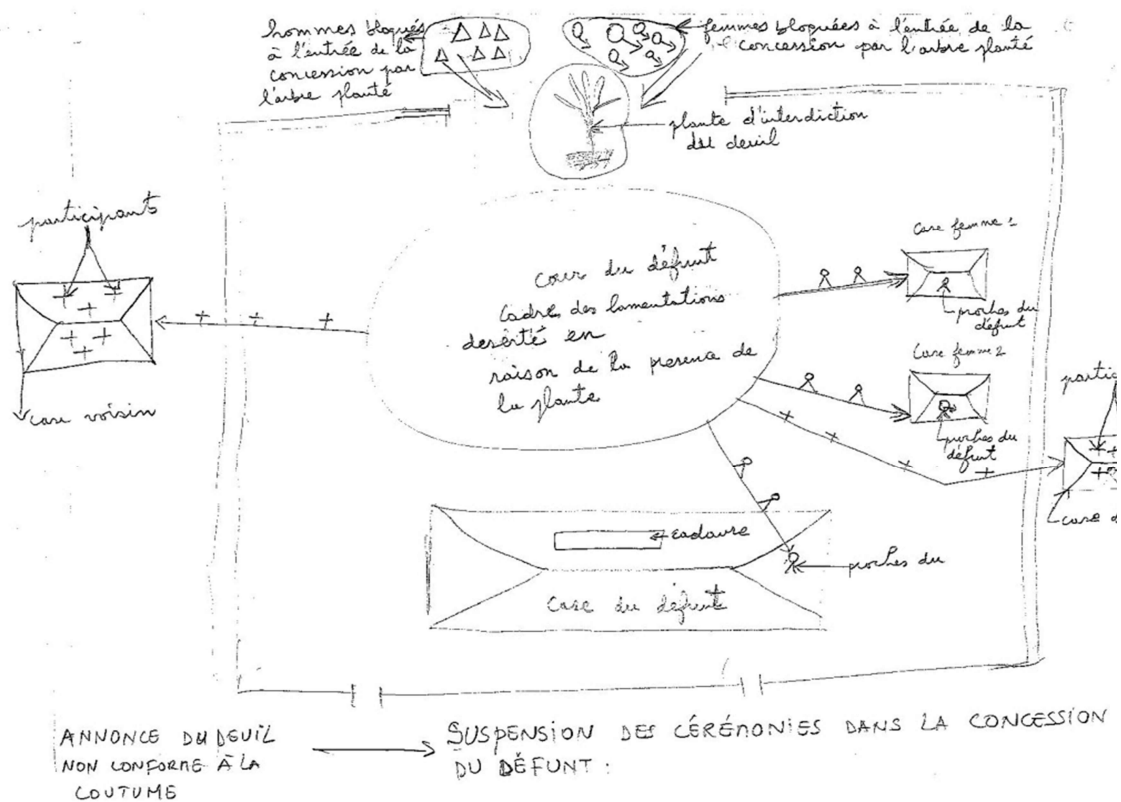
Le décès d'un roturier suscite l'organisation et la réalisation des cérémonies funèbres par ses proches. Après avoir gardé le corps à la morgue⁴⁹, les descendants annoncent le deuil aux individus entretenant avec eux et le défunt des affinités lignagères, matrimoniales, amicales, professionnelles, politiques ou religieuses. Annoncer le deuil revient à prendre l'initiative de les prévenir afin qu'ils participent aux cérémonies mortuaires dans la concession du défunt et y remplissent les obligations qui sont les leurs. Annoncer le deuil consiste également, d'après les croyances reconnues, à informer le chef du village dans lequel sera inhumée la dépouille mortelle, puisqu'il est le gardien des terres, dont l'octroi aux individus relève de son pouvoir (Tsopmbeng F. E., 2008 : 60). Les descendants adultes ont l'obligation de se rendre à sa résidence, pour lui communiquer la nouvelle de vive voix et lui remettre ce que prévoit la coutume, en l'occurrence une chèvre saine désignée « chèvre de la terre rouge », comme nous allons le voir. Cette procédure conventionnelle d'annonce du deuil au chef, du point de vue de la tradition, est une condition *sine qua non* au déroulement du deuil. Le non-respect de celle-ci fait encourir généralement aux descendants non seulement l'interdiction du deuil, mais une amende à verser au chef. En dépit de la prégnance de la procédure coutumière et, au contraire, compte tenu des évolutions sociétales étudiées dans les chapitres précédents, certains descendants n'informent pas toujours le chef conformément à la coutume. Sur 12 deuils observés, 1 n'a pas été annoncé au chef « convenablement » (voir annexe II observation, documents 1 et 2). D'après les entretiens conduits, 21 interlocuteurs, parmi les 164 interrogés, ont été témoins ou acteurs de conflits suscités par le non-respect de la procédure coutumière d'annonce du deuil au chef (voir annexe I entretien, document 1)⁵⁰. Dans ce cas, selon la coutume, les ancêtres ont préétabli une unique manière par laquelle leurs représentants sur terre expriment généralement leur mécontentement. Devant cette transgression, le chef

⁴⁹ Certains descendants conservent le corps au domicile du défunt pour quelques jours alors que d'autres le conservent dans une morgue (voir chapitre cinquième : Morgue).

⁵⁰ Par rapport à l'ensemble des deuils qui se tiennent, on constate que les évolutions sociales atteignent avec peu d'intensité l'annonce du deuil au chef, par rapport aux « moments » suivants des lamentations, de l'autopsie ou encore du veuvage. Une explication à cela est que dans la phase d'annonce, l'autorité du chef coutumier est directement en prise avec les membres du lignage du défunt : le non-respect de la coutume conduit inéluctablement à la sanction (arrêt des cérémonies) sans autre alternative.

procède à l'interdiction du deuil : deux ou trois de ses serviteurs, notamment des *wala*⁵¹, se rendent dans la concession du défunt et plantent à l'entrée ou dans la cour du deuil, au moment des lamentations, des tiges fraîches des arbres d'interdiction reconnus à l'échelle de la concession, du quartier et de la chefferie, tels que le *sissongo* ou le *kinkéliba*.

Ces branches fixées apparaissent comme des indicateurs palpables permettant au chef d'exprimer, de façon non verbale, son mécontentement. Le *kinkéliba* est reconnu pour son amertume et le *sissongo*, pour sa capacité à blesser les individus qui se frottent aux feuilles tranchantes.



Croquis 1 : Cour du deuil désertée suite à la présence de la plante d'interdiction à l'entrée de la concession du défunt

La présence de ces tiges fraîches dans la cour conduit à l'interruption immédiate du processus de lamentations. En effet, ceux qui pleurent chez le défunt connaissent la

⁵¹ Les *wala*, serviteurs supérieurs du chef, assurent les tâches domestiques et religieuses. En plus de ces fonctions qui se limitent à la résidence du chef, ils en exercent d'autres dans les domaines administratifs et judiciaires sur l'étendue de la zone géographique placée sous l'autorité du chef. C'est donc à eux qu'incombe le rôle de sanctionner les individus contestataires de la coutume, puisque l'objectif primordial est de faire fonctionner l'institution chefferie, c'est-à-dire veiller à ce que la population respecte les traditions ancestrales.

symbolique de ces plantes d'interdiction, la signification de l'action des serviteurs et désertent la cour du deuil. Les uns rentrent vaquer à leurs occupations, les autres vont dans des maisons autour de la concession du défunt, dans l'attente de la levée de la sanction. Cette situation traduit un conflit à propos du respect des modalités coutumières d'annonce du deuil. Pour résoudre le problème « *ntchounti nooh* », les protagonistes mènent des échanges analysables en termes de transactions financières, inégalitaires et réputationnelles. La régulation de ce type de conflits s'effectue par le biais d'une pluralité de séquences transactionnelles décomposables dans le temps et dans l'espace. Ces séquences commencent à la concession du défunt, se poursuivent à la résidence du chef et s'achèvent en retour à la concession. La difficulté de la situation nécessite l'intervention d'intermédiaires ayant du crédit aux yeux du chef, afin de plaider la cause des contrevenants et de faciliter les échanges en vue d'un compromis. Dans la concession familiale, les descendants adultes se concertent en vue de trouver ces intermédiaires et établir avec eux, par le biais d'un premier niveau de transactions, financières et inégalitaires, un accord favorable à la régularisation de leur situation auprès du chef. Ce premier accord trouvé à la concession ouvre une deuxième séquence caractérisée par des transactions que l'on peut qualifier d'inégalitaires, tacites, réputationnelles et économiques à la résidence du chef, pour régulariser de façon formelle l'annonce du deuil. Il est question de reconnaître la faute, de payer l'amende et de donner une chèvre saine au chef. Enfin, et c'est un troisième moment, la régularisation ne saurait être effective sans la levée de la sanction dans la concession du défunt à travers des relations entre les parties en présence qui s'apparentent là encore à des transactions tacites, inégalitaires, matérielles et financières. Des descendants exprimeront en retour leur gratitude aux intermédiaires dans la même concession. De ces interactions plurielles situées à deux échelles spatio-temporelles distinctes entre les parties prenantes, s'ensuivent des modes de compromis utiles à la continuation des cérémonies, malgré les divergences. Ces compromis sont, d'une part, caractérisés par une tension entre stabilité et changement et, d'autre part, par une dimension de continuité. Celle-ci se comprend à partir du moment où la coutume d'annonce du deuil au chef est largement reconnue à l'échelle locale. Quant à la tension entre stabilité et changement, elle renvoie à la fois à la poursuite de l'annonce du chef par le moyen d'argent liquide et également à la tentative de déconstruction de cette coutume par des descendants habitués aux modes de vie de leur milieu d'appartenance qui ressort de ces

tensions. Avant de déplier les différentes séquences transactionnelles favorisant la poursuite du processus de deuil, il convient, au préalable, de présenter les rapports institués entre les acteurs en présence, et d'esquisser les différentes visions de l'annonce du deuil au chef et les enjeux de conflits.

I- RAPPORTS ENTRE LES ACTEURS, VISIONS DE L'ANNONCE DU DEUIL AU CHEF ET ENJEUX DE CONFLITS

Dans la culture bamiléké, comme dans celle des Fang du Gabon ou des Moba du nord Togo, il existe une différenciation fondée sur l'âge entre les membres de lignages (Minko Mvé B., 2003 : 145 ; Guigbile D. B., 2001 : 61-68). Elle se traduit par le fait que les membres plus âgés, perçus comme des individus d'expérience et de sagesse, sont respectés par les cadets sociaux. Ceux-ci doivent se soumettre à ceux-là et ne sauraient les contredire. C'est, d'après E. K. Kwayeb (1960 : 22) et C.-H. Pradelles de Latour (1991 : 34-35), non un signe de politesse, mais une norme collective favorisant le fonctionnement du lignage. Dans la fratrie, composée des personnes appartenant à une même génération par distinction des générations qui précèdent et de celles qui suivent, on retrouve aussi des disparités découlant de l'ordre de naissance. Les cadets sont placés sous l'autorité de l'aîné et doivent le respecter. La stratification des positions sociales s'étend à la sphère de la chefferie et se caractérise dans les rapports entre le chef, et les membres de lignages. Ces derniers sont en situation d'infériorité par rapport au chef, situé au sommet de la hiérarchie sociale. La classification des membres de lignage entre eux, et de ceux-ci vis-à-vis du chef, engendre des liens de solidarité ou des tensions. L'annonce du deuil stimule les rapports de force ou les relations conviviales entre ces différents acteurs, en fonction des visions respectives des uns et des autres.

1- Vision coutumière de l'annonce du deuil au chef

D'après nos observations et les entretiens menés, certains individus enclins aux croyances ancestrales et liés au défunt par la filiation, la collatéralité et l'amitié, s'attachent à la vision traditionnelle d'annonce du deuil. Celle-ci revient à respecter la règle communément établie pour annoncer le deuil au chef. De manière générale, il s'agit de se rendre à sa résidence, pour le prévenir et lui remettre une chèvre saine désignée « chèvre de la terre rouge ». Cette vision locale de l'annonce du deuil ne

saurait être comprise si elle n'inclut pas la perception coutumière du chef, de ses serviteurs et de la plante d'interdiction fixée dans la cour du deuil. Ces différents éléments en articulation permettent de saisir les conflits qui surgissent dans le deuil. Dans la culture locale, le chef désigné *fo* est perçu comme une autorité coutumière dotée des pouvoirs politique, religieux, juridique et économique (voir chapitre deuxième, supra). Les pouvoirs économique et religieux s'imbriquent au moment de l'annonce du deuil, dans la mesure où le chef accorde, en tant que représentant des ancêtres, l'autorisation de faire usage de la terre, dont il est le garant coutumier, aux membres de lignages qui le préviennent à temps et de façon conventionnelle. Le non-respect de ces pouvoirs par des habitants implique des sanctions de la part du chef, parmi lesquelles la plante d'interdiction. Elle est désignée *nzèh*, terme qui signifie passage prohibé. Fixée dans la concession d'un défunt par les serviteurs considérés comme la police du village, elle prohibe toute manifestation et traduit le mécontentement du chef. Les entretiens donnent à comprendre cette perception coutumière du chef et de la plante d'interdiction, partagée par des notables, des chefs et des membres de lignages résidant en milieu urbain qui continuent de fréquenter régulièrement leur chefferie d'origine. Un chef coutumier entretenant des liens d'alliance et d'amitié avec un défunt présente à ce sujet sa fonction sociale comme suit, en se référant aux conflits entre l'oncle paternel et les descendants de ce défunt au sujet de l'annonce du deuil :

« L'un des gendres de mon père, en même temps mon ami, est décédé il y a de cela deux ans. [...]. Les membres de la famille ne m'ont pas informé. Prévenu par une tierce personne, j'ai envoyé mon serviteur fixer deux branches de *kinkéliba* dans la cour entre 10 heures et 11 heures, moment où la foule affluait vers la cour pour le travail du deuil. [...]. Le chef est celui qui représente les ancêtres et gère les terres du village. Il doit être informé de tout événement qui se déroule dans son territoire comme le deuil d'un chef de famille. Les membres de la famille ont l'obligation de fossoyer une tombe pour ensevelir la dépouille mortelle. Ce fossoyage n'est possible qu'à condition d'avoir remis une chèvre de la terre rouge au chef. [...]. Si cette condition n'est pas remplie, le chef suspend le deuil en envoyant son serviteur fixer une plante d'interdiction de manifestation dans la concession. C'est une contrainte coutumière que les sujets doivent respecter, quelle que soit la nature des liens qu'ils entretiennent avec le chef. L'un des frères aînés du défunt a dit qu'il a fait passer l'information à la télévision, à la presse et à la radio. Le chef doit être informé d'autant plus que le mort est son ami. [...]. Ces moyens d'information ne sont pas ceux que la coutume recommande. [...] » (T. E., 04/02/2014 à Bafoussam).

On note d'emblée l'ambivalence de statut du chef, qui revendique le respect de la coutume vis-à-vis des membres de la famille avec laquelle il a pourtant des liens d'alliance et d'amitié. Il est à la fois gendre et chef. En tant que gendre, le chef est considéré comme un homme ordinaire pouvant être prévenu verbalement, sans protocole et même tardivement. Il en va différemment lorsqu'il est perçu sous le statut

d'autorité traditionnelle. En tant que tel, il doit être informé conformément à la coutume, quels que soient les liens avec le défunt ou ses descendants, et même si l'annonce a été faite à travers des moyens modernes de communication. Le discours du fils aîné d'un autre défunt, résidant en milieu urbain mais fréquentant toujours sa chefferie d'origine, est tout aussi explicite :

« Mon père est mort à 80 ans en octobre 2009 dans un centre de santé à Dschang. [...]. Le jour où nous sortions le corps de la morgue, mon frère cadet [vit en Allemagne depuis plus d'une douzaine d'année] a appelé le chef au téléphone pour lui faire part de la nouvelle, parce qu'il était son camarade de classe et reste son ami. Quelques heures après le déclenchement du deuil, trois serviteurs du chef sont venus fixer deux branches de *kinkéliba* avec des feuilles fraîches dans la cour du deuil, pour suspendre le deuil. La plupart des participants ont quitté la cour du deuil. J'ai appelé mon cadet de venir voir ce que le chef a fait [...] et j'ai compris que c'est un conflit sérieux à gérer. [...]. En fait, les ancêtres ont préétabli que le chef est leur représentant sur terre et doit être prévenu des événements qui vont se dérouler dans sa zone de commandement. [...] Lorsque les sujets ne respectent pas ce principe, alors le chef sanctionne en suspendant les cérémonies. [...] » (T. N., 05/02/2014 à Bafoussam).

Le témoignage montre, comme le précédent, que certains émigrés⁵² sont ouverts aux changements sociétaux en cours tout en restant attachés aux valeurs de leur chefferie d'origine. Cela se traduit par l'importance qu'accorde le fils aîné du défunt au chef et à la règle traditionnelle d'annonce du deuil, bien qu'il réside en milieu urbain, cadre dans lequel il a intégré d'autres habitudes de vie et de communication sociale. E. Amouzou écrit à ce sujet, en se référant aux immigrants Africains de première génération d'âge adulte, dont l'identité d'origine a été formée avant la migration :

« La vie entre deux cultures est l'une des formes manifestes de l'acculturation des immigrants africains en Occident. [...] L'ambivalence culturelle serait due au fait que l'immigré n'est pas disposé à rompre avec le passé » (Amouzou E., 2009 : 82).

La volonté de ne pas rompre avec les traditions ancestrales permet de comprendre l'inquiétude de la personne interrogée quant à l'hypothèse d'un conflit avec le chef, conflit auquel reste au contraire insensible le frère cadet. Le témoignage du neveu d'un autre défunt notable, résidant en milieu rural, illustre également la perception coutumière locale de l'annonce du deuil au chef :

« Le décès de mon oncle maternel est survenu brutalement à son lieu de travail en milieu urbain. [...]. Ils [ses enfants] n'ont pas prévenu le chef [lui donner une chèvre] qui a été informé en chemin. Le chef a envoyé l'un de ses serviteurs suspendre le deuil [dans la résidence secondaire du défunt en milieu rural] en fixant trois tiges de *sissongo* dans la cour. [...]. C' [la chèvre] est le droit du chef en tant que chef de terre [...] sur laquelle sera creusée la tombe du défunt. Tant

⁵² L'importance accordée au village d'origine par des émigrés, en rapport avec les pratiques funéraires, a aussi été observée à Cotonou au Bénin par M. Jindra et J. Noret. Ils écrivent au sujet de la connexion entre le milieu rural et le milieu urbain : « New migrants of course still arrive and maintain strong ties with their places of origin » (Jindra M. et Noret J., 2011(b) : 18).

qu'il est privé de ce droit, il punit les membres de la famille et ne leur donne pas accès à la terre pour qu'ils creusent cette tombe dans la concession du défunt. [...] » (M. G., 23/02/2014 à Dschang).

Cet interlocuteur tient à la conduite traditionnelle d'annonce du deuil d'autant plus qu'il porte un titre de notabilité le mettant en relation avec le chef, et concourt ainsi avec lui au fonctionnement de l'institution chefferie. De plus, le milieu rural peut s'analyser comme un cadre propice à la transmission des valeurs culturelles de longue date, entre autres les habitudes de solidarité, etc. (Amouzou E., 2009 : 79). Résidant dans ce milieu, la personne interviewée se vit comme proche des ancêtres, et a été socialisée à cette procédure d'annonce. Comme les extraits d'entretien l'ont donné à voir, l'attachement à la règle traditionnelle d'annonce du deuil se comprend, à partir du rapport tout à la fois au chef et à ses serviteurs, aux ancêtres, au mort et à la population villageoise. Par rapport au chef, cela confirme la reconnaissance de l'autorité traditionnelle, de sa légitimité émanant des ancêtres, et constitue une manière de participer au fonctionnement de l'institution chefferie. En effet, la chefferie fonctionne de façon impersonnelle. Le chef délègue certains de ses pouvoirs à ses notables chefs de quartiers et à ses serviteurs supérieurs *wala*. Ceux-ci, attentifs à la coutume, agissent en lieu et place du chef, puisque, d'après R. Delarozière (1950 : 55), ils font partie en quelque sorte de la personne du chef et jouissent d'une immunité totale. Tenter de porter la main sur l'un d'entre eux reviendrait à s'en prendre au chef lui-même. Sans attendre le chef, les serviteurs infligent des sanctions à tous ceux qui transgressent les prescriptions coutumières. C'est pourquoi ils ont fixé des branches de *kinkéliba* ou de *sissongo* comportant des feuilles vertes dans la cour du deuil. Ce geste apparemment anodin signifie l'interdiction du deuil. Aucun individu n'a le droit de l'enlever sans autorisation du chef sous peine de représailles sociales et financières. En même temps, les serviteurs poursuivent ici également des objectifs spécifiques par leur action codifiée. Ils entendent, sur le plan individuel, affirmer leur appartenance au corps des intermédiaires à la chefferie, statut qui leur procure des privilèges et/ou des avantages. Ils manifestent la fierté d'avoir accompli leurs devoirs de police du village, devoirs relevant du pouvoir judiciaire qu'ils partagent avec le chef. Sur le plan collectif, leur action vise la protection des intérêts de l'institution chefferie, favorise son fonctionnement et le respect de l'ordre social institué dont dépend aussi leur propre position.

Dans les rapports aux ancêtres, prévenir le chef traduit en quelque sorte la stabilité de la coutume. On peut rappeler avec Max Weber (1995 [1971] : 64) que la coutume se fonde sur le fait que celui qui n'oriente pas son activité en fonction d'elle agit de façon « inadaptée ». Pour éviter d'être étiquetés de la sorte, les habitants sont obligés de suivre ces conduites aussi longtemps que la majorité de ceux qui les entourent s'y conforment. Le rapport aux ancêtres se traduit aussi par la force de la contrainte, d'après C. Thuderoz (2010 : 258). Relevant des prescriptions ancestrales, la coutume d'annonce du deuil apparaît comme un impératif. Elle s'impose, et refuser de s'y soumettre, c'est s'exposer à y être, par la force, obligé. En acceptant d'informer le chef, les membres de lignages respectent la coutume, celle qui lie les individus, favorise la régularité des conduites en assurant la continuité des usages et de l'institution (Thuderoz C., 2010 : 260). Dans la relation au mort, le fait de ne pas se soustraire des obligations coutumières se présente comme un moyen favorisant l'accès à la terre utile à l'inhumation de la dépouille, constitue un signe de piété pour le mort, permet d'éviter des sanctions surnaturelles venant du défunt, par exemple la malédiction communément désigné *ndo* qui s'apparente à un moyen de soumission à l'autorité familiale ou ancestrale (Beuvier F., 2014 : 34). Par rapport à la population présente dans et aux alentours de la concession du défunt, l'adhésion à la conduite traditionnelle d'annonce relève d'un moyen nécessaire à l'apaisement des participants et à l'accueil de nouveaux venus. L'épisode de l'annonce du deuil au chef apparaît en particulier sensible, d'après les entretiens, en termes de capacité à faire subsister les croyances ancestrales. Cette lecture n'est pourtant pas partagée par tous les membres de la parenté.

2- Remise en question de l'annonce traditionnelle du deuil au chef et conflits

Au sein des lignages Bamiléké, on trouve des membres nés et résidant sur des sites d'émigration aussi bien à l'échelle nationale qu'internationale, fréquentant plus ou moins régulièrement la chefferie d'origine, perçue comme milieu de référence. Au contraire, d'autres émigrés se rendent rarement dans le milieu d'origine. Les relations entre ces différents acteurs ne vont pas de soi, en raison de la diversité des modèles culturels à l'œuvre⁵³. Il s'installe de façon générale, comme le souligne E. Amouzou (2009 : 15), un dualisme dans la culture, les comportements ou les modes de vie. Les

⁵³ Certains sont attachés à la culture locale, d'autres s'en éloignent et d'autres encore adoptent des conduites qui encastrent la coutume et les façons de faire relatives à leurs lieux d'émigration.

réactions et contre- réactions des uns et des autres suscitent et s'accompagnent de conflits qui s'extériorisent dans le deuil au moment de l'annonce au chef. Des membres de lignages ayant adopté un style de vie lié à leur milieu d'appartenance⁵⁴ et fréquentant de manière irrégulière leur village d'origine vont tendanciellement avoir une perception personnelle de la règle d'annonce du deuil au chef. Ayant en partie au moins changé de référentiel social, ces Bamiléké émigrés ne se situent pas nécessairement dans le sillage de la coutume, face à la plante d'interdiction, au chef ou encore quant au fait de lui remettre une chèvre.

Pour eux, donner une chèvre au chef apparaît comme une pratique barbare, superstitieuse et dispendieuse. Ils ne s'y retrouvent pas et promeuvent plutôt l'usage des moyens modernes de communication tels que la presse écrite, la radio, la télévision et le téléphone⁵⁵. Habités à ces supports de communication, ils s'en servent pour informer du décès un public plus large, le chef du quartier dans lequel sera inhumé la dépouille de leur père y compris. Ces canaux d'information sont reconnus et même recommandés selon le statut du défunt et de ses descendants. Ils ne sauraient pourtant, du point de vue coutumier, remplacer le moyen traditionnel institué pour informer le chef. Or, ce moyen local n'a guère d'importance à leurs yeux, ce qui constitue une première source de tensions.

La vision du chef et de ses serviteurs diverge également de la tradition. Le chef, à qui la chèvre doit être remise, est perçu par ces descendants peu habitués à la vie du village, selon les cas, comme un ami, un membre de la famille ou une personne ordinaire située au même pied d'égalité que les autres hommes, voir pour certains comme un homme à ne pas craindre, un individu qui abuse de son autorité et veut profiter des familles endeuillées pour gagner de l'argent. Il en est de même pour ses serviteurs, considérés comme des individus bizarres et mal vêtus, tandis qu'ils sont valorisés dans le village où ils jouent le rôle de police. Enfin, pour ces descendants émigrés, la plante d'interdiction fixée dans la cour représente elle aussi un objet banal, non redouté, dénué de signification et facile à arracher. Une telle appréhension suscite des conflits, comme le montre nos entretiens. Le discours d'un descendant Bamiléké,

⁵⁴ Le groupe d'appartenance est celui auquel appartient l'individu, d'après des critères de classement selon le revenu, le sexe, l'âge, la profession exercée. Il se distingue du groupe de référence, celui auquel s'identifie l'individu et qui conditionne ses conduites (Bruna A., 2005 : 232).

⁵⁵ L'usage des moyens modernes de communication pour annoncer le décès se retrouve dans plusieurs régions au sein du continent africain, notamment dans le Bénin méridional ou au Katanga en République Démocratique du Congo (Noret J., 2010 : 80 ; Jindra M., Noret J., 2011(b) : 19 ; Noret J., Petit P., 2011 : 49).

résidant en milieu urbain camerounais et se rendant rarement en milieu rural, résume les écarts de perception de la procédure coutumière d'annonce du deuil :

« Je suis né à Douala. J'ai fréquenté l'école dans cette ville et j'ai trouvé du travail dans une entreprise là-bas. Mon père est mort à Nkongsamba après une longue maladie. [...]. Nous avons quitté Nkongsamba à minuit pour le lieu de l'enterrement au village où j'ai été qu'une fois dans ma tendre enfance. [...]. Dans la concession, les membres de la famille criaient [...]. Le voisin le plus proche du quartier [âgé de 73 ans, adepte de la coutume], m'a demandé si j'ai porté la nouvelle au chef. Je lui ai fait savoir que j'ai passé plutôt des communiqués à la radio et à la presse et que normalement, le chef doit être informé. Qui est le chef pour qu'on l'informe exclusivement ? Il a souri et m'a fait savoir qu'il faut le faire. Je suis allé poursuivre le travail du deuil dans la cour et subitement, un homme avec un accoutrement particulier, habillé comme un fou, est venu fixer la tige d'un arbre [...] dans la cour. Les voisins et bien d'autres personnes se sont retirés de la cour pour cela, mais je continuais à pleurer avec mes cadets en pensant qu'ils fuyaient le fou. Le voisin le plus proche a encore souri et a dit qu'il n'est pas fou [...]. En fait, c'est la punition parce que vous [parlant de moi et mes cadets] n'avez pas porté la nouvelle au chef comme il fallait. [...] » (K. G., 21/02/2014 à Dschang).

L'interviewé illustre bien cette catégorie d'émigrés distants de leur chefferie d'origine. Le milieu urbain, lieu de naissance, de résidence et de travail, forge d'autres références. Pour preuve, il qualifie le serviteur du chef de fou : en milieu urbain, il n'est pas habitué au vestimentaire de ces auxiliaires de chef. En outre, en ville, on ne retrouve guère de chefferie avec des emblèmes traditionnels et des chefs avec des attributs coutumiers comme en milieu rural. N'étant plus habitué au chef, à sa fonction sociale, aux codes de conduites à tenir à son endroit et à celui de ses serviteurs, notre interlocuteur porte un regard critique sur son statut et sur celui de ses représentants. Il en va de même pour la plante d'interdiction qu'il banalise en la considérant comme une simple plante aisée à enlever et, dans la foulée, poursuit les lamentations avec ses cadets. Ne craignant pas cette branche d'arbre d'interdiction pourtant redoutée dans le village, il ne voit pas le vide de la cour comme une conséquence du signe de mécontentement du chef.

Dans le même sens, le descendant d'un autre défunt résidant en Allemagne depuis plus de douze ans explique :

« [...] Nous sommes arrivés au domicile avec le corps [de notre père décédé] vers 13 heures [revenant de la morgue] et les gens ont recommencé avec les lamentations. Après quelques instants, mon frère m'a fait savoir que trois hommes, d'une cinquantaine à peine, mal habillés et portant de vieilles chaussures, sont venus mettre quelque chose dans la cour, bref, une branche d'un arbre, dont j'ignore le nom. Il m'en a parlé. [...]. Je lui ai dit que ce n'est qu'une plante. [...] » (N. S., 103 : 07/02/2014 à Bafoussam).

Là encore, l'interviewé qui a quitté son milieu d'origine, s'appuie sur l'apparence des serviteurs pour les déconsidérer, et perçoit la plante d'interdiction comme un simple objet, alors qu'elle est prise au sérieux par le frère germain qui y voit

le point de départ d'un conflit avec le chef en vertu du non-respect de la procédure coutumière d'annonce du deuil.

Troisième exemple, un notable pair du chef rapporte le conflit qui l'a opposé aux descendants de son ami décédé :

« Mon ami de confiance est décédé le mois dernier après une longue maladie chez l'une de ses filles à Yaoundé. [...]. Le corps est arrivé vendredi vers 5 heures du matin au village. [...]. Curieusement, ce matin-là, alors que la cour était bondée de monde [...], un serviteur du chef a fixé deux tiges de *sissongo* à l'entrée et est reparti. [...]. La cour est devenue déserte. J'étais étonné et j'ai [...] appelé les deux garçons du défunt [tous deux ingénieurs et résidant en France] pour leur demander de cotiser de l'argent dans le but d'acheter une chèvre et payer l'amende au chef. Ils m'ont demandé ce que ces choses-là signifiaient. Je leur ai fait savoir que les membres d'une famille éprouvée par le décès du chef de lignage doivent impérativement rencontrer le chef à sa résidence, pour lui annoncer le douloureux événement et lui offrir une chèvre de la terre rouge (*pansi*) [...]. Tous les membres de familles qui ne font pas ce devoir coutumier sont punis. Alors, il faut résoudre rapidement le problème [...]. Le frère cadet, qui séjourne en France depuis vingt ans n'a pas pris en considération mon discours parce qu'il ignore cette coutume et la qualifie de barbare. Pour lui, le chef n'a pas de prix et il ne doit pas gêner le deuil de son père. D'ailleurs, il va retirer ces objets et jeter et rien ne lui arrivera. "Pourquoi avez-vous peur du chef ? Il est un homme comme vous", a-t-il dit. Par conséquent, il n'a pas d'argent pour enrichir le chef. Je lui ai fait savoir que c'est la coutume et elle ne date pas d'aujourd'hui. [...] » (G. M., 16/02/2013 à Dschang).

Cet extrait d'entretien présente un conflit de valeurs entre l'ami du défunt notable et l'un des descendants résidant en France depuis deux décennies. Alors que l'ami entend l'amener à faire son devoir filial par le respect de la coutume d'annonce, il s'y oppose et perçoit cette coutume comme de la barbarie. Le chef n'a, d'après lui, aucun pouvoir et ne saurait être respecté, mais plutôt remis en cause parce qu'il profite des deuils pour gagner de l'argent. La plante d'interdiction n'est qu'une chose qui gêne et peut être enlevée sans crainte. On le comprend, un changement de référentiel social s'est ici opéré. E. Amouzou (2009 : 12) l'inscrit dans le phénomène d'acculturation⁵⁶ des immigrants africains en Occident, notamment en France qui, pour lui, illustre le modèle « européen » ou « occidental », c'est-à-dire à la fois l'environnement physique et humain, le système éducatif et les croyances occidentales (Amouzou E., 2009 : 87). Or, ces modes de vie ne sauraient être transposés dans la chefferie d'origine, où ils sont plutôt source de tensions. À cela s'ajoute la méconnaissance des règles de fonctionnement de l'institution chefferie. L'ignorance des modes de vie du village

⁵⁶ Le terme acculturation, s'entend comme « un ensemble de phénomènes qui résultent d'un contact permanent avec des groupes d'individus de cultures différents et qui entraînent des changements dans les modèles culturels originaux de l'un ou de l'autre groupe » (Amouzou E., 2009 : avant-propos).

d'origine traduirait la rupture de la transmission des valeurs de la chefferie d'origine dans le milieu d'appartenance, et une « déculturation », c'est-à-dire le fait de vivre en accordant de moins en moins d'importance à la culture locale (Amouzou E., 2009 : 12, 79). En ce sens, la transgression de la règle traditionnelle d'annonce relève aussi des rapports à soi. On peut considérer, en mobilisant les travaux de C. Thuderoz (2010 : 276-277), qu'il s'agit d'une action de singularisation avec une visée symbolique, celle d'affirmer son autonomie et de se dégager des rapports d'autorité.

Dans les rapports au mort, et au sens de la coutume, ces descendants contractent une dette envers le défunt, synonyme de malédiction. Comme le fait comprendre P. Berger (2006 : 166), ces descendants tentent de « *briser l'écran du monde-pris-comme allant-de-soi* », puis mobilisent des « *motifs en vue de et non des motifs parce que* », au sens de A. Schütz (2010 : 73-77). Aux enjeux symboliques s'ajoute l'exposition aux représailles sociales locales telles que l'humiliation, le dénigrement ou les violences verbales. Par crainte de sanctions qui pourraient s'abattre sur les contrevenants, les tenants des traditions ancestrales insistent pour que le processus rituel d'annonce du deuil soit respecté. Les descendants du défunt ont des points de vue hétérogènes et poursuivent des enjeux contradictoires, à partir du moment où leurs valeurs ne coïncident guère. En même temps, en regard de la concession bloquée et reconnaissant qu'il n'y a pas d'autres voies pour contourner le chef, ces descendants ont en quelque sorte l'obligation de s'entendre, afin de permettre la poursuite du processus de deuil.

II- TRANSACTIONS ÉCONOMIQUES, INÉGALITAIRES ET RÉPUTATIONNELLES AUTOUR DE L'ANNONCE DU DEUIL AU CHEF

Les descendants du défunt ont des intérêts partiellement opposés et partiellement complémentaires, puisque, indépendamment de leurs valeurs spécifiques, ils partagent un enjeu commun, notamment le travail collectif du deuil et l'enterrement de la dépouille mortelle. Pour ce faire, ils sont tenus, à partir du moment où le deuil est suspendu, de s'organiser ensemble pour dépasser le conflit avec le chef. Cela passe par des transactions que l'on peut analyser comme inégalitaires, réputationnelles et économiques à la concession du défunt entre les descendants, puis à la résidence du chef entre ces derniers et le chef, et enfin à nouveau à la concession entre le serviteur du chef et les ascendants, sans oublier les descendants et leurs représentants. C'est au terme de ces interactions plurielles que la poursuite du processus de deuil pourra être effective.

1- Transactions économiques et réputationnelles à la concession familiale entre les descendants du défunt

1-1 Séquence 1 : transactions économiques et réputationnelles en vue de l'achat d'une chèvre saine et de l'amende à verser au chef.

Les descendants de défunt ont un problème à résoudre, celui de régulariser l'annonce du deuil au chef. Pour cela, ils doivent se concerter entre eux, pour prendre des dispositions financières avant de le rencontrer à sa résidence. Cet épisode peut s'analyser en termes de transactions économiques et réputationnelles. Parler de transaction économique fait référence aux interactions dont le but est de réunir l'argent nécessaire à l'achat d'une chèvre saine et au paiement de l'amende. La transaction réputationnelle, quant à elle, est liée à l'image des descendants et des membres du lignage ternie par l'interdiction du deuil.

Dans ce contexte, certains descendants sont disposés à fournir des ressources financières, tandis que d'autres s'y opposent par ignorance du mode de fonctionnement de l'institution chefferie ou au nom des affinités avec le chef, ce qui bloque les échanges, d'après les entretiens menés. Le fils aîné d'un défunt, cadre dans une entreprise en milieu urbain camerounais, s'explique :

« [...] Je lui ai dit [parlant de son cadet qui réside en Allemagne depuis plus de douze ans], qu'il faut qu'on cotise de l'argent en vue d'acheter une chèvre pour effectuer l'annonce comme cela se doit [...]. Des participants sont bloqués à l'entrée de la concession alors qu'ils sont pressés pour faire le travail du deuil. Il a insisté en déclarant que l'appel effectué est largement suffisant et qu'il n'a pas d'argent à gaspiller. [...] » (T. N., 05/02/2014 à Bafoussam).

Le discours du voisin d'un autre défunt attaché aux croyances ancestrales et résidant en milieu rural est aussi éclairant :

« [...] Je lui [fils aîné du défunt] ai proposé une chèvre à vendre et lui ai demandé de l'acheter pour se rendre chez le chef. Il a rencontré ses cadets et leur a expliqué le problème. Ses cadets, aussi ignorants que lui [du mode de fonctionnement de la chefferie], n'ont pas voulu cotiser pour acheter la chèvre car elle ne vaut pas plus que les amis à recevoir. Pourtant la cour du deuil est bloquée. Il est venu me dire que ces cadets ne savent pas ce que c'est que la chèvre, son rapport avec le deuil et ont refusé de contribuer. Je lui ai fait savoir que le deuil restera suspendu tant que vous ne verrez pas le chef [le rencontrer pour lui remettre son dû] et des participants continueront à se moquer de vous. [...] » (M. S., 19/01/2013 à Dschang).

Selon ces témoignages, deux systèmes de valeurs sont en confrontation, l'un relevant de la culture locale, l'autre inspiré d'un univers culturel étranger à la chefferie d'origine. Le voisin du défunt est soucieux du bon déroulement du deuil, disposé à « *faire comme on fait au village* », pour éviter des altercations avec le chef et la population, de la même manière que le fils aîné. Dans les croyances, le voisin prend la

forme d'un membre du lignage au même titre que les ascendants ou les descendants, à partir de la proximité géographique d'avec le défunt. Son rôle est à la fois préventif et curatif dans la vie courante et à l'occasion du deuil. Connaissant la coutume et le fonctionnement de la chefferie, il avise ou prévient les descendants des sanctions que pourrait causer le non-respect de la coutume d'annonce à l'endroit du chef. Les descendants résidant en milieu urbain ou à l'étranger sont toutefois insensibles à ses recommandations et ne modifient pas leur attitude. Le voisin joue aussi un rôle actif dans la recherche d'une solution dans la mesure où il propose aux descendants une démarche à suivre, pour faire lever la sanction imposée par le chef. Méconnaissant les habitudes propres au village, ils n'y donnent pas davantage suite.

Comme le relèvent ces différents témoignages, les interactions entreprises ne débouchent pas forcément sur un compromis, lorsque certains descendants ne reconnaissent pas la règle traditionnelle d'annonce et, de ce fait, se détachent de l'achat d'une chèvre ou du paiement de l'amende. Comme le note P. Hamman, « *la mobilisation de la règle par une partie prenante ne va pas être reconnue comme pareillement légitime du point de vue des différents acteurs* » (Hamman P., 2012 : 116). Les acteurs en interaction, dans la dynamique transactionnelle, se situent alors par rapport à une pluralité de règles. Les formes de justifications des actions varient selon les parties prenantes et les principes de légitimité auxquels elles se réfèrent. On a affaire à des « *sphères de justices autonomes sans principe d'équivalence entre elles* » (Hamman P., 2012 : 115). Or, la non-existence, comme le souligne C. Thuderoz (2010 : 270), d'un « *principe normatif jugé supérieur* » et l'attachement à des valeurs divergentes conduisent pour sortir de telles impasses, à l'intervention de tiers symboliques au rang desquels on peut citer : la concession du défunt, la plante d'interdiction, la dépouille, les participants et le temps. En particulier, le temps (voir chapitre cinquième : Morgue ; chapitre sixième : Autopsie) exerce une contrainte implicite sur les acteurs, pour qu'ils prennent des dispositions matérielles et financières afin de régulariser l'annonce du deuil. Le temps est celui du travail collectif du deuil alors suspendu, le temps de l'enterrement, etc. Les tranches horaires réservées à ces étapes du processus de deuil doivent être respectées, afin de permettre leur déroulement en journée et non nuitamment, période prohibée dans les croyances pour ces cérémonies (voir chapitre quatrième : Lamentations).

Les participants au deuil agissent à la fois de manière tacite et explicite. Alors que la dimension implicite se caractérise par l'air agressif, la dimension explicite, quant à elle, se traduit par l'humiliation et la difficulté à participer au travail collectif du deuil, devoir nécessaire à l'endroit du défunt. De plus, dans un contexte où il y a souvent plusieurs deuils à parcourir un même week-end, les descendants et les membres de lignages sont pressés de s'y rendre au regard de la multiplicité des affiliations qu'ils ont à l'échelle familiale, sociale et professionnelle (voir chapitre quatrième : Lamentations). La dépouille mortelle présente au domicile ou à la morgue représente le chef de concession absent par la mort et présent par le corps. L'ambivalence de son état contraint également les descendants à trouver un compromis familial (voir chapitre cinquième : Morgue ; chapitre sixième : Autopsie).

La branche d'arbre d'interdiction fixée dans la cour du deuil suscite l'indignation des descendants et des autres membres de la parenté attachés à la coutume. Sa présence pèse lourdement sur les cérémonies. La concession du défunt, en tant que cadre de déroulement du processus du deuil, s'est vidée depuis la suspension du deuil. Le vide et l'inactivité jouent également sur les descendants et les contraignent à trouver de l'argent liquide pour résoudre le problème avec le chef. Alors s'ouvre une deuxième séquence transactionnelle, toujours dans la concession du défunt, avec l'intervention des intermédiaires.

1-2 Séquence 2 : passage à la triade : intermédiaires et descendants du défunt

L'interruption du processus de lamentations persiste et les descendants entre eux ne parviennent pas à eux seuls à un compromis familial utile à la régularisation de l'annonce du deuil au chef. Des intermédiaires interviennent alors en vue de faciliter les interactions. Il ne s'agit pas de tiers impartiaux ou de médiateurs, mais plutôt d'acteurs qui tendent à s'identifier à l'un des pôles du rapport de force, en l'occurrence les descendants attachés aux croyances ancestrales : ils les soutiennent et contraignent ceux qui s'opposent à faire leurs devoirs filiaux. Le fils aîné d'un défunt, cadre dans une entreprise et résidant en milieu urbain camerounais, fait comprendre l'action de l'ami de son père dans le conflit l'opposant à son frère cadet, à propos de l'achat de la chèvre :

« [...] J'ai sollicité l'ami de notre père [pair du chef et notable], pour lui faire part du problème. Il a dit à mon frère cadet : "maintenant, il faut acheter une chèvre à tout prix sinon on ne pleurera pas ton père et ce sera une honte pour vous. Qu'est-ce que les gens diront de vous si le deuil de votre père est bloqué alors que vous êtes de grands messieurs"? Mon frère cadet a insisté sur son coup de fil. L'ami de notre père m'a dit : "mon fils, je t'invite à acheter une

chèvre à tes frais et ton frère cadet te remboursera après le deuil”. J’ai accepté. Mais, mon frère ne voulait pas. L’ami de mon père lui a dit que s’il n’accepte pas, il va faire le deuil de son père hors de la concession. Or, il avait annoncé le deuil à ses amis. Mon frère cadet a accepté de me donner sa contribution après le deuil. [...] » (T. N., 05/02/2014 à Bafoussam).

L’ami du fils aîné d’un autre défunt souligne également :

« [...] Il [le fils aîné attaché aux croyances ancestrales, résidant en milieu urbain et en même temps ami du chef non informé] est retourné chez son père rencontrer l’une des élites internes du village et lui a posé le problème [régularisation de l’annonce du deuil]. L’élite lui a demandé de réunir ses frères et sœurs, pour qu’ils cotisent de l’argent utile au paiement de l’amende et d’une chèvre [...]. Les orphelins réunis [nés, élevés en milieu urbain et fréquentant rarement le milieu rural] ont refusé de donner de l’argent [...]. Le fils aîné était obligé de le faire [fournir de l’argent pour la chèvre] grâce aux conseils de l’élite du village, puis a demandé à ses cadets réticents de rentrer en ville avant l’enterrement. Sentant la sanction lourde pour eux, ils ont proposé à leur frère aîné d’accomplir cette tâche et de récupérer leur contribution financière après le deuil. [...] » (F., 01/03/2014 à Dschang).

L’affin d’un autre défunt encore explique comme suit les rapports de force entre lui et les descendants réticents à la coutume d’annonce :

« [...] La chèvre est inutile pour lui [le fils du défunt qui est né, vit en milieu urbain camerounais et est fonctionnaire]. Je lui ai signalé qu’il en faut une, malgré son inutilité, sinon les populations vont continuer à se moquer de nous. Les visiteurs qui sont à l’entrée de la cour risqueront de ne pas faire le travail du deuil et ce sera encore un déshonneur pour notre famille. Il a déclaré qu’il n’a pas d’argent à dépenser pour des affaires pas nécessaires. Alors, je lui ai fait savoir qu’il n’accueillera ni sa belle-famille, ni sa délégation qui viendra le lendemain du milieu urbain dans la cour du deuil. Voyant lui aussi les sanctions auxquelles il s’exposait, il m’a donné 30.000 F. (CFA), pour que j’achète une chèvre. Son frère aîné [homme d’affaires] m’a remis 60.000 F. (CFA), pour payer l’amende au chef. [...] » (T. L., 18/04/2009 à Bafoussam).

Il arrive, comme les extraits d’entretien l’ont montré, que certains descendants soient initialement rétifs à la proposition des intermédiaires. Pour les amener à apporter leur contribution financière, ces intermédiaires leur rappellent alors la portée de l’interdit sur leur propre réputation, en l’occurrence l’interdiction d’accès aux cérémonies funèbres, notamment les lamentations, à l’enterrement, et la prohibition d’accueillir les amis et relations ainsi que les membres des belles-familles dans la cour du deuil⁵⁷. Sentant, au sens de P. Bourdieu (1980 (a) : 2) leur capital social menacé (voir chapitre sixième : Autopsie), avec l’éventualité d’une désarticulation du réseau de relations, les descendants évoqués dans les entretiens se rangent à la proposition des intermédiaires soit en procurant de l’argent soit en acceptant que les autres membres de

⁵⁷ Refuser à un descendant de faire le travail de deuil ou l’empêcher d’assister à l’enterrement constitue une sanction sociale source de futurs malheurs liés au fait que, dans les croyances, il n’a pas fait son devoir funèbre après le décès de son père. Lui refuser également d’accueillir ses amis ou les membres de sa belle-famille l’expose aussi à l’humiliation et au conflit avec l’épouse, dont les parents n’ont pas été reçus au deuil. Dans de pareilles circonstances, le descendant ne se verra plus épaulé dans des événements à venir, du point de vue de la tradition.

la fratrie fassent l'acquisition de la chèvre et qu'ils payent leurs dettes en différé. L'action des intermédiaires, avec en arrière-plan une part d'imposition sociale, se comprend à partir des enjeux individuels et collectifs. Favorables au respect de la coutume, ils poussent, sur le plan individuel, à accomplir le devoir « négligé » par les descendants, tout en conservant leurs liens avec ces derniers et le défunt, et en jouant sur l'image sociale des uns et des autres. Sur le plan collectif, les intermédiaires favorisent par là la poursuite du travail du deuil. Les transactions financières et réputationnelles, comme le relève P. Hamman (2012 : 135), peuvent concilier les intérêts et les valeurs, grâce à l'entremêlement du soutien financier et de la participation physique des parties en présence aux obsèques. Les membres de la fratrie favorables à la coutume acceptent de fournir la somme d'argent attendue, et les autres reconnaissent verbalement la dette, qu'ils payeront après le deuil, pour des enjeux matériels ou symboliques. Ces transactions entrecroisent une dimension de continuité et une dimension de rupture. La continuité s'exprime par la coutume d'annonce encore sensiblement ancrée dans les mentalités. En ce sens, les transactions reviennent à la règle coutumière d'annonce établissant les rapports aux ancêtres et au chef qui les représente. On comprend avec P. Berger ce poids des morts sur les vivants : « *Comme on ne peut pas discuter avec les ancêtres, il est généralement difficile de se débarrasser des constructions malheureuses qui sont les leurs* » (Berger P., 2006 : 122-123).

En même temps, l'accomplissement du devoir filial s'opère grâce à de nouveaux supports, tels que l'argent liquide, d'où une dimension de rupture. De plus, certains descendants estiment que la règle d'annonce relève d'une vision établie qu'ils contestent, pour mieux se l'approprier tout en l'adaptant. Les transactions relèvent alors, comme le fait comprendre P. Hamman (2012 : 94), « *d'un double rapport à la règle : à la fois assouplissement et reformulation des principes de premier ordre, et souci de fixer des règles secondes* ». Cela se voit à travers des modes personnels d'annonce différents d'une personne à une autre, parmi les descendants vivant loin du village. Pour eux, si on s'inspire des termes de P. Hamman, « *les règles existantes fixent un certain nombre de limites des actions possibles. [...] Mais comme elles ne tracent que des limites, elles laissent une marge sensible d'action* » (Hamman P., 2012 : 92). Des transactions s'opèrent puisque la règle traditionnelle, en relation avec la continuité coexiste avec des adaptations de l'annonce. Ainsi, certains descendants investissent de suite pour l'achat de la chèvre et d'autres payent leurs dettes en différé. Ces modes de

compromis ne font pas pour autant disparaître les conflits, puisque les descendants se sont accordés a minima sans revenir sur leurs valeurs respectives. Qui plus est, ces aménagements contiennent une promesse, celle de payer une dette. Les produits transactionnels sont donc partiels et relatifs si l'on s'en tient aux conduites des acteurs, puisque rien ne garantit que la parole tenue soit respectée par la suite. L'un des descendants ayant accepté verbalement la dette le fait comprendre, donnant à saisir la part de non-dit dans les transactions opérées :

« [...] [Le fils d'un défunt qui réside en Allemagne depuis plus de douze ans] J'ai accepté tout en sachant qu'après le deuil, je ne le ferai pas, car cette tradition n'a pas de sens, à mon avis. C'était tout simplement pour que le deuil continue. [...] » (N. S., 103 : 07/02/2014 à Bafoussam).

Les descendants qui ont avancé de l'argent risquent de ne pas être remboursés, ce qui pourrait faire émerger d'autres conflits. Ces compromis, bien qu'ils soient fragiles, constituent une étape préliminaire nécessaire à la recherche d'un compromis cette fois avec le chef. Ceci montre que la coutume continue d'exercer une influence sur les descendants du défunt, fussent-ils défavorables aux croyances locales. Elle relève d'un ordre contraignant d'après F. Beuvier (2014 : 35). Les descendants du défunt et les intermédiaires ont pu trouver un compromis familial qui a permis d'acheter une chèvre et de préparer l'amende. Pour autant, le deuil reste suspendu et, compte tenu de l'infraction, ils ne peuvent se satisfaire d'apporter une chèvre au chef pour espérer la levée de l'interdit. La coutume prévoit, dans ce cas de transgression, en plus de la chèvre, une amende. Les descendants et les intermédiaires définissent alors le montant approximatif de l'amende prévue par la coutume. Ce montant s'estime en effet en pareille circonstance en tenant compte de l'intervention des intermédiaires, qui n'entendent pas entacher leur réputation auprès du chef ni des descendants. La somme prévue est généralement fixée entre 50.000 F. CFA et 60.000 F. CFA (70 à 92 euros), un montant deux à trois fois plus élevé que celui d'une chèvre ! Ne pouvant aborder eux-mêmes le chef au regard de la situation, les descendants choisissent des intermédiaires ayant du crédit à ses yeux. Il s'agit d'un notable du village, que l'on estime en mesure de plaider la cause des descendants auprès du chef.

Au terme de ces préparatifs, les descendants et leurs représentants se rendent à la résidence du chef avec comme démarche à suivre le paiement de l'amende et la remise d'une chèvre saine. Les séquences transactionnelles opérées dans la concession du défunt, espace premier des enjeux de l'annonce du deuil, s'achèvent pour permettre

l'ouverture d'une nouvelle séquence à l'échelle du quartier, précisément à la résidence du chef, où se vérifie la dynamique des interactions dont rend raison la notion de transaction sociale. Comme le notent Bernard Fusulier et Nicolas Marquis (2008 : 17-18) au sujet des séquences transactionnelles,

« l'analyse synchronique de la transaction sociale (situation, contexte) se double d'une analyse diachronique, c'est-à-dire de l'enchaînement des séquences transactionnelles, où le produit d'une séquence devient le point de départ de la séquence suivante, et ipso facto du travail d'appropriation et de production qui en découlera ».

2- Transactions économiques, inégalitaires et réputationnelles à la résidence du chef entre les descendants, leurs représentants et le chef

Dans la poursuite du processus transactionnel, les descendants du défunt et leurs représentants se présentent à la résidence du chef munis d'une chèvre et de l'argent afin de régulariser l'annonce du deuil. La résidence du chef, en même temps centre des institutions locales, apparaît comme un « cadre asymétrique » au sens de P. Hamman (2012 : 139). On y trouve, en permanence, des serviteurs en mesure de sanctionner les habitants qui adoptent des conduites jugées inadaptées à l'endroit du chef. Ce « cadre », comme le souligne J. Remy (1998 : 24), pèse *a priori* sur les interactions, puisqu'il délimite les contraintes et les opportunités. La marge d'autonomie des descendants et de leurs représentants se trouve réduite avant l'entame du processus de régulation de l'annonce du deuil. La régularisation s'analyse en termes de transactions tacites, économiques, inégalitaires et réputationnelles entre le chef, les descendants et leurs représentants. Le cadre d'interaction et les positions sociales asymétriques entre le chef et les habitants traduisent la dimension inégalitaire des transactions en jeu. La dimension économique correspond à l'argent mobilisé dans les tractations. Le paiement de l'amende et la remise d'une chèvre passent par des transactions financières et tacites, tandis que la dimension réputationnelle, quant à elle, met en jeu l'image des parties prenantes pendant ces échanges inégaux. C'est au terme de ces interactions que les descendants et leurs représentants pourront espérer une levée théorique de l'interdiction.

Dans la recherche du compromis, et de manière générale, les descendants du défunt, mis en cause, se cantonnent, le plus souvent, à une position d'observateur, selon leur rapport au chef et l'attitude de ce dernier à leur endroit. Ce sont les représentants des descendants, selon l'organisation préalablement convenue, qui accomplissent la mission auprès du chef : reconnaître la faute, payer l'amende et remettre une chèvre saine. La reconnaissance de la faute est ainsi exprimée par des intermédiaires. Il s'agit,

entre particulier, de notables, de serviteurs, d'élites locales ou extérieures. Ayant une expérience dans la manière de discourir avec le chef, ils sont là pour l'apaiser. L'apaisement présuppose la connaissance de la langue locale et une circulation de la parole relativement hiérarchisée et normée (au sens de S. Bonard, A. Degorce *et al.*, 2015 : 6). Cela revient à trouver en langue locale, des paraboles, termes et expressions adaptés à la situation, pour instaurer une relation de connivence, avant de régulariser l'annonce, sachant que cette parole conforte en même temps les pouvoirs du chef. Arrivés à la résidence du chef, les descendants de défunt attachent la chèvre sur le tronc d'un arbre et la surveillent pour qu'elle ne s'échappe pas. Entre temps, leurs représentants saluent les serviteurs et envoient l'un d'entre eux appeler le chef, qui, pour marquer son mécontentement, prend 15 à 30 minutes pour retrouver les visiteurs. Rendu à sa véranda⁵⁸, le chef s'assied dans son fauteuil. Les représentants et les descendants, placés à trois mètres de lui, se décoiffent, se rabaissent en signe de révérence et tapent leurs mains pour le saluer⁵⁹. En réponse à leurs salutations, le chef leur souhaite la bienvenue et les invite à s'asseoir. Comme convenu lors des préparatifs, les représentants engagent les échanges avec le chef. Ainsi prennent-ils la parole pour reconnaître la faute commise par les descendants du défunt. Le discours d'un ami de défunt notable est significatif :

« [...] J'ai demandé des excuses à la place des enfants en déclarant au chef qu'ils sont plus habitués aux façons de faire de la ville que celles du village. Ils sont encore naïfs et c'est avec le temps qu'ils vont s'enquérir de la coutume et mûrir. La preuve est qu'ils ne parlent pas leur langue maternelle. [...] » (M. S., 19/01/2013 à Dschang).

On l'a dit, les acteurs en présence ne perçoivent pas l'annonce du deuil de la même manière. La vision de certains descendants apparaît aux yeux du chef comme un écart de conduite à régulariser. Les intermédiaires cherchent alors des modes de rapprochement avec le chef et cela passe, si l'on s'inspire des travaux de L. Boltanski et L. Thévenot (1991 : 48), par des justifications en vue de convaincre le chef. Le témoignage du fils aîné d'un défunt attaché aux croyances ancestrales et s'est rendu à la résidence du chef avec l'ami de son père est explicite :

« [...] Les choses n'étaient pas si simples à la résidence du chef. Le chef nous a fait attendre près d'un quart d'heure avant de nous rencontrer. [...] Heureusement que c'est l'ami de notre

⁵⁸ Généralement dans la société bamiléké, les résidences de chefs comportent une véranda, espace où les habitants attendent le chef.

⁵⁹ La coutume interdit aux individus de tendre la main droite au chef en signe de salutations puisqu'il est à la tête de la chefferie. Pour saluer poliment le chef, les habitants utilisent des signes de révérence. Cette coutume rattachée aux salutations du chef entre dans le fonctionnement de l'institution chefferie.

père qui faisait des échanges avec lui au sujet de notre cas. Comme l'ami de mon père connaît le chef, travaille avec lui pour les affaires de la chefferie, cela nous a facilité la tâche. Il a invité le chef à plus de clémence envers nous en déclarant : mon chef, vraiment, je vois que la sanction que vous aviez imposée aux enfants de mon ami est bien à la hauteur de la faute qu'ils ont commise. Vous avez bien agi, car il faut souvent les réveiller pour qu'ils ne négligent plus les coutumes du village. Ces enfants se réchauffent au soleil jusqu'à oublier le feu. Je sais qu'ils ont mal agi. Ils ont accepté eux-mêmes leur bêtise et c'est une bonne chose » (T. N., 05/02/2014 à Bafoussam).

Dans certaines circonstances, les descendants eux-mêmes, s'ils sont connus du chef et en bon termes avec lui, reconnaissent eux aussi la faute, pour davantage apaiser le chef. Le discours du fils d'un autre défunt, se disant lui-même attaché à la coutume, est significatif d'une telle volonté de régulariser l'annonce du deuil :

« [...] Le chef nous [moi, mon frère consanguin et l'ami de notre père, intégré dans l'élite locale et résidant en milieu rural] a salués et l'ami de notre père a demandé des excuses. J'ai aussi pris la parole pour lui faire savoir que nous avions ignoré la coutume et je me mets à genoux devant lui, pour qu'il ne nous tienne pas rigueur. Le chef a été compréhensif et tolérant à mon endroit, parce qu'il connaît mon attachement à la coutume. [...] » (N. P., 23/01/2014 à Bafoussam).

Les descendants de défunt et leurs représentants reconnaissent avoir dérogé à la règle traditionnelle d'annonce du deuil au chef. Face à la faute avouée, le chef met en jeu différents mécanismes de contrôle social. Selon P. Berger, le contrôle social désigne « *les divers moyens qu'une société met en œuvre pour remettre les récalcitrants dans le droit chemin* » (Berger P., 2006 : 105). En rapprochant cette définition du milieu de notre étude, le contrôle social fait référence aux procédés locaux qu'utilisent le chef et ses serviteurs pour amener les individus qui transgressent la coutume à la respecter. Les modalités de contrôle social varient concrètement selon la situation et la gravité de la faute. Dans le cas suivant, il s'agit de la réprimande et de l'amende. Entendue comme un discours ferme du chef aux descendants du défunt, la réprimande s'accompagne de son regard réprobateur et se justifie par le danger que font courir les descendants à l'institution chefferie par leur écart de comportement à la coutume. Un chef déclare à ce sujet :

« [...] Vous savez que la chefferie est une institution qui doit être sauvegardée, puisqu'elle est au centre de la vie sociale. L'acte que vous avez posé ne favorise pas la préservation de cette institution. Peut-être l'aviez-vous fait par ignorance. Je sais qu'on peut glisser et tomber par inattention une fois, mais pas deux fois. Que cette faute ne se reproduise plus jamais parce que de pareils actes détruisent la chefferie. Elle ne sera plus le repère, la source dans laquelle les populations puisent des valeurs culturelles spécifiques à notre village. Nous serons [...] sans idéologie particulière. [...] » (G. M., 16/02/2013 à Dschang).

Un autre chef abonde dans le même sens :

« [...] La chefferie est comme un État et dispose des lois à respecter. Son soubassement est la coutume. Elle vit par le respect de cette coutume qui suppose la contribution des sujets à son fonctionnement [...]. Ceux qui ne la respectent pas sont passibles de sanction. C'est votre cas. [...] » (T. E., 04/02/2014 à Bafoussam).

La réprimande⁶⁰ constitue l'une des premières réponses du chef pour manifester son mécontentement face à la transgression de la coutume et imposer le respect de l'institution chefferie. Il reconnaît certes les dynamiques à l'œuvre dans la société bamiléké. Cependant, l'attitude inverse, c'est-à-dire l'absence de réprimande à l'égard des contrevenants, serait une façon d'acter la déstabilisation voire la destruction de la chefferie comme cadre d'organisation sociale et la perte de son autorité. On comprend par là combien se jouent le fonctionnement et l'avenir de l'institution chefferie. Elle apparaît, au sens de B. Fusulier et N. Marquis (2009 (b) : 31) comme ce à quoi tiennent le chef et la majorité des habitants, et ce par quoi ils sont « tenus ».

La reconnaissance de la faute s'est opérée à travers des transactions réputationnelles et inégalitaires. Elle ne suffit pas : pour preuve, le chef ne présente pas encore les signes de la levée de l'interdit. Pour apaiser davantage le chef, les descendants et leurs représentants procèdent au paiement de l'amende. Celui-ci s'effectue également à travers des transactions tacites ou explicites puisque l'argent est à la fois au creux et au centre des interactions. L'amende est la seconde modalité de contrôle social à laquelle recourt le chef. D'après P. Berger ou G. Rocher, elle se caractérise de façon générale comme faisant partie des sanctions économiques ayant un caractère officiel (Berger P., 2006 : 108 ; Rocher G., 1992 : 49). L'amende est instituée par la coutume, ce qui lui donne une légitimité. Constituée d'une boule de sel avant la colonisation, elle a connu des transformations avec l'argent liquide introduit dans la société bamiléké, à partir de la colonisation. Dans le cadre présent, l'amende correspond à une sanction que le chef inflige aux descendants du défunt, pour leur apprendre à respecter la coutume.

Sachant qu'aucune société ne vit sans contrôle social, les deux modalités que sont la réprimande et l'amende servent à assurer la conformité des conduites des descendants à l'ordre collectif préétabli. Il s'agit de conforter la coutume et amener les habitants à continuer de s'y conformer. Le paiement de l'amende au chef résulte d'un mode d'imbrication entre le registre rationnel et l'affirmation de sens, selon la terminologie de Jean Remy (1996 : 19). En effet, les représentants convainquent le chef d'accepter la

⁶⁰ La réprimande est l'un des moyens utilisés au sein du tribunal familial pour gérer les conflits entre les membres, qui, par la force des choses, sont amenés à cohabiter toute la vie. Elle permet d'éviter une fracture dans le groupe, action qui, selon les croyances, serait préjudiciable à tous (Chendjou-Kouatcho J.-J., 1986 : 157). La réprimande est donc le moyen premier qu'utilise le chef, pour éduquer les descendants avec qui il peut collaborer après le conflit.

somme sans mentionner le montant qu'ils ont prévu en lui faisant comprendre que l'erreur est humaine, puis la lui remettent de leur main droite⁶¹. Reconnaisant la crédibilité des intermédiaires et leur démarche, le chef prend cette enveloppe et la range sans l'ouvrir. Un représentant notable témoigne de cette transaction tacite : « [...] *Le chef a pris l'enveloppe et l'a gardée sans rien dire. [...]* » (G. M., 16/02/2013 à Dschang). L'affin d'un défunt, qui appartient à l'élite du village et est en bon terme avec le chef, va dans le même sens : « [...] *Je lui ai remis l'enveloppe qu'il a bien conservée sans savoir le contenu. [...]* » (T. L., 18/04/2009 à Bafoussam). Un chef confirme lui aussi cet échange implicite avec un représentant des descendants en pareille situation : « [...] *Il m'a remis l'amende et j'ai mis dans ma poche immédiatement. [...]* » (F., 01/03/2014 à Dschang).

Le fait de ne pas contrôler la somme perçue n'est pas anodin. En tant que porte-parole des ancêtres, le chef a l'obligation de prendre l'amende qu'ils ont instituée. Cela apparaît comme une forme de reconnaissance de la légitimité de ces derniers. En plus d'être perçue comme une exigence coutumière, le fait de prendre l'enveloppe sans l'ouvrir permet au chef d'exprimer la confiance qu'il a envers les intermédiaires et évite de rentrer dans un débat avec ces derniers, qui, on l'a dit, sont souvent par ailleurs ses conseillers voire ses collaborateurs, débat qui nuirait à leur image respective. Comme l'écrit J. Remy, « *tout ne peut être "dit" sans affecter considérablement le jeu social et les accords qui le constituent* » (Remy J., 1994 : 298). La transaction opère dans la situation présente en ce sens que ces deux partenaires jouent un jeu plus implicite qu'explicite. Ni les intermédiaires ni le chef ne se prononcent au sujet du montant de l'amende. Les intermédiaires ne renseignent pas le chef qui, à son tour, s'abstient de demander, tout en devinant que ce montant est important. Cette négociation silencieuse, au sens de M.-N. Schurmans (1994 : 129), ne crée guère de tensions, et au contraire leur permet de préserver les positions respectives. Le chef entend sauvegarder son image aux yeux des intermédiaires, protéger de manière symbolique l'institution chefferie, et le fonctionnement de celle-ci en contexte de mutations sociales.

Les intermédiaires s'efforcent de gérer le conflit qui oppose le chef aux descendants en préservant tout à la fois leur crédit dans le quartier, leurs rapports au

⁶¹ L'utilisation de la main droite pour tendre l'amende au chef s'inscrit dans le cadre du respect de cette autorité traditionnelle. La coutume interdit de le faire à l'aide de la main gauche, acte synonyme du mépris de celui qui reçoit l'objet.

chef, à la veuve et aux descendants. Ces derniers, passifs ou plus actifs selon le contexte et les ressources dont ils disposent ou non dans leurs relations sociales et interpersonnelles avec le chef, attendent de cette autorité traditionnelle la levée de la sanction, pour être en mesure de poursuivre l'enterrement de leur père. D'une manière générale, le chef fait confiance aux intermédiaires. Toutefois, dans certains cas, il arrive que, pour s'assurer la somme à percevoir, il compte les billets et réclame l'augmentation de la somme reçue, lorsqu'il estime qu'elle n'est pas à la hauteur de la faute commise. La transaction devient alors plus explicite et le chef, dans l'attente d'un complément monétaire. Pour poursuivre les cérémonies dans la concession du défunt, les descendants et leurs représentants ne peuvent que respecter la décision du chef, bien qu'elle comporte une part importante d'imposition. Le discours d'un chef le montre bien :

« [...] Alors, ils [les descendants et l'intermédiaire se sont retirés de la pièce pour ajuster le montant d'argent] sont revenus me donner une enveloppe contenant 60.000 F. (CFA). J'ai ouvert et compté l'argent avant de ranger. [...] » (N. D., 15/01/2013 à Dschang).

Dans le même sens, la sœur d'une veuve rapporte le discours de l'ami d'un défunt qui s'est rendu à la chefferie avec l'un des fils, qui a émigré du village ; le chef semble dans cette situation préférer recompter la somme :

« [...] L'ami du défunt a plié des billets équivalents à 45.000 F. (CFA), les a enfermés dans sa pomme de main droite avant de la tendre au chef. Le chef a pris la peine de compter avant de ranger. [...] » (T. L., 08/02/2013 à Bafoussam).

L'affin d'un autre défunt témoigne également :

« [...] J'ai attendu jusqu'à ce qu'il [le chef] s'apaise et je lui ai tendu une enveloppe contenant 20.000 F (CFA). Il a pris en l'épiant de son regard, a ouvert puis a refusé parce qu'il estimait le montant pas considérable et pas à la hauteur de la faute commise. Le fils du défunt y a ajouté 20.000 F (CFA) encore et il a récupéré cette somme. [...] » (T., 16/01/2013 à Dschang).

Le chef semble ainsi réagir au cas par cas, en fonction du profil des descendants, selon qu'ils résident dans le village ou l'ont quitté, et suivant également leur position socio-économique, c'est-à-dire *de facto* leur capacité à payer. Pour preuve, le voisin d'un autre défunt déclare :

« [...] Il [le chef] a dit à l'ami du défunt d'ajouter [le montant d'argent] en sachant qu'il va se tourner vers le fils aîné qui est [directeur d'une entreprise]. Celui-ci était obligé de donner 80.000 F. (CFA) comme amende. [...] » (M. S., 19/01/2013 à Dschang).

Le montant perçu finalement par le chef varie selon le statut socioprofessionnel des descendants. Le paiement de l'amende fait ainsi l'objet de transactions à la fois réputationnelles, inégalitaires, économiques, implicites et explicites entre le chef, les

descendants et leurs représentants. Là encore n'est pas tout. Ces derniers doivent, en plus de l'amende, remettre une chèvre saine au chef. La remise de la chèvre renvoie également à des transactions tacites, dans la mesure où le chef observe l'anus, le nez ou le ventre de la chèvre quelques instants et sans communication verbale, avant de la faire récupérer⁶². Plusieurs de nos interlocuteurs rapportent en ce sens :

« [...] Il [le chef] a bien regardé son nez [de la chèvre], sa queue, a demandé à l'un de ses serviteurs de la récupérer et de l'attacher en un endroit dans la résidence. [...] » (T. L., 18/04/2009 à Bafoussam).

« [...] C'est à ce moment [après avoir donné 80.000 F. CFA comme amende] que le chef a observé la chèvre et a appelé l'un de ses serviteurs la récupérer. [...] » (M. S., 19/01/2013 à Dschang).

« [...] Il [le chef] a ausculté la chèvre, je ne sais pour quelle raison et a appelé l'un de ses serviteurs de venir la récupérer. [...] » (N. S., 07/02/2014 à Bafoussam).

Cette attention concrète du chef se comprend à partir du moment où les chèvres ne sont pas exemptes de maladies contagieuses. Le chef scrute la forme et l'état de la bête pour s'assurer qu'elle ne souffre d'aucun problème organique pouvant nuire à son troupeau. La transaction ne vaut qu'en restant « informelle et tacite », pour reprendre des termes de M. Blanc (2006 : 29) ou P. Hamman (2012 : 111), à l'endroit des descendants et leurs représentants. Le chef ne saurait demander publiquement des renseignements sur la chèvre après les interactions parfois difficiles au moment du paiement de l'amende. Lorsque le chef n'est pas convaincu de la robustesse de l'animal, il procède encore par des actes codifiés et non des échanges verbaux, afin de s'assurer de sa santé. Il peut, par exemple, soit faire ouvrir la bouche de la chèvre par un serviteur ou même un représentant, pour observer sa langue, soit la porter ou la tapoter afin de suivre ses bêlements, comme les entretiens le relèvent. Un notable plaidant pour la cause des descendants de son ami décédé explique :

« [...] J' [l'ami du défunt, notable] ai dit au fils aîné du défunt de m'apporter la chèvre. Le chef lui a demandé de la taper au dos. Il a eu peur et je l'ai récupérée pour le faire. Le chef n'a rien dit quand il a entendu la chèvre crier. J'ai appelé un serviteur pour qu'il récupère la chèvre. [...] » (T. JM., 6/04/2008 à Dschang).

Le discours d'un chef est aussi symptomatique :

« [...] Il [l'oncle paternel du descendant] a présenté une chèvre et j'ai sollicité l'un de mes serviteurs pour qu'il la récupère. Avant de la prendre, il a tapé la chèvre pour se rassurer de son état de santé à partir des bêlements. [...] » (T. E., 04/02/2014 à Bafoussam).

⁶² Parmi les fonctions des serviteurs supérieurs du chef (*wala*), figure, entre autres, l'entrée des biens à la résidence du chef.

Les descendants reviennent alors dans le cours ordinaire de l'annonce tel que prévu par la coutume, une fois remis au chef l'amende et une chèvre.

Les descendants du défunt et leurs représentants remettent plus précisément une chèvre dite « chèvre de la terre rouge » ou *mvoḥ pansī*. L'expression « terre rouge » se comprend à partir du pouvoir du chef sur la terre. Pour s'installer, les premiers fondateurs de la chefferie, qui étaient des chasseurs, recherchaient à conquérir des terres à la fois stratégiques et fertiles. Stratégiques, elles leur permettent de se défendre contre l'ennemi. Fertiles, elles favorisent la production des biens nécessaires à la subsistance dans leurs unités domestiques et à l'entretien des relations sociales. Ces terres conquises deviennent un bien collectif du groupe à partir du moment où les conquérants se réconcilient avec l'esprit des terres (Tsopmbeng F. E., 2008 : 60). Dès lors, le chef fonde la chefferie et devient le garant des terres. R. Delarozière et C. Tardits en font explicitement le maître des terres, bien collectif de la chefferie (Delarozière R., 1950 : 25 ; Tardits C., 1960 : 35). Le chef divise cette chefferie en quartiers et confie l'administration de chacun d'eux à ses notables qui veillent, comme lui, sur les terres prévues pour l'installation de cadets sociaux devenus fondateurs de lignage. Les terres qu'octroie le chef ou ses notables à ces potentiels fondateurs de lignage sont la terre de forêts et la terre de brousse. Après la mort d'un fondateur de lignage, ses descendants se doivent en retour de communiquer la nouvelle au garant des terres de la chefferie, à savoir le chef. Appelés à continuer, par la succession, la jouissance du lopin de terre qu'occupait leur père, les descendants doivent creuser une partie de la terre arable, jusqu'au niveau de la couche rouge⁶³, pour y enterrer la dépouille mortuaire du *ngang mbah*, c'est-à-dire le chef de la concession. L'obtention du droit de fossoyer la terre du propriétaire symbolique qu'est le chef est subordonné à l'octroi de la chèvre dite de la « terre rouge », par les descendants du propriétaire effectif, comme le confirment les entretiens conduits. Le fils d'un défunt attaché aux croyances ancestrales l'explique :

« [...] Dans le cas du deuil, les membres d'une famille qui perdent le chef du lignage doivent l'informer et lui donner la chèvre de la terre rouge [...]. À ce moment, le chef, en tant que garant des terres du village, leur donne l'accord de creuser la terre jusqu'à la couche rouge, pour enterrer le mort. [...] » (T. N., 05/02/2014 à Bafoussam).

⁶³ La couche rouge est située à partir d'un mètre et demi de profondeur. De ce fait, les proches du défunt peuvent procéder facilement à l'exhumation du crâne au moment opportun.

La chèvre n'est donc symboliquement pas dénuée d'importance. L'affin d'un défunt fait comprendre son rôle à un descendant qui la considère comme relevant de la superstition :

« [...] La remise d'une chèvre au chef est une nécessité. Cela fait partie des biens que le chef utilise pour faire fonctionner la chefferie, par exemple, donner aux hôtes, aux guerriers, aux notables, à ses femmes. C'est donc une coutume qu'il ne faut pas négliger, au risque de nuire au fonctionnement de la chefferie [...] » (T. L., 18/04/2009 à Bafoussam).

Un chef explique également les multiples fonctions sociales de la chèvre :

« [...] Je prends la chèvre, comme les ancêtres l'ont établi, parce que le chef ne vit pas seul. Il est entouré des serviteurs, des notables, des enfants, des femmes et doit les entretenir. Il entretient des relations avec d'autres chefs, des amis et doit leur procurer des dons si ceux-ci lui rendent visite. La chèvre sert à tout cela et, grâce à elle, la chefferie rayonne au-delà de son aire géographique [...] » (T. E., 04/02/2014 à Bafoussam).

La chèvre ne dépend pas de l'arbitraire du chef, mais s'inscrit dans les principes de base du fonctionnement de l'institution chefferie. D'aucuns pourraient la considérer comme un indicateur physique de l'avidité du chef. Or, celui-ci n'est pas personnellement avide de chèvres puisqu'il en possède en troupeaux. L'enjeu est ailleurs. La chèvre fait partie des biens que les populations procurent au chef pour accroître les moyens matériels⁶⁴ de sa politique, comme le confirme E. K. Kwayeb et J.-P. Olivier De Sardan. D'après ces auteurs, l'exercice du pouvoir entraîne obligatoirement des charges. Bien qu'il existe chez les Bamiléké une confusion entre les biens de la chefferie et ceux du chef, ce dernier ne manque pas de veiller sur la population. Ainsi, pour assurer la santé publique ou protéger les cultures, le chef a l'obligation d'offrir des sacrifices aux ancêtres. Il a aussi l'obligation de nouer des relations matrimoniales, pour assurer la reproduction humaine, et doit pourvoir aux besoins alimentaires de ses femmes, descendants, notables et serviteurs. De plus, pour la bonne réputation de toute la chefferie, le chef accueillera ses homologues qui le visitent et accordera aux étrangers qui se rendent à sa résidence ou *noh*, des cadeaux à la hauteur de la dignité de sa chefferie (Kwayeb E. K., 1960 : 70 ; Olivier De Sardan J.-P., 2007 : 116). Les autorités administratives au rang desquelles les préfets, sous-préfets et chefs de district complètent la liste des hôtes depuis la colonisation française.

⁶⁴ Le chef dispose des moyens humains. Il a à sa disposition des notables et des corps intermédiaires. En outre, il réfléchit et bénéficie de leurs conseils pour accomplir sa mission. Cette réflexion doublée de conseils mérite d'être complétée par des moyens matériels. Il en possède certes. Mais ces moyens sont insuffisants pour ses charges. C'est pourquoi les populations sont mises à contribution pour le fonctionnement de l'institution chefferie.

Par moment, le chef est donc obligé de vendre des biens ou d'en acheter, pour satisfaire un besoin ponctuel ou urgent lié au fonctionnement de l'institution chefferie. Dans l'exercice de ses fonctions, le chef doit rétribuer et distribuer. Ces diverses charges sont entourées d'un cérémonial qu'il faut aussi payer en travail ou en biens. Tout ceci exige que les habitants donnent des biens au chef, telle que la chèvre. Les biens offerts au chef accroissent le fonds dans lequel il puise pour effectuer les dépenses ou pour recevoir ses invités. C'est ce qu'E. Wolf appelle le fonds cérémoniel (Wolf E., 1974 : 270-271). La chèvre fait partie de ce fonds cérémoniel du chef qui apparaît comme un mécanisme lui permettant d'augmenter ses ressources, d'entretenir les relations sociales et, de là, maintenir ou accroître son prestige, le crédit d'honneur de sa chefferie et la faire reconnaître au-delà des limites de son espace de commandement. Donner des biens au chef n'est pas un phénomène récent puisqu'avant la colonisation, les individus lui procuraient des biens pour la même cause. Il s'agissait surtout des biens en nature. Les hommes valides ou les *ngang mbé* offraient au chef : chèvres, porcs, moutons, régimes de banane plantain sélectionnés et parfois du bois. Lorsque le chef faisait une visite inopinée chez l'un de ses notables, il ne retournait pas sans rien (Kwayeb E. K., 1960 : 71 ; Tardits C., 1960 : 35). Les entretiens le caractérisent également. La sœur cadette d'une veuve présente comme suit la fonction de la chèvre avant la colonisation française :

« [...] La remise de la chèvre était, dans le temps, une sorte d'impôt que les chefs de famille payaient, pour contribuer matériellement au bon fonctionnement de la chefferie, puisque le chef reçoit des étrangers et leur procure des dons. Il se servait aussi des biens pour entretenir les guerriers, ses femmes et ses notables. Ceux qui manquaient à leurs obligations étaient punis et faisaient des corvées. [...] » (T. L., 08/02/2013 à Bafoussam).

La sœur d'un autre défunt corrobore :

« [...] C'est une habitude qui date de la période précoloniale et constitue un moyen mis sur pied par les ancêtres pour offrir au chef les biens nécessaires au fonctionnement de la chefferie. Cela faisait partie des impôts, et celui qui ne payait pas était puni, faisait la corvée à la résidence du chef ou dans ses plantations. Cette corvée tenait lieu d'amende. [...] » (D. J., 3/03/2009 à Yaoundé).

Les amendes, recueillies d'après les dispositions relatives au fonctionnement du tribunal coutumier, accroissent les revenus du chef. Les populations étaient alors habituées à procurer des biens au chef, même à l'occasion d'événements comme les funérailles. Cette expression de solidarité se poursuit après l'indépendance du Cameroun. En plus des biens en nature se trouvent désormais d'autres en espèce et provenant à la fois de la population locale, des élites et des ressortissants émigrés.

Les élites qui donnent des biens au chef comprennent, comme nous le notons avec G. Rocher, « *les personnes et les groupes qui, par suite du pouvoir qu'ils détiennent ou de l'influence qu'ils exercent, contribuent à l'action historique d'une collectivité, soit par des décisions qu'ils prennent, soit par des idées, les sentiments ou les émotions qu'ils expriment ou qu'ils symbolisent* » (Rocher G., 1992 : 495).

Le chef reçoit ainsi des élites locales des contributions financières et matérielles pour la construction des cases à sa résidence, ainsi que des biens variés tels que : argent, voiture, bons de carburant, habit traditionnel, ivoire, bracelet ou peaux de fauve, etc. Les ressortissants émigrés forment également des associations à l'image de celles de la chefferie d'origine, et choisissent parmi eux le représentant du chef. Ils s'organisent eux aussi pour offrir des biens en nature et en espèce au chef et l'invitent dans leur ville ou pays d'accueil, où ils le reçoivent chaleureusement, assurent son déplacement, son hébergement, ses repas entre autres. R. Delarozière mentionne qu'un chef en tournée à l'extérieur de sa zone de commandement est bien reçu et honoré partout sur son passage, de la part des ressortissants émigrés (Delarozière R., 1950 : 18). Les divers biens que reçoit le chef traduisent l'importance que les habitants accordent à l'institution chefferie et confirment le respect que les donateurs ont pour la coutume, bien que certains soient scolarisés, convertis aux nouvelles religions et vivent hors de leur chefferie d'origine, voire dans des pays étrangers. L'attachement à la chefferie d'origine se comprend par le fait qu'elle est leur lieu de référence et donc l'espace dans lequel ces émigrés réalisent des sacrifices aux ancêtres, vieillissent, meurent et sont inhumés. La construction des résidences secondaires dans la chefferie d'origine par ces émigrés au cours de leur carrière professionnelle atteste également cet attachement. En contrepartie des biens reçus, le chef a l'obligation de récompenser les donateurs par des titres de notabilité dans la chefferie d'origine, même s'ils n'y résident pas tous (Delarozière R., 1950 : 18-19).

Les obligations réciproques entre le chef et les habitants se sont tissées au fil de l'histoire. Un contrat implicite les unirait et serait au fondement du pouvoir dans l'institution chefferie, comme le montre bien C.-H. Pradelles de Latour (1991 : 148-151). D'après les recherches menées par ce chercheur à Bangoua, les chefferies bamiléké débutent avec l'apparition d'un pouvoir central. Celui-ci part d'un chasseur comme ancêtre fondateur de la lignée des chefs Bangoua et constitue la source à partir de laquelle remonte la mémoire généalogique et chronologique de ces chefs. Le

chasseur nommé *njôvup* et fils du chef bandrefan, chefferie proche, quitta sa chefferie d'origine, à cause des affrontements relatifs à la succession de son père, pour s'établir à Bangoua, précisément dans le vallon *viïecip*. Chasseur agile, il procura du gibier à ses voisins qui, en échange, lui donnèrent des filles en mariage. Un petit chef l'invita à s'installer près de lui pour abattre les singes qui ravageaient ses plantations. Malheureusement, ce petit chef vola sa chèvre et n'avoua pas le forfait. Le chasseur, avec l'aide de ses voisins et amis, réagit au vol en brûlant les cases de son adversaire, qui riposta en vain et opta de se retirer pour aller s'établir très loin. Le chasseur occupa le site de son ennemi et se fit proclamer chef des Bangoua, bien entendu avec le concours des voisins et autres petits chefs qui l'avaient soutenu et lui doivent désormais allégeance. En fait, le chasseur *njôvup* a trouvé des autochtones qui occupaient les premiers le village Bangoua. En donnant des femmes contre le gibier, ces autochtones devenaient les sujets de ce nouveau chef et se soumettaient, même s'ils étaient selon les cas politiquement et hiérarchiquement inférieurs ou supérieurs à lui. C'est sur ce croisement que repose le contrat social qui a fait apparaître les deux instances primordiales du pouvoir, à savoir les *kamvu*, notables descendants des autochtones et le chef, successeur du chasseur. Ce contrat est renouvelé à l'occasion de l'intronisation de chaque nouveau chef : celui-ci donne des cadeaux aux *kamvu* et, en échange, ils lui accordent des femmes. De plus, ces *kamvu* dotent le chef d'une force spéciale pour qu'il soit capable de réprimer les malfaiteurs de l'intérieur et repousser les ennemis de l'extérieur, comme l'avait fait le chasseur. Le chef reste alors, après l'intronisation, redevable des femmes aux notables, même si hiérarchiquement, ils sont classés après lui. À ce sujet, ces notables qui nomment le successeur du chef et l'intronisent, veillent aussi à ce qu'il respecte ses promesses, sans toutefois s'arroger le droit de le destituer. Ainsi se présente le contrat implicite qui lie le chef à ses notables et plus largement à ses sujets. La force spéciale que lui confèrent les *kamvu* lui permet d'assurer la protection et la sécurité de la population qui, en retour, lui procure des biens nécessaires au fonctionnement de la chefferie. De ce fait, le chef est perçu comme le gardien de la coutume qui permet à ces populations de s'affirmer en tant que membres d'une chefferie à part entière et de préserver leur authenticité au regard d'autres peuples.

Par rapport à ce cadre de référence, la remise de l'amende et d'une chèvre saine au chef à sa résidence renvoie à des transactions entrecroisant la continuité et la rupture. D'un côté, les descendants du défunt et leurs représentants se plient aux contraintes

familiales et traditionnelles. La coutume fixe alors le cadre des normes et des conduites à adopter pour annoncer le deuil au chef. Elle fait l'objet de transactions de continuité qui contribuent, comme le souligne J. Remy (2005 : 87), à « *renforcer l'ordre pré-existant* ». Cependant, l'accomplissement de cette obligation tend à évoluer, notamment avec l'usage de l'argent liquide dans le paiement de l'amende. De plus, les interactions plurielles s'opèrent à des temporalités différentes et des échelles spatiales distinctes (voir P. Hamman, 2011 (c) : 214-215 ; P. Hamman et C. Blanc, 2011 : 39-40). La régularisation de l'annonce du deuil s'analyse ainsi en termes de discontinuité entre les échelles spatio-temporelles avec le passage de la concession familiale à la résidence du chef. La discontinuité se traduit par le changement du cadre des interactions, ici la résidence, l'introduction de nouveaux acteurs, à savoir le chef et ses serviteurs, ainsi que la modification de la forme et du contenu du discours. C'est pour cette raison que P. Hamman et C. Blanc notent :

« Quand la taille change, les choses changent, c'est-à-dire la part relative de chaque élément. C'est en cela que les échelles, et à chaque fois les espaces en question, représentent un point de vue, un cadre de référence » (Hamman P. et Blanc C., 2011 : 40).

Sachant que la séquence transactionnelle à la résidence du chef fait suite à celle organisée par les descendants dans la concession du défunt, on peut y voir, à ces deux échelles spatio-temporelles, un même objectif qui est de régulariser l'annonce, comme les entretiens l'ont donné à saisir. La régularisation de l'annonce découle des compromis selon lesquels les descendants et leurs représentants payent l'amende au chef et lui remettent une chèvre saine en compensation d'une levée de la sanction. Ceci permet de résoudre théoriquement le problème avec le chef, et satisfait les représentants et certains descendants attachés aux croyances ancestrales. Ces produits transactionnels sont tout de mêmes relatifs, car, pour d'autres descendants, ils relèvent de l'arbitraire du chef. Cela montre que l'ajustement n'est pas complet, puisque des pans de ressentis ne sont pas traités, même si quelque chose s'est construit. Les entretiens le traduisent. La sœur cadette d'un défunt fait comprendre des signes de protestation, à travers les réactions du fils aîné qui a été à la résidence du chef avec l'ami de son père :

« [...] En revenant de la résidence du chef, il [fils aîné qui vit en milieu urbain depuis l'enfance] bavardait [...] en disant que le chef les a arnaqués et qu'ils [lui, sa mère et ses cadets] ne reviendront plus au village après le deuil. [...] » (K. E., 16/01/2013 à Bafoussam).

De plus, s'agissant du processus de deuil, seul le retrait de la plante d'interdiction encore fixée dans la cour rendra la levée de la sanction effective et permettra la reprise

des cérémonies. La levée de l'interdit fait ainsi l'objet d'une nouvelle séquence, à nouveau au domicile du défunt.

3- Transactions financières, matérielles, réputationnelles, tacites et inégalitaires entre ascendants ou représentants des descendants du défunt et serviteur du chef à la concession familiale

La nouvelle séquence met en présence dans la concession familiale le serviteur du chef et les ascendants du défunt, notamment la mère de celui-ci ou à défaut les représentants des descendants dès leur retour de la résidence du chef. Elle se caractérise par des interactions entre de nouveaux acteurs, ici le serviteur du chef et la mère du défunt, ainsi que la modification de la forme et du contenu des échanges. Le retrait de la plante d'interdiction renvoie alors à des transactions financières, réputationnelles, matérielles, tacites et inégalitaires entre le serviteur du chef et les ascendants du défunt ou les représentants des descendants. Les transactions sont inégalitaires car les descendants, selon la culture locale, sont situés au bas de l'échelle sociale alors que les serviteurs se trouvent au sommet de la chefferie au même titre que le chef. L'image du serviteur, des ascendants ou des représentants des descendants les uns vis-à-vis des autres fait l'objet de transactions réputationnelles. Enfin, les offrandes et l'argent liquide à fournir au serviteur incarnent des transactions matérielles et financières.

La levée de l'interdit renvoie à l'autorisation que donne le chef aux descendants, pour qu'ils poursuivent les cérémonies de deuil suspendues en raison du manquement aux obligations coutumières. Elle a lieu lorsque le serviteur accomplit sa mission dans la cour du deuil après avoir reçu une poule saine de la mère du défunt. La récupération de la poule, comme celle de la chèvre, traduit des transactions tacites. En effet, le serviteur porte son attention sur l'anus, le bec ou les yeux de la poule pour s'assurer l'absence de signes de fièvre. Il lui arrive de la soulever, de la tapoter ou d'ouvrir son bec, toujours sans communiquer verbalement. S'il est convaincu, à partir de ces techniques codifiées, du bon état de santé⁶⁵ de la poule, alors il la récupère. Dans la culture locale, elle se présente comme ce qui est dû au serviteur qui lève la sanction dans la cour du deuil. Les transactions, ici, comme le souligne L. Van. Campenhout *et al.* (1994 : 99), mettent l'accent sur « *les processus implicites d'ajustement constant entre les partenaires plutôt que sur les négociations explicites* ». Le non-dit participe ici

⁶⁵ Le serviteur s'assure de son bon état de santé, pour réduire les risques de contamination des poules qu'il élève traditionnellement sa femme.

de la réussite de l'échange. Pour libérer la cour du deuil, le serviteur accroche ensuite à son épaule gauche la poule, dé plante la branche de *kinkéliba* ou de *sissongo* et s'en va la jeter hors de la concession du défunt, puis y retourne. En compensation de ce service, la mère du défunt ou les représentants des descendants lui offrent à manger, à boire et de l'argent, avant qu'il retourne à la résidence du chef, pour rendre compte du travail accompli, d'après les entretiens menés. Un chef explique :

« [...] J'ai envoyé le serviteur qui a fixé les tiges de *sissongo* dans la cour du deuil y retourner pour l'enlever. Bien avant son départ, je lui ai dit de ne pas oublier ses droits et de venir me rendre compte de sa mission. Le serviteur a reçu une poule de la mère du défunt avant de retirer les tiges de *sissongo*. Après le retrait, il a reçu à manger et à boire, des frais de déplacement en transport en commun pour revenir à la chefferie. [...] » (F., 01/03/2014 à Dschang).

Le neveu d'un défunt note également :

« [...] Nous [l'oncle paternel et les descendants] avons exprimé notre gratitude au chef et avons pris le chemin qui mène au domicile du défunt. Nous avons attendu près de trois quarts d'heure, le temps que le serviteur vienne lever la sanction en enlevant la plante fixée dans la cour. Lorsqu'il est arrivé, il a exigé une poule avant toute chose. La mère du défunt s'en est occupée. Il a ensuite enlevé la plante, l'a jeté hors de la concession et a réclamé à manger et à boire. L'amie de la mère du défunt s'est occupée de lui et lui a donné un billet de 5000 F. (CFA). Il est allé rendre compte de sa mission au chef. [...] » (M. G., 23/02/2014 à Dschang).

Les extraits d'entretiens ci-dessus révèlent le processus final de levée de l'interdit dans la concession du défunt. Dans ces échanges, le serviteur obtient une volaille pour l'alimentation ou l'élevage, ce qui lui permet de maintenir les relations avec le chef, préserver symboliquement l'institution chefferie et constitue un moyen de valoriser sa fonction de police du village. On constate également l'intervention d'un autre acteur, à savoir, la mère du défunt. Dans la culture locale, le petit élevage des poules revient aux femmes. Rendues à maturité, elles en prélèvent pour accomplir les obligations sociales comme celle-ci. Sachant le rôle du serviteur dans le deuil, la mère du défunt lui offre une poule telle que le prévoit la coutume. Par ce don, elle recherche l'apaisement et, en priorité, la poursuite des cérémonies suspendues. Par défaut, les descendants ou leurs représentants en achètent une lorsque cette condition coutumière n'est pas remplie.

La levée de l'interdit met un terme au dispositif de sanction mis en place par le chef. Elle a un sens aussi bien pour le chef que pour les descendants et leurs représentants. Pour le chef, elle montre l'attention qu'il porte à la coutume. Faillir à cette attention exposerait la chefferie à une remise en cause progressive. Elle exprime la fermeté de cette autorité et se dresse comme une alerte face à tout individu susceptible de transgresser la coutume. L'acte du chef confirme la primauté de l'institution

chefferie sur l'individu⁶⁶. Pour les descendants attachés à la tradition, la levée de l'interdit se présente d'abord comme un soulagement. Ils voient leur honneur restauré, renouent les liens avec leurs amis et relations, les voisins, les habitants du quartier de résidence de leur père et, plus généralement, les individus qui ont été privés, par la sanction infligée, de faire le travail du deuil. Les extraits d'entretien le montrent avec netteté. Par exemple, ce fils aîné d'un défunt, attaché aux croyances ancestrales, exprime son soulagement :

« [...] J'étais content comme l'ami de mon père. Nous avons remercié le chef et nous sommes rentrés au domicile du défunt. Le chef a donné l'ordre à l'un des trois serviteurs de se rendre au domicile du défunt avec nous pour enlever la branche de *kinkéliba*. Nous l'avons amené en voiture et il a fait ce travail. J'étais comme une femme qui vient de donner la vie à un enfant, car les gens s'étaient déjà moqués de nous et je ne parvenais plus à m'expliquer. Après le départ du serviteur du domicile du défunt, nous avons repris le travail du deuil et bien d'autres cérémonies. [...] » (T. N., 05/02/2014 à Bafoussam).

Le fils aîné d'un autre défunt, aussi adepte des traditions, ne dit pas autre chose :

« [...] Il [le chef] a sollicité un autre [serviteur] et l'a envoyé chez nous [concession familiale] retirer les tiges de *sissongo* dans la cour du deuil. Nous lui avons dit merci et sommes rentrés au domicile de notre père. Nous avons attendu le serviteur qui est arrivé et a demandé une poule avant toute action. Je l'ai fait et il a libéré la cour du deuil. J'étais content [...]. Les cérémonies ont repris et nous avons reçu nos amis. [...] » (N. P., 23/01/2014 à Bafoussam).

Toujours dans le même sens, l'ami d'un autre défunt traduit lui aussi sa satisfaction :

« [...] Le chef [...] nous [moi et les fils du défunt] a demandé de rentrer au domicile du défunt. Nous y avons attendu près de trente minutes, le temps que son serviteur vienne retirer la plante contre une poule, de l'argent, de la nourriture et de la boisson. Les participants, impatientes, continuaient à maugréer, à lorgner les enfants du défunt qui étaient couverts de honte, manquaient des mots et expressions pour se justifier. Quand le serviteur du chef a libéré la cour, c'était comme une puce qu'on retirait de l'orteil d'un enfant. Les enfants ont pu faire l'enterrement de leur père. [...] » (T., 16/01/2013 à Dschang).

La satisfaction qui s'exprime au travers de ces expressions traduit le capital social qu'il s'agit d'entretenir lors du deuil à travers l'accueil des amis, relations et autres visiteurs.

À partir des valeurs en jeu, nous avons mis l'accent sur le caractère pluri-échelles et processuel de la régularisation de l'annonce du deuil, en analysant les parties prenantes, les formes et le contenu des échanges, qui s'apparentent à des transactions

⁶⁶ Si les descendants du défunt ne régularisent pas l'annonce et que le chef tient à ce que cela soit fait en empêchant, par sa prise de position, l'enterrement d'une dépouille, il peut être sanctionné par les pouvoirs publics puisqu'il est paradoxalement auxiliaire de l'administration et ainsi dépendant du gouvernement central. En compensation des sanctions administratives, il inflige aux descendants, en tant qu'autorité coutumière, des sanctions symboliques telles que l'exclusion de la vie collective dans le village ou la mise en quarantaine, et des sanctions surnaturelles au rang desquelles la malédiction.

qui vont au-delà des négociations explicites. Des dynamiques transactionnelles se dégagent des compromis selon lesquels le serviteur lève l'interdit et reçoit en retour une compensation matérielle et financière. Ces compromis, bien qu'ils favorisent la poursuite des cérémonies, sont une fois de plus relatifs : les antagonismes demeurent, puisque chaque descendant tient à préserver ses propres valeurs. Les enquêtes de terrain montrent bien le maintien de ces divergences, à partir du discours d'un descendant qui a quitté son village d'origine. Il traduit son insatisfaction en ces termes :

« [...] Les trois hommes là [les serviteurs] sont revenus retirer l'objet là [la plante d'interdiction] et le deuil a continué. J'étais un peu dépaysé, partagé par ces choses qu'on nous impose. Je ne comprenais pas toujours comment une plante peut avoir tant de pouvoirs sur des individus. Cela m'a encore exaspéré. [...] » (N. S., 07/02/2014 à Bafoussam).

Le fils d'un autre défunt, devenu pasteur, explique également :

« [...] J'étais partagé car cette coutume ne m'a pas convaincu. [...] » (F. A., 27/01/2013 à Dschang).

4- Transactions financières et tacites entre descendants et leurs représentants à la concession familiale

Avec la régularisation de l'annonce, s'ouvre une nouvelle séquence, cette fois entre les descendants du défunt et les représentants qui sont intervenus pour eux auprès du chef et de ses serviteurs, pour reconnaître le service rendu. La reconnaissance de ce service s'effectue par le biais de transactions financières et tacites. Les transactions sont tacites car elles s'opèrent d'un commun accord en toute discrétion entre les descendants et leurs représentants, sans quoi bien d'autres personnes pourraient aussi demander de l'argent aux descendants ou encore diraient que les intermédiaires ont agi uniquement pour rechercher des intérêts matériels et financiers. Comme le souligne M. Blanc (2009 (a) : 27), il s'agit d'un cas de transactions tacites où « *l'accord ne peut être dit publiquement : il serait dénoncé s'il était explicité* ». Les transactions sont aussi financières, puisque les descendants récompensent les intermédiaires en leur procurant, en aparté, à manger et à boire, puis une somme symbolique, dont le taux est compris entre 10. 000 F. CFA et 20. 000 F. CFA (15 et 30 euros). Le discours d'un notable intervenu au profit d'un descendant est significatif :

« [...] La veuve et les orphelins étaient contents parce qu'ils pouvaient faire normalement le deuil de leur père. [...]. Elle [la veuve] m'a donné 20.000 F. (CFA) pour me remercier. [...] » (T. JM., 6/04/2008 à Dschang).

Donner de l'argent tel qu'on le constate ici apparaît comme un geste de reconnaissance du service rendu. L'acceptation de la somme peut elle-même être relativement codifiée, passant y compris par un premier refus de principe pour ne pas sembler mu par le gain ; cet extrait le fait comprendre :

« [...] Les tensions ont baissé entre les populations et les membres de la famille du défunt. Ceux-ci ont pu faire l'enterrement en toute tranquillité. Les deux fils m'ont remercié en me donnant 15.000 F. (CFA). J'ai refusé parce que c'est le deuil de mon ami de confiance. Ils ont insisté et j'ai pris pour ne pas les froisser. Ils estiment par ce geste que je leur ai fait du bien [...] » (G. M., 16/02/2013 à Dschang).

D'après son récit, l'intermédiaire refuse dans un premier temps cet argent, au motif qu'il est l'ami de confiance du défunt père et qu'il a œuvré de son vivant pour ses enfants, avant d'accepter devant l'insistance des descendants. L'insistance semble ici traduire l'importance accordée par les descendants aux marques de reconnaissance. L'hésitation traduit un jeu entre la confiance et les intérêts financiers. Si certains intermédiaires hésitent avant de prendre l'argent, d'autres refusent directement, comme le montre le cas suivant :

« [...] J'ai voulu donner de l'argent à l'ami de mon père. Il a refusé parce qu'il a de l'estime pour mon père décédé [son ami] et pour mon frère décédé. [...] » (F. A., 27/01/2013 à Dschang).

Le refus de la récompense apparaît lié à des motifs symboliques, ici les rapports aux morts. Il en va de modes d'hybridation de la coutume, associant une part de rupture et de continuité, s'agissant de l'entretien de la solidarité avec de l'argent liquide, ou une inscription de continuité plus nette avec l'acte de reconnaissance sans compensation financière. À ce moment, en tout cas, l'accès à la cour du deuil redevient possible, les participants qui l'ont désertée reviennent et le processus de lamentations reprend son cours. Le chef lui-même et sa suite pourront se rendre au deuil.

Conclusion

L'objectif de ce chapitre était de savoir de quelle manière les descendants du défunt ont pu dépasser leurs conflits avec le chef au sujet de l'annonce du deuil, pour permettre la poursuite du processus. Les conflits apparaissent avec l'interdiction du deuil née de la transgression de la coutume relative à l'annonce du deuil au chef. L'enjeu des conflits, au-delà de l'application de la coutume, vise le respect de l'institution chefferie et son maintien dans le temps. Ces conflits font appel aux interactions marquées par une asymétrie des rapports entre les différents protagonistes : d'un côté, l'autorité traditionnelle à laquelle se sont associés implicitement les

participants présents dans la cour du deuil au moment de la sanction et, de l'autre côté, des descendants du défunt, qui se voient interdire toute manifestation dans la concession. Dans cette situation, les parties prenantes ont engagé des interactions qui peuvent s'analyser comme relevant de transactions sociales à l'échelle de la famille puis du quartier. Nous avons vu, à partir des enquêtes de terrain, que la régularisation de l'annonce du deuil a fait appel à une pluralité de séquences transactionnelles, décomposables dans le temps et dans l'espace. Le processus transactionnel a commencé dans la concession du défunt entre les descendants, s'est poursuivi à la résidence entre ces derniers et le chef, puis a continué à la concession entre le serviteur du chef et les ascendants et s'est achevé entre les descendants et leurs représentants.

Dans la concession du défunt, comme les entretiens l'ont montré, les descendants se sont réunis pour trouver de l'argent utile à l'achat d'une chèvre et au paiement de l'amende. Certains descendants attachés à la coutume ont apporté leur contribution financière, alors que ceux qui ont perçu la coutume d'annonce comme une pratique superstitieuse ont été insensibles à l'enjeu. Les acteurs ont tenu à leurs visions respectives et n'ont pas pu s'accorder. L'intervention d'intermédiaires a conduit à un jeu à trois groupes avec l'ouverture d'une nouvelle séquence confirmant les disparités de ressources entre les uns et les autres. La priorité pour ces intermédiaires attachés aux croyances ancestrales a été de faire respecter la règle traditionnelle d'annonce. Pour cela, ils ont soutenu les descendants qui tiennent à cette tradition et se sont efforcés d'amener, ceux qui la contestent ou n'y prêtent pas attention à la respecter. Une double dimension de rupture et de continuité se repère ici à l'œuvre dans les analyses. On a relevé, d'une part, l'usage des modes modernes de communication du deuil, et, d'autre part, la réalisation de la coutume d'annonce. Des compromis ont consisté à ce que certains descendants investissent financièrement pour l'achat d'une chèvre, puis le paiement de l'amende, et d'autres remboursent leurs dettes en différé. La parole a tenu lieu d'engagement, car les accords relèvent de l'oralité. À chaque fois, la variable temporelle pèse sur les actions, de même que les enjeux visés, à savoir l'entretien du capital social tissé, la réputation, la crainte de la malédiction, en plus de la nécessité de rencontrer le chef à sa résidence. La régularisation de l'annonce du deuil présente toutefois un caractère partiel, car certains descendants estiment subir la proposition des intermédiaires et ne sont pas totalement satisfaits. Face à la part d'imposition, ils ne se sentent pas disposés à payer leurs dettes, comme certains l'ont fait comprendre lors des

entretiens. De plus, la coutume a prévu une amende pour ce cas de transgression et la présence des représentants de descendants ayant du crédit aux yeux du chef. Avant de se déplacer à la résidence du chef, les descendants ont dû trouver des représentants en mesure de plaider en leur faveur et ont défini avec eux le montant de l'amende. Au terme de ces préparatifs, ils sont allés à la rencontre du chef pour régulariser l'annonce du deuil. Ce déplacement à la résidence a fermé la première séquence effectuée à la concession familiale et a ouvert une autre à l'échelle du quartier.

À la résidence du chef, nous avons constaté que la régularisation de l'annonce s'opère à travers des transactions inégalitaires, financières et réputationnelles entre le chef, les descendants et leurs représentants. Les représentants crédibles et, dans certains cas, certains descendants attachés aux coutumes et connus du chef, ont procédé à la reconnaissance de la faute. En réaction à la faute commise et reconnue, le chef a attiré l'attention des descendants par la réprimande, le regard réprobateur et a attendu l'amende, dont le paiement, selon les cas et en fonction de la situation des descendants, a fait l'objet de transactions tantôt tacites, tantôt explicites. Dans certains cas, le chef a pris l'argent et l'a conservé sans s'assurer du montant en raison des enjeux sociaux, au rang desquels son image et celle des représentants des descendants. Dans d'autres cas, plus méfiant, le chef a vérifié le montant à percevoir lorsqu'il imagine que le taux prévu n'est pas suffisant y compris en regard des moyens économiques des descendants. Après avoir payé l'amende, considérée comme un moyen permettant d'assurer la conformité aux traditions, les représentants ont remis la chèvre au chef. La récupération de la bête domestique par les serviteurs du chef est passée, comme nous l'avons vu, par des transactions tacites autour notamment de l'état de santé de l'animal. Le chef a porté son attention sur certaines parties visibles de la bête, sans mot dire, avant de la faire récupérer, par ses serviteurs. Dans la culture locale, la chèvre désignée « chèvre de la terre rouge », apparaît comme offrande au garant symbolique des terres du village qu'est le chef, afin d'avoir accès à la terre qu'il a cédé à leur père, devenu le propriétaire effectif. L'offrande permet d'obtenir l'autorisation du chef pour creuser la terre jusqu'à la couche rouge et y enfouir la dépouille mortelle. Ces transactions reviennent à la levée théorique de l'interdit dans la concession du défunt après la régularisation effective de l'annonce au chef par les descendants et leurs représentants. Mais elles comprennent une forte part d'arbitraire du chef.

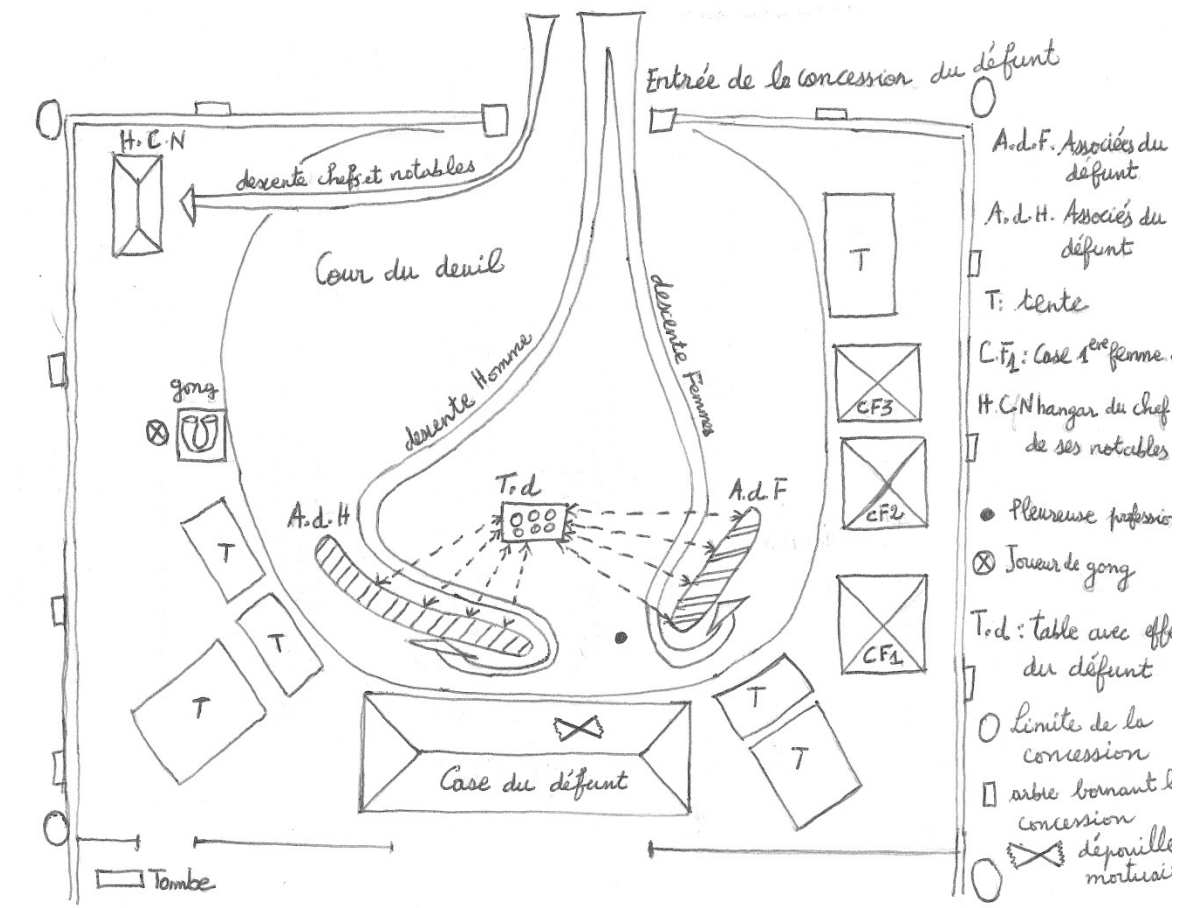
Les conflictualités n'ont donc pas définitivement disparu lorsque s'ouvre une troisième séquence, à nouveau dans la concession du défunt, entre d'une part, les ascendants ou à défaut les descendants et leurs représentants, et de l'autre, les serviteurs du chef. De retour à la concession familiale, comme les entretiens l'ont montré, les échanges ont porté sur la levée de l'interdit dans la cour du deuil. La mère du défunt et, dans certains cas, les descendants ou leurs représentants ont donné une poule saine au serviteur du chef. La récupération de la poule a fait l'objet de transactions avec ce dernier. Celui-ci s'est assuré de la vitalité de la poule en portant l'attention sur ses orifices respiratoires, en la tapotant pour suivre son caquètement ou en la soupesant. C'est au terme de cette observation qu'il a récupéré la poule, l'a mise sur son épaule, avant de procéder au retrait de la tige d'arbre d'interdiction fixée dans la cour. Par la suite, il a jeté la tige loin de la concession, et y est retourné pour obtenir des descendants ou de leurs représentants de la nourriture, de la boisson et les frais de déplacement en vue de retourner à la résidence du chef et lui rendre compte de sa mission.

On constate que le changement d'échelle spatiale, à savoir le passage de la concession familiale à la résidence du chef et de cette dernière à la concession de départ, a entraîné une diversification des acteurs, du contenu des échanges et des modes de gestion de conflit. Cependant, l'ancrage culturel reste déterminant avec le respect de la volonté des ancêtres, du chef et de ses serviteurs, et ainsi, de la règle traditionnelle d'annonce. En même temps, celle-ci est toujours contestée par d'autres descendants, notamment ceux habitant loin de leur village d'origine. Enfin, une dernière séquence peut être dégagée, au cours de laquelle ces descendants ont donné, en toute discrétion, à leurs représentants, des récompenses matérielles et financières, suite à leurs interventions auprès du chef et de ses serviteurs. Le conflit entre les descendants et le chef traduit à un temps singulier qui est celui du deuil, le changement en cours de repères sociaux chez les Bamiléké. L'asymétrie des rapports de force en présence, joue, pour le moment, en faveur de la préservation de la sauvegarde de l'institution chefferie en général. Ceci semble toujours fragile en raison de la remise en cause des pouvoirs de chefs par les colons européens et les dirigeants camerounais, ce qui insère la structure politique traditionnelle de la chefferie dans une dynamique de transformations toujours en train de se faire. Les produits transactionnels, dégagés au terme d'une pluralité de séquences à différentes échelles spatio-temporelles, approfondissent, à partir de notre terrain extra européen, la problématique des transactions sociales en particulier à travers

la redéfinition du couple de tension tradition/modernité. Ils n'empêchent pas pour autant d'autres conflits de naître, précisément pendant les lamentations, deuxième phase du deuil. Il convient dès lors de se pencher, au cours du chapitre suivant, sur la gestion des conflits relatifs aux conduites coutumières de lamentations.

CHAPÎTRE QUATRIÈME : CONDUITES COUTUMIÈRES DE LAMENTATIONS, CONFLITS ET COMPROMIS

Organisées avec ou sans corps (voir chapitre cinquième : Morgue) dans la concession du roturier décédé, les lamentations s'entendent comme la phase au cours de laquelle les individus qui participent au deuil, manifestent, par des cris et des gémissements, leur chagrin en fonction des liens que chacun entretient avec le défunt. La coutume a codifié l'expression et l'espace de manifestation du chagrin, à savoir la cour du deuil. Elle a également édicté, pour chaque acteur, la conduite à tenir, le langage à employer, l'emplacement, les gestes à tenir dans la cour du deuil, ou encore la tenue à porter en fonction de la position occupée par rapport au défunt.



Croquis 2 : Concession d'un roturier décédé comme espace de lamentations

Croquis réalisé par MATEMNAGO TONLE représentant l'espace des lamentations du deuil d'un roturier observé le 15 janvier 2013 à Dschang (Cameroun)

L'occupation de la cour du deuil selon le sexe reproduit la vision attribuée aux parties latérales du corps humain. Selon A. Pinghane Yonta (2005 : 37-40), le côté droit est qualifié de masculin et le côté gauche de féminin. Au côté droit est associé l'autorité, la dextérité et, au côté gauche, la soumission, la fragilité et l'assistance. Cette représentation des parties latérales renvoie aux attributs conférés à l'homme et à la femme dans la société bamiléké. Ainsi, les hommes se tiennent du côté droit, devant la grande case du défunt située vers le bas. En première ligne⁶⁷, sont alignés les descendants masculins, les oncles paternels, maternels et les affins du défunt. Derrière eux, se trouvent, en plus des voisins et autres habitants du quartier, leurs amis et ceux du défunt, selon les liens que celui-ci a entretenus de son vivant. Les femmes sont placées du côté gauche, devant la case de l'épouse ou de la première femme dans les concessions polygyniques. En première ligne, se tiennent, la veuve⁶⁸, suivie des descendants féminins, des brus, des tantes paternelles puis maternelles du défunt, et des alliées matrimoniales. En deuxième ligne, se trouvent leurs amies d'après les relations qu'elles ont tissées et les voisines. L'occupation de la cour est suivie du travail du deuil. Celui-ci est codifié, entre les lamentations individuelles, leur organisation spatio-temporelle, le recours à une pleureuse professionnelle⁶⁹ et un joueur de gong. En effet, dès que les individus prévenus descendent⁷⁰ dans la cour du deuil, ils pleurent, chacun à la mesure de ses possibilités, en attendant d'être accueillis prioritairement par les veuves et les descendants. Ces derniers réagissent individuellement à l'appel par des cris et des pleurs désordonnés. Il arrive que des veuves se roulent par terre pour manifester leur consternation (Pradelles de Latour C.-H., 1991 : 62). Pour éviter cela, elles sont tenues

⁶⁷ Les individus liés au défunt par la filiation, la collatéralité et l'alliance se tiennent en première ligne des côtés droit et gauche parce qu'ils sont les principaux concernés chargés d'accueillir les personnes qui voudraient participer au travail collectif du deuil. L'absence de ces acteurs pourrait nuire à cet accueil.

⁶⁸ La place de la veuve est aussi coutumière. Elle est tenue devant sa maison, située près de celle de son conjoint, une manière de montrer, à travers l'espace occupé, son lien marital avec lui. Lorsque le mari est polygyne, la première femme occupe cette place et ses coépouses la suivent selon leur ordre d'arrivée dans la concession. Dans la hiérarchisation des épouses, la première femme a un statut supérieur aux autres, d'autant plus qu'elle est arrivée en premier lieu, a contribué au fondement du lignage avec son conjoint et reste son amie de confiance. Elle est désignée par l'expression *ma'ah nkong*. *Ma'ah* veut dire mère et *nkong* signifie amitié. La première femme est perçue comme le pivot de la concession et, d'après S. Kañji et F. Camara, « la maîtresse de la maison », celle dont l'approbation est nécessaire à une nouvelle union entre son mari et une autre femme (Kañji S., Camara F., 2000 : 173).

⁶⁹ La pleureuse professionnelle est généralement une femme ayant appris au cours de l'éducation traditionnelle des formules qu'elle exécute, uniquement à l'occasion d'un deuil, dans le but de faire fondre les individus en larmes. Pour avoir une idée des types de formules et du registre langagier utilisées pour amener les individus à pleurer, consulter utilement (C.-H. Pradelles de Latour, 1991 : 63-65 ; L.-V. Thomas, 1995 : 32-33).

⁷⁰ Le paysage est constitué des chaînes montagneuses. Les fondateurs de nouveaux lignages construisent leurs maisons sur des flancs de collines.

par leurs amies au niveau des reins pendant les lamentations. Les pleurs désordonnés se poursuivent jusqu'à l'intervention d'une pleureuse professionnelle. Placée au centre de la cour, elle entonne, en langue maternelle et à partir d'un vocabulaire codifié, les chants de lamentations. Les participants répondent en chœur, en pleurant à l'unisson et au pas de danse rythmé à la fois par cette pleureuse professionnelle et un serviteur inférieur du chef ou *tchinda*, placé entre les hommes et les chefs au côté droit, jouant au gong. La reprise en écho du chant funèbre rompt les gesticulations individuelles et intègre les participants dans un mouvement collectif plus calme et ordonné. Après une dizaine de minutes, le temps favorable au travail collectif du deuil, la pleureuse professionnelle change d'intonation au fur et à mesure jusqu'à l'arrêt du tour de deuil.

Selon la coutume, les descendants et les veuves, en priorité, doivent faire les séquences de lamentations à l'arrivée de nouveaux contingents d'individus et sans discrimination, pendant toute la journée, jusqu'à 18 heures au plus tard⁷¹, (Ndongmo N., Kouam M., 2007 : 16), et ceci peut durer plusieurs jours, selon le statut du défunt⁷². Si les lamentations et leur organisation dans l'espace n'échappe pas aux rapports de sexe, il en va de même pour les modes d'expression sociale⁷³ du chagrin et les conduites qui les accompagnent⁷⁴ (Tcherkassof A., 2008 : 88-90). Les conduites coutumières de lamentations sont peu codifiées chez les proches du défunt de sexe masculin appelés à la retenue, tandis qu'elles sont plus structurées chez les femmes, notamment la veuve⁷⁵. La coutume⁷⁶ lui recommande des privations touchant à son hygiène corporelle, à son

⁷¹ L'affluence dans la concession varie selon le statut du défunt. Plus il est connu localement et à l'échelle provinciale voire nationale, plus nombreux sont les tours de deuil. Dans le cas contraire, l'affluence est moins importante. De plus, on retrouve une polarité temporelle chez les Bamiléké. Ce peuple oppose le jour à la nuit. Au jour sont associés la lumière, la pureté, alors qu'à la nuit sont rattachés les ténèbres, l'impureté, la circulation des mauvais esprits susceptibles de souiller la dépouille mortuaire. Pour éviter cette souillure, la coutume interdit les lamentations nocturnes.

⁷² La durée des lamentations est de 2 jours pour un cadet social, 3 à 4 jours pour un aîné social, 7 à 9 semaines pour un notable ou un chef.

⁷³ Consulter utilement M. Mauss 1969 : 269-279.

⁷⁴ Les hommes sont réputés plus « durs » et les femmes plus sensibles aux larmes dans la société bamiléké. Cette différence tient, d'après D. Le Breton (1992 (a) : 32), à l'éducation, laquelle prend compte des attributs conférés à l'homme et à la femme dans le groupe social. L'éducation que reçoit le garçon est rattachée à la force de caractère, au courage et à la retenue, alors que celle reçue par la fille stimule la vulnérabilité et la sensibilité. Ce mode d'éducation décourage les larmes et les gémissements chez le garçon et les autorise chez la fille considérée comme plus sensible.

⁷⁵ La veuve est plus sollicitée en ce sens qu'elle partage, avec son conjoint décédé, une vie de couple. En outre, dans le respect de la polarité du corps humain selon le sexe et d'après les rapports sociaux de sexe, elle est celle qui culturellement se soumet par rapport aux autres proches du défunt.

⁷⁶ Les comportements institués par la coutume pour les veuves ne sont pas spécifiques à la société bamiléké (Pradelles de Latour C.- H., 1997 : 62 ; Tchatchoua T., 2009 : 73 ; Ndongmo M., Kouam M., 2007 : 15 ; Kaffo Fokou R., 2014 : 69). Ils s'observent également chez les Beti (Mendouga, 2005 : 24), se retrouvent aussi dans d'autres régions en Afrique, comme chez les Moba du Nord Togo (Guigbile D. B., 2001 : 150-151), les Sara du Tchad (Jaulin R., 1971 : 341), les Dogon du Mali (Thomas L.- V., 1995 :

alimentation, à ses déplacements ou au couchage : par exemple, se priver de bain, ne pas se chausser ou laisser ses cheveux dépeignés. Le mari, par contre, manifeste le chagrin en utilisant un pilon pour participer aux séquences de lamentations et s'assied sur un tabouret ou un fauteuil pendant les pauses.

Bien que codifiées, les conduites coutumières de lamentations s'inscrivent dans un processus de changements. Ces évolutions se repèrent en particulier chez les veuves : la différence de traitement par rapport aux veufs incite certaines veuves à remettre en cause ces expressions coutumières, notamment en avançant leur nouvelle religion ou leurs modes de vie distants de ceux propres à la chefferie d'origine. 35 interlocuteurs parmi les 154 interrogés au cours des entretiens ont été témoins ou acteurs de conflits suscités par le non-respect des conduites coutumières de lamentations (voir annexe I, entretien document 1). Cela a aussi été le cas dans cinq deuils sur les 11 que nous avons directement observés (voir annexe II, observation documents 1 et 2). La mise au jour publique de conduites non codifiées transforme la cour du deuil en un espace de confrontation entre des veuves s'écartant des préceptes coutumiers et les acteurs qui y sont attachés, généralement des membres de belles-familles ou d'autres veuves dans des concessions polygyniques. Ces conflits bloquent la continuation des lamentations, poussant les individus présents dans la cour à se taire et obligeant ceux qui viennent à s'immobiliser à l'entrée de la concession. Comment se gèrent alors ces divergences pour que le processus de lamentations se poursuive dans la concession du défunt ? Des dynamiques transactionnelles se repèrent dont se dégagent des compromis permettant la cohabitation des individus aux valeurs différentes dans un même espace-temps. Les produits transactionnels s'apparentant aux *mboti* qui signifient « faire semblant » traduisent la complexité des valeurs en jeu, renvoient à des transactions situées entre rupture et continuité, qui insèrent les procédures de lamentations dans un processus d'évolution. Les compromis conduisent à la poursuite du processus de lamentations, bien que les divergences se maintiennent entre les parties prenantes. Afin de restituer la logique processuelle du deuil, notre analyse est décomposée en deux grandes sections. La première s'intéresse aux styles de vie en tant que source de conflits et dégage les dynamiques de négociations et de transactions aboutissant aux compromis. Puis, la deuxième section traite des nouvelles religions comme autre source courante de conflits

35), et également dans d'autres continents, comme en Australie (Durkheim E., 1998 (b) [1912] : 558-559 ; Mauss M., 1969 : 270).

entre des veuves ou entre celles-ci et des membres de belles-familles, et là encore les formes de compromis qui peuvent se dégager.

I- LES STYLES DE VIE, SOURCE DE CONFLITS LORS DES LAMENTATIONS

Devenue veuve avec le décès du mari, l'épouse est tenue, au regard de la proximité d'avec le défunt, de manifester leurs liens en exprimant sa consternation, d'après les conduites traditionnelles de lamentations. Des conflictualités se manifestent si la veuve ne suit pas ces dernières. Pour les saisir, il s'avère nécessaire de clarifier les rapports institués entre les membres de belles-familles et les épouses, et celles-ci entre elles en régime polygynique dans la société bamiléké.

1- La hiérarchie traditionnelle entre les acteurs en interaction

Les acteurs en interaction sont, d'une part, les veuves entre elles dans les concessions polygyniques et, d'autre part, celles-ci et les membres du lignage du défunt. Tous ces acteurs en tension font partie de la parenté du défunt mais, dans l'imaginaire bamiléké, et tout comme chez les Moba du Nord Togo (Guigbile D. B., 2001 : 77), ils sont perçus différemment en fonction de la hiérarchie traditionnelle. Les membres du lignage du défunt sont considérés comme les « preneurs de femme », c'est-à-dire ceux qui épousent des filles provenant d'autres lignages. En contrepartie, ils versent aux ascendants des filles épousées une compensation matrimoniale (Pradelles de Latour C.-H., 1991 : 22-23). En conséquence, il leur est attribué le pouvoir, le commandement et le respect. La fille intègre une double appartenance, puisqu'elle est toujours membre de son lignage mais, aussi, par le mariage, de celui de son conjoint, et réside dans la maison conjugale. Les membres de son lignage d'origine sont perçus comme des « donneurs de femme », c'est-à-dire ceux qui accordent leur fille en mariage aux membres d'un autre lignage. Au sein du lignage de son conjoint, la fille fait partie du groupe des épouses, qui comprend les femmes des fils, frères, oncles ou cousins d'un chef de concession familiale, comme au Congo également (Tonda J., 2000 : 8). Le manque de relation de parenté effective entre ces épouses et les membres de belles-familles leur confère le statut « d'étranger » alors que leurs résidences post maritales sont bien virilocales (Tonda J., 2000 : 9). Le mari a le devoir d'entretenir, de défendre et de protéger son épouse, devenue la mère de ses enfants. L'attitude des épouses, dans les

rappports avec leur conjoint et les ascendants de celui-ci, est, suivant les préceptes traditionnels, marquée par la soumission, la discrétion et la fidélité, comme cela se retrouve au Nord Togo dans la culture Moba (Guigbile D. B., 2001 : 78). Cette différenciation entre les épouses et les membres de belles-familles fait apparaître entre eux des rapports de solidarité et des rapports de force selon le contexte et la situation. Le deuil réactualise ces deux types de rapports selon la façon d'agir de la veuve. La solidarité tend à se maintenir lorsqu'elle suit la place et le rôle assignés par la culture locale pendant le travail collectif du deuil. Cette dimension collective se transforme en rapport de force lorsqu'elle s'en éloigne.

Les rapports entre les femmes sont aussi asymétriques. On peut distinguer deux catégories : les femmes de la parenté du conjoint et les épouses que J. Tonda (2000 : 8) qualifie comme parentes et alliées. Celles-ci sont constituées des femmes épousées, alors que les parentes sont les femmes appartenant au lignage du conjoint. Suivant J. Tonda (2000 : 7-8), les premières exercent sur les deuxièmes la domination masculine « par procuration », en exigeant obéissance et respect. Cela correspond au principe culturel selon lequel la sœur du mari est perçue comme un « mari féminin » (belle-sœur) et la sœur du père, un « père féminin » (tante). Cette domination masculine par procuration s'observe aussi au sein des concessions polygyniques avec le respect et l'obéissance qu'exige la première femme vis-à-vis des suivantes, peu importe l'âge et le statut socioprofessionnel de celles-ci. La première femme est considérée comme le « mari féminin » et ses coépouses ou suivantes, « ses femmes ». Le deuil actualise entre ces femmes les rapports de solidarité ou des rapports de force ici aussi, selon que les coépouses ou les alliées adoptent des conduites codifiées ou non au cours du processus de lamentations.

2- Les styles de vie, source de contestation des conduites traditionnelles de lamentations

Le style de vie fait référence à « *l'ensemble des comportements caractéristiques d'un individu, d'un groupe social ou d'une société* » (Akoun A., Ansart P., 1999 : 348). En rapportant cette définition générique à la société bamiléké, nous entendons par styles de vie les façons de vivre regroupant, entre autres, les pratiques alimentaires, vestimentaires, la profession, le revenu, l'habitat et le paraître. Ces styles de vie sont variés en tant qu'ils combinent, à différents degrés, des éléments de la culture du milieu

d'appartenance caractérisée par la chefferie d'origine, avec des éléments véhiculés par le milieu de référence et de vie au quotidien (voir chapitre troisième : Annonce). C'est le cas des veuves appartenant aux couches sociales favorisées, habituées à un certain niveau de confort, et vivant dans des quartiers plutôt résidentiels en milieu urbain. Pour elles, la distance avec les modes de vie de la chefferie d'origine est avérée. Elles se démarquent de la coutume pendant la période de lamentations en prenant soin de leurs corps, en pleurant avec retenue ou en toute sobriété, en s'asseyant sur une chaise pendant les pauses séparant les tours de deuil, ou encore en s'en tenant à leurs habitudes alimentaires, vestimentaires et de sommeil. Ces pratiques se heurtent aux prescriptions coutumières qui exigent d'elles, le temps du deuil, de se priver de bain, de se déchausser, d'accueillir systématiquement tous les nouveaux venus, d'inonder leur visage de larmes, de s'asseoir sur la terre ferme ou sur de vieux sacs pendant les pauses entre les séquences de lamentations, de manger avec un couvert sale à l'insu du public sans se laver les mains, ou de se coucher près du cadavre de leur mari pendant les veillées funèbres⁷⁷. Des 35 interlocuteurs ayant vécu personnellement ou assisté à une situation conflictuelle en lien avec les conduites culturelles de lamentations, dans le cadre des entretiens menés sur le terrain, 13 attestent que ces conflits sont liés à de telles disjonctions (voir annexe I, entretien document 1). Le discours d'une veuve infirmière ayant un niveau d'étude secondaire, résidant en milieu urbain, illustre ces tensions :

« Mon mari est décédé il y a trois ans à Douala [...]. Vers six heures du matin [au lieu de l'enterrement], j'ai fait ma toilette, j'ai porté mes chaussures avant de me rendre dans la cour du deuil où des gens pleuraient. La sœur aînée de mon mari et sa tante [attachées aux croyances ancestrales] m'ont demandé d'enlever mes chaussures, de ne plus faire ma toilette et de ne plus laver les mains avant de manger jusqu'à ce que le deuil se termine. Je leur ai demandé les raisons de cette oppression. Elles m'ont fait savoir que ce sont les exigences préétablies par la coutume, pour chaque femme qui perd son mari, le père de ses enfants [...]. Je me suis opposée à cette forme d'esclavage ou pratique animale et malsaine. Je leur ai dit que je fais le deuil de mon mari étant propre. En plus, si les plantes de mes pieds s'enflent ou encore si un clou ou des tessons de bouteille les perforent, à force de marcher pieds-nus, personne ne pourra m'aider à me soigner. En mangeant avec les mains sales et en me privant de ma toilette, je m'expose aussi aux maladies, et personne ne supportera la souffrance avec moi. Donc je protège mon corps et respecte mon être tout entier en faisant le deuil de mon mari. [...] » (N. G., 12/02/2013 à Bafoussam).

Une autre veuve, pharmacienne de profession, et vivant dans un quartier résidentiel en milieu urbain, explique également :

⁷⁷ Les attitudes et les pratiques des femmes varient aussi d'après les indicateurs sociodémographiques. J. Tonda constate que celles ayant un niveau d'éducation élevé à Brazzaville et dans des villages gabonais se comportent différemment par rapport aux autres dans le processus de deuil. Il écrit à ce sujet : « *Peut-être faudrait-il signaler une contrainte plus forte à la tenue et à la retenue dans l'expression de la douleur ou des émotions chez les femmes intellectuelles et de classes dirigeantes* » (Tonda J., 2000 : 7).

« [...] En 2006, mon mari est décédé après avoir souffert de l'hépatite B [...]. Pendant les lamentations, sa sœur cadette [commerçante de vivres frais en milieu urbain, attachée aux croyances des ancêtres et aussi veuve] m'a conseillé de respecter les conduites que la coutume recommande aux veuves parce qu'elle m'a vue chaussée et coiffée. J'ai réagi en déclarant que je ne saurais marcher pieds-nus, laisser mes cheveux au vent, me priver de bain, m'asseoir à même le sol et recevoir absolument tous les gens qui viennent au deuil en pleurant à chaudes larmes, parce que ces conduites coutumières sont dangereuses pour ma santé et mon image professionnelle. [...] Ma belle-sœur s'est mise à parler à haute voix en m'accusant d'être responsable de la mort de son frère. [...] » (M. G., 12/01/2013 à Dschang).

Le discours d'un affiné mentionne, de façon tout aussi significative, les conflits entre les femmes de son beau-père décédé :

« Le père de ma femme est mort en 2012. Il avait quatre femmes. Les trois premières [qui vivaient avec lui au village, sont ménagères et adeptes de croyances ancestrales] ont fait la coutume quand on a commencé les lamentations. La quatrième femme [greffier au tribunal, vivant en ville avec son fils aîné, titulaire d'un Bac littéraire] a refusé de faire comme ses coépouses. Elle ne pleurait pas assez, a conservé ses chaussures, sa robe propre et, pendant la pause, elle s'est assise sur un tabouret. [...] Les autres [les trois premières femmes] l'ont toisée et elle leur a fait savoir que son corps n'est pas un jouet, qu'elle n'est pas un animal, mais une personne, qu'elle garde ses chaussures, pleure avec modestie, s'assied sur une chaise, etc. Elle a déclaré que le temps de la marche à pieds est révolu et les chaussures, comme le bain ou l'entretien des cheveux, a une fonction vitale, celle de prévenir des maladies liées à la peau. Elle a dit qu'elle est respectueuse des femmes, car ce sont elles qui donnent la vie et leur dignité doit être respectée. [...] » (K. A., 11/01/2013 à Bafoussam).

Les conduites coutumières de lamentations ne correspondent guère aux modes de vie des veuves diplômées de l'enseignement secondaire ou supérieur, fonctionnaires, salariées, cadres dans des entreprises ou exerçant des professions libérales. Habitant dans des quartiers plutôt aisés et en milieu urbain, ces veuves tiennent à leur apparence, sachant que, d'après D. Le Breton, l'apparence corporelle :

« répond à une mise en scène par l'acteur, touchant la manière de se présenter et de se représenter. Elle englobe la tenue vestimentaire, la manière de se coiffer et d'apprêter son visage, de soigner son corps, etc. c'est-à-dire un mode quotidien de se mettre socialement en jeu, selon les circonstances, à travers une manière de se montrer et un style de présence » (Le Breton D., 1992 (b) : 96).

Les lamentations traditionnelles contrastent avec le rapport au corps et au paraître de cette catégorie de veuves. C'est pourquoi, elles dénoncent et les renvoient dans le registre de l'oppression, de la torture, de l'insalubrité, de la chosification de la femme, et construisent des conduites personnelles qu'elles considèrent plus adaptées à leurs manières d'être au quotidien. Le refus de la négligence de soi est le produit des connaissances scientifiques et objectives sur lequel se base la médecine moderne relevant de l'univers social occidental, d'après D. Le Breton (1990 : 84). Cet univers autre que celui de la chefferie devient un repère et ces veuves s'y réfèrent en relation avec leurs habitudes quotidiennes. Comme le souligne E. Amouzou (2009 : 89) à propos

des Africains acculturés, l'appropriation du raisonnement logique ou scientifique débout le imaginaire des croyances ancestrales africaines ou le surnaturel que ces croyances alimentent et véhiculent (voir chapitre troisième : Annonce). L'action de ces veuves relève alors, si l'on s'inspire des analyses de D. Le Breton (1998 : 102), de l'indétermination, principe d'après lequel le comportement des acteurs échappe à la relation du contrôle social. Ce principe refuse de faire des acteurs des véhicules de règles ou des sujets passifs et tient compte de leur esprit critique dans l'interprétation de la réalité. On comprend en ce sens que cette catégorie de veuves introduise des conduites non codifiées de lamentations, fût-ce dans un milieu local qui a adopté un affichage corporel du chagrin en vue de la préservation des rapports au défunt, à la communauté et aux ancêtres. La mise en œuvre de leurs ressources sociales personnelles constitue un contre-pouvoir leur permettant de « flouer », d'après l'expression de J.-M. Ela (1994 : 82), les membres du lignage de leur conjoint décédé en leur enlevant les conditions d'affirmation de leur supériorité. Par leur attitude, elles provoquent une certaine reconfiguration des relations entre les genres, voire un certain remodelage des hiérarchies sociales. D'une manière générale, les veuves relevant des couches sociales favorisées entendent maintenir le rapport à soi, élargir leur marge d'autonomie⁷⁸, préserver leur santé, leur image professionnelle et faire reconnaître leur dignité. La posture de ces veuves est bien différente de celle des membres de la parenté du défunt ou de certaines veuves en régime polygynique préoccupés à contraindre toutes les veuves, sans exception, au respect des formes de procédures instituées.

3- Préservation des conduites coutumières de lamentations

La préservation des conduites codifiées de lamentations est fréquemment défendue par des membres du lignage du défunt, d'après les entretiens conduits. Le témoignage de la sœur aînée d'un défunt, adepte des croyances ancestrales, est significatif :

« Mon frère cadet est décédé à Douala [...]. Lorsque nous sommes arrivées [au lieu de l'enterrement] autour de 6 heures, elle [sa femme cadre dans une banque à Douala] a mis une paire de chaussures neuve, a pris sa douche avant de se diriger vers la cour du deuil. Je l'ai incitée à retirer ses chaussures, à s'abstenir de tout bain et de laisser ses cheveux au vent, [...] à pleurer à chaudes larmes et à se reposer en s'asseyant sur le sol ferme pendant les pauses. La

⁷⁸ Cet enjeu est à l'œuvre à l'échelle du continent africain, d'après les recherches de M. Jindra et J. Noret qui écrivent : « Some studies have also highlighted the agency of women » (Jindra M., Noret J., 2011(b) : 20).

femme mariée doit subir ces dures épreuves pendant le deuil de son conjoint. C'est une preuve d'affection pour son mari que de manger sans se laver les mains, marcher sans chaussures et se priver de bain. Je veux que la femme de mon neveu le fasse, pour respecter les ancêtres et monter l'attachement qu'elle a pour son mari. Le fait d'aller à l'école n'empêche pas l'obéissance à la coutume. [...] Le respect de cette conduite coutumière la met à l'abri de la malédiction. [...] » (N. G., 13/02/2013 à Dschang).

La tante et en même temps mère adoptive d'un autre défunt, également attachée à la coutume exprime cette même position :

« [...] Mon neveu et fils adoptif est mort. [...] La veuve qui [travaillait à la BEAC, Banque des États de l'Afrique Centrale] a conservé sa belle robe, ses chaussures et sa coiffure. À la fin du tour de deuil réservé à l'accueil du corps, elle s'est assise sur une chaise confortable. Je l'ai observée pendant une heure en espérant qu'elle va respecter les conduites qu'exigent les ancêtres des veuves. Mais elle continuait à garder ses chaussures et n'accueillait pas tous les nouveaux venus. Avec le respect que je lui dois, je lui ai demandé si elle s'est trompée en se chaussant et en se retenant au lieu de se déchausser et de pleurer abondamment ? Elle a répondu par la négative en me faisant savoir que c'est un choix de sa part. La mort de son mari l'a fragilisée déjà et elle doit au moins protéger ses pieds, ses cheveux et son corps. [...]. En plus, que diront ses collègues de service ou ceux de son mari qui ont été prévenus ? C'est salissant et déshonorant pour elle [...]. Je lui ai demandé de se déchausser pour que je sache qu'elle a de l'estime pour mon fils adoptif, qu'elle regrette sa mort, [...] qu'elle est plongée dans le désarroi. Si elle ne fait pas cela, elle s'expose à la malédiction et les enfants avec. La veuve m'a fait savoir qu'elle privilégie son approche personnelle et non celle des ancêtres qui lui paraît étrange et animalisant » (T. K., 13/01/2013 à Bafoussam).

Un beau fils, qui tient aussi aux traditions, traduit l'altercation suivante entre les veuves de son beau-père polygyne :

« [...] Les trois premières femmes [de mon beau père, adeptes de croyances ancestrales] l'ont soulevée de la chaise [la quatrième femme, greffier, titulaire d'un bac littéraire et vivant en milieu urbain], lui ont demandé de se déchausser, de se décoiffer, en déclarant que ce sont les ancêtres qui l'ont établi et qu'il est bon de marcher sur leurs pas, de faire ce que la coutume veut. Il faut que tu respectes leurs conduites pour montrer au public que tu regrettes la mort de ton mari, celui qui a fait ta dot, celui qui t'a aidée à trouver du travail. En te déchaussant, par exemple, tu exprimes le désarroi lié à la mort de ton mari, le fait que tu deviennes toute seule pour élever les enfants. Cela te permet d'éviter la malédiction qui pourrait s'abattre sur toi et tes enfants. [...] » (K. A., 11/01/2013 à Bafoussam).

Les belles-sœurs et certaines veuves de polygyne s'attendent ainsi à ce que toutes les veuves respectent les conduites coutumières de lamentations, censées favoriser le renforcement des relations entre elles et le mort (Pradelles de Latour C.-H., 1991 : 63), et les rapports entre les vivants et le cosmos, c'est-à-dire l'environnement et les éléments qui le composent, tels que les ancêtres. Pour elles, marcher nu-pieds, manger avec les mains sales, se priver de bain rentre dans des conceptions intériorisées qui mettent en communion la veuve et son conjoint décédé, comme une mère et son nouveau-né. Cette vision des liens entre la veuve et son conjoint est bien rapportée par L.-V. Thomas qui, dans le cadre de ses recherches sur le deuil en Afrique subsaharienne, écrit :

« Ceci vaut tout spécialement pour la veuve, le deuil constitue à bien des égards une conduite d'accompagnement du défunt. En règle générale, la rigueur des interdits qui touchent la veuve la met dans une situation d'étroite participation avec son défunt mari » (Thomas L.-V., 1995 : 38).

La veuve accompagne son conjoint en partageant son nouvel état ou sa nouvelle condition, selon les témoignages. C'est aussi une façon de remplir ses obligations coutumières que de mater son conjoint et d'accepter une dévalorisation de son corps (Thomas L.-V., 1995 : 38)⁷⁹. La soumission aux comportements prévus atteste, selon les membres du lignage du défunt, le respect des principes régissant les rapports sociaux de genre dans leur chefferie d'origine. En plus de renforcer les liens entre la veuve et le défunt, le respect des formes de procédures préétablies serait également une manière de maintenir les rapports de solidarité et de réciprocité qu'entretiennent les vivants avec les ancêtres. Ces derniers représentent les hommes ou femmes défunts qui, par leur vie, leur travail et leurs conseils, ont édifié de façon pérenne le lignage. En plus de l'intégrité morale et de l'exemplarité qui conditionnent l'accès à l'ancestralité (Watio D., 1986 : 10 ; Fouellefack Kana C. C., 2005 : 67) s'associent d'autres critères tels que la soumission à la coutume, la bonne mort⁸⁰, la progéniture utile à la perpétuation du lignage et la célébration des funérailles, comme chez les Dagara du Burkina Faso (Somé R., 1998 (b) : 102) et les Moba du Nord Togo (Guigbile D. B., 2001 : 201-202). Des relations de solidarité rattachent les vivants aux ancêtres. Les vivants les sollicitent individuellement ou collectivement par des prières et des sacrifices⁸¹, dans le but d'obtenir la miséricorde et des bienfaits, à savoir descendance, talents, biens matériels, santé, entre autres. Les ancêtres intercèdent pour les vivants auprès de l'être suprême *ndem* pour qu'il exhausse les prières de demande. Par ce rôle d'intermédiaire entre les vivants et l'être suprême, les ancêtres apparaissent chez les Bamiléké comme de véritables garants de l'ordre social, de la même manière que dans la culture Moba du Nord Togo (Guigbile D. B., 2001 : 249). Chez les Bamiléké, les vivants seraient alors

⁷⁹ Il écrit à ce sujet : « Les liens étroits que la veuve entretient avec son époux décédé et l'étrangeté de son comportement expliquent aussi la dévalorisation sociale qui peut s'attacher à sa personne ».

⁸⁰ L'accès au statut des ancêtres est difficile pour les défunts dont la mort a été qualifiée de mauvaise, notamment des suicidés, des brûlés inhumés au cœur des forêts ou au sommet des collines en signe de bannissement et d'exclusion du groupe social.

⁸¹ Les prières sont des actes de dévotion, d'adoration, de soumission et de respect aux ancêtres et à Dieu. Elles interviennent à l'occasion de circonstances telles que la naissance, le mariage, les funérailles et le deuil. À la différence des prières, les sacrifices sont, d'une part, des offrandes que les membres de lignages donnent aux ancêtres ou à l'être suprême et, d'autre part, des libations caractérisées par une bête égorgée par ces mêmes acteurs en l'honneur de ces êtres invisibles, pour reconnaître leur supériorité. Ces sacrifices valent par le sang qui coule de la bête égorgée. En donnant vie au corps, ce sang est synonyme d'un don de soi à l'être suprême (Fouellefack Kana C. C., 2005 : 68-69).

sous la protection permanente des défunts (Fouellefack Kana C. C., 2005 : 68-70 ; Kamga Sofo D., 2010 : 32-35 ; Toukam D., 2010 : 159-160).

En échange des bienfaits reçus de ces garants de l'ordre social, les vivants leur doivent reconnaissance, fidélité et respect des conduites qu'ils ont fixées. Dans le cadre des lamentations, la veuve se soumet en ce sens aux conduites ancestrales en échange des faveurs des ancêtres. Elle a alors l'obligation de protéger son corps d'une seconde peau en se privant de bain et en mangeant sans se laver les mains. La saleté s'inscrit dans le cadre d'un sacrifice, c'est-à-dire un abandon volontaire du corps aux ancêtres. Elle contribue alors à entretenir des rapports avec ces êtres invisibles et à empêcher leur dégénérescence, encore qu'en milieu rural africain, les individus ont une vision à la fois moniste et plurielle du corps dans lequel le visible se combine avec l'invisible. Le corps y est en symbiose avec le sujet, le groupe social et le cosmos :

« L'homme africain traditionnel est immergé au sein du cosmos, de sa communauté, il participe de la lignée de ses ancêtres, de son univers écologique et cela dans les fondements même de son être. Il demeure une sorte d'intensité, connectée à différents niveaux de relations. C'est de ce tissu d'échange qu'il tire le principe de son existence » (Le Breton D., 1990 : 8).

Exister, c'est donc être en connexion avec le groupe social et le cosmos. Bien que la veuve possède un corps qui la distingue des autres, le groupe social et le cosmos lui imposent une façon de faire au cours du travail collectif du deuil, en tant qu'ils priment sur elle et contribuent à réduire considérablement son autonomie. C'est dans le respect des rapports entre son corps, le groupe social et le cosmos que ses actions ont un sens au cours du processus de lamentations, d'après la tradition. La mise en pratique des conduites instituées constitue alors une manière de légitimer l'ordre cosmique prédéfini, celui de la connexion entre l'être humain et son environnement. Toute omission ou variante à cet ordre suffit pour expliquer l'échec des lamentations. Le positionnement des membres du lignage du défunt se situe ainsi dans un cadre culturel et social contraignant, du moins repose sur les manières de faire locales, lesquelles donnent sens à la vie collective. Ils voudraient que les veuves conservent les rapports au mort et à la culture locale par crainte de la punition des ancêtres de qui leur existence prendrait source, tiendrait et est tenue. Même si ces ancêtres semblent ne pas être la cause première du bien-être des individus, ils le favoriseraient ou l'empêcheraient en fonction des comportements. Les enjeux emportent donc une part symbolique. Les membres du lignage du défunt voudraient sauvegarder la coutume, pour épargner les veuves et leurs

descendants de la malédiction, au contraire de certaines veuves déterminées à respecter leur dignité. Deux visions s'affrontent, l'une holiste, visant à préserver la stabilité de l'ordre social préétabli, l'autre plus individuelle, cherchant à promouvoir le statut de la femme et lui permettre de s'affirmer. À partir de ces mises en tension, les parties au deuil s'organisent pour trouver néanmoins une entente familiale.

4- Transactions inégalitaires, affectives et réputationnelles entre veuves ou entre elles et les membres de belles-familles

4-1 Séquence 1 : conflits entre les veuves ou entre elles et les membres de belles-familles

La coutume relègue au statut d'infériorité les veuves et les coépouses dans les concessions polygyniques. Cependant, des veuves appartenant aux classes moyennes ou favorisées entendent davantage se faire reconnaître : le conflit peut ici se lire comme « *une manifestation pour attirer l'attention d'autrui sur soi, la volonté d'exister* » (Thuderoz C., 2010 : 198). Des membres de belles-familles ou leurs coépouses, au contraire, font preuve d'un déni de reconnaissance de leur position et tendent à les contraindre, souvent aux moyens de représailles physiques ou de violences verbales, à respecter les prescriptions coutumières. Le discours du frère cadet d'un défunt pasteur est significatif du non-respect des conduites codifiées observé chez certaines veuves :

« [...] Pendant les lamentations, la veuve [assistante sociale, détentrice d'un diplôme de fin de cycle secondaire (Bac)] avait une robe propre, une belle paire de chaussures fermées et un foulard pour protéger ses cheveux. Elle faisait sa toilette chaque matin avant le début des lamentations et se lavait les mains avant de manger. Ma mère [réside en milieu rural, ménagère et sans activité] et mon frère [adepte de la religion des ancêtres] étaient très mécontents et l'ont attrapée comme un vulgaire bandit pour lui demander de se déchausser. [...] La veuve leur a fait comprendre que ces affaires-là sont dépassées et que mêmes les animaux ont des droits. Donc elle a ses droits et ne saurait se faire des ennuis corporels ou de santé au nom d'une coutume sans tête ni queue. [...] » (F. A., 17/02/2014 à Dschang).

Une veuve infirmière, résidant en milieu urbain, déclare sans détour :

« [...] Ma belle-sœur a dit que j'ai tué son frère au point d'être heureuse, qu'elle ne me laissera pas faire ce que je veux [adopter les conduites autres que coutumières]. Mais je ne me suis pas laissée faire. [...] » (N. G., 12/02/2013 à Bafoussam).

Face à ces valeurs en tensions, les parties en présence ne trouvent pas d'entente minimale. Ni le temps, ni les participants réduits au silence dans la cour du deuil et bloqués à l'entrée de la concession n'ont agi dans le sens de l'élaboration d'un compromis. Dans ce contexte, c'est l'intervention d'intermédiaires qui va enclencher une nouvelle séquence transactionnelle.

4-2 Séquence 2 : transactions inégalitaires, affectives et réputationnelles entre membres de belles-familles, veuves et intermédiaires

Les parties au deuil n'ont pas pu elles-mêmes trouver un compromis. La relation binaire devient ternaire avec l'implication d'acteurs intermédiaires, qui ouvrent des interactions triadiques. Des transactions réputationnelles font référence à l'image des veuves et des membres de belles-familles, chacun cherchant à préserver la sienne, les intermédiaires y compris. Les échanges renvoient également à des transactions affectives, dans la mesure où l'attachement au défunt est mobilisé par des acteurs en tension. Les membres de belles-familles veulent que les veuves respectent les interdits par affection pour le défunt mari, alors que les veuves ayant un mode de vie autre que celui de la chefferie les allègent pour la même raison. Les rapports asymétriques entre les acteurs dépendent des ressources en présence, ce qui peut s'avérer tendanciellement favorable à ces dernières. Pour preuve, revêtus ou non d'une autorité (voir chapitres 3, 5, 6 et 7), les intermédiaires qui interviennent poussent les membres de belles-familles ou les veuves de polygynes attachées aux croyances ancestrales à respecter des pratiques moins strictes. Le voisin d'un défunt, en même temps chef coutumier et membre d'une Organisation Non Gouvernementale (ONG), intervient de la sorte pour soutenir une veuve qu'il côtoie justement au sein de la même ONG :

« [...] Sans se soucier des gens immobilisés à l'entrée de la concession, la sœur aînée [adepte de la religion des ancêtres] s'est dit que la femme qu'elle a dotée ne saurait la minimiser de cette façon et a envoyé l'un de mes serviteurs [celui qui anime les tours de deuil avec le gong] me signaler son inconduite. J'ai écouté mon serviteur et je me suis rendu au deuil [...]. J'ai écouté les parties en conflit et j'ai dit à la sœur aînée du défunt qu'il y a des évolutions scientifiques et la médecine moderne nous apprend des mesures de prévention de maladies. De plus, tout être humain quel que soit son sexe doit être respecté. Si la femme de ton frère [infirmière depuis 10 ans dans un centre de santé à Douala, membre de la même ONG que le chef, ONG qui mène la campagne de sensibilisation contre le paludisme, le choléra et le sida. Elle est détentrice d'un diplôme de l'enseignement secondaire (BEPC)] n'est pas habituée à marcher pieds-nus, ce n'est pas grave. Les chaussures semblent être une nécessité vitale pour elle. [...] Il ne faut pas forcer la veuve à faire ce qui est nuisible à sa santé. Si vous ignorez ces précautions d'hygiène, veuillez les apprendre pour sortir de votre ignorance. La sœur aînée du défunt n'a pas réagi à ma proposition et [...] a fait le deuil avec sa belle-sœur. Mais, l'accoutrement de la veuve n'était pas très distinct de celle des autres femmes et elle n'était pas facilement repérable dans la cour. Mon serviteur m'a rapporté qu'elle prenait place sur une chaise confortable après des tours de deuil et n'y participait pas systématiquement. De toute façon, les belles-sœurs et beaux-frères ont invité les membres des associations, les amis et devaient absolument les recevoir. [...] » (N. D., 17/01/2013 à Dschang).

Ailleurs, un affiné rapporte également le soutien qu'une veuve bénéficie d'un des descendants du défunt qui soutient régulièrement sa famille au village et peut le faire valoir :

« [...] Les amis du premier fils du défunt [médecin, résidant en milieu urbain et adepte des croyances ancestrales] étaient bloqués à l'entrée de la concession et il ne pouvait pas les accueillir parce que les veuves se disputaient. Alors je lui ai dit que les femmes de son père se battent. Il les a rencontrées pour savoir l'objet de la dispute. La première femme, qui est aussi sa mère, lui a fait savoir que sa coépouse [la quatrième femme] refuse de faire la coutume et cela salit leur image. On ne veut pas la différence ici. Tout le monde fait la coutume de la même manière. Son fils lui a dit que les choses changent et la quatrième femme qui est en bon terme avec lui n'est plus habituée à faire cette coutume-là. [...] Il leur a demandé de laisser la dernière femme faire ce qui correspond à ses habitudes. [...] Comme le premier fils se rend régulièrement au village, donne des provisions et des médicaments aux femmes de son père, apporte du soutien scolaire à ses frères consanguins adolescents, sa mère et les deux autres femmes ont froissé leur visage, mais ont fini par accepter que la quatrième femme se comporte à sa manière. Elles ont dit au premier garçon que tu n'as qu'à la soutenir, elle va refaire cela un jour ou l'autre. La dernière femme était contente et pouvait respirer dans la concession. [...] » (K. A., 11/01/2013 à Bafoussam).

Le frère cadet d'un autre défunt intervient aussi en mettant en avant les ressources de l'intéressée, qui profitent de fait à la famille au village :

« [...] Ma mère [aussi mère du défunt] continuait à la [une veuve qui travaille dans une banque à Douala] contraindre et je [frère cadet du défunt, directeur d'une chaîne de radio locale et réside en milieu urbain] suis intervenu pour lui dire [...] d'accepter, même contre son gré, la conduite de la veuve. [...] J'ai rappelé à ma mère ce que la veuve lui apporte comme conseils lorsqu'elle est souvent en difficulté, l'argent qu'elle lui donne pour satisfaire ses besoins, le fait qu'elle élève mes cadets sans rien demander en contrepartie. Ma mère a pris conscience de ces apports, a piaffé. [...] J'ai invité la veuve, qui s'entend bien avec moi, à faire le deuil avec ma mère, lorsque les nouveaux venus viennent dans la cour, en gardant la conduite qu'elle a choisie. Elle n'a pas trouvé d'inconvénient. [...] » (T. B., 24/01/2013 à Dschang).

D'après ces témoignages, les intermédiaires soulignent à chaque fois des enjeux matériels, financiers et symboliques, qui finissent par être reconnus comme tels. L'acceptation d'une pratique différente des lamentations s'apparente ici en même temps à une forme de reconnaissance de la légitimité des intermédiaires et de la position sociale acquise par certaines veuves hors du village, au bénéfice de la famille.

Dans le premier extrait, on a affaire à un intermédiaire ayant un statut paradoxal : un chef coutumier qui est en même temps auxiliaire de l'administration et membre d'une ONG. On l'a vu, les chefs sont situés à l'interface de deux institutions : la chefferie et le pouvoir central. À l'échelle de proximité, les chefs sont garants de la prospérité de la chefferie, prospérité rattachée au fait qu'ils sont, entre autres, gardiens de la coutume. Les chefs sont censés veiller personnellement, ou par la voie de leurs serviteurs supérieurs, au respect de l'ordre défini par les ancêtres, dont ils sont les représentants sur terre (voir chapitres 2 et 3). C'est pourquoi ils participent au processus de deuil et doivent être reçus selon la coutume. Les membres de lignage qui ne l'accueillent pas « convenablement » s'exposent à des repréailles sociales et

économiques. Le choix de chefs coutumiers comme intermédiaires peut être vu comme stratégique pour les membres de belles-familles qui les sollicitent. Ils sont persuadés que le chef, en tant qu'autorité coutumière et voisin, va les soutenir en œuvrant pour la préservation des conduites traditionnelles de lamentations. Dans l'imaginaire bamiléké, le voisin est perçu comme la personne la plus proche du chef de famille décédé (voir chapitre troisième : Annonce) : de son vivant, il existait entre lui et des voisins des relations de solidarité aussi bien dans la vie courante que dans les moments d'épreuve ou de joie. L'affinité entre les voisins devrait permettre aux membres de belles-familles de bénéficier du soutien qu'ils ont demandé au chef.

À l'échelle gouvernementale, par contre, la légitimité des chefs émane non seulement du fait qu'ils sont reconnus comme fonctionnaires, mais aussi assurent le relais entre le pouvoir central et les habitants des zones géographiques placées sous leur commandement (voir chapitres 2 et 6). Dans ce cadre, ils doivent faire preuve de loyauté envers le pouvoir administratif. De plus, dans le cas présent, la légitimité du chef provient aussi des connaissances qu'il possède en tant que membre d'une ONG œuvrant pour la santé des populations. La réaction du chef n'est à ce titre guère surprenante. Disposant de capitaux d'ordre social, économique et symbolique (au sens de Bourdieu P., 1979 : 3 ; 1980 : 2) (voir chapitres 3 et 6) devenus fonctionnaires, coopérant avec des élites qui leur procurent des soutiens matériels et financiers pour le fonctionnement de l'institution chefferie, les chefs tendent ici à reconnaître une certaine évolution des modes de valeurs et des modes de vie, pour peu que les lamentations se fassent. Ici, les intérêts et les valeurs, couple d'opposition structurant au même titre que l'égalité et la liberté (Simmel G., 1981 [1971] : 145), sont en interférence dans la recherche du compromis.

On voit l'ambiguïté du statut du chef qui doit faire preuve de doigté pour assurer l'équilibre, fût-il précaire, entre différentes institutions et principes de légitimation. E.A.B. Van Rouvery (s.d.) : 27) écrit à ce sujet :

« Bien que son titre repose sur la constitution coutumière et que ses justiciables exigent qu'il reste fidèle aux principes et normes de leur propre société, il doit répondre aux espoirs que le gouvernement fonde sur lui ».

Tirillés par des valeurs antagonistes, les chefs ne manquent pas d'attirer par leurs prises de position, selon le problème et le contexte, l'animosité de certains habitants, ici les membres de belles-familles, favorables à la coutume : ces derniers s'attendaient à ce

que le chef plaide en leur faveur, surtout lorsqu'ils entretiennent des relations de bon voisinage. Ne pouvant désobéir à l'autorité coutumière et risquer de s'exposer aux amendes en nature ou en espèce, reconnaissant leur position d'infériorité au titre même de la tradition, ces membres de belles-familles font avec la décision du chef, même s'ils ne sont pas satisfaits, en partageant la cour du deuil avec les veuves qui se conduisent différemment. Comme le souligne M. Blanc au sujet des rapports entre tradition, modernité et innovation, « *la tradition est vivante et elle évolue, elle " fait le tri " [...]* d'une part, elle incorpore des nouveautés, d'autre part. Sans supprimer la tension, elle peut s'allier à la modernité, quelque fois sous des formes paradoxales » (Blanc M., 1998 : 227).

Preuve de ces hybridations, qui ne sont pas un rejet pur et simple de la tradition, dans la coutume bamiléké, toute veuve contestataire de conduites ancestrales s'exposerait à la malédiction⁸² qui la conduirait à un sacrifice expiatoire⁸³, marqué par une reprise symbolique de conduites codifiées autour de la tombe de son défunt mari en vue de « laver la malchance » et d'être en paix avec lui, d'où le poids des morts sur les vivants, comme l'a souligné P. Berger (2006 : 122-123)⁸⁴. La croyance selon laquelle « les morts ne sont pas morts » (Beuvier F., 2014 : 29) amène des membres de la parenté du défunt et des veuves de polygynes attachés aux traditions à obtenir une sorte de gain différé, tandis que les veuves opposées à la coutume procèdent par ce sacrifice à une reprise des conduites rejetées au cours du processus de lamentations. Compte tenu du crédit social en jeu pour les membres de la parenté du défunt, ceux-ci acceptent des conduites non codifiées, pour entretenir le capital social (au sens de Bourdieu P., 1980 (a) : 2) (voir chapitre sixième : Autopsie) en accueillant les amis, relations, membres des associations qu'ils ont prévenus, ceci dans le but d'éviter le déshonneur et les représailles économiques. Les veuves attachées aux conduites personnelles, d'après les

⁸² Pour D. Toukam, la protection et/ou la chance font partie, dans les croyances, des faveurs divines. La bonne moralité et le bien qui forgent la vie spirituelle doivent être complétés par la bénédiction des parents et de l'entourage, pour permettre la réalisation de la bénédiction de Dieu *via* les ancêtres. En manquant à ces devoirs, l'individu s'expose à la malédiction désignée *ndoh* ou malchance. Par ce terme, il entend une perte de ses chances et/ou de sa protection imputable aux mauvais actes susceptibles d'irriter le divin, les défunts, ou les vivants, par exemple offenser son prochain ou ses parents. Dans le cadre des lamentations, il s'agit de la malédiction due au défunt et aux ancêtres (Toukam D., 2010 : 172-173, 179).

⁸³ D'après C. C. Fouellefack Kana (2005 : 70), le sacrifice expiatoire, *wo lok sok ndoh*, qui signifie sacrifice pour laver la malédiction, s'effectue après la transgression d'une loi dans la tradition ancestrale. Le rite sacrificiel est précédé par un aveu d'une faute commise.

⁸⁴ Il écrit à ce sujet : « Toutes les situations sociales dans lesquelles nous nous trouvons ne sont pas seulement définies par nos contemporains mais prédéfinies par les générations précédentes. [...] Même dans les domaines où la société nous laisse en apparence libres de choisir, la main puissante du passé n'en limite pas moins encore notre choix ».

différents extraits d'entretien, s'apparentent aux élites extérieures dans la société bamiléké (Beuvier F., 2014 : 31). Pour lui, il s'agit « *d'une catégorie englobant les individus lettrés, installés hors de leur chefferie d'origine, principalement dans les grandes villes du pays, et qui s'illustrent par leur réussite dans les secteurs de l'économie, de l'administration ou de l'enseignement* ». Elles disposent de capitaux sociaux, économiques et symboliques qui amènent des membres de belles-familles et/ou leurs coépouses à valider leurs points de vue. Elles exercent des professions libérales, sont fonctionnaires ou salariés dans des entreprises privées ou publiques, disposent des ressources financières et participent au bon fonctionnement des affaires à l'échelle du lignage, du quartier ou de la chefferie. De plus, elles font fréquemment partie des collaborateurs des chefs. La décision prise par des intermédiaires en leur faveur conforte leurs positionnements et accroît leurs marges d'autonomie par rapport à la coutume. Dans la même cour de deuil, ces veuves « émancipées » accueillent différemment les nouveaux venus par rapport aux membres de belles-familles ou aux coépouses respectueux des conduites traditionnelles, mais tout en s'y prêtant, avec retenue ou en toute « sobriété ».

4-3 Des transactions situées entre rupture et continuité

Les transactions qui portent sur les conduites procédurales de lamentations se situent en permanence entre rupture et continuité dans la mesure où les deux postures se côtoient dans les interactions réciproques. La transaction suppose alors, comme le relève J. Remy (1994 : 302), la tension entre la stabilité et le changement. La continuité se lit à travers la présence des conduites coutumières de lamentations reconnues et partagées à l'échelle de la chefferie par certains membres de la parenté du défunt et certaines veuves de polygames. En ce sens, les transactions renvoient toujours à la règle traditionnelle définissant les rapports au chef de concession familiale, les rapports entre lui, sa ou ses femmes ainsi que les conduites qu'elles doivent adopter pour manifester la douleur provoquée par sa mort. En même temps, une dimension de rupture est aussi présente. Elle est introduite par les veuves habituées aux modes de vie urbains et appartenant à des milieux sociaux ascendants, permise par des intermédiaires reconnus comme légitimes dans la chefferie, et finalement acceptée par les autres membres de la parenté du défunt. Cette évolution de la tradition montre la distance au rôle culturel d'épouse qui se manifeste chez certaines veuves et passe par la formulation de

nouveaux principes de légitimité à asseoir et à suivre : les conduites personnelles caractérisées par la maîtrise de soi, le respect de son apparence ou les soins corporels, la posture assise pendant les pauses entre les tours de deuil, etc. Ces formes adaptées résultent de transactions secondes au sein d'un cadre premier toujours caractérisé par la relation aux conduites ancestrales. Le processus de lamentations s'effectue *de facto* selon un ordre articulant une pluralité de références (Kuty O., 2004 : 56). Chaque groupe d'acteurs justifie sa conduite en fonction des savoirs spécifiques et n'entend pas s'en défaire. Ceci réinterroge le couple d'opposition autonomie/interdépendance. L'interdépendance est rattachée au fait que les parties prenantes sont unies autour d'un défunt qui les a rassemblés et, de là, partagent la cour familiale comme cadre de déroulement du processus de lamentations. Elle doit en même temps intégrer la marge importante d'autonomie de certaines veuves adoptant des conduites personnelles dans le même cadre d'action. À propos de ce couple de forces opposées, M. Blanc écrit :

« Tout en s'opposant, autonomie et interdépendance [...] se combinent de façon parfois inattendue. La mode est par exemple à la fois un système social très contraignant et une affirmation forte de l'individu » (Blanc M., 1998 : 222).

D'autres couples de tensions apparaissent également à l'œuvre. Il s'agit des rapports personnel/collectif, sensible/intelligible, affectif/rationnel. Dans le premier, les veuves ayant un style de vie peu répandu dans la chefferie, adoptent des attitudes spécifiques dans la cour pour faire un travail collectif de deuil avec les membres de la parenté du défunt. À un deuxième niveau, ces veuves mettent en jeu la réflexivité pour exprimer avec retenue leurs émotions. L'expression de ces émotions combine une part d'affectif et de rationnel, dans la mesure où ces veuves agissent par attachement à leur défunt mari et, en même temps, se préservent en cohérence avec leur milieu d'appartenance, leurs activités ou profession. Les pratiques de ces veuves découlent sans cesse d'une redéfinition de ces couples de tension, lesquels recomposent, en les complexifiant, les formes de procédures de lamentations qui évoluent en termes de déséquilibre dynamique (Remy J., 2005 : 88). Comme il ne saurait y avoir de fortes concessions sur les valeurs alors qu'elles évoluent et se transforment, des compromis relatifs se dégagent et favorisent concrètement la cohabitation des acteurs ayant des valeurs opposées dans un même espace-temps. Ces compromis reviennent à ce que des membres de belles-familles et certaines veuves participent mutuellement aux séquences de lamentations en adoptant, dans la même cour du deuil, des conduites différentes : les premières, les conduites ancestrales, et les secondes, leurs conduites personnelles. Le

mboti correspondant à l'expression « *faire semblant* » est décisif pour la suite des échanges et permet la poursuite du processus de lamentations suspendu. Les produits transactionnels restent là encore provisoires face à une pluralité des systèmes de légitimité en jeu (Dubar C., 2008 : 73). Ainsi, des pans de ressentis se traduisent par divers signes de rancunes venant des membres de belles-familles, comme le donnent à voir les entretiens. Le frère aîné d'un défunt pasteur fait ainsi comprendre la réaction de ses oncles paternels après son intervention en faveur de la veuve de son frère cadet décédé :

« [...] Après certains tours de deuil, elle [la veuve assistante sociale, détentrice d'un diplôme de fin de cycle secondaire (Bac), qui réside en milieu urbain] se reposait en restant assise sur une chaise. Les frères de mon père la taquinaient en lui disant que le monde te verra un jour, grande dame [tu souffriras après le deuil de ton mari]. Et si un malheur t'arrive, invoque ta dignité et ta santé pour qu'elles te viennent en aide. [...] » (F. A., 17/02/2014 à Dschang).

La sœur aînée d'un autre défunt, attachée aux croyances ancestrales, exprime aussi son mécontentement venant du soutien que la veuve a obtenu auprès du chef, qu'elle a pourtant sollicité :

« [...] Je ne savais pas que le chef se comportait comme un caméléon. Il a préféré la veuve [cadre dans une banque] à la coutume, ce qui m'a rabaissée à ses yeux et m'a alors vexée. Nous avons respecté la volonté du chef et nous nous sommes tus. Mais, nous avons toisé la veuve pendant le deuil chaque fois que nos regards se croisent pour qu'elle sache que nous sommes mécontentes. [...] » (N. G., 13/02/2013 à Dschang).

Le beau-fils d'un autre défunt témoigne des tensions maintenues entre les veuves après le soutien obtenu par la quatrième épouse, qui est médecin en milieu urbain :

« [...] Mais c'était difficile [pour la quatrième femme d'être à l'aise] parce que les autres femmes [les trois premières] lui manquaient du respect et l'insultaient. Après l'enterrement, elle est rentrée en ville et retourne rarement au village. [...] » (K. A., 11/01/2013 à Bafoussam).

Pour montrer leur insatisfaction, certains membres de la parenté du défunt ou certaines veuves de polygynes attribuent des surnoms aux veuves qui ne suivent pas le rituel traditionnel, par exemple « grande dame », comme un extrait d'entretien l'a montré. Il y a là comme une sorte de réaction dissimulée⁸⁵ à la décision des intermédiaires lorsque ces derniers sont eux-mêmes des chefs coutumiers. Les relations peuvent donc se détériorer à nouveau par la suite.

II- NOUVELLES RELIGIONS ET CONTESTATION DES CONDUITES COUTUMIÈRES DE LAMENTATIONS

⁸⁵ Dans l'imaginaire bamiléké, il est strictement interdit aux hommes ordinaires de contester de vive voix le chef. Les notables peuvent le faire, mais sous forme de conseils, au cours des réunions les rassemblant dans le cadre du fonctionnement de l'institution chefferie.

Tout comme les évolutions des modes de vie des classes sociales ascendantes et vivant en milieu urbain, à distance du village d'origine, les nouvelles religions suscitent aussi les conflits entre des membres de belles-familles et des veuves, et celles-ci entre elles dans les concessions polygyniques, en raison des visions opposées concernant les traditions ancestrales relatives au corps de la femme. Les épouses attachées aux croyances locales perçoivent leur corps comme support des pratiques coutumières, alors que certains adeptes de nouvelles religions voient leurs corps comme valeur à préserver et à mettre au service de Dieu. Des conflits de cet ordre éclatent au cours du processus de lamentations. Avant d'aborder leurs modalités de gestion, nous allons présenter l'influence des nouvelles religions sur les conduites procédurales de lamentations, les conflits qu'elles engendrent et les points de vue des parties en présence.

1- Nouvelles religions, conduites coutumières de lamentations et conflits

Dans la coutume bamiléké, la phase des lamentations ne comporte guère de rites religieux. Mais son déroulement n'échappe pas aux nouvelles religions. Par cette expression, nous entendons des religions venues d'Occident et caractérisées par la tradition de l'écriture, à la différence de la religion des ancêtres basée sur l'oralité (voir chapitre sixième : Autopsie). Il s'agit des nouveaux mouvements religieux et de deux grandes religions classiques, à savoir la religion catholique et la religion protestante, installées au Cameroun au cours des périodes coloniales allemande et française. P.-A. Turcotte a étudié les caractéristiques des missions catholiques et des missions protestantes. Il explique que la religion catholique apparaît comme une institution hiérarchisée qui a pour principal objectif d'instaurer un ordre social chrétien. Cet objectif passe par l'annonce d'un message révélé à travers les événements, des lettres consignées dans les écrits bibliques et la construction d'œuvres, tant sociales que religieuses : la conversion des cœurs va de pair avec la transformation de la société dans laquelle s'implante la religion catholique. Quant aux missions protestantes⁸⁶, bien qu'elles articulent la prédication et l'action sur la société, elles insistent sur l'accès individuel au texte de la Bible, en lui conférant, selon les églises, le caractère d'autorité certaine. Dans les deux cas, il s'agit d'imprégner de valeurs chrétiennes évangéliques les structures sociales. Cette intention présente dans les deux religions classiques, en

⁸⁶ Les missions protestantes regroupent 11 Églises protestantes réunies dans la Fédération des Églises et missions évangéliques du Cameroun (FEMEC) : 3 dénominations baptistes, 3 presbytériennes, 2 évangéliques, 2 luthériennes et une anglicane (Rosny de E., 2004 : 91).

tant qu'organisation universelle de salut, entraîne une prise de distance d'avec les autorités coutumières, laquelle s'accompagne d'une critique serrée des coutumes (P.-A. Turcotte, 2008 : 13-15). À côté de cela, catholicisme et protestantisme sont concurrencés par des nouveaux mouvements religieux⁸⁷, plus récents, qui datent des années 1990 au Cameroun avec la promulgation de la loi relative à la liberté des associations⁸⁸ et dont le développement s'avère consécutif à la dégradation des conditions de vie de la grande majorité de la population. D'après E. De Rosny (2004 : 91-95), ces mouvements religieux se caractérisent par la responsabilité personnelle devant Dieu, le règne de l'oralité, l'importance accordée à la narration, aux songes, aux visions⁸⁹ dans la liturgie et l'appréhension de la réalité, et la condamnation des deux grandes religions classiques, y compris la dénonciation du syncrétisme à l'œuvre chez certains chrétiens (I.R.G., 2010 : 13). Ils s'appuient sur la misère croissante et l'insatisfaction de la population, afin d'amener certains croyants à sortir de leur ancienne église, pour en fonder une nouvelle ou pour adhérer à une autre. Ces nouveaux groupes religieux se présentent aux yeux de ceux qui y adhèrent, comme une chance à saisir, un lieu où l'on peut sortir de la misère, avoir du pouvoir, voire retrouver des ressources matérielles. « *Dans les Églises du Réveil, même si on vend du rêve, on fait prendre conscience aux gens qu'ils peuvent réussir, qu'ils ne sont pas condamnés* » (I.R.G., 2010 : 14).

D'une manière générale, les nouveaux mouvements religieux recommandent strictement à la population d'abandonner la coutume, puis tentent de faire réapparaître des valeurs mobilisées avant les années 1980 au Cameroun telles que l'intégrité morale, pour accélérer la transformation des mentalités (I.R.G., 2010 : 13). E. De Rosny en a dénombré 77 pour 144 lieux de culte ou de rencontre en 1992 à Douala, leur siège principal. Le plus influent, d'après lui, est le groupe des Témoins de Jéhovah, avec 52 salles appelées « salles du royaume ». La forte séduction qu'ils exercent est attribuée à leur tendance à dramatiser l'état du monde, à jouer sur la peur et la misère, qui restent

⁸⁷ Témoins de Jéhovah, Église Adventiste, Église catholique brésilienne, Église du Plein Évangile, Mission du Plein Évangile, La vraie Église de Dieu, etc.

⁸⁸ L'article 22 de la loi n°90/054 du 19 décembre 1990, précisément au chapitre V, considère comme association religieuse « tout groupement de personnes physiques ou morales ayant pour vocation de rendre hommage à une divinité ; tout groupement de personnes vivant en communauté conformément à une doctrine religieuse » Cameroun tribune n° 4793 du 17 décembre 1990.

⁸⁹ Les mouvements religieux, bien que différents par leur dénomination, ont presque les mêmes sources de légitimité à l'échelle du continent africain. C'est le cas, d'après J. Noret (2011 : 155) de l'Église Céleste du Christ basé au Sud-Bénin. Il écrit à ce sujet : « *The source of religious legitimacy is double in the Celestial Church of Christ : it derives both from the Bible and from dreams and visions* ».

un fond d'attraction efficace sur les populations confrontées à la pénurie, l'insécurité et les conflits familiaux. Plus que les autres nouveaux groupes, ils mettent particulièrement l'accent sur la prédication (De Rosny E., 2004 : 100-132). En termes d'implantation, le groupe des Témoins de Jéhovah est suivi par l'Église adventiste du 7^{ème} jour, qui possède 18 lieux de culte. Avec l'extension dans d'autres régions⁹⁰ du pays, ces mouvements grossissent en effectif et en lieux de rassemblement et pénètrent progressivement les structures sociales. Ces mouvements sont perçus par des chrétiens comme des « sectes », au sens européen du terme, puisqu'ils relèvent de petits groupes formés sous la conduite d'un nouveau maître spirituel après la séparation d'avec une Église classique. Leur posture « à part » est d'autant plus renforcée qu'ils sont coupés des autres et, en leur sein, les leaders formatent les esprits en exigeant une morale sans faille de la part des adeptes (De Rosny E., 2004 : 111, 133). En ce sens, la secte, d'après P.-A. Turcotte (1994 : 331), se démarque par la radicalité et constitue un groupe contractuel, contrairement à l'Église qui offre des interactions marquées par le compromis avec l'espace socio-culturel dans lequel elle s'insère, en vue de faire passer le message évangélique. Les nouveaux mouvements religieux et les deux grandes religions classiques, que nous désignons sous le terme de nouvelles religions, influencent significativement les pratiques de lamentations : les adeptes adoptent des conduites personnelles telles que prendre soin de son corps, ne pas pleurer, prier et chanter en priorité. Il y a toutefois des différences. Si les adeptes des deux religions classiques acceptent de voir le corps, il n'en est pas de même pour ceux des nouveaux mouvements religieux pour qui voir le corps du défunt ou pleurer représente un péché et ainsi une atteinte à leur pureté morale. Pour exprimer le rejet des traditions ancestrales, les adeptes de nouveaux mouvements religieux utilisent des techniques de simulation comme le fait de tomber, de descendre dans la cour du deuil sans mot dire et de se mettre en retrait pour prier, lorsque les autres proches pleurent en sanglot dans la cour. Forts de leurs convictions religieuses, ils tendent à faire valoir l'argument de leur probité morale dans le processus de lamentations, comme les entretiens le donnent à voir. Une veuve Témoin de Jéhovah déclare :

« Mon mari est décédé à Yaoundé il y a 1 an. Son frère aîné m'a aidée à mettre le corps à la morgue parce que ma religion interdit tout contact visuel avec un cadavre considéré comme un objet souillé par le péché. [...] Après la sortie du corps de la morgue, nous avons loué un car pour nous rendre au lieu de l'enterrement qui est dans la Menoua. Dans le car, j'ai chanté des

⁹⁰ Ces nouveaux mouvements religieux ont des antennes de relais dans les villes camerounaises dont Dschang espace de notre recherche.

louanges et récités des prières avec mes amies, car c'est ce que veut Jéhovah et non les larmes. À un moment donné, je leur ai dit que je vais tomber à l'entrée de la maison, pour éviter de faire la coutume et qu'elles vont me porter pour me conduire dans une chambre. Elles ont accepté. À l'entrée de la maison, nous avons fait comme convenu. [...] » (K. J., 15/01/2013 à Dschang).

Une autre veuve membre de l'Église du Plein Évangile, explique :

« [...] Mes amies, les coreligionnaires et moi sommes descendues dans la cour en silence. Pendant la descente, chacun méditait dans son cœur. La prière est faite pour que chacun offre sa vie à Dieu. Ce n'est pas seulement pour le défunt qu'on prie. [...] » (T. R., 25/01/2013 à Bafoussam).

Une autre veuve encore, catholique cette fois, précise quant à elle :

« [...] Sa mort [celle de son mari] a choqué ses frères et sœurs, ses oncles au point qu'ils m'ont retrouvée à Bafoussam pour le travail du deuil. Ils sont arrivés dans la cour en criant et en se tordant de douleurs dans l'espoir que je les accueille pour le travail du deuil. Or, j'étais assise à la véranda en train de prier et j'avais porté l'une de mes belles robes, une paire de chaussures ouvertes. Je ne les ai pas accueillis par les pleurs ou les larmes. Mes coreligionnaires m'ont retrouvée et nous sommes entrées dans la grande salle, pour des prières collectives et des chants de louange. La prière pour moi est capitale. [...] » (D. M., 29/07/2008 à Bafoussam).

Ce changement de référentiel religieux entraînant le rejet des conduites coutumières n'est pas sans susciter des conflits. Ceux-ci opposent, dans des concessions polygyniques, des veuves converties aux nouvelles religions aux autres veuves respectueuses des croyances ancestrales. Ils ont lieu également dans les concessions monogamiques entre les veuves converties à ces religions et des membres des belles-familles. 22 interlocuteurs parmi les 35 ayant participé ou assisté à un conflit au cours de notre terrain de recherche ont déclaré que les nouvelles religions étaient à la source d'une contestation des conduites coutumières de lamentations (voir annexe I, entretien document 1). Une veuve Témoin de Jéhovah⁹¹ explique le conflit qui l'a opposée à ses beaux-parents attachés aux croyances ancestrales :

« [...] L'oncle de mon mari et le beau-père [attachés aux croyances ancestrales] nous [moi et mes coreligionnaires] ont retrouvées dans la chambre en bavardant et nous ont obligées de sortir rapidement pour aller dans la cour. J'ai riposté et l'oncle m'a poussé pour que je sorte. Dans la cour, il m'a demandé de me déchausser, de me décoiffer et de pleurer. J'ai refusé parce que c'est contraire à la volonté de Dieu et constitue un péché. En respectant la coutume, je ne serai plus vrai disciple de Dieu. Matthieu [7 verset 23 et 26] écrit : “ Ce n'est pas en me disant : Seigneur, Seigneur, qu'on entrera dans le Royaume des Cieux, mais c'est en faisant la volonté de mon Père qui est dans les cieux. Et quiconque entend ces paroles que je viens de dire et ne les met pas en pratique, peut se comparer à un homme insensé qui a bâti sa maison sur le sable ”. Après avoir suivi ces deux versets bibliques, il m'a décoiffée et jeté mon foulard par terre. Je l'ai récupéré pour porter et les discussions se sont envenimées. De nombreuses personnes ont envahi la cour, parmi lesquelles mes amies et les jeunes du quartier. Mais elles ont reçu des coups et se sont enfuies. Ma belle-mère m'a retenue dans la cour en tenant fermement ma robe. [...] » (K. J., 15/01/2013 à Dschang).

⁹¹ La plupart des adeptes de nouveaux mouvements religieux, comme cette interlocutrice, connaissent par cœur de nombreux versets bibliques. Ils se réfèrent à la Bible qu'ils ont le plus souvent par devers eux, pour s'assurer qu'ils ne se sont pas trompés en cas de doute ou de trou de mémoire (voir chapitres 6 et 7).

Une autre veuve, adepte de l'Église du Plein Évangile, témoigne dans le même sens :

« [...] Dans la cour, la sœur aînée de mon mari [adepte de la religion des ancêtres] était scandalisée en me voyant calme. Elle a dit que j'ai tué son frère cadet avec ma secte et je suis fière au point de ne pas faire le deuil comme le prévoit la coutume. Elle s'attendait que je me déchausse, je coule les larmes, comme un crocodile, pour accueillir en dansant les gens qui viennent au deuil. [...] Ma religion interdit toutes ses affaires là, car c'est le péché. Pour maintenir ma pureté morale, je dois faire des prières et chanter, pour que Dieu pardonne mon mari et l'accueille dans son royaume. Les larmes freinent et rendent difficiles l'accès de mon mari au paradis céleste. [...] » (T. R., 25/01/2013 à Bafoussam).

Ces tensions se retrouvent entre les femmes d'un polygyne décédé. Le discours du neveu d'un défunt tenant à la coutume est significatif :

« Mon oncle paternel est décédé [...] en 2010. Sa cinquième femme [Témoin de Jéhovah] préférerait prêcher au lieu de prendre soin de son mari. [...] En entrant dans la cour du deuil, elle n'a fait aucun bruit, mais avait les mains jointes. Elle est descendue et s'est dirigée vers sa cuisine. Ses coépouses [adeptes de la religion des ancêtres] [...] se sont levées et se sont mises à la sermonner. La première femme lui a fait comprendre qu'elle doit garder sa secte dans ses valises et faire le deuil de son mari selon la coutume. Elle lui a intimé l'ordre de se décoiffer, se déchausser et de pleurer abondamment pendant les tours de deuil. La dernière femme a déclaré que sa religion est contre la coutume et les larmes qu'elle recommande. La coutume constitue un péché et empêche l'accès du défunt au Royaume de Dieu, lieu du véritable bonheur et repos. Elle a donc refusé de se soumettre aux injonctions de sa coépouse. [...] » (N. H., 23/01/2014 à Bafoussam).

Les extraits d'entretiens traduisent d'un conflit de valeurs, entre celles relevant de la chefferie d'origine et celles provenant de l'Occident. Alors que les tenants des traditions ancestrales se plient à ses exigences pour participer au processus de lamentations, les adeptes de nouveaux mouvements religieux, au contraire, agissent selon les principes de leurs religions⁹² et se basent sur la Bible pour justifier leur choix, en citant des écritures. Pour les convertis, la Bible devient la référence à suivre, y compris pour s'affranchir des habitudes locales et affirmer leurs identités religieuses. Elle comporterait alors, comme a suggéré M. Jindra, des germes de libération, d'indépendance et d'émancipation par rapport aux structures sociales inégalitaires comme celles de la société bamiléké (Jindra M., 2005 : 359-360, 369). En s'élevant contre l'ordre social institué, les veuves converties font naître une nouvelle hiérarchie, laquelle les met en relation avec Dieu, qu'elles respectent désormais. Pour elles, l'enjeu est de maintenir la relation à Dieu, puis de faciliter, par leurs conduites, l'accès de l'âme

⁹² Le respect des principes religieux est aussi perceptible à l'échelle du continent africain, notamment au Sud Bénin où les adeptes de nouveaux mouvements religieux, à l'exemple de l'Église céleste du Christ, rejettent catégoriquement toutes les coutumes et invitent les autorités traditionnelles à les abandonner, d'après J. Noret, qui écrit : « The radical refusal that celestials oppose to traditional lineage ceremonies clashes sometimes with and equally radical refusal on the part of the lineage authorities to abandon these practices » (Noret J., 2011 : 160).

de leur conjoint décédé au Royaume des Cieux⁹³, et ainsi préserver la rigueur morale. Celle-ci est plus prononcée dans les nouveaux mouvements religieux, par exemple les adeptes de l'Église du Plein Évangile ou les Témoins de Jéhovah, déclarant parfois préférer mourir au lieu de commettre le péché en se soumettant aux pratiques ancestrales, comme les extraits d'entretiens le donnent à saisir.

Le neveu d'un défunt mentionne la ferveur de ces adeptes de nouveaux mouvements religieux, à partir de la conduite de la cinquième femme de son oncle Témoin de Jéhovah :

« [...] Les Témoins de Jéhovah sont rigoureux. Vous n'avez qu'à les rudoyer, les trainer dans la poussière ou la boue, ils ne vont pas faire la coutume. S'ils refusent la transfusion sanguine pouvant les aider à recouvrer la santé, combien de fois le deuil ? Ils ne vont pas le faire. Ils ne pleurent pas et ne font pas de veillée mortuaire avec le corps parce que ce corps est souillé. Ils disent que la coutume est l'affaire des païens et Jéhovah l'interdit fermement. [...] » (N. H., 23/01/2014 à Bafoussam).

Une belle-sœur rapporte également la posture tenue par une veuve Témoin de Jéhovah :

« [...] Les Témoins de Jéhovah sont très durs de caractère. [...] Ils ne participent pas aux manifestations culturelles telles que le congrès de développement, danse folklorique, funérailles, etc. Ils ne fument pas, ne mangent pas de viande parce qu'elle contient du sang. [...] » (K. E., 15/01/2013 à Bafoussam).

Une veuve adepte de l'Église du Plein Évangile l'affirme directement :

« [...] Rien ne peut changer ma conviction pour Dieu. Au lieu que je change, je meurs si Dieu accepte. Si Dieu veut, les membres de ma belle-famille me tuent. S'il ne veut pas, je vais vivre et continuer à le louer. "Toute chose concourt au bien de ceux qui aiment Dieu" [Acte 16]. Crois au Seigneur Jésus et tu seras sauvé. Dieu me protège et c'est tout [...] » (T. R., 25/01/2013 à Bafoussam).

Les sources écrites confirment aussi cette ferveur. E. De Rosny retrace certains principes auxquels se soumettent les Témoins de Jéhovah :

« Pas de consommation de tabac, images prohibées, rejet de tout ce qui est une manifestation de la Tradition et de la coutume, considérées comme païennes. Interdiction d'absorber le sang, soit par les aliments, soit par les transfusions » (De Rosny E., 2004 : 129).

L'attachement des adeptes de nouveaux mouvements religieux à leurs principes constitue aux yeux des tenants des croyances ancestrales une véritable source de tension voire d'inquiétude. Celle-ci est d'autant plus manifeste que l'influence grandissante de

⁹³ À Brazzaville et dans des villages gabonais également selon J. Tonda (2000 : 13), les veuves adeptes de nouveaux mouvements religieux s'opposent au port de deuil, une pratique coercitive qu'elles considèrent comme entrave sur le chemin du ciel. Au Sud Bénin, les adeptes de l'Église céleste du Christ se comportent de la même manière selon le même chercheur (Noret J., 2011 : 160).

nouvelles religions sur la culture locale favorise le déclin progressif des pouvoirs des autorités coutumières⁹⁴.

2- Sauvegarde des conduites coutumières de lamentations

Des membres de belles-familles et certaines veuves de polygynes sont favorables à la sauvegarde des conduites coutumières de lamentations. Ils entrent en conflit avec les veuves converties, comme le montrent les extraits d'entretiens suivant. Un neveu témoigne des conflits entre les femmes de son oncle polygyne décédé :

« [...] Elle [la cinquième femme Témoin de Jéhovah] a donc refusé de se soumettre aux injonctions de ses coépouses [respecter la coutume]. Elles [les quatre premières femmes] lui ont fait comprendre que, dans ce village, une femme qui a fait des enfants avec son mari doit lui obéir de son vivant et après sa mort, surtout pendant le deuil. Son corps appartient à l'homme qui a fait sa dot. Elle a le devoir de se soumettre à lui en laissant son corps, c'est-à-dire respecter la coutume par des larmes, le retrait de chaussures, l'absence de bain et la posture corporelle assise par terre [...] après chaque tour de deuil. C'est un signe d'affection, une manière d'afficher la douleur qui l'accable, une façon de montrer aux autres qu'elle est contre la mort qui a enlevé son mari et l'oblige à se retrouver seule. [...] » (N. H., 23/01/2014 à Bafoussam).

Une veuve catholique retrace la conduite de ses belles-sœurs à son endroit alors même que ces dernières sont également catholiques :

« [...] Mes deux belles-sœurs n'ont pas supporté ma manière d'agir, ont crié au scandale et m'ont grondé comme si j'étais un enfant. Du moins, elles m'ont manqué de respect en me demandant de me décoiffer, de retirer mes souliers, de pleurer au lieu de prier en me trainant dans la cour du deuil et de m'asseoir sur la terre ferme après chaque tour de deuil. Pour elles, je dois respecter cette procédure, pour afficher mon désarroi, la consternation dans laquelle je suis plongée, le regret de la disparition de mon mari et père de mes enfants. C'est une preuve d'affection envers mon mari et un moyen de montrer que je suis devenue seule, situation difficile à vivre. [...] » (L. G., 20/05/2008 à Dschang).

Certaines femmes de polygynes et des membres de belles-familles exigent donc des veuves converties une soumission à la coutume. Il ne s'agit pas uniquement des membres attachés aux croyances ancestrales, mais aussi d'autres devenus chrétiens, à l'instar des belles-sœurs catholiques qui mettent en jeu leur appartenance religieuse, pour contraindre la veuve au respect de la coutume. Selon elles, la soumission des veuves aux conduites coutumières quelles que soient leurs religions, apparaît comme une manière d'affirmer la permanence de la répartition des rôles dans la société (Somé R., 2005 : 35). En effet, remplir leurs devoirs d'épouse et de mère, reviendrait en ce sens pour les veuves à montrer l'affection envers leur mari décédé et perçu

⁹⁴ J. Noret a fait le même constat au Sud Bénin. Il écrit à ce sujet « Today, if lineages often remain at the heart of the management of death [...], the exertion of authority by customary chiefs on the occasions is no longer recognised as early as before. Social actors are today more, [...] and this happens in a context characterized by the growing priority of religious affiliations and identities » (Noret J., 2011 : 157).

culturellement comme chef de concession désigné *ngan mbah*, père des enfants, partenaire sexuel, celui qui s'est acquitté de la compensation matrimoniale, détient l'autorité familiale et doit être respecté, malgré les moments de tensions qui jalonnent la vie conjugale (Pradelles de Latour C.-H., 1991 : 27). Cela est censé traduire la consternation qui les accable, l'isolement dans lequel elles sont dorénavant plongées et favorise l'expression du nouveau statut matrimonial, celui de veuve⁹⁵, comme les témoignages l'ont montré. Le respect de la coutume⁹⁶ constitue également une manière d'exprimer l'emprise du groupe social et du conjoint sur le corps de de la femme, même à l'occasion des lamentations. Les lamentations s'offrent comme un moyen permettant aux veuves de faire la volonté du défunt, puis de mettre en pratique les techniques du corps rattachées au deuil et apprises au cours de l'éducation traditionnelle (Mauss M., 1950 : 365-386)⁹⁷. Les interdits *post-mortem* peuvent aussi être assimilés aux inscriptions corporelles que D. Le Breton considère comme un marquage social et culturel sur le corps. Ce marquage, qui peut se faire par retranchement ou par ajout, sert d'instrument de séduction, rappelle les valeurs de la société et la place légitime de chacun dans la structure sociale (Le Breton D., 1992 (b) : 72-73). Ils se présentent aux yeux des membres du lignage du défunt comme un dispositif permettant aux lamentations de survivre. Cette survie est fortement dépendante de la routine qui consolide l'identité culturelle d'un peuple. L'écart de comportement des veuves converties les exposerait, au contraire, avec leur progéniture à la malédiction. La connaissance de l'importance de la coutume pour le groupe social et des sanctions surnaturelles auxquelles s'exposeraient les veuves converties ont amené les membres de belles-familles et certaines veuves de polygynes à insister pour que les préceptes traditionnels soient respectés. Or, les veuves converties préfèrent des conduites personnelles et non codifiées. Pour des membres de belles-familles, il en va de la crainte de l'humiliation et de la malédiction, au contraire des veuves converties qui affirment préserver leur intégrité morale. Contraints par la présence du mort et le temps qui

⁹⁵ La coutume a prévu également des remariages au sein des lignages, pour éviter l'isolement des veuves : le lévirat dans certains cas et, dans d'autres, l'union de la veuve avec le successeur du chef de famille décédé si celui-ci avait de son vivant des femmes encore en âge de procréer.

⁹⁶ La soumission des veuves aux conduites de lamentations n'est pas spécifique à notre terrain de recherche. Elle se rencontre dans d'autres aires culturelles africaines, notamment Brazzaville et dans des villages gabonais, lieux où des veuves justifient le port de deuil par le « respect » du mort, celui de la « tradition », le fait de sauver leur dignité et celle de « la famille » (Tonda J., 2000 : 13).

⁹⁷ Par techniques du corps, M. Mauss entend les façons dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps (Mauss M., 1950 : 365).

present, les parties en présence sont amenées à échanger pour trouver un compromis familial.

3- Transactions inégalitaires et réputationnelles entre les veuves ou entre celles-ci et les membres de belles-familles

3-1 Séquence 1 : relations binaires veuves entre elles, veuves et membres de belles-familles

Certaines veuves converties à la religion chrétienne et toutes les veuves adeptes de nouveaux mouvements religieux veulent faire reconnaître leur identité religieuse. À l'inverse, les membres de belles-familles, dont certains sont chrétiens, et des veuves de polygynes attachées aux croyances ancestrales s'y opposent et entendent préserver les traditions. Le neveu d'un polygyne décédé confirme ce clivage :

« [...] La dernière femme [cinquième Témoin de Jéhovah] a davantage insisté sur sa préférence pour le respect des exigences de sa religion qui sont, entre autres, la prière, les chants, la protection de sa pureté morale, le respect de sa personne. Les autres femmes [les quatre premières attachées aux croyances ancestrales] se sont mises à la battre. [...] » (N. H., 23/01/2014 à Bafoussam).

Le voisin d'un autre défunt va dans le même sens :

« [...] La première femme et la troisième [attachées à la coutume, résidant avec leur mari au village] ont froissé sa robe [celle de la deuxième femme adepte de l'Église Adventiste du 7ème jour et résidant en milieu urbain], pour lui demander de faire comme elles parce que c'est la loi des ancêtres et chaque veuve doit s'y soumettre, peu importe sa religion. [...] La deuxième femme ne voulait pas faire la coutume et a dit à sa coépouse qu'elle préfère être tuée que de commettre le péché. La coutume est dégradante à ses yeux et l'éloigne de Dieu, son seul maître, le plus puissant. Elles ont continué à discuter et le deuil n'avancait plus. Ses coépouses ne voulaient rien entendre et se sont mises à la taper. [...] » (F. M., 24/01/2013 à Dschang).

Certains membres de belles-familles contestent l'attitude des veuves converties et les menacent. Une veuve adepte de l'Église du Plein Évangile témoigne :

« [...] Quand j'ai fini de parler [justifier mon attachement à ma religion], ma belle-sœur [catholique] a senti que j'étais ferme et pas prête à changer d'avis pour faire la coutume. Elle m'a fait savoir que la folie religieuse m'a atteint en profondeur et a déclaré que je suis malade. [...] » (T. R., 25/01/2013 à Bafoussam).

Une belle-sœur catholique traduit les rapports de force entre une veuve et ses beaux-parents :

« [...] Mes beaux-parents s'y sont rendus [dans la maison] et l'ont contrainte [la veuve] à aller dans la cour faire la coutume. Elle s'y est rendue après avoir été brutalisée. Mais elle a tenu à ses convictions religieuses au lieu de respecter les conduites qui lui sont préconisées, pour manifester l'estime qu'elle a pour son mari et le regret lié à sa mort. Elle a continué à tenir à sa pureté morale. [...] Je me demande si ces sectaires-là [parlant de la veuve Témoin de Jéhovah] ne sont pas fous ! » (K. E., 15/01/2013 à Bafoussam).

D'un côté, certaines veuves de polygynes, des membres de belles-familles attachés à la coutume et/ou chrétiens, décrédibilisent les nouveaux mouvements religieux et les adeptes, ici les veuves converties, par des représailles sociales et physiques, dans l'espoir qu'elles se plient aux exigences coutumières. De l'autre côté, les veuves converties tiennent à leurs convictions religieuses et ne se sentent pas disposées à « *faire comme on fait souvent* ». Face à l'attachement des différents acteurs à leurs systèmes de valeurs, seule l'intervention d'intermédiaires peut faciliter la recherche d'un compromis familial.

3-2 Séquence 2 : transactions inégalitaires et réputationnelles entre veuves et intermédiaires ou entre intermédiaires, veuves converties et membres de belles-familles

Les acteurs en conflit sont soit des veuves entre elles dans les concessions polygyniques, soit les veuves et des membres de belles-familles. Des veuves attachées aux croyances locales voudraient que les autres respectent la coutume, en dépit de leur changement de religion. Il en va de même pour les membres du lignage du défunt à l'endroit des veuves converties qui renoncent à la coutume au nom de leurs convictions religieuses. Dans ce contexte, les intermédiaires qui interviennent s'impliquent souvent dans les échanges pour défendre aussi leurs intérêts, comme les entretiens conduits le traduisent. Par exemple, le frère aîné d'un défunt, ayant un niveau d'éducation élevé, instituteur, résidant en milieu urbain, intervient pour apporter son soutien à une veuve Témoin de Jéhovah :

« [...] Mes parents et mon oncle paternel ont poursuivi les accrochages dans la cour du deuil avec la femme [Témoin de Jéhovah] de mon frère décédé. Ils étaient très mécontents contre la veuve et la dispute se prolongeait alors que le chef du quartier et les membres de l'association des élites extérieures du village que j'ai prévenus attendaient à l'entrée de la concession. Je suis intervenu pour dire à mes parents de laisser la veuve tranquille, parce qu'ils ont accepté que leur fils devienne Témoin de Jéhovah. Alors sa femme ne peut pas pleurer ou faire la coutume. Comprenez-là telle qu'elle est et continuons le deuil. Ils ont refusé, le temps passait et les regards étaient braqués sur nous dans la cour du deuil. J'ai insisté en leur demandant de regarder les visages dans la cour et les gens qui attendent à l'entrée de la concession. Mon oncle et mes parents ont dû accepter en sachant qu'elle reprendra ce qu'elle refuse maintenant. Ma mère a obligé la femme de mon frère à rester à côté d'elle dans la cour. La veuve a accepté de le faire mais s'est assise sur un tabouret. Les jeunes se moquaient d'elle et l'ont surnommé madame Jéhovah. Ce surnom repris par la belle-mère aussi l'indisposait et la rendait mécontente. Après l'enterrement, elle est rentrée en milieu urbain avec ses enfants en cachette. Depuis ce temps, l'ambiance est délétère entre elle, mes parents et mon oncle » (K.M., 15/01/2013 à Bafoussam)

Le neveu d'un autre défunt, ayant un niveau d'étude supérieur, avocat et résidant en milieu urbain rapporte un épisode similaire d'une autre veuve Témoin de Jéhovah :

« [...] Je suis intervenu pour séparer la bagarre avec d'autres cousins et neveux, parce que le deuil ne fonctionnait plus. Mes collègues étaient à l'entrée et ne pouvaient pas faire le deuil. Les gens regardaient les femmes se battre. J'ai eu honte et j'ai proposé aux quatre premières femmes que je soutiens matériellement et financièrement au quotidien, par affection pour mon oncle qui m'a élevé et s'est occupé de ma formation professionnelle, de continuer à recevoir les invités qui attendaient à l'entrée de la concession en tolérant la conduite de leur coépouse [la cinquième femme Témoin de Jéhovah]. Elles ont accepté en disant qu'elle va refaire cela un jour ou l'autre. [...] La cinquième femme, par peur d'être flagellée, s'est tenue debout dans la cour et à distance des autres pendant le travail du deuil, mais ne disait rien. [...] Pendant la période de lamentations, les quatre premières femmes l'ont désignée "madame Dieu" pour se moquer d'elle, au moment où elle était très calme et méditait. De temps en temps, elles tournaient leurs fesses devant la cinquième femme, l'intimidaient et lui promettaient d'aller épouser Dieu après le deuil, parce qu'elle a minimisé son mari et ne mérite plus de vivre chez lui. Après le deuil, elle est allée vivre avec sa tante maternelle en milieu urbain. [...] » (N. H., 23/01/2014 à Bafoussam).

Le frère cadet d'un autre défunt, lui-même pasteur de l'Église du Plein Évangile, déclare aussi être intervenu dans le conflit en faveur de la veuve, sa coreligionnaire :

« [...] Alors, je suis intervenu pour leur dire [à mes oncles et tantes] que " Le fils de Dieu est apparu pour détruire les œuvres du diable [1 Jean 3,8] ; Bénissez ceux qui vous maudissent, priez pour ceux qui vous diffament et ne vivez pas dans la peur [Luc 6, 28] ". Pour être plus clair avec mes oncles et mes tantes, je leur ai dit que la coutume est l'œuvre du diable qui les pousse à avoir peur. La veuve, mon épouse et moi entendons la détruire. [...] Dieu est plus fort que la coutume. [...] Mes oncles et mes tantes, respectueux de ma personne, ont demandé à la veuve de maintenir sa religion, mais de faire le deuil d'abord comme la coutume prescrit. [...]. Mes tantes [...] l'ont obligée [la veuve] à se tenir debout à côté d'elles et lui ont dit de s'attendre à reprendre cette coutume dans l'avenir. Pour éviter de nouvelles violences, elle a accepté, [...] mais ne fondait pas en larmes. Au cours des pauses séparant les tours de deuil, elle méditait toute seule sur une chaise devant sa cuisine. Mes tantes, mes cousines la chahutaient en la considérant comme une folle. Elle les confiait à Dieu et priait pour qu'ils se convertissent. Elles ne s'entendent plus depuis que l'enterrement s'est achevé. [...] » (D. K., 22/01/2013 à Bafoussam).

De manière générale, les intermédiaires que l'on repère possèdent des capitaux d'ordre culturel, économique et social, et ont tendance à promouvoir des changements. C'est le cas, d'après ces extraits d'entretiens, des avocats, instituteurs/élites du village ou pasteurs. Connaissant le positionnement des acteurs en présence pour avoir été tous témoins oculaires de conflits, ces acteurs déploient leurs ressources dans un contexte d'asymétrie de relations, pour apaiser les parties prenantes et contribuer à l'invention d'une solution. Celle-ci revient à l'admission de conduites personnelles conciliées avec la tenue des lamentations. Pour faire accepter leurs propositions, les intermédiaires peuvent avancer la crédibilité qu'ils ont aux yeux de leurs ascendants, la relative confiance que leur accordent les veuves converties et celles attachées aux traditions ancestrales. La variable temporelle, le chef de concession décédé, la population présente dans la cour du deuil, des individus bloqués à l'entrée de la concession constituent également des contraintes qui pèsent en faveur d'une solution. Le chef de concession

décédé est perceptible à travers le binôme présence/absence, d'après R. Somé (2005 : 36). L'absence signifie une non-existence ou non-présence. Le chef de concession est absent par la mort et le processus de deuil enclenché pour se séparer de lui force les acteurs au compromis. Il est en même temps présent, présence qui signifie, pour R. Somé, l'antinomie de l'absence. Sa présence est maintenue par la dépouille mortelle qui agit implicitement sur les acteurs en conflit et les contraint de façon silencieuse à l'enterrer. Les invités présents dans la cour, conduit les protagonistes, par leur regard pesant, à taire leur animosité en signe de piété pour le mort, en leur honneur, en celui des nouveaux venus bloqués à l'entrée de la concession, au rang desquels le chef coutumier, des élites, amis de défunt ou coreligionnaires qu'il faut absolument accueillir. Le temps réglé des cérémonies pèse donc en permanence dans les interactions (voir chapitres 3, 5 à 7).

Il s'agit de « garder la face » auprès des invités en attente à l'entrée de la concession. Il relève du devoir culturel des membres de lignages du défunt d'accueillir le chef, en dépit des tensions qui règnent entre eux. Le non-accueil de cette autorité traditionnelle les expose à des sanctions sociales et économiques, comme mentionné précédemment. Il en est de même des élites qui infligent une amende en espèce et en nature à tout sociétaire ayant violé les statuts de leur association. Les coreligionnaires infligeraient eux aussi des sanctions sociales à l'un des leurs n'ayant pas respecté les principes du groupe religieux. L'urgence de trouver une solution au conflit entre ces acteurs provient du souci partagé d'accueillir ces différents visiteurs.

L'avocat et le pasteur constituent alors des figures centrales dans les interactions. Avant de devenir pasteur ou chef d'un nouveau mouvement religieux, ces personnes sont membres de la fratrie à laquelle appartient le défunt, si elles sont amenées à intervenir dans le processus de deuil. Dans la perspective transactionnelle, il est en tension entre la proximité et la distance selon G. Simmel (1999 [1908] : 663). La proximité se traduit par les liens de sang qu'il entretient avec le défunt et les autres membres de lignages, ici ses tantes et oncles paternels. En vertu de ces rapports de consanguinité, s'instaure une connivence et une confiance facilitant l'entente en cas de problèmes à résoudre. Cela ne va plus de soi, à partir du moment où il est devenu chef d'un groupe religieux et possède du charisme, au sens de P. Berger (2006 : 166)⁹⁸. Ne

⁹⁸ Le charisme, d'après P. Berger, est entendu comme « une autorité sociale qui n'est fondée ni sur la tradition ni sur la loi, mais plutôt sur l'influence extraordinaire d'un individu, un leader ».

partageant plus les mêmes valeurs avec les membres de son lignage paternel, il met en évidence l'autorité charismatique pour dépasser l'ordre institué, ses porteurs, présenter son groupe religieux et chercher à ce qu'il soit reconnu. Le processus de lamentations offre l'occasion de discours tendant à l'appropriation du pouvoir, ici celui des ancêtres, et l'opportunité d'instaurer un nouveau rapport de domination entre les acteurs en présence et Dieu, d'après S. Bornand, A. Degorce *et al.* (2015 : 6). Dans ce contexte, cette phase de deuil devient un lieu d'élaboration de stratégies discursives particulières. La prédication, les chants et les prières constituent alors des outils de lutte contre les traditions ancestrales. La parole, celle de Dieu, révèle de logiques de domination ou de réponses à ces logiques (Bornand S., Degorce A. *et al.*, 2015 : 4). Positionnés entre la culture locale et leur groupe religieux, les pasteurs interviennent dans les conflits également pour leurs propres intérêts. Il s'agit de protéger leur image d'intermédiaire entre Dieu et les adeptes qu'ils dirigent. En outre, ils vivent de et pour la prédication, sont connus et reconnus en tant que prédicateur, et leur légitimité en dépend. On comprend pourquoi ils soutiennent les veuves converties ou leurs adeptes, perçues comme instrument de diffusion des principes religieux qu'ils véhiculent. En cela, on peut les apparenter à des « tiers profiteurs » (voir chapitre sixième : Autopsie).

Il en va de même dans le cas d'un avocat qui est en même temps neveu d'un défunt. Il est aussi situé à l'interface de deux institutions : le lignage du défunt et l'institution judiciaire. D'après sa fonction, il est censé défendre les droits des personnes en situation d'oppression. Le soutien qu'il apporte à une veuve Témoin de Jéhovah rejoint sa profession, lui permet d'entretenir également son capital social, en même temps que marquer sa supériorité par rapport aux femmes de son oncle polygyne.

Les membres de la parenté du défunt et les autres veuves de polygames ont pu « faire avec » la proposition des intermédiaires en raison d'enjeux matériels, financiers et symboliques, et la déférence envers le mort. Accepter des conduites différentes, même si cela relève en partie de l'imposition, s'apparente à une forme de reconnaissance des nouvelles religions et de la légitimité des intermédiaires. En contrepartie, les veuves converties accueillent les nouveaux venus et reconnaissent qu'elles paieraient leurs dettes en différé, puisque, dans la tradition bamiléké, toute veuve qui s'oppose à la coutume s'expose avec sa descendance, à la malédiction, comme évoqué dans la section précédente. Les veuves converties ont ainsi accepté, malgré les exigences de leurs nouvelles religions, de rester dans la cour du deuil et de

participer a minima aux lamentations. Cette conduite spécifique correspond à des transactions largement tacites entre elles et les autres participants qui pleurent en exécutant la danse de lamentations. Elles se présentent sous plusieurs formes, par exemple, se tenir à distance des autres femmes ou tout près d'elles sans mot dire, ou encore s'asseoir sur un tabouret en méditant. Pendant les pauses, elles prennent place également sur une chaise souvent loin des autres et font des prières sous forme de monologue ou se retirent derrière la case du défunt dans le même but. Cette articulation entre le dit et le non-dit ou le silencieux et l'audible (Remy J., 1994 : 298) rappelle que « *l'implicite et le non-dit permettent de réguler une situation marquée par un pluralisme de fait en opposition avec la référence explicite* », ici les conduites coutumières. Bien qu'elles tiennent à manifester, par leur posture particulière, les signes religieux, les veuves converties ne peuvent afficher véritablement leur relation avec Dieu comme elles en ont l'habitude dans leurs lieux de culte. S'intègrent ainsi de nouvelles pratiques religieuses aux formes procédurales de lamentations, corroborant le statut du sujet dans l'analyse transactionnelle :

« L'être humain est à la fois acteur et agi, il est le produit des structures sociales mais en même temps il les modifie et il en produit de nouvelles. Plus encore, il se caractérise par sa capacité à élaborer des projets » (Blanc M., 1992 (a) : 8).

Les veuves converties sont agies d'autant plus qu'elles sont contraintes de rester dans la cour. Elles agissent elles-mêmes par leur capacité à s'asseoir sur une chaise dans la cour du deuil ou de s'y tenir à distance des autres femmes et portent un projet, celui d'amorcer une redéfinition des formes procédurales de lamentations. Les veuves converties se révèlent à la fois comme des instances d'arbitrage entre leurs nouvelles religions et la coutume et, en même temps, un support d'initiative (Remy J., 1994 : 297). Les interactions sont marquées plus par la production de sens que le calcul rationnel, dans la mesure où les valeurs religieuses fortement intériorisées sont au centre des discours et des conduites des parties prenantes. Alors que des membres de la parenté du défunt et certaines veuves de polygynes restent attachés à la coutume à laquelle ils accordent la valeur première, malgré l'admission des conduites des veuves converties, celles-ci tentent de produire de nouvelles définitions au processus de lamentations, d'y intégrer de nouvelles croyances religieuses et, en conséquence, de reconstruire aussi des rapports sociaux de sexe. Comme le font comprendre M. Jindra et J. Noret (2011(b) : 28), les nouvelles religions, à l'échelle du continent africain, remodelent les institutions

et les manières de vivre comprenant les rites de mort et les visions du monde⁹⁹ qui y sont liées.

4- Des transactions situées entre rupture et continuité

Les transactions repérées associent, comme dans la section précédente, les deux dimensions de rupture et de continuité. Cette dernière se caractérise par la mise en pratique des conduites coutumières et largement partagées à l'échelle de la chefferie. Elles correspondent à la référence traditionnelle mettant en relation les veuves et le chef de concession familiale décédé, puis les pratiques à observer, pour exprimer la douleur provoquée par la mort de celui-ci. Les transactions intègrent les interactions prescrites entre les vivants et les morts. Une modalité de rupture est également en jeu, contribuant à transformer la perception des conduites instituées et se traduisant par l'introduction de nouvelles références dans les formes procédurales de lamentations, ici les conduites orientées vers Dieu : la maîtrise de soi, la prière ou les chants et la prédication, le fait de s'asseoir sur une chaise ou de se tenir à l'écart des autres. Ces nouvelles références renvoient à des transactions secondes, toujours en relation avec l'ordre préétabli fournissant une première signification des rapports entre toutes les veuves et leur conjoint décédé. Comme le relève P. Hamman, les transactions secondes « *s'inscrivent dans un cadre institutionnel qui fournit une première définition des rapports entre les acteurs, ce qui constitue le principe de légitimité d'action* » (Hamman P., 2013 : 211). Les principes de légitimité sociaux en lien avec la continuité et les nouvelles références en relation avec la rupture s'entremêlent. Cette redéfinition participe à la transformation permanente des formes de procédure au moyen de ce que J. Remy (2005 : 88) désigne comme « *mise en ordre provisoire* ». Les formes divergentes de procédures se côtoient au fil des séquences de lamentations, puisque chaque acteur tient à ses valeurs et n'entend pas y renoncer mais bien plus les préserver. On a encore affaire, comme dans la section précédente, à une pluralité de savoirs en coprésence, au sens de O. Kuty (2004 : 56). La tension dialectique perçue à travers le positionnement et repositionnement des valeurs permet alors aux lamentations de se maintenir. La transaction correspond ici à des interactions entre différentes légitimités, et suppose l'intervention d'intermédiaires par qui les échanges entre les veuves, celles-ci et des

⁹⁹ « World religions have profoundly remolded both institutional and communal form of life, including death rites, views and religious schemes of thought ».

membres de belles-familles peuvent déboucher sur des hybridations. Les compromis consistent alors en la cohabitation de conduites hétérogènes au cours des séquences de lamentations par des acteurs ayant des valeurs opposées. Les produits transactionnels singuliers expriment le mode local de gestion des conflits de valeurs, montre un tiraillement à l'œuvre dans le deuil, entre la coutume et les croyances religieuses venues de l'Occident. Ce cadre nouveau permet d'élargir, à partir du contenu des échanges, des acteurs impliqués, des enjeux visés et des transactions secondes, la portée du paradigme des transactions sociales. Les compromis pratiques permettent d'accueillir les visiteurs importants, de « garder la face » auprès d'eux, et éviter des sanctions économiques ou un déshonneur. Ils ne mettent pas pour autant un terme aux conflits, qui peuvent resurgir avec les ressentiments observés.

Conclusion

L'objectif de ce chapitre était de savoir comment les membres de belles-familles et les veuves ou celles-ci entre elles ont géré leurs conflits à propos des formes procédurales de lamentations. Les conflits sont apparus à partir du moment où certaines veuves suivent leurs convictions religieuses et d'autres leurs modes de vie pendant les lamentations, et non strictement les conduites traditionnelles prévues à cet effet. Ceci conduit à la suspension des lamentations et au blocage des individus qui viennent au deuil, à l'entrée de la concession du défunt. Les modes de gestion de ces conflits combinent à la fois une dimension de continuité en lien avec un système élargi de rapports sociaux ou sa remise en cause, notamment le pouvoir des membres de belles-familles et de certaines veuves dans les concessions polygyniques, et des évolutions de valeurs rattachées à la spécificité des veuves converties et/ou ayant d'autres modes de vie, puis à la destinée *post-mortem* du défunt. Le travail de terrain a favorisé la confirmation de cette hypothèse.

Nous avons constaté que toutes les veuves adeptes de nouveaux mouvements religieux, certaines veuves chrétiennes, d'autres, de catégories sociales ascendantes, attachées au style de vie de leur milieu d'appartenance urbain, ont revendiqué leurs identités religieuses et/ou socio-professionnelles, ont voulu faire reconnaître leur position à travers des conduites personnelles voire redéfinir de la sorte en partie les rapports entre les sexes. Des membres de belles-familles ou certaines veuves de polygynes, par contre, ont lutté pour la préservation des normes collectives en s'attachant aux formes de procédures préétablies. Seule l'intervention d'acteurs

intermédiaires a ouvert une séquence transactionnelle, sans pour autant mettre un terme à l'asymétrie de ressources entre les acteurs, mais bien plus en les confirmant *de facto*. Les intermédiaires, dont certains sont situés par leur statut à l'interface de la famille du défunt et d'une institution étatique ou religieuse, et qui ont pu être sollicités par des tenants de la coutume, ont dans la pratique priorisé le soutien aux veuves qui s'en éloignent au nom de leurs modes de vie et/ou de leurs convictions religieuses.

Les transactions ont associé une part de continuité et de rupture. Nous avons vu, d'un côté, que les formes de procédures instituées sont toujours mises en pratique et, de l'autre, l'introduction des prières, chant, prédication, souci de l'apparence et maîtrise de soi. On voit dès lors comment les dynamiques transactionnelles entrecroisent l'explicite et l'implicite ou le non-dit et le dit dans les formes adoptées. Il n'y a pas alors homogénéité de formes mais une plus grande hétérogénéité. Les nouvelles sources de légitimité à l'œuvre tempèrent les allégeances ethniques et procèdent par contournement, pour pénétrer dans la sphère sociale (I.R.G., 2010 : 11-14). L'innovation exprime alors une vulnérabilité de la coutume vis-à-vis de « *ceux qui ont toujours eu toute confiance dans la stabilité et le bien-fondé de la société* » (Berger P., 2006 : 172). Elle montre la volonté d'un changement de repères chez certaines veuves face à la coutume, et se caractérise par leur aptitude à privilégier des rapports à soi ou à la religion nouvelle, au détriment des rapports aux ancêtres et à la hiérarchie en place. Dans les transactions associant le premier et le second ordre, des principes de légitimité classiques et nouveaux se font face et s'en dégage une combinaison singulière et non prévue *a priori*. Les séquences transactionnelles conduisent à des compromis qui reviennent à des modes plus flexibles de conjugaison de formes de procédures divergentes pendant le processus de lamentations dans la cour du deuil, au même moment et aux mêmes tranches horaires. Ainsi, des membres de belles-familles et certaines veuves dans les concessions polygyniques suivent les exigences coutumières au cours des séquences de lamentations, au contraire de leurs partenaires selon leurs appartenances religieuses ou leurs positions sociales. En conséquence, à l'intonation du chant de lamentations par les pleureuses professionnelles, correspondent des formes de réponses divergentes et en rapport avec les systèmes de valeurs des participants. Il n'y a pas une réponse mais des réponses à l'appel de ces animatrices. Les compromis hybrides et fluctuants au fil des séquences de lamentations relèvent en même temps la difficulté qu'ont les parties prenantes à se détacher des valeurs incorporées.

L'enracinement aux valeurs est de taille. Pour preuve, les parties en présence ont « fait avec » la proposition des intermédiaires sans renoncer à leurs exigences, mais bien plus pour permettre la poursuite du processus de lamentations et souvent par le biais de formes non verbalisées. La complexité est au creux des formes de lamentations régies par des régulateurs mixtes : culturel/personnel, silence/parole. On est bien dans la logique de J. Remy (1994 : 294) qui fait comprendre que « *la notion de transaction présuppose le respect de la complexité du réel social* ». À partir des produits transactionnels hybrides, on en vient à comprendre que les formes de procédures de lamentations comportent une dimension instable qui amène à déconstruire et reconstruire le rapport tradition/modernité placé au centre des paradigmes de négociations, médiations et transactions sociales. Notre travail empirique a montré en quoi les dynamiques transactionnelles sont situées à l'interface de la rupture et de la continuité, à partir de la divergence des valeurs auxquelles sont attachées les parties prenantes et de l'action des intermédiaires qui s'impliquent dans les conflits pour soutenir l'une ou l'autre partie en présence et défendre de façon latente leurs intérêts. Les compromis qui ont débouché des dynamiques transactionnelles sont d'ordre pratique d'autant plus qu'ils favorisent la poursuite du processus de deuil, mais restent fragiles en raison des récriminations, dont l'expression pourra enclencher des conflits à nouveau pendant les autres cérémonies funèbres ou au terme du déroulement complet du deuil. Les parties prenantes ont suspendu le processus de lamentations par leurs conflits alors qu'ils se sont rassemblés dans la concession familiale pour exprimer mutuellement le chagrin provoqué par la mort du propriétaire. À partir du moment où ces conflits ont été contenus, ils vont devoir s'organiser en commun pour se rendre ensuite à la morgue afin d'effectuer le retrait du corps préalable à la poursuite des cérémonies dans la même concession. Les conflits relatifs au coût de la morgue, au retrait du corps jusqu'à la mise en terre feront l'objet du chapitre suivant.

CHAPÎTRE CINQUIÈME :

CONFLITS ET COMPROMIS LIÉS AU COÛT DE LA MORGUE, AU RETRAIT DU CORPS ET AU TRANSFERT AU LIEU DE L'ENTERREMENT

Le décès d'un roturier nécessite une organisation de la part des descendants masculins adultes et des affins, notamment les époux de filles du défunt. Suivant la coutume, ces derniers doivent prendre leurs dispositions pour assurer la prise en charge de la dépouille mortelle. Le choix de ces deux groupes d'acteurs renvoie à la vision locale de l'homme d'après les croyances ancestrales. Ils sont des détenteurs de l'autorité dans leurs unités domestiques respectives et possèdent un capital constitué du petit bétail utile à l'accomplissement des obligations sociales et familiales (Tsopmbeng F. E., 2008 : 63). Au cours de l'époque précoloniale, la prise en charge était essentiellement matérielle, puisque les parents sociaux, l'ami et le fils aîné du défunt prennent soin du corps dans la concession familiale. Les affins, quant à eux, réalisent les travaux manuels en rapport avec la tombe. La coutume de prise en charge des corps connaît des évolutions et se recompose avec l'introduction de la morgue, aux prestations tarifées, dans les cérémonies de deuil. Il s'ensuit des disparités dans les modes de conservation et de traitement des corps. Ceux-ci ne sont plus tous traités de la même manière et avec la même attention, par les mêmes acteurs culturels, dans le cadre familial. Certains descendants et affins préfèrent la morgue pendant les jours ouvrés au mode de conservation traditionnel, en raison de la position sociale du défunt, de ses relations sociales et/ou de leur activité salariée qui ne laisse disponible que les samedis et dimanches, devenus les jours de l'enterrement, d'après nos observations¹⁰⁰.

En plus des disparités sociales en lien avec le traitement des corps, se repèrent d'autres clivages concernant les rapports au défunt et les acteurs prévus pour s'occuper de lui. Ces clivages se trouvent renforcés par l'introduction du numéraire dans les modes de prise en charge des dépouilles. L'argent liquide devient l'élément principal que doivent fournir les descendants masculins adultes et les affins pour les obsèques. Il

¹⁰⁰ J. Noret a également fait le même constat au Bénin méridional et relève que : « A Ouidah, Abomey et Cotonou, trois localités dans lesquelles j'ai séjourné le plus longtemps, les enterrements de personnes âgées ayant une surface sociale importante sont, de façon presque systématique, organisés le samedi. [...] Il est en effet à la fois prestigieux mais coûteux pour les enfants, qui souvent le souhaitent et le redoutent à la fois, de voir les funérailles de leurs parents drainer un nombre important de personnes. [...] Ce fort investissement social des funérailles, conjugué à la montée en puissance d'une logique économique d'organisation du temps [...] et aux possibilités de conservation des corps offertes par les morgues, [...] a mené à la concentration des funérailles sur les fins de semaine » (Noret J., 2010 : 65).

sert désormais, entre autres, à l'achat des produits pour le traitement du cadavre, au paiement des frais de conservation du corps, de mise en bière, du corbillard pour le transfert du corps de la morgue au lieu de l'enterrement, etc. En plus de contribuer à la recomposition de la coutume funèbre en lien avec les corps, le numéraire accroît davantage les déséquilibres sociaux, puisque les acteurs qui se voient attribuer des rôles précis par la coutume appartiennent à des catégories socio-professionnelles distinctes et ont des niveaux de revenus différents. D'où la difficulté de partager de façon égalitaire les contributions financières aux obsèques. La coutume, dans sa modalité intégrant la place de l'argent liquide, voudrait que tous ces acteurs apportent leurs contributions financières aux obsèques. Or, avec l'intensification des contraintes économiques et des perceptions sociales plus « utilitaristes », comme nous le verrons, certains descendants masculins adultes et affins ne suivent plus cette coutume, devenue *de facto* hybride, ce qui génère des conflits avec, comme conséquence immédiate, la suspension des cérémonies dans la concession familiale. La lecture utilitariste a contribué à l'interruption d'un deuil et les difficultés financières, à la suspension de trois deuils parmi les onze que nous avons directement observés (voir annexe II observation, documents 1 et 2). 24 interlocuteurs sur 164 interviewés sur notre terrain de recherche ont assisté aux conflits suscités par la non contribution financière des descendants masculins adultes ou affins aux obsèques du père ou beau-père (voir annexe I entretien, document 1).

Les descendants masculins adultes et les affins font partie des personnes fortement impliquées dans les cérémonies funèbres et sont appelés à concourir à leur réalisation. Par leurs affrontements, ils compromettent la levée du corps à la morgue et la poursuite du processus de deuil. Dès lors, la concession du défunt se transforme en un cadre où s'affrontent des acteurs ayant des visions et niveaux de revenus divergents au sujet de la coutume de prise en charge des corps, elle-même hybridée. En effet, il y a divergence à propos du fait de supporter ou pas, à divers degrés et sans exception, le coût de la morgue, du retrait du corps, jusqu'à la mise en terre. Dans ces situations complexes, il s'agit de voir ce qu'ont pu faire certains descendants masculins, affins, les membres de leurs fratries ou de la famille étendue, pour collecter tout de même de l'argent en vue de la levée du corps et de son transfert au cadre de l'enterrement. Au regard de l'impact des conflits à la fois sur la dépouille mortelle et sur leur réputation, les descendants mâles entre eux, d'une part, ces derniers et les affins d'autre part, ont

procédé à ce qui peut s'analyser en termes de transactions économiques, inégalitaires et réputationnelles, pour réunir de l'argent nécessaire à la poursuite des opérations mortuaires à la morgue. D'après le travail empirique, et comme nous allons le voir, la collecte de l'argent résulte d'une redistribution subtile ou apparente des rôles dans le cadre familial. Les visages de cette redistribution changent selon les deuils, le motif de conflits et les parties prenantes. Dans certains deuils, des affins et des descendants masculins adultes, porteurs de ce que l'on peut appeler esprit utilitariste ou confrontés aux difficultés économiques finissent, au regard des contraintes qui pèsent, par accomplir le « devoir filial ». Dans d'autres, certains membres de la fratrie procurent de l'aide financière à leurs frères faisant face aux difficultés économiques en compensation de services déjà rendus ou à rendre pour le processus du deuil. Dans d'autres deuils encore, les descendants adultes et les affins soumis aux contraintes financières ou attachés à l'esprit utilitariste bénéficient de leurs représentants d'un soutien financier correspondant à une dette à rembourser. L'argent réuni grâce à ces procédés locaux divergents s'apparente aux compromis désignés « *ntchounti nooh* », c'est-à-dire arranger (voir chapitre troisième : Annonce).

Ces compromis sont provisoires puisqu'ils participent, dans certains deuils, au déplacement du problème et non à sa résolution en raison des dettes. En même temps, ils situent le processus de prise en charge du corps dans une dynamique, avec la redéfinition du couple de tension tradition/modernité à travers l'enchevêtrement d'une part de continuité et d'innovation. La continuité se lit à travers la prise en charge du corps et les contributions des acteurs retenus suivant la coutume, qui se réalisent toujours. L'innovation se traduit par les changements d'espace, de modes de conservation des corps, d'acteurs censés assurer la prise en charge, et des formes de contribution des descendants masculins adultes et des affins. On pense notamment au changement de modèle de conservation marqué par le passage de l'environnement direct à une enceinte frigorifiée, ou à l'apport de l'électricité à la conservation des corps, ou encore à l'usage du numéraire dans les formes de contributions et dans l'acquisition des produits utiles au traitement du cadavre. Les compromis conclus, en dépit des tensions qui persistent, favorisent la poursuite des échanges en vue du retrait du corps. C'est ainsi que les descendants s'organisent pour acheter les produits, les mettre à la disposition du gestionnaire de la morgue, lui procurer en même temps les frais de conservation du corps et des soins *post-mortem*. Il en va aussi de la possibilité pour tous

les proches du défunt de s'apprêter pour se rendre à la morgue, en vue de la levée du corps à la date et à l'heure souhaitées. Pour rendre raison de ces processus, nous mènerons nos investigations en quatre temps. La première section interroge l'arrière-plan culturel relatif à la prise en charge des dépouilles, les changements qu'il a connus et qui s'accompagnent ou conduisent aux conflits, transactions et compromis. Les difficultés économiques et l'esprit utilitariste en tant que sources de conflits feront l'objet de la deuxième section. Ces deux facteurs concernent à la fois les affins et les descendants masculins. La troisième section se focalisera sur les dynamiques transactionnelles en vue de la levée du corps. La quatrième partie, quant à elle, s'intéressera à cette levée effective du corps et à son transfert au domicile du défunt.

I- HISTORIQUE DE LA PRISE EN CHARGE DES CORPS

La compréhension de l'esprit utilitariste et des contraintes financières, comme motifs entravant la contribution aux obsèques des descendants masculins adultes et affins, suppose d'étudier préalablement les modes coutumiers de prise en charge des corps. Ce sont les rapports entre les vivants et les morts qui passent par l'intermédiaire des corps. Les témoignages et la littérature révèlent que les acteurs en proximité avec le défunt, à savoir les parents sociaux, les amis, les descendants masculins adultes et les affins, s'occupent du corps et du cadre d'ensevelissement à l'aide de produits extraits de la nature. Ce mode local de prise en charge des corps a cependant connu des évolutions avec l'instauration de la morgue. Elle modifie les formes de conservation et induit une monétarisation des services, source des conflits entre les acteurs aux statuts socio-économiques diversifiés. Avant d'aborder ces changements et les conflits qu'ils génèrent, nous focaliserons sur la prise en charge des corps avant la colonisation, à partir des modes traditionnels de conservation des corps, en lien avec les acteurs impliqués et l'apport de la solidarité familiale.

1- Prise en charge des corps à l'époque précoloniale

1-1 Modes de conservation des corps

Dans la société bamiléké précoloniale, le corps fait l'objet d'un mode de conservation particulier. Après le constat du décès d'un chef de concession familiale, l'ami de confiance, l'oncle et le fils aîné du défunt réalisent la toilette mortuaire à l'aide

de l'eau de ruisseau, dans la concession de celui-ci et discrètement, pour donner de l'éclat au corps, comme le montrent les entretiens collectés sur le terrain. Un notable interrogé, connaissant la coutume funèbre, résidant en milieu rural, déclare :

« [...] Les enfants appellent l'ami, le frère aîné ou le doyen de la famille, pour les informer lorsqu'ils constatent le décès de leur père. Dès que ces personnes arrivent dans la concession, elles se rendent dans la chambre du défunt, le déshabillent, l'épilent et le lavent avec de l'eau simple recueillie dans un ruisseau en toute discrétion. L'enterrement se fait le jour du décès » (T. JM., 5/4/2008 à Dschang).

Un chef coutumier résidant en milieu rural confirme cette technique locale de traitement de corps :

« [...] Quand un chef de famille mourait, par exemple, son père ou son oncle paternel, son premier garçon et son ami de confiance nettoyaient le corps dans le calme, et à l'intérieur de la chambre du défunt, l'embaumaient avec l'huile de palmiste, le recouvraient d'une natte tissée à l'aide des fibres de bambous et le déposaient dans un lit en bambous situé dans la grande salle de la maison du défunt [...] » (F., 01/03/2014 à Dschang).

Les témoignages sont d'autant plus éclairants que ces interlocuteurs sont, par leur lieu de résidence et leur position sociale, chargés de transmettre les principes coutumiers en lien avec le traitement des corps. Au terme du bain funèbre, ces acteurs bouchent tous les orifices naturels avec des feuilles vertes de tabac essorées, pour éviter d'éventuels écoulements, puis embaument le corps d'huile végétale, produit qui, d'après D. Watio (1986 : 57), contribue à sa brillance et à sa momification. Le corps traité est recouvert, à l'exception du visage, d'une natte fabriquée à base des fibres fraîches de bambous qui tient lieu de cercueil, puis exposé dans un lit en bambous à l'intérieur de la maison où dormait le chef de concession décédé. Le séjour, cadre dans lequel il vit, mange et reçoit ses invités, est vidé de son contenu par les proches, qui y installent un lit et déposent par-dessus la dépouille recouverte. Les proches et les amis viennent se prosterner devant le défunt et veillent en restant la nuit autour de lui jusqu'au moment de l'enterrement. Pendant que le corps repose à l'intérieur, les affins creusent une tombe derrière la maison du défunt (voir chapitre sixième : Autopsie) pour l'enterrement qui a généralement lieu le jour du décès, par crainte de décomposition rapide du corps. La tombe s'apparente à un trou cylindrique d'une profondeur d'au moins un mètre et demi. L'idée est de pouvoir exhumer le crâne sans difficulté et le déposer dans un sanctuaire pour les offrandes aux ancêtres. Des modes similaires de traitement des corps se rencontrent dans d'autres aires culturelles en Afrique, notamment chez les Moba du

Nord Togo (Guigbile D. B., 2001 : 154)¹⁰¹. Il en est de même pour l'intervalle entre le décès et l'enterrement, également rapproché au Nord Togo, selon le même auteur, et au Sud Bénin selon J. Noret (2004 : 749)¹⁰².

Les relations d'alliance entre les chefferies ont participé à la modification de cette pratique à travers le changement de cadre et des techniques de conservation, ainsi que le prolongement de l'intervalle entre le décès et l'enterrement à 48 heures, lorsqu'il s'agit d'attendre l'arrivée des affins résidant dans d'autres chefferies. La contribution est toujours matérielle, mais les mêmes acteurs, après le bain funèbre, traitent le corps à l'aide de feuilles vertes de tabac, de feuilles séchées et de troncs frais de bananiers, comme les figures 1 à 3 ci-dessous le montrent, puis le conservent avec de l'eau derrière la case du défunt dans le but d'éviter toute odeur due à la décomposition du corps avant l'enterrement.



Figure 1 : Bananier



Figure 2: Tronc frais dépecé



Figure 3 : Feuilles séchées

Photos : MATEMNAGO TONLE, 31/01/2013
Lieu : Dschang (Cameroun)

¹⁰¹ D. B. Guigbile écrit à ce sujet : « Après la toilette, on rase entièrement le cadavre, la tête, la barbe, les aisselles, le pubis [...]. Ensuite on bouche tous les orifices naturels avec du coton ; seule la bouche est fermée avec une toile tissée appelée bobg. Ces précautions visent naturellement à éviter d'éventuels écoulements » (Guigbile D. B., 2001 : 154).

¹⁰² J. Noret relève : « Anciennement, au Sud Bénin, les morts étaient enterrés dans un délai relativement court après le décès » (Noret J., 2004 : 749).

Les entretiens de terrain donnent aussi à voir cette modification des modes de conservation des corps à l'époque précoloniale. Le même notable déjà cité poursuit :

« Quand le chef de famille a des gendres qui habitent dans d'autres villages, l'ami du défunt, son frère aîné et le doyen de la famille se rendent au champ situé non loin de la concession, pour couper des feuilles mortes de bananier et des troncs frais de la même plante. Ils aménagent un billon derrière la grande case du défunt, puis y étalent une partie de ces feuilles. Par la suite, ils y déposent le corps nettoyé, enduit d'huile végétale et se servent des autres feuilles pour l'envelopper. Ils dépècent les troncs de bananier frais en plusieurs tranches pour protéger le cadavre et, à l'occasion, forment un rectangle, puis arrosent le corps avec de l'eau fraîche matin, midi et soir, pour qu'il tienne pendant deux jours, le temps que les beaux fils arrivent » (T. JM., 5/4/2008 à Dschang).

Un chef coutumier témoigne lui aussi :

« [...] Si des gendres et des enfants vivent dans un autre village, ceux qui sont avec leur père et l'ami du défunt ou leur oncle font un billon derrière la maison du défunt, découpent les troncs frais de bananier, les étalent sur ce billon, y déposent le corps après avoir fermé les orifices respiratoires avec les feuilles vertes de tabac pressées, puis le recouvrent de feuilles séchées de bananier et versent de l'eau de ruisseau par-dessus matin midi et soir, pendant 48 heures maximum, le temps que ces gendres et ces enfants regagnent la concession natale pour l'enterrement.[...] » (F., 01/03/2014 à Dschang).

Les techniques de conservation des corps varient selon les aires culturelles. Chez les Beti du Cameroun, d'après L. Mebenga (2009 : 31), les paysans utilisent aussi de l'eau de ruisseau, pour la toilette mortuaire et enduisent le corps avec la sève des feuilles de « *abomedzena* », dont l'odeur repousse les mouches et étouffe la puanteur de la décomposition du corps. Ils introduisent ensuite un cylindre de la tige d'une feuille de papayer dans l'anus afin que tous les gaz qui se forment à l'intérieur du corps puissent se dégager par ce canal. Les membres de la famille, chez les Moba du Nord Togo, font chauffer de l'eau dans laquelle se trouvent des herbes et des racines choisies en raison de leurs vertus détergentes, pour laver les corps dans une petite cour (Guigbile D. B., 2001 : 154). Dans la culture Ga d'Afrique de l'ouest, par contre, les corps sont nettoyés et traités par un groupe de femmes âgées, expérimentées et désignées « *gbonyohedsuloi* », c'est-à-dire personne qui lave les morts (Adjei A., 1943 : 87). Elles n'ont pas forcément des liens de sang ou d'amitié avec les défunts. Dans ces différentes régions, il existe alors des rapports étroits entre le cosmos, les défunts et les paysans (Toukam D., 2010 : 205 ; Guigbile D. B., 2001 : 94-96). Ceux-ci puisent dans l'environnement des produits pour nettoyer ceux-là, afin qu'ils retournent dans le monde des ancêtres en étant propres et, en retour, intercèdent pour leurs proches encore en vie conformément au principe culturel selon lequel les morts ne sont pas véritablement morts.

1-2 Les acteurs de la prise en charge du corps

Dans la société bamiléké précoloniale, les acteurs assurant la prise en charge des corps sont constitués des descendants masculins adultes, des parents sociaux et de l'ami de confiance du défunt. La relation d'amitié est déterminante dans les croyances (voir chapitres 3 et 4). L'ami est celui en qui le chef de concession familiale a mis sa confiance. Il pèse de son poids dans les décisions liées aux cérémonies mortuaires. Il a l'obligation d'agir pour le bon déroulement afin d'éviter des représailles surnaturelles venant du défunt. Le discours de l'ami d'un défunt adepte des croyances ancestrales, en lien avec un descendant confronté aux difficultés financières et cherchant de l'aide, montre bien son rôle :

« [...] Déboussolé, il [le fils du défunt confronté aux difficultés économiques] m'a informé parce qu'il sait que je suis l'ami de son père et j'entretenais avec lui de son vivant des bonnes relations. Je ne peux pas commettre des erreurs pour ses obsèques sinon il va me punir parce que j'ai mal fait son deuil et j'ai accepté que certains de ses enfants ne donnent pas l'argent pour cela. Au pire des cas, j'aide moi-même les enfants en difficulté pour me protéger. La relation d'amitié, c'est aussi du sacrifice. [...] » (M. L., 08/02/2014 à Dschang).

En plus de l'ami, les membres de la fratrie du défunt ou ses parents collatéraux sont perçus comme des détenteurs de l'autorité et appelés à transmettre la coutume relative à la prise en charge des corps aux cadets, comme dans la culture fang du Gabon (Minko Mve B., 2003 : 145)¹⁰³. Dans l'imaginaire bamiléké et en vertu de leurs relations avec le mort, ces acteurs sont dotés d'expérience et peuvent voir la nudité du chef de concession décédé, acte prohibé aux enfants et aux femmes, considérés comme des cadets sociaux. Le fils d'un défunt adepte des croyances ancestrales, notable résidant en milieu rural, atteste bien cette vision culturelle des parents sociaux en pensant à la morgue qui gagne du terrain :

« [...] Par le passé, les choses ne se passaient pas de cette manière-là [renvoyant à la prise en charge du corps à la morgue et les changements que cela entraîne en termes de dépenses]. Les parents du défunt ou les plus âgés de son lignage accompagnés du premier fils ou encore les gens de sa classe d'âge lui donnaient le bain. Ils sont comme des amis et peuvent voir les parties intimes du chef de famille décédé sans honte, ce que ne peuvent faire les adolescents ou encore les femmes du mort qu'on considère comme immatures. [...] » (M. G., 24/01/2013 à Dschang).

Traditionnellement, le fils aîné et ses cadets, au titre de devoir filial, participent au travail collectif du deuil, à la mise en terre de la dépouille et à la distribution du repas funèbre aux participants. Les affins, quant à eux, contribuent manuellement par le

¹⁰³ « En assurant la socialisation de l'individu dès son enfance, le groupe parental restait très déterminant pour sa formation. C'était donc lui qui transmettait les valeurs culturelles, entre autres l'autorité, qui allait orienter son action dans l'avenir et les représentations qu'il allait avoir de soi et du monde environnant » (Minko Mve B., 2003 : 145).

fossoyage de la tombe et matériellement par l'octroi d'une natte, tissée à l'aide de la moelle de bambou, aux descendants masculins adultes. Ceux-ci s'en servent pour protéger le cadavre avant le remblayage de la tombe, comme le montrent les entretiens réalisés sur le terrain. Un notable fait part de la contribution des affins à l'époque précoloniale comme suit :

« [...] Les gendres donnaient d'abord une natte fabriquée à l'aide de la fibre fraîche de bambou appelée "kièt" (contrevent) aux fils de défunt, pour qu'ils protègent le corps mis en terre. [...] » (T. JM., 5/4/2008 à Dschang).

Un chef coutumier la mentionne également :

« [...] Les gendres remettaient aux enfants du mort une natte qu'on appelle contrevent. Ils l'obtenaient des paysans qui la fabriquent avec les fibres de bambou frais en échange d'une boule de sel, comme les échanges se faisaient par le troc. [...] » (F., 01/03/2014 à Dschang).

Ces interactions montraient bien l'entraide à l'œuvre dans la société bamiléké précoloniale.

1-3 Solidarité familiale

Dans la culture bamiléké ou fang (Kwayeb E. K., 1960 : 37 ; Minko Mve B., 2003 : 130), les cadets sociaux, dès leur enfance, sont éduqués par les aînés au principe de partage. B. Minko Mve écrit à ce sujet :

« Tout le monde y était très tôt initié. [...] Devenu adulte, on attend spontanément qu'il [enfant] investisse cette valeur ou la traduise dans ses relations avec les autres comme règle de vie, principe régulateur des conduites, moyen de communication » (Minko Mve B., 2003 : 130).

Le don et le contre-don, institués à travers le partage et correspondant à la vision mausséenne, sont attendus de tous les membres de la communauté familiale, dans la mesure où l'intérêt commun prime sur l'intérêt individuel. En plus, l'obtention d'un soutien ou l'apport de l'aide dans la société bamiléké nécessite l'intégration au groupe familial et donc l'aliénation des prérogatives individuelles au profit de celles du groupe (Kwayeb E. K., 1960 : 37). Il existe alors une certaine fusion entre l'individu et le lignage en raison des interrelations entre ce qui appartient à l'individu et à la communauté familiale. Ce principe de réciprocité est mis en pratique lors des moments tels que les réunions familiales, les naissances, les mariages, les funérailles ou les deuils (Minko Mve B., 2003 : 132-133 ; Tchatchoua T., 2009 : 52 ; Matemnago Tonle V., 2002 : 13-15). Les membres du lignage possédant plus de ressources sont appelés à plus de générosité. En ce sens, les aînés sociaux critiquent avec fermeté ceux qui recherchent du profit individuel au détriment de l'intérêt collectif : « *Celui qui ne venait pas au*

secours des siens était qualifié de mauvais [...] Il était très mal vu dans la communauté et se retrouvait marginalisé » (Minko Mve B., 2003 : 13). Les extraits d'entretien confirment cette vision duale des conduites altruistes face à celles considérées comme utilitaristes. Le voisin d'un défunt témoigne :

« [...] Dans le temps, les parents apprenaient aux enfants à partager ce qu'ils ont avec les autres jusqu'à l'âge adulte. À partir de ce moment, ils continuaient à mettre en pratique ce qu'ils ont appris étant tout petits. Les hommes distribuent, par exemple, la viande de gibier, les femmes, les produits de leur récolte. Elles se soutiennent à tour de rôle au moment des travaux champêtres, de la naissance, du mariage, du deuil et des funérailles. Les femmes et les hommes qui se réservent d'apporter du soutien ou de rendre un service sont isolés par les autres lorsqu'ils sont en face d'une épreuve parce qu'ils se sont soustraits du groupe par leurs comportements égoïstes. [...] » (N. D., 2/8/2007 à Bafou).

Un autre voisin va dans le même sens, en abordant les conflits entre les descendants d'un défunt polygyne :

« [...] Ces conflits [entre les descendants du défunt au sujet du coût des obsèques] montrent que la solidarité est en train de reculer. Avant, les enfants apprenaient à donner et, devenus des parents, ils apportaient de l'aide à ceux qui sont dans le besoin, puis assistaient les autres membres de la famille [...] pour construire une maison ou au cours des funérailles ou encore d'un deuil. Les gens s'épaulaient à tour de rôle. Ceux qui se retiraient de la chaîne étaient marginalisés et se retrouvaient seuls. [...] » (F. J., 20/01/2013 à Dschang).

Ces extraits d'entretien présentent, d'après des interlocuteurs proches de défunts par le voisinage, la valeur de la solidarité dans la vie ordinaire et lors des événements comme les deuils. Au fur et à mesure que des changements socio-économiques s'opèrent, d'autres modes de conservation et de traitement des corps se développent dans la société bamiléké.

2- Prise en charge du corps au XX^e siècle

2-1 De l'entraide familiale à la prestation de services

La morgue, qui représente aux yeux de certains proches un cadre macabre suscitant peur, tristesse et colère, transforme le processus du deuil. Ceci influence significativement la manière d'assurer la prise en charge des corps par les descendants masculins adultes et les affins. Distante d'au moins un kilomètre du domicile des défunts, elle entraîne un changement de cadre de conservation, passant de l'environnement immédiat à une chambre frigorifique. La morgue conduit à un prolongement de la durée de séjour du corps d'au plus deux jours dans la concession familiale à plusieurs mois dans une chambre froide, et un allongement du temps séparant le décès de l'enterrement. Cet allongement de l'intervalle entre le décès et

l'enterrement apparaît comme une technique permettant aux descendants et affins exerçant des activités et/ou professions de communiquer le décès, et de prendre leurs dispositions matérielles et financières pour les obsèques (Ndongmo M., Kouam M., 2007 : 54-55). Un interlocuteur traduit ces changements à travers la vision qu'il a de la morgue :

« [...] La morgue a modifié les techniques qu'utilisaient les paysans pour s'occuper du corps. Déjà, dans ma tendre enfance, c'est l'ami de confiance d'un défunt qui s'en occupait. [...] Maintenant, le morguier met le corps au frigo pour une durée qui convient aux enfants du mort. Il suffit d'une semaine et le corps ressemble à un maquereau congelé. C'est triste de voir un être humain qui devient comme un poisson. Tout cela parce que les enfants travaillent, doivent avoir de l'argent et en plus ne sont pas disponibles pour enterrer le corps en semaine. [...] » (G. M., 06/09/2007 à Bafou).

Le descendant d'un défunt exerçant une activité salariée en milieu urbain laisse ressortir la vision ambiguë qu'il a de la morgue :

« [...] La morgue a quand même changé la manière de faire les obsèques. Parce qu'on travaille, on est obligé d'y garder le corps pour au moins une semaine. Ce n'est pas très humain parce que le corps devient raide avec le froid et même méconnaissable. Mais on n'a pas le choix. [...] » (N. P., 23/01/2014 à Bafoussam).

La morgue apparaît ainsi comme un lieu de recomposition des cérémonies de deuil. Ce n'est pas seulement vrai chez les Bamiléké, du reste, mais aussi dans d'autres régions du Cameroun, à l'exemple du sud-ouest ou du centre (Page B., 2007 : 420 ; Mebenga L., 2009 : 73) et dans d'autres régions urbaines africaines, notamment au Sud Bénin ou à Lubumbashi (Noret J., 2004 : 749-750 ; Noret J., Petit P., 2011 : 55-56 ; Jindra M., Noret J., 2011(b) : 23)¹⁰⁴ et au Ghana chez les Asante (De Witte M., 2003 : 542).

2-2 Du cercle familial aux prestataires de services

Le recours à la morgue provoque la reconstruction des rapports entre les défunts et leurs proches par le changement des acteurs assurant la prise en charge du corps et conduit ainsi à une redistribution du travail funéraire, comme le souligne J. Noret (2004 : 758)¹⁰⁵. Les personnes de confiance, entretenant des liens de sang et d'amitié avec le défunt, sont remplacées par des salariés désignés « morguiers ». Ceux-ci

¹⁰⁴ « For the last few decades, mortuaries, where used, have enabled kin to modify the time structure of funerals and to delay burials for weeks or even months. The extra times allows people to gather resources, communicate the news to distant parties, and organize a grand affair for the burial of the corpse itself » (Jindra M., Noret J., 2011 (b) : 23).

¹⁰⁵ Il relève à ce sujet : « Mais le traitement des corps à la morgue montre aussi une redistribution non négligeable du travail funéraire, puisque la toilette et l'habillement du mort sont ici délégués aux morguiers » (Noret J., 2004 : 758).

entreposent le corps dans un tiroir frigorifique après l'avoir formolisé. Le jour de la levée du corps, ils le retirent quelques heures avant la tranche horaire convenue avec les descendants, dont certains leur ont donné à l'avance les produits nécessaires au traitement et à l'habillement du cadavre. Il s'agit entre autres des vêtements, cercueil, gants ou chaussettes, etc. Ils lui administrent les soins, puis se servent de ces produits pour le recouvrir et l'enfourer dans un cercueil, qui remplace désormais la natte tissée servant de linceul, comme le montrent les entretiens. Le père social d'un défunt aborde le processus de prise en charge du corps à la morgue de la façon suivante :

« [...] J'ai participé à la mise en bière. Le morguier a tout fait en ma présence. Nous sommes allés ensemble retirer le corps frigorifié de son coffre, pour éviter que l'agent ne fasse de confusion. Il n'était reconnaissable qu'à partir du bracelet porté sur son pied et comportant son nom. Sinon le corps est recouvert de glace. C'est horrible et écœurant. Dans la salle de soins, il a versé de l'eau du robinet sur le corps pour ôter la glace devant moi. Nous avons attendu que le déglacage se termine pour qu'il fasse la toilette du corps parce que ces gens-là [morguiers] prélèvent des organes pour des buts lucratifs. Par la suite, il a habillé le corps avec les habits que j'ai fournis, nous l'avons mis dans le cercueil et l'avons amené dans la grande salle de la morgue où attendaient les membres de la famille, amis, relations du défunt et les gendres. [...] » (M. J., 30/5/2008 à Bafoussam).

Un descendant d'un autre défunt témoigne :

« [...] Les morguiers font l'objet de suspicion. Mais, pour éviter qu'ils extraient les restes humains, j'étais avec eux. Ils sortent le corps de la chambre froide, font la toilette funèbre, l'habillent avec les vêtements que nous leur avons donnés et le placent dans un cercueil. [...] » (N. P., 23/01/2014 à Bafoussam).

D'après ces extraits, le traitement des corps est désormais assuré par des « morguiers », au contraire des proches du défunt au cours de l'époque précoloniale. Si tel est aussi le cas au Sud Bénin (Noret J., 2004 : 758), il en va différemment à Lubumbashi, où des aînés ou des personnes de l'âge du défunt le lavent et l'habillent à la morgue le jour des obsèques (Noret J., Petit P., 2011 : 55-56). Dans la culture lushoïse, un cadet ne saurait voir la nudité de son aîné. Mais, à défaut des aînés, ils peuvent être associés à l'administration des soins. Dans les représentations collectives, les morguiers sont soupçonnés de trafic d'organes, d'où la présence de certains proches de défunt lors des soins *post-mortem*. Ce soupçon pesant sur les morguiers ressort des travaux de L. Mebenga (2009 : 79)¹⁰⁶ à Yaoundé Cameroun aussi bien que de J. Noret (2004 : 752) au Sud Bénin. Surtout, cette redistribution des tâches mortuaires va de pair avec les prestations tarifées. L'argent liquide devient dès lors une nécessité indéniable.

¹⁰⁶ « On parle de "morguier-s" "sorciers", du "personnel de santé, vendeurs des restes humains" » (Mebenga L., 2009 : 79).

2-3 L'argent

De plus en plus, l'argent permet de compenser les services se rapportant au corps à la morgue. Cet instrument de change modifie les formes de contribution des descendants masculins et affins, puis conduit à la somptuosité des obsèques dans la société bamiléké (Toukam D., 2010 : 153¹⁰⁷ ; Ndongmo M., Kouam M., 2007 : 67).

Le père social d'un défunt fait précisément état d'un lien entre le développement de la morgue et les dépenses relatives au traitement du corps :

« [...] Depuis que les hôpitaux et certains particuliers proposent la morgue conventionnelle, certains enfants qui travaillent et vivent loin du village natal saisissent l'opportunité et gardent le corps là-dedans. Mais cela va de pair avec les dépenses. Il faut payer les services que proposent les morguiers, payer un cercueil et des habits pour le défunt, chose qu'on ne faisait pas avant l'arrivée des missionnaires dans la région bamiléké. [...] » (F., 01/03/2014 à Dschang).

Comme le traduit ce témoignage, l'argent participe à une modification des obsèques en termes de dépenses et ce, en fonction du statut social du défunt. À l'heure actuelle en Afrique, de tels changements se retrouvent, par exemple, dans la région du sud-est du Cameroun (Page B., 2007 : 430), dans celle du Sud Ghana (Van der Geest S., 2000 : 104-106) ou encore au Bénin méridional (Noret J., 2010 : 46). Les obsèques représentent alors un coût que doivent supporter les descendants masculins adultes et les affins.

2-4 Contribution des membres adultes de la parenté

Les descendants masculins adultes se réunissent dans la concession natale après le décès de leur père pour établir le budget des obsèques. Celui-ci comporte, entre autres, les frais de conservation du corps à la morgue, des produits utiles au traitement du corps, de mise en bière, du cercueil, des gerbes de fleurs, du corbillard, du bus pour le transport du corps et des proches, etc. Par la suite, ils fixent la quote-part de chacun : descendant ou affin, comme le prévoit la coutume. L'ami d'un défunt rappelle la tâche de ces acteurs : « [...] *La coutume a prévu que les fils de défunt devenus adultes et les gendres supportent les charges financières du deuil. [...]* » (M. S., 20/01/2013 à Dschang).

¹⁰⁷ Abordant les croyances et la perception de la mort dans la société bamiléké, D. Toukam écrit : « *Le Bamiléké dépense sans compter quand il s'agit d'honorer le divin et les morts* » (Toukam D., 2010 : 153).

La contribution de ces acteurs a évolué, comme le montre le témoignage du père adoptif d'un autre défunt s'intéressant à la quote-part des gendres :

« [...] Les missionnaires et les colonisateurs européens ont introduit le cercueil en bambou désigné "akeupndeun". Les fils de défunt poursuivaient la demande du "kièt" pour protéger le cercueil et éviter son contact direct avec la terre de remblayage. Ils l'ont remplacé par un ou deux morceaux de planche désignés "apackpelan", d'environ deux mètres et destinés à la fabrication du cercueil du beau-père. Avec l'introduction de l'argent dans les habitudes, [...] le morceau de planche est remplacé par une contribution financière. Les gendres ont le devoir de l'octroyer aux fils du défunt, pour qu'ils achètent un cercueil nécessaire à la protection du corps de leur beau-père et fassent creuser la tombe. Cette contribution s'appelle "apackkeup" [la participation des gendres à la fabrication du cercueil ou à son achat]. Le montant prévu par la coutume varie entre 25.000 F. (CFA) et 30.000 F. (CFA). La morgue a favorisé l'augmentation du taux exigé aux gendres. Leur contribution peut osciller entre 30.000 F. (CFA) et 80.000 F. (CFA). Les gendres nantis peuvent honorer leur beau-père en donnant une somme supérieure à celle qui leur a été demandée. Tout dépend encore des objectifs à atteindre aux obsèques. [...] » (T. JM., 5/4/2008 à Dschang).

L'élaboration du budget et des participations individuelles s'analysent en termes de négociations (Remy J., 2005 : 82 ; Thuderoz C., 2009 : 111) ou encore de transactions financières entre les acteurs en présence. Elles renvoient à la somme d'argent que chacun doit prévoir au final. L'asymétrie des rapports entre les membres de la parenté du défunt, ici les descendants masculins et les ascendants de deuxième génération ou parents collatéraux, puis entre ces derniers et les affins, témoigne qui plus est de transactions inégalitaires (voir section III de ce chapitre). À l'issue de ces échanges, chaque descendant reconnaît et accepte sa quote-part et tous, d'un commun accord, fixent le délai pour réunir les différentes contributions, en fonction de la date de la levée du corps à la morgue. Les descendants choisissent également, par le biais d'un processus transactionnel mêlant confiance et méfiance au sens de J. Remy (1994 : 307), l'un des leurs chargé de rassembler les participations financières. Chacun est tenu, à partir de cet instant, de prendre ses dispositions pour respecter sa promesse, comme le montrent les entretiens. Le gendre d'un défunt fait part de cette organisation des descendants en vue de la collecte de l'argent des obsèques :

« [...] Ils [les descendants du défunt] se sont concertés par téléphone pour déterminer, en fonction des niveaux de revenus, la contribution financière de chacun aux obsèques, précisément au retrait du corps et son transfert au lieu de l'enterrement. Ils sont arrivés chez leur père 5 jours avant l'enterrement et se sont réunis, pour désigner le doyen de la famille, comme celui qui va réunir les contributions financières des uns et des autres, et ce dans un délai de 2 jours. [...] » (F. A., 26/02/2014 à Dschang).

Au Ghana, dans l'ethnie Asante, selon M. De Witte, les membres de la parenté du défunt s'organisent de façon similaire, pour les obsèques d'un chef de concession. Les acteurs ciblés et le montant à procurer font l'objet de conflits et négociations. Par

exemple, il arrive que les cousins éloignés soient inclus dans la catégorie des descendants directs, non en raison de leur lien avec le défunt, mais parce qu'ils vivent à l'étranger et sont davantage nantis¹⁰⁸. Après avoir trouvé des arrangements quant aux différents montants d'argent à pourvoir, les descendants masculins adultes invitent les affins, exigent d'eux de l'argent liquide et des produits manufacturés, comme dans la région d'Abomey du Bénin méridional, selon J. Noret. Pour lui, « *les gendres, en particulier, ont une très lourde responsabilité dans la prise en charge économique des funérailles de leurs beaux-parents* » (Noret J., 2010 : 78).

La fixation de la contribution financière des affins passe aussi par des négociations et des transactions financières et inégalitaires entre eux et les descendants mâles adultes ou les doyens de lignage du défunt. Lorsqu'ils s'accordent sur la somme à pourvoir, chacun des affins est tenu de se préparer pour procurer des produits manufacturés et de l'argent, dans un délai déterminé, au représentant des descendants choisi pour la circonstance, au même titre que les descendants masculins. L'accès à l'argent pour accomplir les charges mortuaires à la morgue n'est pas évident pour tous ces acteurs, désignés suivant la coutume locale, au regard de leurs statuts socio-économiques et des niveaux de revenus différents, d'où des tensions.

II- CONFLITS LIÉS À LA PARTICIPATION FINANCIÈRE AUX OBSÈQUES

Les évolutions qu'ont connues les modes culturels de prise en charge de corps et les changements socio-économiques engendrés par la montée du travail salarié s'accompagnent de conflits entre les membres de la parenté en raison de l'hétérogénéité des professions et/ou activités et des revenus. Ces conflits s'activent en particulier dans le deuil au moment de contribuer financièrement aux obsèques d'un roturier décédé. Les acteurs retenus selon la coutume s'organisent pour fixer les contributions financières à fournir pour les obsèques. Certains honorent leurs promesses et d'autres moins aisément, au motif d'une perception que l'on peut qualifier d'utilitariste et des contraintes économiques.

1- Les contraintes économiques, source de conflits

¹⁰⁸ « Who is counted among the “family members”, however, is far from self evident, and who has to contribute how much is subject to much negotiation and conflict [...] contributing to a family funeral, then requires strategic negotiation » (De Witte M., 2003 : 534).

Les membres des lignages se distribuent suivant une diversité de catégories socioprofessionnelles et de secteurs d'activité, ce qui se traduit dans des niveaux différents de revenus. Certains sont nantis, d'autres ont des revenus moyens, d'autres encore des revenus limités. Des chômeurs ou des personnes n'ayant pas encore trouvé leur premier emploi se repèrent également. Ces derniers peuvent alors ressentir de l'agacement lorsqu'il faudrait dépenser des sommes conséquentes pour la morgue et entrent en conflit avec les membres de lignages qui exigent d'eux ces dépenses. Ces conflits se cristallisent lors des obsèques lorsque certains descendants n'ont pas de ressources financières suffisantes pour contribuer à leur déroulement. 11 témoignages recueillis illustrent ces difficultés économiques : 6 pour des descendants mâles adultes et 5 pour des affins (voir annexe I entretien, document 1). L'ami d'un défunt, résidant en milieu urbain, rapporte le discours d'un descendant masculin en situation exsangue :

« [...] Le fils aîné de la deuxième femme [de mon ami de confiance décédé] qui vit à Dschang chez son père, devait donner 25.000 F. (CFA) et a fait savoir [à ses frères] qu'il n'a rien pour la morgue [absence de ressources financières]. En réalité, il a [3 enfants avec sa femme ménagère, fait des travaux champêtres avec elle et lave du sable dans une carrière, alors qu'il possède un master en géologie] et n'a pas pu, grâce à ce diplôme, s'insérer dans le monde professionnel. Sa fille aînée [âgée de 4 ans] a été renvoyée de l'école parce qu'il n'a pas payé les frais de scolarité. [...] » (M. L., 08/02/2014 à Dschang).

Le fils d'un autre défunt explique les contraintes financières auxquelles est soumis son frère consanguin :

« [...] Mon frère cadet [instituteur dans une école privée] n'a pas pu apporter sa contribution qui s'élevait à 25.000 F. (CFA) parce qu'il fait face aux contraintes financières. Il avait des arriérés de salaires et était endetté en plus. [...] Il m'a fait savoir qu'il n'a pas encore perçu son salaire et ne sait quand il le percevra parce que le directeur paye avec beaucoup de retard. [...] » (N. P., 23/01/2014 à Bafoussam).

Un affin polygyne de deux femmes avec 11 enfants à charge, locataire en milieu urbain, délégué médical en chômage, abonde dans le même sens :

« [...] J'ai été victime d'un licenciement abusif il y a de cela un an. Mon beau-père est décédé au début du mois d'avril. Ses deux premiers fils ont choisi de conserver le corps à la morgue. Ils ont décidé, avec le concours de ma première femme [leur sœur aînée], que je leur donne 45.000 F. (CFA) [...] et m'ont accordé un délai de 3 jours pour leur remettre cet argent. Nous étions à moins de 5 jours de la date de levée de corps et, disent-ils, ma contribution financière est obligatoire. [...] J'étais vraiment courroucé parce que je n'avais pas de moyens financiers, j'étais pauvre et très endetté. [...] » (F. P., 25/04/2009 à Bafoussam).

Ces différents témoignages traduisent les contraintes financières auxquelles sont soumis certains affins et descendants masculins, tenus, en même temps, de pourvoir à leurs besoins et à ceux de leurs enfants, ce qui les expose à l'endettement. De là, contribuer financièrement aux obsèques s'apparente à une épreuve difficile à surmonter.

De plus, ces contraintes financières s'inscrivent dans le contexte défavorable de la crise économique. Celle-ci a été causée, d'après les dirigeants camerounais, au début des années 1980, entre autres, par l'effondrement des coûts des produits d'exportation que sont le café, le cacao, le coton, le bois, la banane et l'hévéa (Courade G., 1994 : 11 ; Ekomo Engolo C., 2001 : 283 ; Matemnago Tonle V., 2002 : 24-25). La chute des prix a provoqué la réduction des recettes de l'État et tend à paralyser le fonctionnement de l'économie nationale. Pour résorber cette crise, le gouvernement a contracté des prêts auprès de la Banque Mondiale et du Fonds monétaire international en 1987-1988. Le respect des clauses du contrat a conduit à la mise en pratique des Programmes d'Ajustements Structurels (PAS), qui reviennent, dans les faits, à restreindre considérablement les possibilités d'emploi pour nombre de citoyens. Le gouvernement camerounais a procédé à la réduction du recrutement des fonctionnaires, à la privatisation des entreprises publiques et parapubliques, et à des licenciements. Avec la baisse des salaires de la fonction publique, l'irrégularité des paiements dans les entreprises privées, l'explosion du chômage, le développement du secteur informel, le désengagement de l'État des services sociaux de base, à savoir la santé et l'instruction, les PAS ont conduit à une dégradation des conditions de vie de la grande majorité de la population (Janin P., 1999 : 40 ; Touna M., Tsafack Nanfosso R., 2001 : 137-164 ; Matemnago Tonle V., 2002 : 25-36). D'après le rapport national sur l'état de la population (2011 : 50), (A.S.C., 2012 : 136), les jeunes diplômés sortis de l'université et des écoles de formation professionnelle sont concernés par les répercussions des PAS, car frappés par le licenciement et le chômage, ils rejoignent le secteur informel¹⁰⁹, quand ils ne sont pas dépendants de leurs ascendants ou des parents sociaux. L'accomplissement des obligations familiales et sociales au quotidien ne va alors plus de soi.

¹⁰⁹ Le secteur informel regroupe l'ensemble des activités qu'exerce la population locale, sans l'intervention de l'État, pour la satisfaction de ses besoins. Ceux qui les développent peuvent même être des instruits n'ayant pas trouvé d'emploi salarié dans des entreprises privées ou étatiques. Ils sont exclus du système de protection sociale, réservée uniquement aux fonctionnaires et aux contractuels de l'administration. Le gouvernement camerounais les qualifie de « débrouillards » (Mpondo S., 2001 : 7, 47). Les individus opérant dans ce secteur ont un faible pouvoir d'achat et, en conséquence, un degré d'insolvabilité et d'endettement élevé. Et comme le mentionne C. Ekomo Engolo : « Au Cameroun, la récession économique a précipité la baisse du niveau de vie, modifié profondément les modes de vie ruraux et perturbé gravement la gestion financière des ménages » (Ekomo Engolo C., 2001 : 288). On retrouve 95.6% de jeunes sans emploi dans le secteur informel et seulement 4.4% dans les secteurs public, parapublic voire privé, d'après ce rapport de 2011 et les statistiques de 2012.

Les PAS ont des conséquences sur les rapports sociaux puisqu'ils conduisent à une réduction du train de vie. Ceci signifie limitation de l'aide à la personne, limitation des dépenses, transformation de la solidarité avec l'accroissement de la réciprocité des dons ou aides, etc. La récession économique accentuée, entre les membres de lignages, des conflits. Ceux-ci s'exacerbent aux cérémonies qui exigent des dépenses, à l'exemple des obsèques, comme le donnent à voir les entretiens menés. La fille d'un polygyne décédé, exerçant un travail salarié dans le secteur informel agricole, témoigne des conflits entre ses frères consanguins au sujet de la contribution aux obsèques de leur père :

« [...] Mais, deux jours plus tard, [c'est-à-dire après la date butoir prévue pour avoir l'argent des obsèques] le deuxième garçon de la deuxième femme de notre père [cordonnier, marié, père de deux enfants] et l'un de ses frères cadets [petit agriculteur, marié et père d'un enfant] ont déclaré aux autres qu'ils ne peuvent pas cotiser parce qu'ils n'ont pas de moyens financiers. Ils résident dans la concession natale avec leurs femmes et leurs enfants [et sont adeptes des croyances ancestrales]. Ils ont du mal à payer les frais de scolarité de leur progéniture. Les deux garçons de la première femme [qui exercent des activités lucratives en milieu urbain, mariés eux-aussi et propriétaires] ont réagi par la négative parce que tout le monde a des problèmes d'argent. Ils ont déclaré que tous les enfants doivent cotiser parce le père est celui de tous. [...] » (F. C., 9/01/2013 à Bafoussam).

Le discours d'un affiné gardien d'immeuble administratif en milieu urbain, locataire, marié et père de 10 enfants à charge, confirme les rapports de force entre lui et les descendants du père de son épouse au sujet des frais des obsèques :

« [...] Dès qu'elle [ma femme] m'a vu, elle a recommencé à pleurer [parce que son père est décédé]. [...] J'ai pleuré [...] parce que les gendres doivent donner de l'argent aux beaux-frères pour le retrait du corps de la morgue. Or, endetté à cause des arriérés de salaires et l'irrégularité dans la paie, je me sentais débordé et mal en point. Mes beaux-frères ont fait la réunion et m'ont demandé 50.000 F. (CFA), somme proche de mon salaire, pour ces cérémonies funèbres à la morgue. Je leur ai expliqué ma situation financière. Ils ont dit pas d'argent, pas de deuil. J'étais très tendu. [...] » (K. A., 10/01/2013 à Bafoussam).

Le père social d'un autre défunt se remémore les conflits qui l'ont opposé à un affiné sur ces enjeux économiques :

« [...] Il [le gendre instituteur dans une école privée] m'a rencontré le jour de la levée du corps pour me dire qu'il n'a rien parce que le directeur ne les paye pas régulièrement. Je lui ai dit ceci : si tu ne paies pas tes droits, tu ne descends pas à la concession du défunt. [...] Pas de droits, pas de descente. [...] » (F., 01/03/2014 à Dschang).

Ayant des enfants, exerçant des activités précaires, n'étant pas propriétaires, ou encore percevant des salaires de façon irrégulière, ces descendants masculins adultes et affins sont pourtant tenus, au quotidien, d'assurer les charges pour le fonctionnement de leurs unités domestiques et y parviennent difficilement. En conjoncture économique défavorable, ces acteurs développent de moins en moins, d'après C. Ekomo Engolo

(2001 : 284), des liens de grégarité (caractérisés par une forte conscience collective et une large intériorisation des normes), même s'ils sont attachés aux croyances ancestrales. Les cérémonies mortuaires laissent davantage transparaître une fragilisation de ces liens, comme les entretiens et les tableaux l'ont bien montré. L'esprit qu'on peut considérer comme utilitariste agit dans le même sens.

2- L'esprit utilitariste comme facteur de conflits

La structure sociale traditionnelle procède d'une catégorisation binaire des membres de lignages en altruistes et utilitaristes. Suivant les conduites classées d'altruistes, les membres adultes de lignages ont le devoir de s'entraider mutuellement aux moments de joie et d'épreuve. Certains deviennent moins sensibles à cette valeur de solidarité familiale et orientent, au contraire, leurs actions en fonction de leurs priorités personnelles, d'où les conduites considérées comme utilitaristes. Cette classification culturelle des membres de lignages met en jeu des rapports asymétriques et des conflits voilés. Ces conflits réapparaissent dans le deuil à partir du moment où il faut de l'argent liquide pour les obsèques du chef de concession familiale décédé. Au lieu d'assurer la prise en charge financière des obsèques, comme leur recommande la coutume intégrant le coût de la morgue, certains descendants masculins adultes ou affins avancent d'autres priorités, souvent sans lien avec le corps. On repère ici à la fois des conflits d'usage portant sur les intérêts matériels et personnels, et des conflits de devoirs centrés sur les valeurs, si l'on reprend les termes de M. Blanc (1998 : 225). L'esprit qualifié d'utilitariste s'intensifie en suscite des critiques, comme montre notre travail empirique. Le voisin d'un défunt l'a bien observé :

« [...] Depuis que des membres de la famille se déplacent, [...] se servent de l'argent pour satisfaire leurs besoins dans un pays où les produits sont chers sur le marché, ils arrivent à bien négliger les autres et à jeter les pierres en sachant là où elles vont tomber. [...] Le " chacun pour soi " tend à devenir une mode. La tendance à l'accumulation des biens et services pour soi s'aggrave. Elle est plus marquée chez certaines personnes nanties [...]. » (N. D., 2/8/2007 à Bafou).

Le fils d'un autre défunt, greffier auprès d'un tribunal, remet aussi en cause les conduites classées d'utilitariste :

« [...] C'est dommage parce que certains enfants riches dépensent énormément pour recevoir leurs hôtes et ne trouvent pas de l'argent pour qu'on retire le corps de la morgue. Le jeu d'intérêt est intense [...] » (N. P., 23/01/2014 à Bafoussam).

De ces extraits d'entretien, apparaît un déplacement des conduites entraînant une reconstruction du principe de partage. L'esprit perçu comme utilitariste gagne du terrain

en contexte d'accroissement des échanges monétaires et d'augmentation du coût de la vie (Kwayeb E. K., 1960 : 121). Des conflits apparaissent ainsi entre les membres de lignages, ou encore entre ces derniers et les affins pendant les obsèques. Sur 13 témoignages, 11 évoquent sur l'esprit utilitariste qui anime des descendants mâles adultes du défunt et 2 le cas d'affins (voir annexe I entretien, document 1). Un voisin rencontré sur le terrain présente ainsi les conflits entre les descendants d'un polygyne décédé au sujet des frais des obsèques :

« [...] Bien avant le retrait du corps de la morgue, il y a eu des conflits entre les enfants des trois femmes. Ceux de la troisième femme ne voulaient pas prêter main forte pour les opérations mortuaires à la morgue, alors qu'ils disposent des ressources financières. Leur oncle paternel [administrateur civil, propriétaire, adepte de la religion des ancêtres] les a sollicités pour qu'ils prennent conscience de leur devoir filial et donnent leur contribution financière. L'aîné [ingénieur, propriétaire résidant à Douala, membres de plusieurs associations, leader politique] lui a fait savoir qu'il a beaucoup de personnes à recevoir et ne peut jeter de l'argent par la fenêtre. [...] » (F. J., 20/01/2013 à Dschang).

L'affin d'un défunt rapporte cet autre conflit du même type entre des descendants et le doyen du lignage concernant les frais des obsèques :

« [...] Le délai passé [celui pour donner de l'argent liquide au doyen du lignage], trois d'entre eux [un instituteur, un technicien en bâtiment et un cordonnier] n'avaient pas cotisé sous prétexte qu'ils n'ont pas de moyens financiers suffisants. Le technicien en bâtiment a déclaré qu'il a fait un prêt pour payer les frais de transport et ne peut rien faire parce qu'il va s'occuper des siens et ne veut pas s'endetter. Les autres ont déclaré que leurs amis sont plus importants et l'argent qu'ils ont va leur être utile pour les recevoir après l'enterrement afin d'éviter des sanctions. Ils n'ont rien [pas d'argent] pour le corps sachant que c'est un investissement à perte. Le doyen de la famille [adepte de la religion des ancêtres] les a invités à faire preuve de solidarité. [...] » (F. A., 26/02/2014 à Dschang).

De façon proche, un descendant propriétaire d'une échoppe de quartier rapporte le conflit ayant opposé son frère aîné et l'un des affins de son père décédé :

« Mon père est décédé en 2008 quand j'étais en service dans la région du centre. Son ami a suggéré à mes frères et sœurs de m'attendre avant d'enterrer le corps. Ils ont alors conservé le corps à la morgue pour 12 jours, le temps que je regagne la concession familiale. En m'attendant, mon frère aîné a sollicité les gendres pour qu'ils participent financièrement aux obsèques et surtout à la levée du corps. L'un d'eux [marié et père de deux enfants, capitaine de l'armée de l'air] devait donner 70.000 F. (CFA). Il a déclaré qu'il n'a rien [pourtant il a invité ses amis et collègues de travail à l'enterrement et a prévenu un service traiteur pour préparer le repas à leur offrir]. Mon frère a insisté et lui a dit qu'il ne s'est pas occupé de son beau-père quand il était malade. Le gendre était toujours réticent et ne voulait pas agir. Mon frère lui a demandé également de rester chez lui avec son argent et on verra qui subira les conséquences de son comportement. [...] » (M. G. 24/01/2013 à Dschang).

Bien que possédant des ressources financières suffisantes et attachés aux croyances locales, certains affins et descendants mâles adultes, d'après ces témoignages, ne se sentent pas tenus de respecter les rapports d'alliance ou de filiation en finançant les obsèques de leurs beaux-parents ou ascendants de première génération. Le devoir

filial ou matrimonial qu'exige d'eux la coutume - laquelle a intégré cette dimension monétaire - apparaît à leurs yeux comme un investissement inutile, du « gaspillage » et une source d'endettement. La coutume fait l'objet de calculs : ces acteurs investissent en priorité pour leurs hôtes. Ainsi, recevoir à la hauteur de leur position sociale les membres des associations, les amis et relations semble prioritaire par rapport à la prise en charge de la dépouille, pour « tenir son rang », individuellement (Thomas L.-V., 1985 : 231)¹¹⁰, paraître, rechercher du prestige ou encore affirmer son statut social (Ndongmo M., Kouam M., 2007 : 69). De tels enjeux sont du reste aussi relevés au Ghana (De Witte M., 2003 : 554)¹¹¹. La réception des hôtes apporte du profit social et/ou permet d'éviter des représailles sociales et économiques, contrairement au cadavre, dont la prise en charge n'est pas bénéfique au sens matériel du terme, dans l'esprit des intéressés. Aussi, les affins ou descendants possédant des ressources matérielles ne sont pas forcément les plus généreux pour les obsèques de leurs beaux-parents ou parents, ou du moins se concentrent sur ce qui leur semble plus intéressant pour leur position personnelle, en termes d'entretien de relations sociales plus que de soin du corps du défunt. La volonté d'engranger davantage de ressources matérielles voire financières se comprend par l'augmentation du niveau et du coût de vie en milieu urbain, cadre de vie et d'activité d'un nombre croissant de membres de la société bamiléké. Ces actions intéressées se présentent comme une tentative de s'affranchir en partie de l'ordre préétabli, non en le remettant complètement en cause, mais en se singularisant et en inventant son propre itinéraire, pour parler comme C. Thuderoz (2010 : 276). Les descendants masculins adultes ou affins qui suivent quant à eux la tradition en vue de la préservation des rapports au mort, aux ancêtres et à la solidarité, s'insurgent contre cette vision utilitariste du devoir filial ou matrimonial, comme les entretiens l'ont donné à saisir. Au regard de ces contraintes et par rapport à la poursuite du deuil - à laquelle tout le monde tient, y compris ceux qui réservent leur argent à lancer les invitations -, les acteurs en confrontation tentent de s'organiser pour gérer leurs conflits.

¹¹⁰ L.-V. Thomas écrit en ce sens : « La prodigalité des dons est une manière de se faire valoir pour les survivants. Comme si la mort suscitait chez tous les gens qu'elle touche de près un furieux désir d'affirmation de soi, toute retenue abolie » (Thomas L.-V., 1985 : 231).

¹¹¹ « Not suprisingly, this secrecy about money gives rises to rumours about families making money out of a funeral and using the dead to get rich. [...] They are great public events, where families compete for prestige and respect by showing off wealth [...]. Weeks or months and millions of cedis are spent in organizing an event, which impresses everybody » (De Witte M., 2003 : 535, 554).

III- TRANSACTIONS ÉCONOMIQUES, INÉGALITAIRES ET RÉPUTATIONNELLES AUTOUR DE L'ARGENT LIQUIDE À RASSEMBLER

La difficulté à réunir l'argent nécessaire aux obsèques entrave le processus de deuil et engendre des conflits qui ne peuvent perdurer tant les contraintes qui s'exercent sur les parties prenantes sont importantes. La poursuite des obsèques est conditionnée ici par l'argent à collecter, suivant des interactions qu'on peut analyser en termes de transactions économiques, inégalitaires et réputationnelles entre les acteurs en présence. Les transactions ont une dimension réputationnelle dans la mesure où l'image des descendants mâles adultes et des affins est à protéger ou favoriser aussi bien dans le cercle familial que dans le cadre des réseaux de relations tissées, entretenues et à entretenir. Elles sont aussi économiques car l'argent est au centre des interactions et les acteurs en conflit, au nom de leur réputation, doivent en trouver afin de continuer les obsèques à la morgue. Enfin, ces transactions sont inégalitaires au regard de la différenciation entre les activités ou professions, cadres, niveaux de vie et de revenus des acteurs en présence et de leurs rapports au sein de la parenté. Les rapports asymétriques entre les membres du lignage du défunt et les affins font aussi l'objet des échanges. Les premiers sont perçus comme des détenteurs du pouvoir parce qu'ils ont épousé des filles venant d'autres lignages, et les seconds se trouvent en position d'infériorité, puisqu'ils ont accordé leur fille en mariage. Les affins sont redevables aux beaux-parents à vie (voir chapitre 1 et 2). Les procédés alors mis en jeu pour avoir de l'argent peuvent concerner soit les descendants mâles de défunt uniquement, soit ces derniers et les affins, quels que soient les motifs de conflits. Ainsi, d'après notre travail empirique, trois solutions permettent aux acteurs en conflits de collecter de l'argent pour poursuivre les obsèques. La première consiste en un soutien financier obtenu en compensation de services, et la deuxième, en ce même soutien en contrepartie d'une dette à payer. La troisième, quant à elle, revient à faire son devoir filial/matrimonial soi-même ou avec l'aide d'un proche sans contrepartie financière ou matérielle.

1- Obtenir un soutien financier en compensation de services rendus

1-1 Séquence 1 : relations économiques, inégalitaires et réputationnelles entre descendants masculins adultes

L'obtention d'une aide financière en contrepartie de services s'analyse comme des relations binaires, inégalitaires, réputationnelles et économiques entre les descendants mâles adultes du défunt. Les interactions s'avèrent bipolaires et inégalitaires, puisque, dans les rapports de force, certains descendants résident en milieu urbain, sont propriétaires, exercent des professions leur procurant des revenus suffisants, alors que d'autres sont confrontés à des difficultés économiques, vivent en location en ville ou réside en milieu rural dans la concession natale, exercent des activités économiques précaires ou encore des professions dont le salaire est payé irrégulièrement. L'inégalité est aussi fondée sur le droit d'aînesse entre les générations et au sein d'une même génération entre les membres de la fratrie, les aînés étant perçus au sens coutumier comme les détenteurs de l'autorité. Les interactions sont en même temps économiques et réputationnelles. En effet, certains descendants masculins adultes relativement aisés sont favorables à la réalisation du devoir filial, et d'autres n'y sont pas sensibles en raison de difficultés économiques, bien qu'ils soient attachés aux croyances ancestrales et conscients des enjeux, comme les entretiens conduits donnent à le comprendre.

Une fille d'un polygyne décédé, exerçant un travail salarié dans le secteur informel agricole, rapporte des interactions ayant permis à ses frères utérins et consanguins, elle-même y compris, de soutenir financièrement les cadets en difficulté :

« [...] Ils [les descendants de la première femme, propriétaires, exerçant des activités lucratives en milieu urbain, réagissant au refus de leurs frères consanguins de participer financièrement aux obsèques] ont déclaré que [...] le devoir filial doit être fait par reconnaissance et honneur pour le père qui nous a donnés la vie et nous a élevés. C'est une manière de lui rendre ce qu'il a fait pour nous. Chacun doit enterrer son père pour que ses enfants l'enterrent lui aussi. Chaque père sait que ses enfants vont l'enterrer et en est fier. Celui qui refuse, peu importe la raison, s'expose à la malédiction. Vivant au village et conscient des sanctions énoncées par les autres garçons, les deux garçons [l'un cordonnier et l'autre petit agriculteur] ont appelé, le premier fils de la concession [aîné de la deuxième femme, médecin, résidant en milieu urbain] et lui ont proposé d'aménager sur un kilomètre, la piste qui conduit au domicile, d'implanter des tentes dans la cour, d'installer les chaises, de creuser la tombe et de mettre la propreté dans la concession du défunt. Le premier fils, sachant qu'ils s'occupent du père, de ses soins, des tâches champêtres, était d'accord, puis a suggéré cette proposition aux autres garçons qui ont accepté et ont cotisé de l'argent pour ces deux-là. Moi-même j'ai fait quelque chose [cotisé comme les autres garçons] bien que mon mari avait déjà déposé la contribution pour les obsèques] Tout le monde était même bouche [unanime]. [...] » (F. C., 9/01/2013 à Bafoussam).

Le fils d'un autre défunt, greffier, rapporte les échanges qu'il a eus avec ses frères aînés et cadets pour avoir de l'argent :

« [...] Je lui [mon frère cadet, instituteur dans une école privée] ai fait comprendre que c'est une obligation pour chaque enfant d'enterrer son père en cotisant de l'argent pour les cérémonies de levée de corps. Cette contribution est une façon de payer une partie de nos dettes au père, puisqu'il est le père et notre père, a réussi sa vie en nous donnant la vie, s'attend à être enterré

par nous. Si tu veux que tes enfants fassent un jour la même chose pour toi, fournis des efforts pour donner ta contribution. Le refus de le faire t'expose à la malédiction. Mon frère connaît ces contraintes coutumières, mais son assiette financière n'est pas fournie pour qu'il s'y soumette. Il m'a demandé de l'épauler financièrement. [...] Le temps passait et l'heure de la levée de corps se rapprochait à grand pas. J'ai rencontré notre frère aîné [ingénieur en génie civil]. [...] Il a aussi cherché à convaincre notre cadet mais en vain. Ne pouvant s'endetter, le frère cadet a suggéré de faire les travaux manuels dans la concession natale, par exemple, implanter un hangar pour les chefs. Nous avons accepté qu'il le fasse en donnant, en revanche, sa contribution financière pour les cérémonies de levée du corps. [...] » (N. P., 23/01/2014 à Bafoussam).

Dans la tradition locale, même en recomposition, tous les descendants masculins adultes doivent respecter les croyances en apportant leur contribution aux obsèques. Cependant, les difficultés économiques introduisent *de facto* une flexibilité des obligations de certains, ici les frères cadets utérins ou consanguins. Ainsi, en voulant se préserver des dépenses, éviter de sombrer davantage dans la misère et les dettes après le deuil, les descendants soumis aux contraintes financières courent le risque de contracter une dette coutumière envers le défunt, celle de n'avoir pas « enterré leur père » et s'exposent, selon l'imaginaire bamiléké, à la malédiction intergénérationnelle. Celle-ci retomberait sur eux et ils se verraient privés d'obsèques dignes, à leur tour, par leurs enfants. Les enjeux tiennent alors tout à la fois à une possible confiscation du cadavre à la morgue, à un effritement de la cohésion familiale et, sur le plan de la tradition, à une recomposition des relations entre les membres du lignage et le défunt.

Ces enjeux à la fois individuels et collectifs, implicites et explicites, font face à ceux des descendants valorisant la coutume en apportant leurs contributions financières aux obsèques. D'après les différents témoignages recueillis, ces descendants, à l'instar des aînés, inscrivent leurs actions dans le cadre des rapports au défunt, des rapports entre les générations et des rapports parent-enfant. Ils manifestent la fierté d'avoir accompli le devoir filial et celui de reconnaissance pour les ascendants de première génération, agents de leur intégration sociale. La descendance constitue un gage qui assure ces ascendants d'avoir au moins un enfant pour les enterrer. L'éducation traditionnelle a servi de cadre pour l'intériorisation de ce devoir et sa transmission d'une génération à une autre. Les descendants valorisant cette coutume payent leurs dettes ou, du moins, se trouvent davantage dans la logique mausséenne impliquant l'obligation de rendre ce qu'ils ont reçu que celle de donner. Ils nourrissent les rapports entre les vivants et les ancêtres, socles de la structure sociale et instigateurs de cette norme locale. La crédibilité des descendants aux yeux des participants, amis ou relations voire membres de belles-familles constitue un autre aspect, puisque leurs multiples identités

et rôles sociaux sont mis en jeu¹¹². En plus de ces enjeux symboliques, figurent d'autres plutôt matériels et financiers. Les descendants entendent faciliter le processus de retrait du corps de la morgue d'autant plus que la présence du cadavre est nécessaire à la continuation des cérémonies funèbres au domicile du défunt. Ceci consolide les points de vue respectifs des différents acteurs et conduit ceux présentés comme manquant à leur devoir filial à persévérer sur leur ligne. Le compromis qui revient à trouver de l'argent liquide pour les obsèques ne va donc pas de soi. Dans ce contexte, interviennent des facteurs non humains que C. Thuderoz (2015 : 77) désigne comme des objets modifiant une situation conflictuelle donnée par leur capacité à rendre possible la poursuite du cours d'action. Il s'agit de la morgue, de la dépouille et de la temporalité (voir chapitres 3, 4 et 6). Selon A. Alvarenga, le temps apparaît comme un ordre de succession des évènements-actions, dont les acteurs sont porteurs. Il n'est pas neutre et intervient dans le processus transactionnel, par sa capacité à justifier les degrés d'indétermination auxquels les acteurs doivent faire face (Alvarenga A., 1992 : 36). Ainsi, dans le cadre de la prise en charge du corps, la temporalité agit sur les partenaires et les encourage à trouver un accord, sinon de l'argent liquide. Le temps est cyclique et s'exprime à travers la date et la tranche horaire choisies pour la levée du corps, éléments que doivent respecter les descendants du défunt afin d'éviter des représailles économiques, l'insatisfaction du gestionnaire de la morgue voire la confiscation du cadavre. Le temps de la morgue est, pour des descendants résidant et exerçant des activités professionnelles en milieu urbain, très limité et ne saurait être prolongé, dans la mesure où ils sont contraints par une organisation économique du temps. Il en va de même au Sud Bénin, d'après J. Noret (2004 : 750)¹¹³. L'obligation d'investir financièrement pour récupérer le corps dans les meilleurs délais s'impose en vue de l'enterrement et de la reprise à court terme des activités professionnelles suspendues.

Pour A. Alvarenga (1992 : 36-37), l'espace, ici la morgue, apparaît comme un ordre de coexistence des évènements-actions. Comme le temps, il n'est pas neutre : les critères de distance, de limites et de position interviennent dans les interactions. L'espace funèbre qu'est la morgue, situé à l'échelle départementale, est géré par des

¹¹² J. Noret constate que de tels enjeux permettent de comprendre également l'investissement des descendants pour le deuil de leurs ascendants de première génération au Bénin méridional (Noret J., 2010 : 46, 76).

¹¹³ Au Sud Bénin, « le temps rituel des funérailles se trouve, surtout pour ceux évoluant en milieu urbain, de plus en plus contraint par une organisation économique du temps. La morgue permet, dans ce contexte, de faciliter l'organisation des funérailles après avoir pu mettre en suspens les activités professionnelles des principaux éplorés » (Noret J., 2004 : 750).

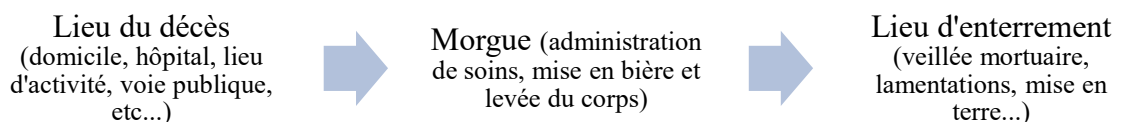
particuliers, les hôpitaux publics ou privés. La distance qui la sépare de la concession du défunt varie de quelques mètres à plusieurs centaines de kilomètres. Les routes pour y parvenir ne sont pas toujours bitumées, certains tronçons sont enclavés et couverts de boues ou de poussière selon la saison sèche (novembre à fin mars) ou en saison pluvieuse (début avril à fin octobre). La figure 4, ci-après, présente la morgue de l'hôpital départemental de Dschang. La photo a été prise à l'occasion des obsèques de G. V., polygyne de 6 femmes, personne financièrement aisée, appartenant à l'élite du village, membre du comité central du RDPC (parti politique : Rassemblement Démocratique du Peuple Camerounais). Dans le cas présent, la morgue se situe à une dizaine de kilomètres de la concession, ce qui entraîne inéluctablement des dépenses pour les descendants.



Figure 4 : Morgue de l'hôpital départemental de Dschang

Dschang, janvier 2012

Itinéraire d'une dépouille mortelle



En plus de la distance, la structuration de la morgue, sa position territoriale, ses limites et le cadavre font de cette institution, qui s'est progressivement imposée à la coutume, une détentrice symbolique d'autorité par rapport aux descendants. Elle leur

impose ses contraintes et oriente leurs actions par rapport à la gestion du corps. Celui-ci, par son absence de la concession familiale ou sa présence à la morgue, agit implicitement sur les descendants et les contraint à s'occuper. Les descendants du défunt et la morgue comme institution occupent donc des positions asymétriques territorialement. En ce sens, la morgue apparaît, d'après F. Dorso (2009 : 113), comme un espace tiers ou un espace-frontière si l'on s'inspire du concept développé par P. Hamman (2011 (b) : 240), à la fois transactionnel et transitionnel, pouvant poser, à partir des temporalités diverses qui ne coïncident pas naturellement, des bases d'échanges entre acteurs en tension, notamment les descendants de défunt. Cependant, la tâche s'avère d'autant plus délicate que ceux qui font face à des difficultés financières, à l'exemple des frères cadets utérins ou consanguins, selon les témoignages, sont généralement peu sensibles à honorer des engagements d'abord pris dans un cadre de rassemblement collectif, de nature à exercer une pression sur l'instant. Malgré le rôle des facteurs de contexte, les conflits ne sont donc pas réglés, pas plus que la suspension des cérémonies. Dégager des compromis passe alors par le recours à des intermédiaires, au cours d'une deuxième séquence, d'ordre ternaire cette fois.

1-2 Séquence 2 : transactions ternaires, économiques, réputationnelles et inégalitaires entre descendants et intermédiaires

Face à des postures qui s'excluent l'une l'autre, l'intervention des intermédiaires peut permettre de faciliter les échanges en vue du soutien financier demandé à certains descendants. Une dynamique transactionnelle s'opère avec des intermédiaires qui, par leur implication dans les conflits, suscite un passage à la triade utile à la recherche du compromis. Le processus demeure inégalitaire en raison du droit d'aînesse entre ces intermédiaires et les descendants masculins. Les intermédiaires, dont la légitimité provient de l'âge, de l'expérience, de la confiance, du degré de moralité ou de sociabilité, sont constitués des parents collatéraux, amis du défunt, frères utérins ou agnats, comme les entretiens l'ont donné à voir. La culture locale insiste sur le principe de séniorité, mettant les cadets sous la dépendance de leurs aînés, qui participent à leur éducation, suppléent l'absence de l'autorité parentale et donc exercent une responsabilité vis-à-vis d'eux. En ce sens, les intermédiaires ne sont pas des tiers médiateurs dotés de neutralité, mais au contraire se rattachent à l'une des deux parties en conflit (voir chapitres 3, 4, 6 et 7), notamment celle qui est considérée comme manquant à son devoir filial. L'objectif visé étant le déroulement des cérémonies, ces

intermédiaires interviennent pour rassembler l'argent nécessaire. Dans le processus de deuil, la crainte de l'humiliation conduit les descendants en situation de difficultés financières, à mettre en œuvre, comme le note J. Remy (1996 : 21), l'intelligence pratique des démunis tenus d'improviser pour bénéficier du soutien financier des aînés en vue de régulariser leur situation. La régularisation, selon M. Blanc (2009 (a) : 33), se produit de façon informelle dans une séquence temporelle d'ajustement mutuel qui s'opère sans négociation explicite et de façon tacite à travers des actes posés par les uns et non contestés par les autres. La variable temporelle pesant directement dans les échanges, les intermédiaires, ici les aînés de fratrie, viennent au secours des cadets en situation de pauvreté. C'est ainsi qu'ils leur apportent du soutien financier en compensation de services à rendre ou déjà rendus. L'investissement financier des intermédiaires comporte des enjeux à la fois matériels et symboliques. Ils se traduisent par le souci de favoriser le retrait du corps de la morgue, d'éviter la fragilisation des liens fraternels entre les descendants de défunt ou encore, en regard de la tradition, d'être en paix avec eux et avec le mort. Par ailleurs, des enjeux individuels sont aussi présents. Il s'agit de la volonté de montrer sa position sociale et aussi de « faire valoir le mort » (Thomas L.-V., 1985 : 230-231)¹¹⁴. Sur le plan collectif, le soutien des intermédiaires contribue à dissimuler les difficultés des cadets, apparaît comme des actes de reconnaissance pour les devoirs qu'ont accompli ces derniers, participe au maintien des liens de solidarité dans les fratries et, à court terme, contribue à la réalisation des cérémonies de levée du corps. Les aînés constituent ainsi des garants pour les cadets et, de là, contribuent au maintien d'une référence coutumière, quand bien même elle est en cours d'évolution.

Les transactions en jeu donnent à voir un processus en transition entre deux phénomènes en tension dialectique : la coutume de prise en charge du corps traduit la continuité, tandis que des éléments étrangers à la culture locale, tels que le numéraire et la morgue, sont porteurs de la dimension de rupture. Ces deux références cohabitent et font de la morgue une phase de deuil hybride et dynamique à la fois. La continuité est présente et se matérialise par la poursuite de la conservation des corps, sorte d'invariant culturel qui se maintient derrière les changements apparents. L'héritage acquis,

¹¹⁴ « Le besoin d'expiation ne serait qu'une forme du désir éperdu de surcompenser le pouvoir dissolvant de la mort. [...] Il faut donc faire valoir le mort : les frais engagés, les cadeaux offerts attestent son poids social et rehaussent, par ricochet, la réputation du lignage et de toute la communauté. Le devenir du groupe étant à la merci du bon vouloir de l'ancêtre, il est vital de ne pas lésiner sur les manifestations d'allégeance » (Thomas L.-V., 1985 : 230-231).

toutefois, se trouve remodelé au gré de l'évolution sociale. Les positions sociales, les espaces de vie, les activités et/ou catégories socio-professionnelles des descendants masculins et des affins font évoluer la prise en charge des corps. La morgue illustre cette évolution qui passe par des espaces interstitiels flexibles et non structurés par les ancêtres, ou ce que l'on peut désigner, en s'inspirant de M. Blanc (2009 (a) : 31), comme une zone d'ombre utile à l'émancipation des normes en vigueur et l'insertion d'autres façons d'agir. L'innovation produite dans ces espaces, comme le note E. Hobsbawm, n'affecte pas automatiquement la structure sociale dans son ensemble et, ainsi, ne se heurte pas à la barrière du « *ce n'est pas comme ça qu'on a toujours fait* » (Hobsbawm E., 2012 : 12). La coutume funèbre s'en accommode, l'intègre à ses codes et, en retour, insère les contributions financières pour les prestations accompagnant la nouveauté. La morgue s'introduit dans les mœurs et devient, à force d'usage, une tradition. Il s'agit alors d'une « *tradition inventée* », d'après la terminologie de E. Hobsbawm (2012 : 27), par les membres des lignages pour gérer les corps en contexte renouvelé de travail salarié et de migrations à des distances toujours plus importantes. Selon ce chercheur, « *elle [la tradition inventée] inclut les "traditions" qui ont été effectivement inventées, construites et instituées de manière très officielle, et celles qui émergent de façon plus indistincte au cours d'une période brève et datable [...] et s'établissent d'elles-mêmes avec une grande rapidité* » (Hobsbawm E., 2012 : 27).

Les échanges transactionnels s'opèrent sous le mode de transactions secondes car centrées sur les représentations et les revenus des descendants mâles adultes, mais toujours en référence plus large au code coutumier définissant les rapports enfant-défunt dans le processus de prise en charge du corps. En raison de son contenu fluctuant, ce code coutumier reconnu laisse une marge d'autonomie aux descendants pour le renégocier, se l'approprier, tout en l'adaptant dans le but de faire apparaître localement d'autres codes aussi valables que la coutume de base et liés à cette dernière. Les services rendus et à rendre compensant la pauvreté financière de certains descendants masculins, par exemple, relèvent d'une telle règle de second ordre susceptible de se diffuser dans des lignages et de servir de référence à suivre. Cette nouvelle règle remplace la coutume de prise en charge du corps dans un processus dynamique. C'est en cela que la transaction sociale permet de comprendre le développement d'innovations sociales (Blanc M., 2009 (a) : 31), en particulier ici avec le changement de modèle de gestion des cadavres et, en même temps, les progrès techniques favorisant l'usage des produits

manufacturés dans la conservation, le traitement et le transfert des corps de la morgue au lieu de l'enterrement. Les produits transactionnels qui s'ensuivent apparaissent comme des compensations imaginées par des descendants réunis au deuil avec la conviction d'un intérêt commun, celui de retirer le corps de la morgue, pour poursuivre les cérémonies de deuil dans la concession familiale. Ils reviennent à ce que l'un des descendants adultes ou certains d'entre eux soutiennent financièrement leurs frères démunis, en contrepartie des services qui cadrent avec leurs modes de vie. La poursuite du processus du deuil a donc contraint les descendants à faire des accommodements qui ont supposé un jeu réflexif favorisant l'émergence de nouvelles résolutions. Parmi les 6 descendants masculins concernés par les difficultés économiques, 5 ont effectué des travaux manuels en compensation de l'aide financière obtenue de leurs frères et sœurs utérins ou consanguins. On peut évoquer un compromis de rapprochement ou de coexistence (Remy J., 2005 : 91), puisqu'il facilite la cohabitation des frères et sœurs n'ayant pas les mêmes positions sociales, les mêmes revenus, les mêmes conditions de vie, en vue des cérémonies funèbres à la morgue. Il apparaît comme le fruit des anticipations communes construites, comme le souligne J. Remy (1996 : 21), par des descendants pour faire face au risque de blocage du processus du deuil. De là, le principe coutumier stricto sensu qui pose que tous les descendants masculins supportent la charge financière du deuil est remis en cause. La réalité se complexifie, puisque certains acteurs participent aux cérémonies en mettant en avant d'autres formes de contribution, issues d'une structuration en partie renouvelée des rôles, tâches et valeurs à l'échelle de la fratrie. Le couple de tension intérêts/valeurs se trouve également en partie redistribué. Le compromis de compensation correspond à l'accord qu'ont trouvé les acteurs ayant construit leurs préférences. Il est instable et ne désamorce pas pour autant le potentiel conflictuel, puisque l'ajustement construit n'est pas définitif et peut connaître des fluctuations pendant et après la réalisation de toutes les phases du deuil. Des conflits peuvent conduire à d'autres séquences temporelles d'ajustements successifs. Par ailleurs, l'échange d'un bien contre un service n'est pas l'unique solution trouvée par les parties en conflit. On relève également l'obtention d'un soutien financier en contrepartie d'une dette à payer.

2- Obtenir un soutien financier en contrepartie d'une dette à régler plus tard

2-1 Séquence 1 : transactions inégalitaires, économiques et réputationnelles

entre les *descendants, ces derniers et les affins*

Pour permettre la poursuite des cérémonies, les descendants masculins et affins attachés à l'esprit utilitariste ou confrontés à des difficultés économiques doivent apporter eux aussi leurs contributions financières. Les tractations en vue de la participation aux obsèques de ces groupes d'acteurs ressortent des entretiens que nous avons menés sur le terrain. La fille d'un défunt témoigne des discussions avec ses cadets pour obtenir la contribution de son frère aîné attaché à ses intérêts personnels :

« [...] Le temps passait et il fallait retirer le corps de la morgue pour voyager dans la nuit. Nous avons insisté et sa fille continuait à soutenir son père qui a pourtant plus de moyens que nous. Nous nous sommes concertés pour cotiser de nouveau 50.000 F. (CFA), afin d'effectuer les achats et assurer le déplacement vers le lieu de l'enterrement. Après avoir collecté cette somme, nous nous sommes entendus pour lui faire savoir que s'il ne nous la remet pas, il ne mettra pas pied au deuil avec ses enfants, ses gendres et fera mieux de ne pas se rendre à la morgue à Yaoundé. Il a compris que nous étions décidés de nuire à son image et a accepté de rembourser. [...] » (T. H., 10/01/2013 à Dschang).

L'ami d'un autre défunt explique également les échanges ayant conduit à la contribution de l'aîné de la troisième femme réticent jusque-là :

« [...] L'aîné [premier fils de la troisième femme du défunt, ingénieur résidant à Douala, propriétaire, marié, membre de plusieurs associations, militant d'un parti politique] ne voulait pas apporter sa contribution financière parce qu'il a des invités à recevoir. L'oncle l'a exigé de le faire. [...] L'aîné a déclaré qu'il ne peut jeter une pierre sans savoir là où elle va tomber. L'oncle m'a sollicité et je l'ai exhorté [l'aîné] à suivre les conseils qui lui sont prodigués, car chaque enfant n'a qu'un seul père qui s'est investi pour qu'il devienne quelqu'un "ngnion" [un homme responsable]. Il est hors de question que tu [s'adressant à l'aîné de la troisième femme] tentes de renoncer, au nom des gens que tu veux recevoir, à tes devoirs de fils, sinon tu t'exposes à la malédiction. Ton père t'a élevé et tu dois l'enterrer dignement. Il [...] a insisté qu'il n'a pas. Pour éviter la zizanie, [...] la sanction des ancêtres sur sa progéniture, j'ai envoyé l'un de ses cadets remettre 55.000 F. (CFA) au trésorier choisi (troisième fils) pour la circonstance en lui demandant de me remettre dans un bref délai. Il a accepté. [...] » (F. J., 20/01/2013 à Dschang).

Le père social d'un autre défunt encore retrace les échanges qu'il a eus avec un affiné confronté à des difficultés économiques, en vue de la contribution de celui-ci aux obsèques de son beau-père :

« [...] C'est pour protéger tes enfants contre la malédiction que tu [à l'affiné, instituteur dans une école privée en milieu urbain et confronté à une situation de paiement irrégulier de salaires] participes aux obsèques [donner 45.000 F. (CFA)]. [...]. Je suis à mesure de récupérer [...] ton épouse parce que tu refuses de faire les obsèques de son père. Elle peut te tourner le dos au lit [refuser l'acte sexuel] et ne plus te faire à manger pour la même cause. Pourtant, ce que je te demande est un geste que tu poses pour exprimer ta reconnaissance à celui qui t'a donné sa fille en mariage. Il n'était pas prêt à fournir de l'argent. [...] J'ai précisé que sa contribution est comme une suite de la dot de sa femme. La dot ne finit pas. Elle peut se prolonger parfois jusqu'à la dot de la fille aînée du gendre s'il en a. Lorsque le gendre s'oppose, c'est la honte pour lui. J'ai maintenu la sanction [refus de se rendre dans la concession du défunt pour le travail de deuil en tant que gendre] et, voyant mon degré de fermeté, il a proposé que je cotise

pour son compte et il me payera après le deuil. J'ai accepté et [...] c'est à ce moment qu'il a eu libre accès à la cour du deuil. [...] » (F., 01/03/2014 à Dschang).

Le fils d'un autre défunt exprime le même truchement, par lequel son frère aîné a amené l'affin préférant ses amis et relations à apporter sa part aux obsèques :

« [...] Avant de partir, mon frère aîné lui [gendre capitaine de l'armée de l'air] a fait comprendre que la coutume est contraignante et c'est elle qui a prévu que le gendre doit supporter les charges financières du deuil, pour manifester sa reconnaissance envers celui qui lui a donné sa fille comme épouse, payer la dot qui ne s'achève pas, payer la dette du sexe, éviter d'avoir des problèmes avec son épouse et épargner sa progéniture de la malédiction. Le gendre a invité des amis et même ses collègues de service et se moquait de mon frère aîné. Sans le craindre, mon frère aîné lui a dit de rester en haut avec ses gens [ne pas faire le travail de deuil en tant que gendre dans la cour du deuil]. Le gendre est allé poser le problème à son père, étant très fâché [le problème d'argent donc le montant est de 70.000 F. CFA]. Quelques heures après, il est revenu avec son père [notable vivant en milieu rural]. Il [le père du gendre] a eu un entretien avec mon frère aîné. Ils l'ont achevé en souriant, signe qui m'a fait croire que père du gendre a résolu le problème en remettant le montant exigé de lui à mon frère aîné pour avoir accès à la cour du deuil. Le père du gendre a fait comprendre à mon frère aîné que son fils le lui rendra. Le gendre était encore mécontent, mais son père était satisfait pour avoir préservé le mariage de celui-ci, mon frère aîné aussi. [...] » (M. G., 24/01/2013 à Dschang).

Il ressort de ces extraits d'entretien que les contraintes temporelles, culturelles, sociales et professionnelles pèsent directement dans les interactions, que ce soit entre les descendants ou ces derniers et les affins. Cependant, si le contenu des enjeux est le même que celui mentionné précédemment en ce qui concerne les rapports parents-enfants et la gestion du corps en lien avec les contraintes économiques, il en va différemment à propos des affins, qu'ils soient eux aussi confrontés aux difficultés économiques ou privilégiant une perspective utilitariste¹¹⁵. Sur le plan financier, les affins, à la différence du travail manuel effectué à l'époque précoloniale, doivent continuer à fournir sous une forme monétaire et ce, en dépit des contraintes économiques ou de l'esprit utilitariste, leurs droits toujours désignés *apacklewuh*, qui se traduit littéralement par l'expression « la part de l'affin dans le deuil ». Les relations sont inégalitaires en raison des statuts des affins et des membres de lignages de défunt qui, selon la coutume, pèsent de leurs poids dans la recherche du compromis. Les membres de lignages du défunt sont considérés comme des « donneurs de femmes », suppléent à l'absence de l'autorité du père décédé et en sont les détenteurs. Les affins apparaissent plutôt comme des « preneurs de femmes » et leur sont redevables à vie puisqu'ils ont épousé les filles des défunts (voir chapitre 1 et 2). Ils doivent respecter et

¹¹⁵ Pour éviter des répétitions, nous insistons sur les affins et signalerons lorsque leurs attitudes coïncident avec celle des descendants masculins adultes porteurs d'un esprit utilitariste.

s'abstenir de contredire leurs beaux-parents¹¹⁶. En plus, ils ont l'obligation de payer non seulement la dette de sexe¹¹⁷, c'est-à-dire les rapports sexuels entretenus avec leurs épouses, mais aussi la dot, par des soutiens sur les plans organisationnel, matériel, financier, à l'occasion des cérémonies et du deuil, quel que soit leur statut socio-professionnel, comme les entretiens l'ont bien montré. La classification coutumière des lignages en donneurs et preneurs de femmes, dans les relations d'alliance, conduit à une asymétrie des rapports entre les deux groupes lignagers, qui se retrouve dans le deuil au moment de la contribution financière aux obsèques des beaux-parents. Selon les lignages et les rapports d'alliance, la somme exigée varie entre 25.000 F. CFA (38.14 euros) et 80.000 F. CFA (121.57 euros). Des affins, comme le font aussi certains descendants, s'y opposent. Nonobstant les enjeux symboliques et matériels que comporte la prise en charge des corps des beaux-parents, certains affins sont en situation exsangue ou préfèrent accueillir les amis et relations ou membres des associations. Là s'entremêlent et se trouvent redistribués le rationnel et l'affectif, le personnel et le collectif, deux caractéristiques de la transaction sociale (Remy J., 1996 : 18), dans la prise en charge du cadavre. Les transactions financières ont lieu dans la concession du défunt, quelques jours ou à la veille de la date de levée du corps, au moment de l'interruption des lamentations. Dans les échanges, les affins, selon la somme qui leur a été demandée, à l'exemple de 70.000 F. CFA (106.37 euros), dans le témoignage de M. G. (24/01/2013 à Dschang), proposent des aménagements dans le sens d'une réduction du montant, pour concilier à la fois les enjeux matériels et symboliques : d'un côté, éviter de s'endetter, réduire les frais de participation aux obsèques, mais aussi, de l'autre, prendre part au deuil, notamment vis-à-vis des invités, pour conserver leur crédit social auprès d'eux. Là aussi, le registre symbolique vient alors rejoindre celui de l'utilité (Remy J., 1996 : 15).

Le point de vue des affins attachés à leurs intérêts personnels ou confrontés aux difficultés économiques peut se heurter à la fermeté des membres de leurs belles-familles qui tiennent, eux aussi, aux enjeux financiers, matériels et symboliques. La crainte de la confiscation du corps à laquelle pourrait s'adjoindre une amende à payer en

¹¹⁶ Les rapports entre les affins et les beaux-parents sont du même ordre au Nord Togo (Guigbile D. B., 2001 : 69). Il relève que « avec son beau-père, le gendre a des relations de respect et de soumission généralement souples, moins rigides ».

¹¹⁷ Les enjeux concernant les relations entre les sexes motivent également les affins au Bénin méridional selon J. Noret qui écrit : « on ne met pas fin à la dette du vagin. On signifie par là qu'un homme conserve toujours une obligation de solidarité et d'assistance minimale envers les femmes avec lesquelles il a eu des relations sexuelles » (Noret J., 2010 : 79).

espèce au gestionnaire de la morgue, l'humiliation, le déshonneur, la suspension des cérémonies de deuil les motivent à maintenir leurs préférences. Les affins concernés peuvent alors se voir infliger des sanctions qui consistent en la prohibition des cérémonies *post-mortem* aussi bien à la morgue que dans la concession du défunt, comme les entretiens l'ont donné à voir. Le cadre spatial, à savoir la maison du défunt, n'est pas favorable aux affins, hors de leur domicile. En plus, la position de leurs épouses n'est pas propice à un rapport de force avec les membres de leurs lignages. Pour cette raison, les affins, dans certains deuils, acceptent le soutien financier en échange d'une dette, comme l'a montré le témoignage de F. (01/03/2014 à Dschang). Certains descendants adoptent eux aussi cette solution, d'après le discours de T. H. (10/01/2013 à Dschang). Dans d'autres cas, par contre, les affins se retirent, et les transactions se soldent par un échec. L'indécision plane alors dans le processus de recherche d'arrangements et le problème reste entier. Or, il s'agit d'être à temps à la morgue pour la mise en bière et le retrait du corps. Une deuxième séquence s'ouvre avec l'intercession d'autres acteurs, à savoir des membres du lignage des affins, notamment leurs parents sociaux, qui tiennent lieu de représentants.

2-2 Séquence 2 : intervention des représentants et collecte d'argent

Le processus transactionnel devient ternaire avec l'action des intermédiaires ou des représentants d'affins ou de descendants masculins. Ils proviennent souvent de leurs lignages, à l'image du père de l'affin cité dans l'un des témoignages M. G. (24/01/2013 à Dschang) ou du frère aîné du descendant masculin selon le témoignage de F. J. (20/01/2013 à Dschang). Entretenant des relations avec les affins, ces représentants ont le même statut d'infériorité que ceux-ci par rapport aux membres des belles-familles, ce qui ne les favorise pas toujours dans les échanges. Soucieux du mariage, de l'image et de la descendance des affins, conscients du temps, du corps à retirer, des sanctions surnaturelles pouvant les frapper, au sens de la coutume, du crédit social en jeu, et reconnaissant la valeur des beaux-parents, ces représentants remettent souvent, contre le gré des affins, la somme d'argent attendue d'eux aux membres du lignage des épouses lorsque ceux-ci ne sont pas disposés à renoncer à leurs prétentions financières.

La réalité semble complexe, puisque les affins et descendants aisés devraient supporter « tout naturellement » les charges financières des obsèques des parents ou beaux-parents. On se rend compte qu'ils sont de moins en moins sensibles à la solidarité

familiale, au nom de leurs intérêts individuels, au point d'accepter des dettes alors qu'ils ont des ressources. Une redistribution des tâches, des intérêts et des valeurs dans les rapports tradition/modernité est observée, grâce à l'analyse par les transactions sociales. L'objectif visé, à court terme, est celui de la participation aux cérémonies funèbres à la morgue et dans la concession du défunt en tant qu'affin. Ces enjeux ne masquent pas le risque pris par les représentants, celui de ne pas être remboursés par la suite. Le même risque est aussi en jeu chez les intermédiaires qui apportent du soutien financier aux descendants porteurs d'un esprit utilitariste. Ceci peut conduire à un déplacement du problème au sein du lignage des affins et/ou de leurs représentants, d'autant plus que la solution adoptée par les représentants ne satisfait pas totalement les affins concernés.

Les processus entremêlant les intérêts et les valeurs peuvent être qualifiés de transactions de premier ordre car elles concernent la tradition selon laquelle les affins financent les obsèques de leurs beaux-parents peu importe leurs situations économiques ou leurs priorités. Ceux qui voudraient renégocier cette coutume et parvenir à des compromis plus adaptés localement et susceptibles de constituer des règles de second rang, d'après l'expression de P. Hamman (2011 (a) : 22), se heurtent à la réticence des membres de lignages de leurs épouses qui s'opposent au « jeu avec la règle » (Blanc M., 2009 (a) : 32 ; Hamman P., 2012 : 92). Les descendants masculins porteurs d'un esprit utilitariste et soucieux d'aménager la règle traditionnelle qui s'applique aux affins se heurtent eux aussi à cette barrière du côté des membres du lignage du défunt. Le caractère figé de la coutume funèbre offre à ces acteurs pour l'instant, et en raison des enjeux divers qu'ils visent, moins de possibilités de remodelage du devoir matrimonial ou filial. La logique de fonctionnement témoigne d'un « faire avec transactionnel » (Hamman P., 2011 (a) : 26), observé chez les affins et descendants masculins, d'où le relatif respect d'une coutume sur fond de conflits. Les transactions binaires ou ternaires relevées mêlent une dimension d'innovation et de continuité. Cette dernière se comprend par la continuation, même en contexte de changements socio-économiques, des contributions aux obsèques. L'innovation, quant à elle, provient des modifications qu'ont connus les modes de contributions des affins et des descendants avec l'intégration de la morgue et de l'argent liquide au processus du deuil. L'innovation tient notamment au passage du troc au numéraire, instrument moderne d'échange, dans la réalisation du devoir filial ou matrimonial. Ne comportant pas de traces de renoncations réciproques des parties et obtenus souvent par l'action des représentants,

comme dans les témoignages de M. G. (24/01/2013 à Dschang) ou de F. J. (20/01/2013 à Dschang), les compromis reviennent au soutien financier des affins et/ou des descendants masculins en contrepartie d'une dette à payer en différé. 5 affins sur les 6 soumis à des contraintes économiques ont pu participer aux obsèques en acceptant cette solution. Elle a été retenue également par un affiné sur les 2 attachés à leurs intérêts personnels. 10 descendants masculins sur les 11 attachés à l'esprit utilitariste ont aussi agi dans le même sens. Ces produits transactionnels sont éminemment instables et peuvent être remis en cause par des affins ou descendants qui protestent par contre la solution qui leur a été en partie imposée au cours des obsèques et ainsi, ne s'acquittent pas du paiement de leurs dettes. Ces compromis se présentent alors comme des engagements fragiles en raison de la situation d'incertitude qui suppose un pari entre les partenaires sur la fiabilité des promesses tenues (Blanc M., 1994 : 30), ici celle de la dette. Des conflits peuvent réapparaître sous la pression de tel ou tel acteur par la suite. En plus des combinaisons soutien financier/services et soutien financier/dette, nos données montrent aussi que la poursuite des cérémonies est parfois rendue possible grâce à une autre option, celle d'effectuer en fin de compte son devoir matrimonial ou filial.

3- Accomplissement du devoir filial ou matrimonial

3-1 Séquence 1 : interactions entre les descendants, ceux-ci et les affins autour de l'argent demandé

Certains descendants et affins confrontés à des difficultés économiques ou porteurs d'esprit utilitariste s'acquittent finalement d'une somme d'argent, mais suivant différents scénarios selon les cas de figure. Un petit fils enseignant témoigne avoir aidé son père confronté à des difficultés économiques, à contribuer lui-même aux obsèques de son grand-père paternel :

« [...] Mon père [sculpteur, résidant en milieu rural] m'a sollicité pour que je l'assiste parce qu'il court le risque de ne pas faire le deuil [son frère aîné voudrait l'en empêcher s'il ne donne pas sa participation financière]. J'ai beaucoup aimé mon grand-père qui m'a élevé. [...] Je suis enseignant grâce à ses conseils et à sa droiture. Alors, j'ai soutenu financièrement mon père [en lui donnant 50.000 F. (CFA), somme exigée par son frère aîné] afin qu'il apporte sa contribution aux obsèques de son père. Mon oncle était intransigeant à lever la sanction [ne pas aller à la morgue]. J'étais content, l'oncle et mon père aussi. [...] » (K. B., 12/01/2013 à Dschang).

La petite fille d'un autre défunt explique les tractations ayant amené l'affiné attaché à ses intérêts personnels à apporter sa contribution financière aux obsèques :

« [...] Mon père [fils aîné du défunt] lui a dit ceci : si tu ne me remets pas cette somme d'argent, tu restes "en haut" [ne pas se rendre dans la concession du défunt] avec tes amis pendant le deuil. Le beau-fils est parti de la concession du défunt sans s'entendre avec mon père. Mais, sachant qu'il faut préserver son mariage, accueillir ses gendres, éviter les sanctions venant des associations, il est revenu quelques heures plus tard remettre 60.000 F. (CFA) à mon père, somme qu'il lui a demandée. Les deux étaient contents et de commun accord. [...] » (T. C., 15/04/2008 à Dschang).

Un affiné en chômage explique être dépassé par des relations locales pour verser finalement une somme un peu réduite par rapport à celle demandée au départ :

« [...] J'ai rencontré l'ami de mon défunt père [ayant une expérience très riche en coutume et conseiller du chef du village. Il a entretenu des bonnes relations avec le défunt et réside dans un autre quartier]. Je lui ai fait part de mon problème [celui de 45.000 F. (CFA) à remettre au frère de mon épouse]. Je lui ai fait savoir que j'ai emprunté 35.000 F. (CFA) et j'ai voulu donner à mon beau-frère qui a refusé. Nous sommes allés chez mon beau-père. Dans la concession, nous avons rencontré le frère cadet du défunt qui est aussi en bon terme avec l'ami de mon père. Les deux ont fait des échanges au sujet de ma contribution financière, en présence de mon beau-frère qui connaît bien l'ami de mon feu père, et je lui ai remis finalement 35.000 F. (CFA). Il a pris cet argent et a souri. [...] » (F. P., 25/04/2009 à Bafoussam).

Ces extraits d'entretien attestent l'accomplissement des obligations filiales ou matrimoniales par des descendants masculins et affins. Certains descendants l'ont fait personnellement mais avec le soutien d'enfants en situation économique favorable. Ici, on constate aussi que la solidarité intergénérationnelle unit les membres de lignage et se maintient en contexte de changement puisque les cadets sociaux devenus adultes apportent de l'aide à leurs parents (Chendjou Kouatcho J.-J., 1986 : 93). Selon les données collectées sur le terrain, un descendant masculin sur les 6 confrontés à des difficultés économiques a eu recours à cette modalité. Le donateur fait état des motivations familiales et symboliques, entre autres, l'affection pour son grand-père paternel. Par contre, les descendants porteurs d'un esprit utilitariste peuvent finalement verser l'argent personnellement sans avoir bénéficié d'un soutien quelconque puisqu'ils ont des revenus suffisants. Des affins confrontés aux difficultés financières et réduits au chômage comme F. P. (25/04/2009 à Bafoussam) négocient autrement : ils vont jusqu'à s'endetter pour avoir une partie de ma somme attendue d'eux (35.000 F. CFA au lieu de 45.000 F. CFA dans notre exemple), puis la remettent eux-mêmes aux membres de leurs belles-familles mais en présence de personnes qui ont du crédit à leurs yeux, afin d'éviter toute contestation. Selon les enquêtes de terrain, 1 affiné sur 6 en situation économique difficile a procédé ainsi. Il y a bien transactions et compromis, puisque, si la somme versée est quelque peu réduite au final, il n'empêche que des affins en situation économique défavorable et ayant du mal à assurer leur subsistance au

quotidien s'endettent pour les cérémonies de deuil de leur beaux-parents¹¹⁸. On peut considérer que c'est pour garder la face, être en paix avec le mort, maintenir les liens d'alliance et les rapports conjugaux. En ce sens, la coutume, bien que recomposée, continue à exercer une contrainte forte sur ces acteurs. Pour preuve, des affins nantis, n'ayant pas pu amener les descendants de défunt à réduire le montant de départ (60.000 F. CFA), suivant le témoignage de T. C. (15/04/2008 à Dschang), finissent par payer. Les 2 affins attachés à leurs intérêts ont personnellement payé, en fin de compte, leurs droits : au fur et à mesure que la pression s'accroît, ils finissent par se plier aux exigences de la belle-famille. Ce règlement, fût-il contraint, leur donne accès à la morgue et à la concession du défunt pour le travail collectif de deuil. Pour l'accomplir, les affins doivent adopter des conduites codifiées. La question de leur participation ouvre alors une nouvelle séquence dans les interactions.

3-2 Séquence 2 : transactions réputationnelles entre les affins et les membres de leur lignage autour du travail collectif de deuil.

Suivant la coutume, la réputation des affins est en jeu et passe par le financement des obsèques, en plus de leur participation aux lamentations chez les beaux-parents. Cette participation est structurée et nécessite un préalable marchand. Après s'être acquittés de leurs droits, les affins se rendent dans des commerces et y achètent les produits que leur recommande la coutume pour les obsèques des beaux-parents. Il s'agit d'une couverture, d'un rouleau de tissu en coton de couleur blanche et d'une caisse de 12 bouteilles de bière. Selon la tradition locale, la couverture assure la protection du cadavre, et les bières, à éteindre la soif des participants. Le rouleau de tissu blanc, quant à lui, facilite le repérage des descendants et des veuves dans la concession après l'enterrement, précisément au moment de la présentation du successeur aux participants (voir chapitre 7 : Veuvage). Ces achats constituent une étape indispensable dans les préparatifs en vue du travail collectif du deuil chez les beaux-parents. Ces produits doivent être portés par certains membres de lignages, dont l'identification passe par des échanges entre les acteurs en présence. La décision d'accompagner les affins est prise

¹¹⁸ Un tel phénomène est aussi observé au Bénin méridional par J. Noret. Les gendres sont soumis à une pression lors des obsèques des beaux-parents. Si certains réussissent à convertir leur capital social en capital économique en obtenant un prêt sans intérêt ou sans objet déposé en gage aux amis de confiance, d'autres l'obtiennent avec intérêts et en déposant des objets en gage. Cela se fait entre amis moins « sincères ». Les gendres qui ne peuvent pas ou ne souhaitent pas s'endetter vont jusqu'à vendre un de leurs biens pour financer les obsèques de leurs beaux-parents. Les femmes cherchent même à quitter leur mari s'il ne parvient pas à assumer les charges économiques de deuil de leur père (Noret J., 2010 : 77-79).

en fonction des ressources, occupations et disponibilité en temps de l'ensemble des membres. Le nombre de personnes pouvant suivre les affins résulte de ces différents critères. La délégation, plus ou moins importante, selon le statut du défunt, la position sociale et les ressources financières des affins, comporte, en plus des parents sociaux, des collatéraux, ascendants de première et deuxième génération ou leurs représentants, des membres des associations, amis, relations, collègues, les affins des affins, etc.

Avant de se rendre dans la concession du défunt, les affins arborent une tenue distinctive composée d'un chapeau avec cordes pendantes et d'un boubou, le tout de couleur blanche, et se munissent d'une queue de cheval de couleur noire, en rapport avec leur statut dans les belles-familles. Cette tenue facilite leur repérage dans la concession du défunt et symbolise en même temps le lien matrimonial qui les unit au chef de concession décédé. À l'entrée de la concession, la délégation forme, en fonction de la configuration spatiale du lieu, deux rangs : l'un, pour les hommes, qui vont aller du côté des proches de sexe masculin, et l'autre, pour les femmes, qui iront vers ceux de sexe féminin. Du côté droit, les parents sociaux sont en tête de file, suivis des affins, des autres hommes et des cadets sociaux portant la caisse de bière, le tissu blanc et la couverture. Les femmes se dirigent vers le côté gauche et sont accueillies par les veuves, filles, tantes et belles-filles, placées, en premier rang. Les descendants du défunt récupèrent les achats susmentionnés et le tour du deuil se déroule en dix voire quinze minutes, d'après l'affluence. À la fin de la séquence des lamentations, les affins et leurs délégations s'installent dans des cases de passage prévues pour la circonstance aux alentours de la concession du défunt. À ce moment, les affins ont participé, telle que leur recommande la coutume, au deuil de leurs beaux-parents.

L'un des affins rencontré, F. P. (25/04/2009 à Bafoussam), précise la préparation et le processus des lamentations définis par la coutume :

« [...] Je [beau-fils] suis retourné chez moi pour mobiliser quelques amis, membres de l'association des infirmiers à laquelle j'adhère, mes frères et sœurs, ma tante et mon oncle paternel et leurs enfants. Ils se sont préparés et nous nous sommes retrouvés à l'heure choisie pour nous rendre au deuil. J'ai porté ma tenue traditionnelle, celle des beaux-fils. Pendant la descente, ma tante tenait une couverture, mes deux cousins et mon premier enfant ont porté deux caisses de bière de 12 bouteilles. Mon oncle avait 5 mètres de tissu blanc. Nous nous sommes rendus dans la cour pour les lamentations. Ma femme, la belle-mère et bien d'autres personnes nous ont accueillis et les cadets de ma femme ont récupéré les affaires. Après le tour de deuil, je suis allé avec ma délégation dans la case du voisin de quartier de mon père que j'ai réservée d'avance [...] ».

Un autre affin note :

« [...] J'y suis allé [au deuil chez mon beau-père] avec quatre amis et 3 membres de ma famille parce que je suis financièrement diminué et ne peut procurer à boire et à manger à beaucoup de personnes. Les membres de ma famille tenaient en main une couverture et une caisse de bière, matériaux que le gendre doit apporter à la belle-famille en descendant dans la cour pour participer au travail du deuil. Nous sommes descendus en pleurant pour participer au travail du deuil. Après le tour du deuil, nous avons pris place dans la cour du voisin pour nous reposer » (K. A., 10/01/2013 à Bafoussam).

Il s'agit pour les affins de faire bonne figure en s'affichant en concordance avec la coutume, même si certains ont auparavant tenté de la contester, notamment sur le plan de la charge financière à assumer. L'argent collecté permet alors aux descendants de poursuivre le processus du deuil à la morgue par la cérémonie de retrait du corps. Cela suppose au préalable, là encore, l'achat de produits sur le marché.

IV- LEVÉE DU CORPS ET TRANSFERT AU LIEU DE L'ENTERREMENT

Le compromis trouvé par les parties en présence constitue une étape importante dans le processus de retrait du corps et de son transfert au lieu de l'inhumation. Il met un terme aux séquences temporelles d'ajustement destinées à la recherche de financements et ouvre d'autres séquences. Il s'agit désormais de choisir des descendants susceptibles d'acheter les produits utiles à l'administration des soins à porter au cadavre, de s'acquitter des frais de conservation du corps, des frais de mise en bière, puis de retourner à la morgue, pour récupérer le corps et le conduire au domicile du défunt dans l'attente de la veillée et de l'enterrement.

1- Désignation des descendants pour l'achat des produits, et le paiement des frais de morgue et de retrait du corps

Les façons d'agir des membres de la fratrie sont déterminantes dans le choix des descendants qui vont acheter les produits. Le choix final s'opère par l'articulation de la confiance et de la défiance (Remy J., 1994 : 307) et, en conséquence, est orienté vers des sœurs, frères utérins ou agnats en qui la part de confiance est plus importante que les réserves. L'enjeu est de taille car il s'agit de gérer la partie du budget destinée aux prestations à la morgue. Le montant alloué aux descendants choisis dépend du statut du défunt et de celui de ses descendants. Il varie entre 60.000 F. CFA (90 euros) et quelques millions de francs CFA (quelques milliers d'euros). Les descendants désignés se dirigent vers les pompes funèbres, pour acheter les produits utiles à la mise en bière, à savoir un cercueil, des vêtements et quelques accessoires tels que les gants, les

chaussettes, les gerbes de fleurs, louer le corbillard, etc. L'achat est soumis à une négociation de l'ordre du marchandage (Blanc M., 1994 : 34) entre les descendants et les commerçants. Les premiers voudraient obtenir une réduction des prix et les seconds, réaliser des bénéfices. Les obsèques apparaissent, d'après les analyses de J. Bernard (2009 : 80), comme une épreuve de réalité qui ne se surmonte pas sans compromis ou ajustements entre les marchands de pompes funèbres et les descendants du défunt. Cette séquence d'ordre économique se poursuit et s'achève à la morgue entre les descendants munis des produits et le gestionnaire qui récupère les produits achetés, en plus des frais de conservation de corps et de mise en bière. Les premiers et le second décident conjointement de la tranche horaire pour administrer des soins au cadavre avant la levée du corps. Au moment jugé opportun, les « morguiers » entament les soins en sortant le corps de la chambre froide pour la décongélation, souvent sous le regard des descendants et des veuves, afin d'éviter toute confusion. Le dégivrage est suivi du bain funèbre, du maquillage, de l'habillement et du dépôt de la dépouille dans un cercueil. Au terme de l'administration des soins, les « morguiers » livrent le cercueil aux descendants. L'une des interviewées rencontrées restitue une telle séquence entre les membres de lignages en ces termes :

« [...] L'accalmie a régné et j'ai [fille aînée de la première femme] invité tous les garçons pour qu'ensemble, nous répartissions les tâches à réaliser. Mes frères cadets et les garçons de la deuxième femme se sont rendus sur le marché pour marchander et acheter un cercueil, une veste et des gerbes de fleurs. Ils m'ont retrouvée à la morgue avec les effets mortuaires et je les ai remis au gestionnaire parce que représentante des proches du défunt. En plus, j'ai payé les frais de conservation du corps et de mise en bière. Nous sommes retournés à la maison natale et, le lendemain, d'un commun accord, tous les membres de la famille se sont rendus à la morgue en tenue de deuil, pour la levée du corps. Nous avons pris un corbillard qui a conduit le corps à la maison du père [...] » (T.C., 16/01/2013 à Dschang).

Une nouvelle répartition des tâches entre les descendants conduit, d'après cet extrait d'entretien, aux échanges relatifs aux soins *post-mortem* à la morgue. Celle-ci favorise par ses prestations tarifées, une réorganisation des cérémonies de deuil. Ainsi, s'y poursuit le processus de deuil avec la levée du corps.

2- Retrait effectif du corps et transfert au domicile du défunt

Après avoir porté les soins au cadavre, les morguiers livrent le cercueil aux descendants masculins. Ceux-ci le récupèrent, le sortent de la morgue pour le placer dans le corbillard, après que les proches, en l'occurrence les veuves et les autres

descendants, ont fait une révérence au corps placé pendant quelques minutes sous le hangar de la morgue.

La sortie et l'installation du corps dans le corbillard s'effectue sous le regard de témoins (foule) placés dans la cour de la morgue. La foule présente matérialise le capital social (voir chapitre sixième : Autopsie) du défunt, de ses femmes, de ses descendants mariés et de ses parents sociaux, entre autres. Cette foule est constituée des individus qui ont des affinités avec le défunt ou ses proches. Le repérage se fait à partir des uniformes distinctifs des participants. Les descendants portant le cercueil ont également un uniforme distinctif.

La présence de ces acteurs bien vêtus, atteste, en dépit de l'affliction mise en avant par la coutume, l'introduction d'une dimension esthétique dans le deuil. Ceci se veut traduire, selon L. Mebenga (2009 : 81), la sympathie vis-à-vis du défunt, et constitue une manière de faire le deuil des individus qui n'iront pas aux cérémonies d'enterrement. Au terme des cérémonies de levée de corps, les descendants ferment les portières du corbillard et quittent la morgue. L'ensemble des participants forment un cortège funèbre constitué du corbillard, de bus transportant les descendants, les veuves et les parents collatéraux, et bien d'autres véhicules en plus de motos pour se rendre au domicile du défunt. Le statut social du défunt est matérialisé aux yeux de tous à travers la consistance de ce cortège.

Au domicile, les descendants adultes se rendent dans la cour centrale avec le corbillard. À l'arrêt complet du véhicule, les descendants adultes sortent le cercueil et le déposent dans une salle pavoisée dans laquelle peut se trouver par exemple un catafard embelli et portant le cercueil par-dessus lequel se trouve une gerbe de fleurs. Les descendants rejoignent les autres participants dans la cour, pour une séquence de lamentations réservée à l'accueil du corps. Elle peut durer entre 45 minutes et une heure le temps d'accueillir tous les nouveaux venus rendus au domicile au moment où les descendants et les veuves étaient à la morgue. À son terme, les participants se ressourceur grâce à la nourriture constituée des morceaux de pain garni et des boissons offertes par les descendants.

Des tensions peuvent certes se manifester entre des participants et les descendants du défunt au cours de ce repas. Elles peuvent porter, par exemple, sur la nourriture ou la boisson que certains parmi eux revendiquent. Pour autant, ceci

n'entrave pas la suite du processus, puisque ces possibles discussions ne concernent pas les descendants entre eux. La présence du corps au domicile conduit à la poursuite des cérémonies.

Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons vu que les conflits sont apparus en lien à une certaine recomposition de la culture locale autour de la prise en charge des cadavres. Matérielle, basée sur des produits tirés de l'environnement et assurée par les parents sociaux au départ, elle est devenue monétaire avec les prestations tarifées de la morgue. Des disparités sociales apparaissent dès lors par rapport au traitement des corps, qui sont conservés dans une morgue et traités désormais par des « morguiers » étrangers au lignage du défunt. Il y a là un coût à prendre en charge, ce qui renvoie à la différenciation des activités et/ou catégories socio-professionnelles des descendants censés l'assumer. On trouve pour un même deuil aussi bien des descendants masculins et affins aisés, et d'autres possédant des revenus modestes voire insuffisants pour verser de l'argent. Ces évolutions, intégrées dans les pratiques coutumières, ont provoqué des conflits pendant le processus de deuil lorsque des affins et descendants masculins confrontés à des difficultés économiques ou porteurs d'un esprit qualifié d'utilitariste n'étaient pas disposés à accomplir leur « devoir » filial ou matrimonial, tandis que d'autres membres des lignages tiennent à ce que chacun respecte les engagements coutumiers en faveur des obsèques. Des conflits ont alors lieu entre des descendants masculins, et entre ces derniers et les affins. L'objectif était alors de comprendre comment les parties en présence ont construit des compromis pour lever la suspension du deuil provoquée par leurs divergences sur le fait de supporter ou non et à quel degré les coûts de la morgue et du retrait du corps jusqu'à la mise en terre. Les investigations menées ont conduit à montrer que les protagonistes ont réalisé, en plusieurs séquences d'ajustement, ce qui s'apparente à des transactions financières, inégalitaires et réputationnelles dans le cadre familial, afin de continuer le processus de deuil. En particulier, nous avons vu que l'argent liquide a été réuni à travers trois modalités : le soutien financier en compensation de services, le même soutien en contrepartie d'une dette à payer en différé et l'accomplissement personnel du devoir filial ou matrimonial sans contrepartie matérielle ou financière.

La première, à savoir le soutien financier en compensation de services, a trait aux descendants de défunt soumis à des contraintes financières. Ces derniers, dans certains deuils, ont eu du mal à fournir leur quote-part alors qu'ils ont promis de le faire lors de la séance prévue à cet effet, pour des raisons économiques. Les autres frères utérins ou consanguins, aisés ou disposant des revenus modestes, ont insisté pour qu'ils respectent leurs engagements dans le but d'éviter la malédiction, de retirer le corps de la morgue, de pouvoir enterrer la dépouille mortelle et reprendre les activités ou professions suspendus en raison des obsèques. Les descendants ont d'abord tenu à leurs visions respectives et les ajustements étaient difficiles à faire. L'action des facilitateurs, notamment certains descendants masculins, enclenche une nouvelle séquence, ternaire, dans laquelle sont maintenues les inégalités économiques et culturelles entre les acteurs en présence. Ces facilitateurs soutiennent financièrement les descendants confrontés à des difficultés économiques en compensation de services rendus ou à rendre. Les échanges entrecroisent des dimensions de continuité et de rupture avec à la fois la poursuite des contributions aux obsèques et le changement des modes de contributions, qui passent du matériel au numéraire. L'argent réuni en contrepartie des services montre une redistribution des tâches, des intérêts et des valeurs en rapport avec une coutume en évolution. Cette redistribution approfondit le paradigme de la transaction sociale pensé à l'origine par des chercheurs européens. La coutume funèbre a voulu qu'*a priori* tous les descendants masculins s'adaptent en accomplissant leur devoir filial lors des obsèques, sans exception, quels que soient leurs statuts socio-professionnels et leurs niveaux de revenus. Une telle règle, qui fixe un principe de premier ordre, fait face aux contraintes financières qui induisent sa flexibilité *in situ* et conduit, à partir de ce qui s'apparente à des transactions de deuxième rang, introduisant des formes de compensation, par l'intervention d'acteurs soucieux du retrait du corps et son transfert au domicile du défunt. Les transactions effectuées en plusieurs séquences temporelles apparaissent ainsi comme des processus d'hybridation entre la coutume funèbre en évolution et des éléments étrangers tels que le numéraire, les statuts socio-professionnels des acteurs et l'institution de la morgue. Les compromis qui se dégagent avec l'intervention des intermédiaires présentent alors une dimension territorialisée car façonnés par les différents acteurs eux-mêmes au niveau de la fratrie. Ils montrent en même temps que le principe de la solidarité familiale se maintient et se trouve entretenue par certains descendants en tension permanente avec l'évolution des valeurs.

La deuxième modalité concerne le soutien financier obtenu en contrepartie d'une dette à payer. Nous avons vu que les descendants et affins qui tiennent à leurs intérêts personnels ou les affins soumis à des contraintes financières ne voudraient guère investir dans le deuil des parents ou beaux-parents, comme l'exige d'eux la coutume, pour éviter les dettes, d'une part, et, d'autre part, des dépenses qu'ils estiment inutiles. Ils se heurtent toutefois à des membres du lignage du défunt ou d'autres descendants soucieux d'honorer leurs engagements pour la poursuite des cérémonies. La non coïncidence des principes à respecter entraîne également l'échec des premiers échanges. L'intervention des intermédiaires provenant du lignage du défunt et des représentants des affins permet l'ouverture d'une nouvelle séquence sans faire disparaître les inégalités financières et culturelles entre les parties en présence. Soucieux de l'image des descendants, de la préservation des rapports au mort, des relations d'alliance, de la préservation du mariage des affins et de leur réputation, les intermédiaires se rapprochent de la culture locale et agissent dans le sens de la poursuite des obsèques. La priorité à leurs yeux, est de permettre aux descendants et affins de participer aux processus de deuil. C'est pourquoi ils leur apportent un soutien financier en contrepartie d'une dette à rembourser ultérieurement. Les valeurs et les intérêts s'encastrent ici. Dans un contexte où la coutume funèbre subit des modifications économiques et sociales, les affins comme les descendants masculins ne parviennent toutefois pas à s'exonérer pleinement de leurs devoirs matrimoniaux, ce qui renvoie aux rapports d'alliance institutionnalisés ou aux rapports parent-enfant en lien avec les obsèques. On se situe est dans une logique de « faire avec ». Les compromis revenant au soutien financier contre une dette se présentent à la manière d'un assemblage social hybride, d'après l'expression de P. Hamman (2011 : 19). Partant d'une coutume en évolution, ces compromis montrent la complexité de la réalité sociale locale, dans la mesure où certains affins confrontés aux difficultés économiques acceptent des dettes pour participer aux obsèques de leurs beaux-parents alors qu'ils parviennent difficilement à pourvoir à leur subsistance et à celle de leurs unités domestiques au quotidien. La complexité est aussi visible pour des affins et descendants qui possèdent des revenus et ne sont pas disposés à la solidarité familiale au point d'admettre les dettes contre leur gré, alors qu'ils pourraient payer « tout naturellement » et de suite. Les compromis sont provisoires, puisque la solution de l'endettement ne convenait pas initialement aux acteurs qui l'ont pourtant acceptée. Ils sont alors susceptibles de mettre en jeu de

nouveaux conflits et de nouvelles séquences d'ajustements réciproques à l'échelle du lignage où se trouve déplacé le problème, puisque rien ne garantit que les membres ayant accepté la dette la paieront.

La troisième modalité consiste à accomplir le « devoir » filial ou matrimonial sans contrepartie financière ou matérielle. Elle concerne également les descendants et les affins soumis à des contraintes économiques ou porteurs de ce que l'on peut considérer comme esprit utilitariste. Nous avons vu que certains descendants en situation de pauvreté ont pu apporter eux-mêmes leur quote-part aux obsèques, grâce au soutien de leurs enfants. Une forme de solidarité intergénérationnelle se maintient de la sorte au-delà de l'évolution des valeurs. Les affins attachés à leur intérêt personnel et possédant des revenus se trouvent également dans l'obligation de produire, en fin de compte et personnellement, leur quote-part, en raison d'enjeux stratégiques et symboliques entremêlés. La coutume, même contestée et en évolution, continue à exercer une influence importante sur les affins et les descendants masculins.

Les différents compromis associent une dimension d'imagination « moderne » (argent...) et une forte coloration coutumière, puisqu'ils promeuvent encore la valeur du devoir matrimonial ou filial et ainsi le respect des relations d'alliance ou des rapports parent-enfant, enfant-défunt à l'échelle du village. Pour le confirmer, des descendants ont dû compenser leur pauvreté par des services ou contracter des dettes ou encore apporter leur contribution avec l'aide de leurs enfants. Les affins ont eux aussi contracté des dettes ou se sont eux-mêmes acquittés de leurs droits. Là n'est pas tout. Pour être effective après l'acquittement des droits, la participation des affins au travail du deuil chez les beaux-parents décédés passe par des transactions réputationnelles au niveau de leurs lignages, après un préalable marchand destiné à l'achat des produits à porter aux descendants du défunt. Les compromis trouvés, malgré la part relative d'imposition dans certains deuils et les divergences qui se maintiennent, ont favorisé la poursuite du processus du deuil. Comme nous l'avons vu, les descendants font l'achat des produits nécessaires à l'administration des soins à porter au cadavre, payent auprès du gestionnaire de la morgue des frais de conservation du corps et de mise en bière. Après le traitement du cadavre, les descendants masculins, les affins et bien d'autres acteurs sociaux prennent part à la levée du corps, assurent son transfert au domicile du défunt, où ils marquent une pause pour se restaurer et éteindre leur soif, après une séquence de lamentations destinée au retour du corps de la morgue. Le corps revenu au domicile

n'échappe pas au contrôle des membres du lignage. L'attention portée sur le défunt éveille des conflits et certains, pour s'apaiser, optent pour l'autopsie. Le débat autour de sa pratique fera l'objet du chapitre suivant.

TROISIÈME PARTIE

AUTOPSIE ET VEUVAGE : QUELS COMPROMIS TRANSACTIONNELS ?

Lorsque les proches du défunt reviennent de la morgue avec le corps, ils observent une pause, le temps de se ressourcer au même moment que les participants. Des conflits surgissent potentiellement à nouveau entre eux. Certains, touchés par le décès, voudraient s'assurer de la nature de la mort et s'apaiser ainsi par la suite à travers l'autopsie traditionnelle pratiquée sur le cadavre. D'autres s'y opposent, ce qui conduit à des tensions dans la concession familiale (chapitre sixième). Pour les gérer, les membres de la parenté du défunt entre eux, ainsi que ces derniers et des veuves, passent par des transactions qui conduisent à divers modes de compromis. Ces derniers demeurent partiels et relatifs, puisque les veuves entre elles, ainsi que celles-ci et les membres de la parenté du défunt, s'affrontent une fois de plus lors au cours du veuvage (chapitre septième). Certaines veuves s'écartent de cette coutume et choisissent elles-mêmes la période et la manière de l'accomplir ou la rejettent systématiquement. Là encore, une analyse transactionnelle s'avère féconde. De cette dernière se dégagent des modes de compromis, toujours provisoires, en raison des ressentiments pouvant faire apparaître à nouveau, après le deuil, des tensions entre les proches du défunt.

CHAPÎTRE SIXIÈME : AUTOPSIE : FAIRE OU NE PAS FAIRE ?

La mort est perçue dans les sociétés d'Afrique subsaharienne comme un fait de désordre, un phénomène perturbateur de l'équilibre de la pyramide des vivants (Thomas L.-V., Luneau R., 1969 : 229). Pour l'appivoiser matériellement et symboliquement, les membres de groupes sociaux, à l'exemple des Bamiléké, ont recours à certains rites, parmi lesquels l'autopsie désignée *lenau â mpfho*, qui se traduit littéralement par l'expression « poser le cadavre ». L'autopsie revient à ce qu'un praticien initié, assisté des représentants des lignages paternels et maternels du défunt réunis à côté de la tombe, prenne l'initiative d'ouvrir l'abdomen du cadavre, à l'aide d'un couteau ou d'une machette, pour examiner les organes internes, dans le but de repérer les causes immatérielles du décès. Réalisée dans le cadre familial à l'aide d'instruments rudimentaires et selon un savoir hérité, l'autopsie constitue une pratique ordinaire utilisée lorsque les causes, le lieu où les circonstances du décès éveillent des soupçons de sorcellerie. Avec la scolarisation et les nouvelles religions, ces pratiques coutumières ne sont plus évidentes, « *l'évidence de l'un est l'étonnement de l'autre, sinon son incompréhension* » (Le Breton D., 1990 : 8). Il arrive que la perception des coutumes, du corps et de la mort par certains instruits et/ou adeptes de nouvelles religions, provoque, du fait de la hiérarchisation de valeurs mise en place, des tensions qui se transforment en conflits ouverts. Le cas de l'autopsie en est emblématique. Des 164 interlocuteurs interviewés, 37 ont pris part à des situations conflictuelles en rapport avec l'autopsie (voir annexe I entretien, document 1). Les observations effectuées relèvent 5 deuils suspendus pour des conflits de cette nature (voir annexe II observation documents 1 et 2). La présence d'acteurs instruits et/ou convertis constitue un facteur spécifique de ces conflits. Les acteurs en confrontation sont généralement constitués des veuves, des membres de leurs belles-familles et des membres du lignage du défunt entre eux. Pris par des contraintes culturelles, religieuses, temporelles ou professionnelles, ces protagonistes sont tenus de trouver une entente minimale « *mboti* », qui signifie « faire comme si ». L'entente revient soit à faire l'autopsie et les cérémonies religieuses en des espace-temps différents avant l'enterrement, soit l'une soit l'autre ou ni l'un ni l'autre avant l'enterrement, et à emprunter des voies de contournement tels que les cérémonies religieuses en privé ou le recours aux pratiques divinatoires lorsqu'il devient difficile de

faire l'autopsie. Comment les parties au deuil parviennent-elles à opérer ces choix ou ces combinaisons ? Le choix d'une option ou d'une combinaison peut s'analyser en termes de transactions inégalitaires, tacites et réputationnelles entre les acteurs en présence. Comme nous allons le présenter, ces choix, qui tiennent lieu de compromis, montrent la complexité des valeurs en présence et inscrivent l'autopsie dans un processus de définition et redéfinition du couple de tension tradition/modernité à travers plusieurs modalités concrètes : le statu quo, la continuité, la rupture ou l'entrecroisement de ces variables. Alors que le statu quo signifie que rien n'a été fait, la continuité découle de la persistance de l'autopsie ou du rituel de devin. La rupture passe par les cérémonies religieuses qui s'infiltrent dans le processus du deuil. Un mouvement incessant entre rupture et stabilité est aussi à l'œuvre avec l'exécution, au sein de la concession du défunt, de l'autopsie dans un espace qualifié de privé et des cérémonies religieuses dans un autre considéré comme public, suivant des temporalités différentes. Les produits transactionnels résultant des interactions plurielles entre les protagonistes leur permettent de s'organiser pour poursuivre les cérémonies funèbres nonobstant les divergences entre eux et qui se maintiennent. Pour rendre raison de ce processus, nous décomposerons notre analyse en trois sections. Tandis que la première s'intéresse aux fondements de l'autopsie dans la société bamiléké, la deuxième traite des causes de conflits. La troisième, quant à elle, dégagera les dynamiques transactionnelles conduisant aux compromis utiles à la poursuite du processus du deuil.

I- FONDEMENTS DE L'AUTOPSIE DANS LA SOCIÉTÉ BAMILÉKÉ

Le décès d'un individu provoque des interrogations quant à ses causes, lorsqu'il intervient dans des circonstances considérées comme surnaturelles. Pour surmonter l'inquiétude et apaiser les membres du lignage du défunt, l'usage du peuple bamiléké est de recourir à l'autopsie comme moyen coutumier nécessaire à la clarification des causes du décès. La compréhension de l'autopsie est indissociable de la vision que la société bamiléké s'est forgée du corps humain et de la mort. Dans les croyances locales, l'être humain est en symbiose avec son environnement, les ancêtres et Dieu. En plus d'être perçu comme une enveloppe visible, le corps comporte une facette invisible constituée des esprits et de l'âme. La mise en rapport de la perception du corps, de la mort et de l'autopsie dans la culture bamiléké favorise la compréhension de l'usage de cette pratique, au risque des conflits qu'elle peut générer.

1- Vision du corps et autopsie

Suivant la religion des ancêtres¹¹⁹, le corps apparaît dans son ensemble comme un réceptacle créé par Dieu, *ndem*, contenant les éléments invisibles de l'être humain constitués, entre autres, de l'âme désignée *aguegah*, des esprits désignés *fefouèt*, et de la force vitale appelée *ajualèh*, traduit par le terme souffle ou respiration. Dans l'imaginaire bamiléké, l'âme est séparable du corps, mais ne le quitte pas immédiatement après le décès de l'être humain. L'âme pourrait vivre encore des jours ou des semaines après la mort provoquée par les « sorciers mangeurs d'âmes », désignés communément « *meganlekan* ». Dans cette perspective, la sorcellerie *lekan* fait référence aux pouvoirs occultes que détiendraient certains individus pour nuire aux autres et les tuer ou « manger leurs âmes ». Ainsi, lorsqu'un individu décède, l'expression utilisée est *meganlekan dock hi*, qui signifie « les sorciers ont emporté son âme », ou encore *a geugah sèh geuh*, qui signifie « son âme est partie ». En ce sens, les esprits protègent l'être humain des dangers et subsistent après sa mort. Ils remplacent alors l'humain au moment de l'autopsie et seraient en communication avec les praticiens initiés, dans le sens de témoigner symboliquement des causes de la mort. Le corps conserve encore la mémoire de l'être humain décédé, alors que ses composantes ne sont plus repérables par des profanes. C'est pourquoi des rites doivent être faits par des initiés perçus comme des intermédiaires entre le monde visible et le monde invisible.

La force vitale est perçue comme le principe qui fait respirer, celui grâce auquel la vie est possible. Sa séparation d'avec le corps signe la mort biologique de l'être humain. Pour signaler la mort d'un individu, il est dit que sa force vitale a été enlevée et les expressions couramment utilisées sont : *àtezejualèh*, qui veut dire « il ne respire plus

¹¹⁹ Les croyances sont au fondement de la religion des ancêtres. Cette dernière repose sur une recherche ancestrale en lien avec le type de contact que le peuple bamiléké entretient avec l'invisible. La religion des ancêtres est monothéiste, avec Dieu perçu comme l'être suprême, le créateur du monde visible et invisible. Le peuple bamiléké le matérialise à travers des lieux sacrés, sorte d'habitable pur où l'on estime qu'il écoute ceux qui lui parlent ou lui rendent un culte. Dieu envoie des anges et des esprits bienfaisants auprès des devins, pour délivrer son message et le porter aux individus (Toukam D., 2010 : 154-156). Ces derniers entrent, à leur tour, en communication avec Dieu par des sacrifices, prières, offrandes et invocations faites aux ancêtres, ses intermédiaires, chargés d'intercéder pour les vivants auprès de lui. Le crâne, support matériel de l'ancêtre, est la relique à travers laquelle s'entretient la relation à Dieu. Centre de réflexion, le crâne apparaît comme la partie de l'être humain qui le représente symboliquement et correspond au moyen de transfert des doléances des vivants à Dieu (Tchatchoua T., 2009 : 63 ; Fouellefack Kana C. C., 2005 : 65-69 ; Toukam D., 2010 : 159-161 ; Kamga Sofu D., 2010 : 32-35). Pour qualifier la spiritualité locale, nous employons donc les expressions religion des ancêtres, religion du terroir, croyances ancestrales, traditions ancestrales, coutume, culture locale.

» ou *peuh lock hi*, qui signifie que les sorciers ont volé sa force vitale. L'autopsie permet de retrouver ces « voleurs de force vitale ». M. M. Dieye relève à ce sujet :

« Dans les représentations, si la personne passe de vie à trépas, c'est parce que, inéluctablement, elle a été la victime d'un phénomène surnaturel, comme la sorcellerie, ourdie par une tierce personne. En d'autres termes, sa force vitale a été soutirée, volée par quelqu'un d'autre, ce qui explique son interrogatoire pour identifier le coupable » (Dieye M. M., 2011 : 135).

Le sorcier, contre-modèle social, aurait pour mission principale de détruire le principe vital des autres, dans le but d'accroître ses propres forces et vivre (Laburthe-Tolra P., Warnier J.-P., 1993 : 150). Le corps, enveloppe visible *mbeñet*, est composé du sang *metsèh*, de l'eau *ntshè*, des os *mequèh* et de la chair *mbab*. Par rapport aux autres parties du corps, le ventre *levem* fait l'objet d'une représentation particulière en lien avec l'autopsie. Il est perçu comme le siège de la plupart des maux qui frappent l'être humain. D'après M. Salpeteur (2009 : 144), le peuple bamiléké considère comme plus grave une douleur provenant du ventre. Ce dernier serait aussi le siège des puissances occultes que détiendraient certains individus, la niche des sorciers qui s'y rabattent pour absorber le sang ou pour prélever des organes de leurs victimes et les tuer. Le ventre est donc en relation avec les pouvoirs occultes, la sorcellerie et les maux dont souffre l'individu. C'est pourquoi il est culturellement la partie du corps visée pour effectuer l'autopsie. L'idée est de l'ausculter pour détecter les organes abimés ou soutirés par de tierces personnes détentrices de sortilèges. Le corps qui subit l'opération passe de *mbeñet*, enveloppe visible, à *mpfho*, cadavre, mais pourvoyeuse de sens à la mort. Le discours d'un chef coutumier témoigne de cette relation étroite entre le ventre et l'autopsie :

« Le corps humain est le lieu de réalisation des rites de naissance, de puberté, de mariage et de mort. Le ventre est le lieu de malaises le plus souvent et l'endroit que les sorciers fréquentent le plus. Ils savent que personne ne les voit agir et utilisent les viscères ou le sang des autres comme leurs nourritures. Il est dit dans le cadre de la sorcellerie que certaines personnes sont la viande des autres. Les sorciers s'attaquent aux personnes qui ont des esprits protecteurs faibles, font des ravages dans leurs ventres, pour se renforcer et vivre. Les victimes souffrent en peu de temps et meurent ; s'ils ne meurent pas subitement. La mort subite est très mal vécue par les proches et la solution adoptée est l'autopsie comme le recommande les ancêtres. Il faut fouiller le ventre de la victime pour savoir ce qui a conduit à sa mort. [...] » (G. D., 18/01/2013 à Dschang).

En tant qu'autorité coutumière et représentant des ancêtres à l'échelle de la chefferie, le chef est détenteur des connaissances culturelles nécessaires au fonctionnement de l'institution chefferie. Parmi ces connaissances figurent des principes nécessaires à la saisie de la pratique de l'autopsie. Cette pratique fait alors partie des

moyens recommandés par les ancêtres pour dénicher implicitement les sorciers dévastateurs de ventre et auteurs des morts subites.

2- Vision de la mort, du mort et autopsie

La conception de la mort permet également de saisir l'autopsie et ses conflits. Dans les croyances traditionnelles locales, la mort fait l'objet d'un déni ou d'une occultation. Le peuple bamiléké ne l'admet pas et la considère comme une agression qui s'accompagne d'amertume, d'accusation et de violence, dans le but de savoir ce qui l'aurait provoquée. Comme le dit Thomas Tchatchoua (2009 : 59), « *on ne meurt pas chez ce peuple-là, on est toujours assassiné. Derrière un homme qui s'éteint, quel qu'en soit l'âge, se cache une main malveillante* ». Cette façon de réagir après un décès présuppose l'existence de deux types de mort dans la culture bamiléké (Pinguane Yonta A., 2005 : 21-22), comme dans celle des Dagara du Burkina Faso (Some R., 1998 (b) : 102) et des Moba du Nord Togo (Guigbile D. B., 2001 : 135) : la « bonne mort » et la « mauvaise mort ». La « bonne mort », désignée *lewuhmboh*, signifie la mort naturelle. Dans les critères qui la caractérisent, se trouvent, entre autres, l'âge avancé, la progéniture et le fait de mourir dans son lit entouré des descendants après une période plus ou moins longue de maladie. Le décès des personnes remplissant ces conditions est perçu comme l'aboutissement normal de l'existence humaine. En conséquence, le deuil se présente comme une occasion de réjouissance, pour fêter le retour du défunt au monde des ancêtres (Toukam D., 2010 : 153).

La « mauvaise mort », appelé *lewuhtepon*, signifie mort précoce ou mort par surprise. C'est une mort qui, au regard du temps, du lieu, de la position sociale du défunt et des circonstances du décès, est redoutée, provoquée par des forces malfaisantes et peut être contagieuse si les membres des lignages restent passifs (Pinguane Yonta A., 2005 : 21 ; Salpeteur M., 2009 : 145). Il s'agit par exemple, de la mort par noyade, par suicide, par accident, de la mort sans ou après une courte maladie. Elle est mal vécue par les proches du défunt parce qu'elle ne respecte pas les normes coutumières de lieu, temps, longévité et descendance (Thomas L.-V., Luneau R., 1969 : 212-223). Comme le relèvent nos entretiens, pour la conjurer, certaines cérémonies doivent être faites dans le lignage, à l'instar de l'autopsie.

Le témoignage du frère cadet d'un défunt le montre :

« Mon frère aîné est mort à 48 ans à la suite d'un accident de circulation en 2012. [...] À l'aube du jour de l'enterrement, vers 6h30, ma mère m'a présenté un guérisseur qu'elle a sollicité pour l'autopsie sur la dépouille de mon frère aîné parce que sa mort est prématurée. [...] » (T. B., 24/01/2013 à Dschang).

Le père d'un autre défunt explique :

« Le premier garçon de ma première femme [âgé de 41 ans] est allé en vacances à Kribi avec des amis et est décédé par noyade au cours d'une baignade. [...] Ma première femme m'a dit que c'est une mort prématurée qui nécessite l'autopsie. [...] » (M. L., 22/01/2013 à Dschang).

L'idée de faire l'autopsie, selon ces témoignages, provient de la vision coutumière de la mort rencontrée chez les adeptes de la religion des ancêtres. Le lieu, la façon de mourir et l'âge du défunt induisent ce qui est qualifié de « mauvaise mort » dans la culture locale. Une courte maladie, un accident ou une noyade ne constituent que des causes apparentes de la mort. Comment comprendre qu'un individu bien portant et à la fleur de l'âge puisse mourir, par exemple, après une courte maladie ou subitement par accident, si ce n'est par la complicité des personnes malfaisantes qui l'ensorcellent pour mettre un terme à sa vie ? Faute d'avoir pu le soigner pendant sa vie, les proches, après son décès, cherchent par l'autopsie à repérer les causes cachées de la « mauvaise mort ». La mère d'un défunt le fait comprendre :

« Mon troisième garçon est mort par accident de travail à l'âge de 55 ans. [...] Sa mort m'a traumatisée et la seule idée qui m'est venue à l'esprit est celle de faire l'autopsie, bien que je sois catholique. D'après moi, mon fils n'a pas vieilli et est mort subitement, ce qui m'inquiète. Sa mort n'est pas du tout naturelle. Quand on accouche, c'est un signe de fierté et de réussite sociale. Chaque mère est toujours contente de voir sa descendance se multiplier. Là, c'est le contraire pour moi. Il faut que je sache ce qui l'a tué. Si sa mort est naturelle ou si c'est quelqu'un d'autre qui l'a provoquée. [...] » (T. J., 20/05/2008 à Dschang).

La croyance en une « mauvaise mort » entraîne la recherche des causes cachées. La volonté de rechercher ces causes s'appuie sur la culture locale, qui fait de la mort un passage vers un autre monde situé dans la continuité de la vie terrestre et non une négation de la vie, selon la terminologie de L.-V. Thomas et R. Luneau (1969 : 225). Chez les Bamiléké (Tchatchoua T., 2009 : 63 ; Toukam D., 2010 : 155 ; Fouellefack Kana C. C., 2005 : 90), comme chez les Dagara du Burkina Faso (Somé R., 1998 (b) : 85) ou les Joola du Sénégal (Dieye M. M., 2011 : 136), il existe une vie après la mort. Les morts font partie intégrante de la structure sociale et sont en interaction symbolique avec leurs proches. Ils existent sous la forme d'esprits, sont situés à l'interface du monde des vivants et du monde des morts, en gardant une vision sur chacune des deux sphères. C'est d'ailleurs en raison de cette cohabitation complexe et parfois dangereuse pour les vivants que les ancêtres ont institué l'autopsie. Par elle, les praticiens dévoilent

les causes regroupant à la fois les agents¹²⁰ et les auteurs présumés de la mort. Il s'agit soit des ancêtres soit des « sorciers mangeurs d'âme ou voleurs de force vitale », composés du mort lui-même ou d'une tierce personne. En fonction de ces options, se dessinent des attitudes différentes quant à la destinée *post mortem* finale du défunt. Si la mort est qualifiée de « naturelle », alors le défunt aura droit aux funérailles grandioses qui lui octroient l'accès au monde des ancêtres. Ainsi, pour D. Toukam (2010 : 205), « les morts ne sont pas véritablement morts : ils rentrent chez eux. [...] Les hommes ont leur propre "chez eux" alors que "l'ici-bas" n'est qu'un lieu de séjour ». Devenu ancêtre, le défunt, par son esprit, intercèdera auprès de Dieu *ndem*, pour la cause de sa descendance.

L'ambivalence du statut du défunt entre en jeu dans le cas d'une « mauvaise mort ». Si le défunt est considéré comme sorcier *ngan lekan*, d'après l'autopsie (Laburthe-Tolra P., Warnier J.-P., 1993 : 150), il n'aura pas droit aux funérailles et alors, errera dans le monde des ombres, comme dans la culture Dagara du Burkina Faso (Somé R., 1998 (b) : 85-86) ou Moba du Nord Togo (Guigbile D. B., 2003 : 139-141). Le défunt, dans ce contexte, connaît non seulement une mort biologique mais aussi une mort sociale voire spirituelle. La mort sociale renvoie à celle d'un individu dont la mémoire s'éteint après la mort biologique (Somé R., 1998 (b) : 100), et la mort spirituelle, celle d'un individu qui ne sera pas honoré par les siens encore en vie, au moyen des prières, invocations, sacrifices et offrandes. Si le défunt est qualifié de victime parce que sa force vitale ou son âme a été enlevée, alors l'auteur sera repéré¹²¹ et ses forces malfaisantes anéanties, pour l'empêcher de poursuivre des œuvres maléfiques et destructrices de la vie des autres. Cela montre que la « mauvaise mort » et les auteurs rodent autour des lignages, des lieux qui leur sont familiers et sont prêts à s'emparer des victimes si les membres ne prennent pas des dispositions, telles l'autopsie, pour la conjurer. La vie et la longévité étant des valeurs à préserver, dans les croyances, le peuple bamiléké fait alors recourt au blindage¹²². Le but visé est de

¹²⁰ Au sujet des agents, voir A. Pinghane Yonta (2005 : 27-28, 147). Par agent, il entend tout signe ayant provoqué la mort d'une personne. Lire également M. Salpéteur (2009 : 163-171). Les signes sont associés aux symptômes, dont ceux relevant de la sorcellerie.

¹²¹ Une fois l'agent de la mort connu, il reste à repérer les éventuels auteurs de décès. L'identification se fait au terme de l'interprétation des signes anormaux trouvés dans les parties internes du mort. En fonction de la localisation des signes dans les parties latérales, les auteurs peuvent provenir des lignages maternels (gauche) ou paternels (droit) du défunt, voir M. Salpéteur (2009 : 176).

¹²² Le blindage fait partie de ces dispositions coutumières et est recommandé par le praticien après le repérage des sortilèges. Il peut être individuel ou collectif et est censé protéger un ou plusieurs personnes

protéger la santé des membres des lignages contre les attaques maléfiques. Le père adoptif d'un défunt résume cette différence d'attitude, selon les résultats de l'autopsie, les conduites à tenir et les destinées des défunts :

« [...] L'oncle paternel et la mère du défunt [attachés à la coutume ancestrale] ne croient pas au Sida, puis ont cherché un praticien pour qu'il fasse l'autopsie parce que la mort [de leur fils] est suspecte. Ils veulent savoir si quelqu'un a provoqué sa mort ou s'il est responsable ? S'il est responsable, alors il n'ira pas dans le monde des ancêtres mais en enfer. Si c'est quelqu'un d'autre, il sera puni, et ils feront des cérémonies de blindage pour protéger la vie de ses enfants. [...] » (N. D., 18/01/2013 à Dschang).

Le frère consanguin d'un autre défunt explique également :

« [...] L'un de mes frères consanguins est décédé à trente ans à la suite d'une courte maladie chez lui. [...] Le lendemain [jour de l'enterrement], vers 9 heures, le grand-père [réside au village, âgé de 75 ans, adepte de la religion des ancêtres] m'a sollicité pour qu'on fasse l'autopsie avant l'enterrement. Le mort est un jeune marié, à la fleur de l'âge et en période d'activité. Sa mort subite inquiète et fait soupçonner l'oncle du défunt, pasteur. Il faut savoir la cause par l'autopsie, afin de faire des cérémonies qui conviennent, pour éviter qu'elle se reproduise et ruine la famille. [...] » (F. P., 25/04/2009 à Bafoussam).

De ces témoignages se révèlent les interrogations des membres de lignages attachés aux croyances locales par rapport à la mort : l'autopsie apporte des réponses à leurs questions, les rassure sur la nature de la mort, suivant la lecture binaire traditionnelle : « bonne » ou « mauvaise » mort. L'autopsie apparaît au final comme une technique à la fois curative et préventive permettant au groupe social de s'unir pour contrecarrer d'autres décès et éviter de subir les forces malfaisantes. On rejoint ici les analyses de L.-V. Thomas et R. Luneau (1969 : 241) pour qui cette pratique est destinée à la fois et indissociablement au repos de l'âme du défunt et à la paix des vivants.

L'autopsie n'est en cela pas spécifique à la société bamiléké. En Afrique, au sud du Sahara, il existe des cultures et des groupes sociaux qui s'en servent ou utilisent d'autres techniques désignées par l'expression « interrogatoire du mort », pour parvenir à la même finalité (Dieye M. M., 2011 : 131 ; Thomas L.-V., Luneau R., 1969 : 233). On pense notamment aux Moba du Nord Togo (Guigbile D. B., 2001 : 144-145) ou à la société Wolof du Sénégal (Dieye M. M., 2011 : 141-143). En milieu wolof, la communication entre l'esprit du défunt et le praticien s'effectue au cimetière. Au lieu d'ouvrir l'abdomen du défunt pour repérer les causes de la mort, le maître de cérémonies pose des questions, par exemple, est-ce qu'il y a faute, punition, maléfice, sortilège ? À ces interrogations, le corps porté par des jeunes sur un brancard répond par un mouvement de translation en avant pour affirmer ou de recul pour infirmer ou par

des forces malfaisantes à l'aide des produits de l'environnement. Voir à ce sujet A. Pinghane Yonta (2005 : 28).

immobilisme. L'autopsie n'est donc point une pratique isolée, d'autant plus qu'elle remplit un rôle important dans les croyances et le système de valeurs. Elle a pour mission fondamentale, comme le souligne A. Pinghane Yonta, « *de dénoncer ce qui est caché, ce qui ne peut être saisi par la science moderne* » (Pinghane Yonta A., 2005 : 34). Elle développe alors une sociabilité complexe entre les vivants et les défunts, puis, à l'issue de la cérémonie, aboutit à limiter symboliquement l'action de la mort et celles des forces malfaisantes qui la provoquent. Cette finalité issue des représentations sociales n'a aucune prise sur la mort qui, dans les faits, reste mystérieuse, incompréhensible et continue de frapper sans répit. Le passage permanent de la mort dans les lignages conduit alors à remettre en cause la raison d'être de l'autopsie. Cette remise en cause fait suite aux évolutions sociales en cours dans la société bamiléké.

II- INSTRUCTION, NOUVELLES RELIGIONS, AUTOPSIE ET CONFLITS

L'introduction de la scolarisation et des religions autres que celle des ancêtres contribue à l'apparition de nouvelles valeurs et de nouvelles croyances dans la société bamiléké. La cohabitation de ces différentes croyances ne va pas toujours de soi, et peut susciter des conflits qui se cristallisent dans le deuil au moment de l'autopsie. Les adeptes de nouvelles religions et/ou des instruits sont ici des acteurs prépondérants en tant qu'ils ont une conception du corps et de la mort plutôt défavorable à l'autopsie réalisée à l'échelle du lignage et sans autorisation des professionnels de santé ou des autorités administratives¹²³.

1- Les nouvelles religions, sources de contestation de l'autopsie traditionnelle

Les croyances locales associent les vivants et les morts au sein d'une même communauté, les mettent en interaction symbolique, recommandent des cérémonies concrètes et adaptées, après un décès, pour rétablir symboliquement l'ordre perturbé par

¹²³ L'article 18 du décret numéro 74/199 du 14 mars 1974, portant réglementation des opérations d'inhumation, stipule au sujet de l'autopsie que « l'autopsie d'un cadavre ne peut avoir lieu que sur autorisation du sous-préfet ou chef de District du lieu de décès, ou sur réquisition du procureur de la République ou du magistrat chargé de l'action publique, dans le cadre d'une enquête judiciaire, en cas de mort violente ou de mort dont la cause est inconnue ou suspecte [...]. L'autorisation ne peut être établie que si le décès a lieu depuis au moins 6 heures ». L'article 19 complète le précédent et laisse comprendre que le médecin chef de l'établissement hospitalier ou directeur de centre d'enseignement en médecine peut, sous réserve de l'autorisation de la famille du défunt, prescrire l'autopsie (République du Cameroun, 2010 : 87).

l'impureté de la mort (Thomas L.-V., Luneau R., 1969 : 217). Les nouvelles religions (voir chapitre quatrième : Les lamentations) ont pour objectif premier l'évangélisation des autochtones. Pour parvenir à ce but, elles s'implantent en s'opposant aux coutumes ancestrales ou à ce que P. Berger (2001 : 21, 23) appelle du machinisme traditionnel. En ce sens, elles réduisent les croyances locales à des clichés, en les qualifiant de diaboliques, barbares, rétrogrades, païennes, contraires à l'évangile du Christ, etc., et les rejettent, à l'image de l'autopsie. 9 personnes interrogées parmi les 37 du corpus pointent les nouvelles religions comme facteur de contestation de l'autopsie (voir annexe I entretien, document 1). De manière générale, la religion chrétienne et les nouveaux mouvements religieux ont un point commun dans leur vision de Dieu, de l'être humain, du mort et de la mort. Selon ces religions, Dieu, dont l'omnipotence et l'omniscience sont affirmées dans la Bible, est créateur du monde, unique, universel et situé au-dessus de la vie concrète (Kanga Foso D., 2010 : 68-70, Fouellefack Kana C. C., 2005 : 99). Il constitue le principe de toute chose puisqu'il donne sens à tout, aux événements fussent-ils heureux ou malheureux. Dans ce contexte, l'autopsie est proscrite. Le discours d'un fils de défunt devenu adepte de l'Église du Plein Évangile¹²⁴ est explicite :

« En allant au marché, mon père est mort subitement sur la route à la suite d'un accident cardiovasculaire. [...] Il était 23 heures quand les tantes paternelles, nous [les enfants du défunt] informent qu'elles ont cherché quelqu'un pour l'autopsie parce que la mort de leur frère n'est pas une bonne mort. [...] Je leur ai dit que Dieu est à l'origine de tout, de la vie comme de la mort. C'est sa volonté qui s'est manifestée. [...] L'autopsie est un péché qui empêche les hommes de profiter de la vie éternelle au paradis, lieu du partage de la gloire de Dieu. Romains 3 : 23 dit : " Car tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu ". Dieu s'oppose à cette opération et exige, au contraire, le respect du défunt, la prière. [...] » (D. C., 09/01/2013 à Bafoussam).

Le frère cadet d'un autre défunt, devenu chrétien, explique quant à lui :

« Mon frère cadet [bûcheron] [...] a chuté d'un arbre et en est mort immédiatement. [...] Mon père [...] a déclaré que son fils est mort les yeux ouverts étant jeune, alors qu'il devrait vieillir avant de mourir comme un avocat mûr qui tombe de l'avocatier. [...] Pour cela, il a voulu faire l'autopsie. [...] La veuve [protestante] s'est opposée parce qu'elle croit en Dieu et à sa suprématie sur la coutume. La mort est un passage vers la résurrection, la lumière de Dieu qui brillera sans fin sur le défunt. Pour elle, Dieu seul suffit. [...] » (M. P., 28/02/2009 à Douala).

Ces témoignages montrent un conflit de valeurs au sujet de la conduite à tenir face au corps du défunt avant l'enterrement : l'une relevant des traditions transmises

¹²⁴ Les adeptes de nouvelles religions sont instruits mais priorisent les arguments bibliques au cours des entretiens, comme le montre cet interlocuteur interrogé sur le terrain. La plupart des adeptes de nouveaux mouvements religieux ont une bonne connaissance de la Bible, au contraire des chrétiens rencontrés qui ont rarement la Bible par devers eux. Pour cela, ils n'hésitent pas à citer des versets bibliques avec précision. En cas de doute, ils se réfèrent à la Bible.

oralement, l'autre relevant de la culture du livre et enseignée. D'après les adeptes de la religion des ancêtres, la coutume est primordiale, constitue le principe hiérarchique unique à respecter pour les morts suspectes, tandis que, pour certains chrétiens et tous les adeptes de nouveaux mouvements religieux, Dieu, la nouvelle autorité légitime, apparaît comme la solution aux interrogations face à la mort, et recommande à ceux qui lui rendent un culte de lui faire confiance et d'éviter le péché représenté par la pratique de l'autopsie. La vision de l'être humain par les nouvelles religions permet aussi de comprendre les conflits. L'être humain est une création divine, si on suit les Écritures : « *Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa Dieu, homme et femme il les créa* » (Genèse 1 : 27)¹²⁵. L'être humain vit, est élevé au-dessus du reste de la création et à la dignité d'enfant de Dieu. Dans ses rapports avec Dieu, il a l'obligation de l'aimer, de le prier et de se soumettre à sa volonté, sorte d'ordre préétabli. L'ordre passe par la recherche constante du royaume de Dieu : « *Demandez et l'on vous donnera ; cherchez et vous trouverez ; frappez et l'on vous ouvrira* » (Matthieu 7, 7). Le corps n'échappe pas à la règle puisqu'il est perçu comme un domaine de Dieu ou le temple de l'esprit de Dieu : « *Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui est en vous et que vous tenez de Dieu ? Et que vous ne vous appartenez pas ?* » (1 Corinthien 6 : 19). En tant que tel, il doit être pur : « *Que votre être entier, l'esprit, l'âme et le corps, soit gardé sans reproche à l'Avènement de notre Seigneur Jésus Christ* » (1 Thessalonicien 5 : 23). Le corps, même celui d'un défunt, ne saurait en ce sens faire l'objet des pratiques coutumières. Tous les adeptes de nouveaux mouvements religieux et certains chrétiens rencontrés sur le terrain de recherche attestent cette perception divine du corps et l'utilisent pour rejeter l'autopsie. Un exemple est donné par une veuve catholique qui conteste l'autopsie sur la dépouille de son conjoint décédé :

« Mon mari est mort brutalement. [...] Je suis membre de la chorale des adultes et j'ai invité cette chorale, les membres du conseil paroissial et trois prêtres, pour la messe de l'enterrement. Par la messe, je confie mon mari à Dieu qui le conduira dans son royaume afin qu'il y repose en paix. Le successeur du père de mon mari et ma dernière fille [...] ont déclaré qu'ils veulent faire l'autopsie. Pour eux, mon mari est sorcier et a tué les gens dans la famille. [...] J'ai réitéré mon refus parce que le corps de mon mari est le temple de l'Esprit-Saint. De surcroît, l'Église catholique s'oppose à cette pratique mensongère et honteuse à cause du non-respect de la dignité du mort. [...] » (M. J., 08/01/2013 à Bafoussam).

Le discours du père social d'un autre défunt est aussi éclairant :

¹²⁵ Les extraits bibliques comme celui-ci (Genèse 1 : 27) et les autres qui vont suivre ont pour source : *Bible (La) de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1998.

« Je [père social du défunt] suis le successeur de notre père qui avait, en plus de moi, 5 enfants. Celui qui occupe le deuxième rang est mort par accident en 2009. [...] L'un de ses fils [qui est au séminaire et veut devenir prêtre] s'est mis à prier autour du cercueil avec ses amis alors que je voulais [...] faire l'autopsie pour connaître les causes de l'accident. [...] Il m'a fait savoir qu'un tel discours est considéré comme de la superstition et que leurs formateurs, des prêtres en majorité, interdisent, pendant leurs enseignements, l'autopsie, parce qu'elle n'est pas hygiénique et détruit le corps du défunt, un don de Dieu [...] » (K. A., 11/01/2013 à Bafoussam).

Il y a également, d'après ces témoignages, affrontement entre deux visions opposées du corps, l'une propre à la culture locale, l'autre venue de l'Occident. Si, dans la coutume bamiléké, le corps apparaît, d'après M. M. Dieye (2011 : 132), comme un produit social qui donne sens à la mort par les causes non palpables qu'il contient, du point de vue des nouvelles religions, au contraire, le corps est perçu comme une valeur à respecter. Certains convertis dénoncent l'autopsie parce qu'elle est source de tensions entre les vivants et porte atteinte à l'intégrité physique du défunt. La vision de la mort est aussi en lien avec le rejet de l'autopsie. La conception de la mort et du mort par la religion chrétienne et les nouveaux mouvements religieux permettent de cerner les conflits. L'être humain provient de la terre et y retourne après sa mort : « *à la sueur de ton visage tu mangeras ton pain, jusqu'à ce que tu retournes au sol, puisque tu en fus tiré. Car tu es glaise et tu retourneras à la glaise* » (Genèse 3, 19). Une nouvelle vie après la mort n'est pas possible à partir du moment où l'être humain redevient poussière. Contrairement aux croyances locales qui prônent une continuité vie/mort, il existe une séparation entre la vie et la mort (Linzenge Eloa J., 2014 : 150). La mort marque la fin de l'existence humaine et l'unique transition est le passage de l'état d'existence à celui de non existence. La recherche des causes cachées de la mort relève également d'un viol de l'intégrité physique du défunt, puisque les morts sont coupés des vivants et ne peuvent ni les protéger ni les déranger. Les morts n'existent plus et séjournent dans la tombe, désignée *shéol*, terme hébreux qui signifie le « *séjour des morts* ». Ce lieu destiné à tous les morts apparaît comme un cadre des ténèbres localisé dans les régions souterraines et loin de la terre des vivants (Kouam M., Marcus M., 2007 : 111 ; Linzenge Eloa J., 2014 : 150). Ce qui importe pour les chrétiens est l'espérance de la résurrection, la lumière du Christ, sans lien avec une vie qui continuerait après la mort (Minkwe Mve B., 2003 : 208-209). Le fondement de cette espérance est situé dans la foi en l'existence d'un Dieu créateur, miséricordieux, source d'amour, de grâce (Linzenge Eloa J., 2014 : 151). Dans ce cadre, des proches et plus encore les intermédiaires entre Dieu et les hommes, au rang desquels des prêtres,

pasteurs ou chefs de groupes religieux, aident, par des prières ou offices, les défunts¹²⁶ à atteindre le Royaume des Cieux, destinée finale *post mortem*. Pour ces derniers, l'autopsie entrave la quête du royaume céleste. C'est pourquoi elle est condamnée par les autorités religieuses. Un pasteur explique :

« [...] À 3 heures du matin [jour de l'enterrement de la dépouille de mon frère cadet mort subitement], mes oncles et mes tantes paternelles [adeptes des croyances ancestrales] sont revenus me dire qu'ils vont faire l'autopsie pour savoir ce qui a tué leur neveu. Ils ont déclaré que sa mort est suspecte et l'autopsie les aidera à repérer ce qui a conduit à sa mort. [...] J'ai refusé en leur faisant comprendre que cette coutume est contraire à la volonté de Dieu parce qu'elle est indigne, sale et crée des divisions dans les familles par son exécution et les résultats. Mes oncles et tantes insistaient et là, j'ai [refusé]. [...] Ma tante [mère adoptive du défunt, très ancrée à la coutume, vivant au village] m'a taxé d'insensé qui a raté sa vie en entrant dans les sectes. J'ai opté pour la prière, le pardon et l'amour des ennemis en citant Matthieu 5 : [7, 11 et 44] "Heureux les miséricordieux, car ils obtiendront miséricorde... Heureux serez-vous, lorsqu'on vous insultera, qu'on vous persécutera, et qu'on dira faussement toute sorte de mal contre vous, à cause de moi... Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent". J'ai continué à louer Dieu qui n'autorise pas le mélange de sa parole avec la coutume pendant le deuil. [...] » (D. K., 22/01/2013 à Bafoussam).

De façon proche, le frère aîné d'un défunt rapporte le conflit qui l'a opposé à la veuve qui se refusait à laisser pratiquer l'autopsie :

« Mon frère cadet est décédé en 2008 après avoir souffert du Sida. Il vivait en ville avec sa femme [couturière et protestante (Église Évangélique du Cameroun)]. [...] Pendant le deuil, je l'ai accusée [la veuve] d'avoir tué son mari [...] et je lui ai dit que le successeur [de notre] grand-père va faire l'autopsie pour savoir celui qui a causé la mort. Sa mort n'est pas normale. [...] En plus, en tant que chrétienne, elle s'oppose à cette barbarie et ne voudrait pas qu'on cherche par des actes indignes celui qui a tué son mari pour le juger. Elle cite Luc [6, 37] "Ne jugez pas, et vous ne serez pas jugés ; ne condamnez pas, et vous ne serez pas condamnés ; remettez, et il vous sera remis". Elle dit que Dieu est le seul juge et si quelqu'un a tué son mari, Dieu le jugera. [...] Le pasteur, [...] informé de notre volonté de faire l'autopsie, [...] a dit que la mort, c'est la mort. Elle peut surgir partout et à tout moment, peu importe la façon. D'où qu'elle vient, la mort doit être acceptée. Évitez des comportements déshumanisants liés à la recherche traditionnelle et nuisible des causes et des auteurs de la mort. [...] Il a dit encore que le sacrifice ultime est celui que Jésus a fait sur la croix pour nous libérer du péché. Alors, la prière suffit et ne fait pas concurrence à cette pratique traditionnelle honteuse et irrespectueuse de la dignité du mort. Il faut remettre le mort entre les mains de Dieu qui a tout pouvoir et sait tout. Matthieu [10, 28] dit "Ne craignez rien de ceux qui tuent le corps, mais ne peuvent pas tuer l'âme ; craignez plutôt Celui qui peut perdre dans la géhenne à la fois l'âme et le corps" [...] » (M. S., 02/02/2013 à Dschang).

L'autopsie s'affiche alors comme un moment de tension entre deux principes de légitimité différents : l'un ancestral et l'autre provenant de nouvelles appartenances religieuses. Le premier est avancé par des porteurs de la coutume déterminés à « *faire comme on a toujours fait* », pour être en conformité avec les usages. Le second, par

¹²⁶ Au sujet de la prière pour les défunts, consulter utilement Linzeng Etoa J., 2014 : 141-170. La prière est adressée à Dieu pour qu'il pardonne les fautes des défunts. Elle est l'expression de l'amour du croyant envers les morts et la célébration religieuse en constitue le sommet.

contre, est défendu par les adeptes de nouvelles religions qui ne croient pas en la sorcellerie et proposent une autre manière de faire le deuil, en fonction de leur conception de Dieu, du corps humain et de la mort, provenant des textes sacrés de ces religions. Dieu remplacerait les ancêtres et procurerait aux défunts sa demeure, la grâce, la lumière, le salut et la vie éternelle. De plus, cette source de contestation de la coutume n'est pas la seule. Des instruits qui peuvent également être chrétiens dénoncent eux aussi l'autopsie.

2- L'instruction, autre source de contestation de l'autopsie traditionnelle

D'après notre travail de terrain, certains interlocuteurs mobilisent leur capital culturel « incorporé » sous forme de connaissances scientifiques au sens de (Bourdieu P., 1979 : 3) et la religion¹²⁷ pour s'opposer à l'autopsie. Leur mode de contestation apparaît lié au savoir qu'ils ont sur le corps. Au contraire du savoir populaire, issu du vécu, hérité et transmis oralement aux membres des groupes sociaux, le savoir que possèdent ces Bamiléké instruits est enseigné dans des structures spécialisées, n'est pas accessible à tous et se fonde sur la médecine scientifique. On le sait, les compétences scientifiques et le langage adéquat appartiennent à un corps d'experts (Fusulier B. et Marquis N., 2008 : 7 ; Le Breton D., 1990 : 84). L'accès est donc limité par rapport à la grande majorité de la population. On pense notamment au discours sur l'anatomie et la physiologie : le corps et son fonctionnement, la morbidité, la typologie des maladies, dont certaines sont contagieuses, à l'exemple du Sida, de l'hépatite B et du choléra. Pour détecter les causes des maladies et orienter les soins, les médecins recommandent généralement des analyses en laboratoire. Ce processus de prise en charge des patients apparaît rationnel, légitime et peu contestable puisqu'il provient des spécialistes de la santé dotés, eux aussi du capital culturel, et sur lequel certains membres de lignages ont mis leur confiance. Cela débouche sur l'instauration d'un nouveau rapport social inégalitaire de dépendance entre les patients, leurs proches et les médecins. Ainsi, lorsqu'un décès survient, le diagnostic médical sert d'unique preuve palpable pour justifier le décès. Dans cette lecture, la mort, phénomène normal, peut surgir à tout moment, quel que soit l'âge, doit être reconnue comme telle et acceptée par les proches

¹²⁷ Même si la variable religieuse n'apparaît pas dans ces extraits présentant la contestation de l'autopsie, elle intervient au moment de faire le choix entre l'autopsie ou les cérémonies religieuses (voir section III de ce chapitre).

en tant qu'aboutissement final d'une vie. Tout autre système d'interprétation du décès qui ne rentre pas dans le cadre médical est contraire à cette analyse rationnelle des faits et décrédibilisé. En conséquence, et toujours suivant ce raisonnement, l'autopsie, lorsqu'elle est non recommandée par des professionnels de santé, relève de la superstition ou de l'ignorance. C'est une pratique dépassée qui doit être rejetée car elle entretenirait des croyances en la sorcellerie (Salpêtre M., 2009 : 148). Sur le plan sanitaire, l'autopsie est perçue comme un acte dangereux à cause du liquide nocif provenant d'une dépouille mortelle en décomposition et du sang contaminé lorsque le décès survient à la suite d'une maladie contagieuse. Les entretiens conduits avec 29 interlocuteurs sur les 37 du corpus ayant pris part aux conflits relatifs à l'autopsie attestent que les acteurs ayant un niveau d'éducation secondaire ou supérieur favorisent une remise en cause de l'autopsie. Une telle vision de la mort défavorable à l'autopsie se rencontre par exemple auprès d'une pharmacienne de métier, et catholique de confession-ce qui montre que les variables peuvent se cumuler :

« En 2006, mon mari est décédé après avoir souffert de l'hépatite B pendant 10 jours. [...] Le frère cadet du père de mon mari [retraité, âgé de 66 ans, résidant en milieu rural, polygame et habitué aux pratiques locales] a décidé de faire l'autopsie parce que la mort de son frère n'est pas ordinaire [...] et il veut avoir la certitude en le couchant [faire l'autopsie sur son cadavre]. En tant que pharmacienne, je sais que l'hépatite tue comme le paludisme et je me suis opposée à cette pratique sauvage, insalubre, qui méprise la dignité des morts. [...] » (M. G., 12/01/2013 à Dschang).

Un grand-cousin ophtalmologue et chrétien le traduit également, en rapportant les conflits l'opposant au grand-père paternel d'un défunt :

« Ma tante paternelle [...] a perdu son fils aîné [âgé de 35 ans, marié avec un enfant à charge] à la suite d'une hépatite B doublée d'une infection pulmonaire. Mon grand-père [très attaché aux pratiques ancestrales et résidant dans sa case en milieu rural] a dit qu'il va faire l'autopsie parce qu'il estime que son petit-fils, jeune, a été tué et voudrait savoir l'auteur de sa mort. Je lui ai [...] fait comprendre que, par mon appartenance au corps médical et les connaissances que j'ai reçues dans le domaine de la santé, l'infection pulmonaire et l'hépatite B sont les agents de la mort de son petit-fils, en lui expliquant l'évolution de ces maladies jusqu'à ce que le pronostic vital soit engagé, d'après le carnet de santé. Il m'a fait savoir qu'il ne comprend rien de ce que je raconte et que mon langage est compliqué. Il m'a dit que depuis sa tendre enfance, ses parents lui ont appris que toute personne qui meurt sans vieillir est victime d'une mauvaise mort et qu'il faut faire comme on fait au village pour que les membres de la famille soient plus à l'aise. Les médecins inventent les noms et les maladies pour tuer nos coutumes et nous obliger à dépendre d'eux. J'ai insisté qu'il ne faut pas faire l'autopsie parce que l'hépatite B est contagieuse et les praticiens s'exposent à la contagion. [...] » (M. J., 12/01/2013 à Bafoussam).

De ces entretiens ressortent deux systèmes opposés d'interprétation de la maladie et du décès, l'un coutumier, l'autre scientifique. Pour les tenants du système coutumier, la maladie, contagieuse ou non, et la mort, seraient provoquées par les personnes

détenant des pouvoirs surnaturels. Le diagnostic scientifique des agents de santé fait l'objet de méfiance et ne constitue qu'une preuve officielle non suffisante pour justifier le décès. L'autopsie est une nécessité pour dénicher l'agent et les auteurs informels de la mort. Certains interlocuteurs instruits et/ou appartenant au secteur de la santé, par contre, considèrent les maladies, surtout celles qui sont contagieuses, notamment le Sida et l'hépatite B, comme causes principales de décès. Ils se fient aux connaissances scientifiques des experts de la santé, s'ils ne le sont pas eux-mêmes, pour empêcher l'autopsie, source de contamination et ainsi, de nouveaux décès. Pour eux, la position sociale du défunt, les circonstances et le lieu n'exercent aucune influence sur le décès et relèvent de l'irrationalité.

En plus des preuves scientifiques et objectives, la loi enseignée dans des institutions spécialisées et maîtrisée par des juristes est également une source de contestation de l'autopsie. La loi du 26 avril 1923, datant de la période coloniale française, entérinée par l'administration camerounaise, la condamne pour profanation de restes mortuaires. Cette pratique constitue une infraction et l'article 274 du Code pénal camerounais punit d'une amende de 10.000 à 100.000 F. CFA (15 à 150 euros) et une peine d'emprisonnement allant de 3 mois à 5 ans, les usagers qui enfreignent cette loi¹²⁸. Les entretiens conduits vont dans le même sens. La fille adoptive d'un défunt, chrétienne et infirmière, met en évidence ses connaissances scientifiques et juridiques dans le conflit qui l'oppose aux sœurs de son père adoptif décédé après un accident de circulation :

« [...] Mon père adoptif est mort par accident de circulation. [...] Le jour de l'enterrement, [...] il y a eu de vives discussions entre la veuve et ses belles-sœurs. J'ai dit aux belles-sœurs de la veuve que l'autopsie est dangereuse parce que le liquide qui sort d'un corps en putréfaction est nocif et contamine les gens qui font ou assistent à cette pratique. Les pouvoirs publics refusent aussi pour protéger la santé des populations et punissent ceux qui s'entêtent à le faire. [...] » (F. Y., 08/01/2009 à Bafoussam).

Le frère cadet d'un autre défunt, directeur d'une chaîne de radio locale, explique également :

« [...] La veuve [infirmière] et moi avons dit à ma mère [qui tenait à faire l'autopsie sur la dépouille de mon frère décédé après un accident de circulation] que le défunt détestait cette pratique nocive au point de refuser d'en faire sur son cadavre pour la santé des praticiens et des assistants. Nous aussi nous sommes contre pour les mêmes raisons et la loi l'interdit également pour protection des corps. [...] » (T. B., 24/01/2013 à Dschang).

¹²⁸ Azap Ndongo, « Controverse autour de l'autopsie traditionnelle », in *Le messager*, en ligne, numéro 2719 du 16-10-2008. Consulté le 20/10/2008. Voir aussi M. Salpeteur (2009 : 271).

Les conflits de valeurs que révèlent ces témoignages montrent les affiliations contradictoires à l'œuvre dans la société bamiléké soumise aux changements sociaux. Certains interlocuteurs s'appuient sur les connaissances juridiques et scientifiques qu'ils possèdent pour justifier le décès et s'opposer aux pratiques ancestrales. D'autres, par contre, fondent leurs actions sur la coutume, se perpétuant au moyen de la socialisation en tant qu'habitus social, c'est-à-dire « système de dispositions durables » au sens de P. Bourdieu (1980 (b) : 88-89). La coutume leur permet de faire mémoire des ancêtres, puis de renforcer symboliquement les liens entre les vivants et les morts. Parmi ces interlocuteurs attachés à la coutume, se trouvent toutefois aussi certains acteurs ayant un degré d'instruction secondaire ou supérieur et exerçant des professions libérales. Il ne faut donc pas avoir une lecture trop simpliste ou mécanique de cette variable de l'instruction. En se fiant à la coutume, certains instruits contestent les nouvelles religions. C'est le cas de F. P. (25/04/2009 à Bafoussam). L'interviewé est adepte des croyances ancestrales, délégué médical en chômage et frère consanguin d'un défunt. C'est aussi ce qui ressort du propos d'un neveu d'un autre défunt, avocat, attaché aux pratiques ancestrales et aux prises avec la veuve de son oncle paternel décédé :

« [...] Mon oncle maternel, bûcheron, est décédé [...] en chutant d'un arbre, dont il élaguait les branches. [...] Vers 7 heures du matin, [le jour de l'enterrement] le frère cadet du défunt [adeptes des croyances ancestrales] et moi [avocat] avons voulu faire l'autopsie parce que sa mort nous inquiétait. [...] La veuve s'est opposée parce que l'église catholique condamne cette pratique ténébreuse et indigne des chrétiens. [...] » (N. H., 23/01/2014 à Bafoussam).

La scolarisation et la conversion ne vont donc pas forcément de pair avec l'abandon de la coutume. Pour autant, et bien qu'inscrite dans le système de représentations coutumières et locales, l'autopsie subit la pression de l'évolution des modes de valeurs. Une telle évolution se rencontre à l'échelle du continent, d'après Michael Jindra et Joel Noret abordant les transformations socio-culturelles dans les cérémonies funéraires africaines. Pour ces anthropologues, la conception de la mort et des rites funéraires a changé avec la conversion aux nouvelles religions¹²⁹. À titre d'exemple, au sud Bénin, une rupture explicite avec les coutumes ancestrales est observée au sein des mouvements religieux tels que l'Église Céleste du Christ, dans laquelle domine l'idée de l'antisyncretisme. Pour marquer leur refus radical des coutumes, les chefs religieux invitent les adeptes à consigner dans un registre leur souhait d'être enterrés selon les rites religieux et non d'après les recommandations

¹²⁹ « "Traditional" conceptions of death and customary funerary rites change with religious transformations » (Jindra M., Noret J., 2011(b) : 29).

ancestrales¹³⁰. Celles-ci sont également remises en cause en Afrique par des intellectuels¹³¹.

Nous avons ainsi vu que les lectures religieuses, scientifiques et juridiques conduisent certains acteurs à contester l'autopsie traditionnelle lors du deuil, tandis que d'autres y sont toujours attachés. Ces valeurs s'excluent mutuellement, mais la variable temporelle contraint les parties en présence à s'efforcer de trouver un compromis minimal pour favoriser la poursuite des cérémonies.

III- TRANSACTIONS INÉGALITAIRES, TACITES ET REPUTATIONNELLES ENTRE VEUVES ET MEMBRES DE BELLES-FAMILLES, ENTRE CES DERNIERS ET VEUVES

En plus des veuves et des membres de belles-familles, d'autres acteurs apparaissent en conflit au sujet de l'autopsie et/ou des cérémonies religieuses. Ce sont des membres du lignage du défunt, plus précisément les ascendants de première génération entre eux et vis-à-vis de leurs descendants ou des membres de la fratrie du défunt, ou encore ceux-ci et les parents collatéraux. Ces diverses confrontations marquent un affrontement entre les pouvoirs et ressources traditionnels, missionnaires et administratifs. Elles sont difficiles à démêler, d'autant plus qu'entrent en jeu une multiplicité de principes intériorisés, sur lesquels il n'apparaît pas simple de transiger. L'image culturelle, spirituelle et professionnelle des différents acteurs renvoie à des transactions réputationnelles. Les transactions sont également inégalitaires en raison de l'asymétrie des rapports et des ressources entre les protagonistes. À cela s'ajoute les différentes appartenances religieuses mobilisées ; l'une locale et relevant des ancêtres, les autres venues d'Occident, constituées de la religion chrétienne et des nouveaux mouvements religieux. Les échanges dénotent des transactions tacites renvoyant à la capacité des acteurs à utiliser, de façon plus ou moins discrète, des voies de contournement, tels que le rituel du devin ou l'exhumation du corps et l'autopsie ou les cérémonies religieuses en différé, lorsqu'ils n'ont pas pu le faire comme prévu. Avant

¹³⁰ « In the Celestial Church, the desire for a radical break with the lineage rites has been obvious since the origins of the church. Most recently, a document called "Testament" has even been created for this purpose by the ecclesiastical authorities of the Beninese branch of the church. This allows the members of the church to write down their wish to be buried according to the rites of the Celestial Church instead of their lineage traditional rites » (Noret J., 2011 : 160).

¹³¹ « Ancestors remain a "vigorous element" of most African societies despite their neglect by scholars » (Jindra M., Noret J., 2011(b) : 31). Pour plus de précision à ce sujet, lire John C. McCall (1995 : 256-270).

d'aborder les échanges entre les membres du lignage, nous présenterons les échanges qu'ont effectués les veuves et les membres de belles-familles, pour permettre la continuation des cérémonies funèbres.

1- Séquence 1 : conflits entre veuves et membres de belles-familles

Il s'établit au quotidien, entre les membres des belles-familles et les épouses, si l'on s'inspire de B. Fusulier et N. Marquis (2009 (b) : 25), un rapport social inégalitaire du fait des positions culturelles dissemblables, poussant à des actions différenciées en vertu des relations matrimoniales. Les épouses sont perçues comme des subordonnées et reconnues dans les belles-familles par leur identité culturelle de mère nourricière, chargée d'encadrer les enfants, de veiller sur leurs conjoints et les ascendants de ces derniers, considérés comme les détenteurs de l'autorité (voir chapitre quatrième : Lamentations). Elles sont vouées à la soumission à vie au sens de D. B. Guigbile, qui abordant les comportements dans les relations familiales chez les Moba du Nord Togo, écrit :

« Le mari est avant tout perçu par la femme et les enfants comme détenteur de l'autorité et protecteur. Ils l'appellent *côba*, "maître" ou "chef". Sa principale obligation est de veiller sur la famille et de subvenir à ses besoins matériels et rituels. Par rapport à son mari, la femme occupe une position subalterne. Elle ne jouit que très peu de liberté dans ses activités. Sur le plan économique, elle est presque totalement dépendante » (Guigbile D. B., 2001 : 61-62).

Une telle classification, bien que nécessaire à la stabilité sociale, met en place une hiérarchie fondée sur le sexe. Avec l'évolution des modes de valeurs, certaines épouses habituées à d'autres modes de vie et/ou adeptes de nouvelles religions, s'y opposent. La remise en cause élargie d'un système de rapports sociaux se manifeste singulièrement à l'occasion du deuil, lorsque les membres de belles-familles décident de procéder de façon unilatérale à l'autopsie sur le cadavre du défunt. Dans les échanges, les veuves contestant l'autopsie veulent faire reconnaître¹³² leurs connaissances scientifiques, leurs identités professionnelles, ou encore chrétiennes, puis s'en servir, pour revendiquer des cérémonies religieuses utiles, selon elles, au repos de l'âme du défunt. Pour cela, elles déploient plus spécialement l'une des dimensions des processus d'identification relevées par O. Kutu, à savoir la dimension « argumentative », permettant la

¹³² Pour ce sociologue, « la négociation valorielle met en scène des conflits de valeurs, ou identitaires, qui portent le plus souvent sur des droits jugés bafoués ou à faire reconnaître [...] Quand des valeurs ou identités se sont affirmées et mises au centre du conflit, les négociations qui s'engageront pour les gérer seront identifiées par les parties comme telles, et demanderont à être reconnues ; c'est à leur aune que sera définie telle nouvelle règle ou que sera prise telle décision » (Thuderoz C., 2009 : 113-114).

justification de manière plausible des actions (Kuty O., 2004 : 52 ; Hamman P., 2009 : 149). Les membres de belles-familles, par contre, ne se sentent pas disposés à reconnaître ces identités acquises, sont insensibles à leurs revendications et voudraient les maintenir en situation de subordination, pour qu'elles respectent les normes collectives. Pour cela, ils qualifient les veuves de sorcières ou meurtrières de leur conjoint (voir chapitre 4 et 7), et les nouvelles religions, comme un abri servant à les protéger (Salpeteur M., 2009 : 148). Une veuve catholique rapporte le soupçon dont elle fait l'objet de la part de ses belles-sœurs :

« [...] Je leur [mes belles-sœurs] ai proposé, en revanche, une messe d'enterrement [pour] confier mon mari à Dieu, qui est l'alpha et l'oméga, le tout puissant, l'être suprême qui pardonne et accueille tout le monde, même les pécheurs. [...] Mes belles-sœurs m'ont taxée de sectaire et de sorcière en déclarant que j'ai tué leur frère et utilise la messe comme une niche servant à dissimuler mon crime [...] » (D. M., 30/7/2008 à Bafoussam).

Le témoignage d'une autre veuve, pharmacienne et chrétienne, est aussi explicite :

« [...] J'ai dit [à mon beau-frère] que l'hépatite B tue comme le paludisme [pour refuser l'autopsie]. Je lui ai dit que j'ai sollicité un prêtre pour une messe et je vais prier avec lui, pour confier mon mari à Dieu. [...] Il a réagi en disant que la religion importée détourne les gens de la coutume héritée. Pour s'imposer comme la médecine moderne, il faut détruire tout ce qui est local, donc l'autopsie. [...] » (M. G., 12/01/2013 à Dschang).

Ces extraits d'entretiens montrent, d'une part, les veuves qui mettent en avant leurs connaissances acquises par leur éducation ou leur profession, ou leur foi, pour s'affirmer, et, d'autre part, la méfiance des membres de belles-familles envers les nouvelles croyances religieuses et certains instruits qui, par le savoir systématisé qu'ils possèdent, sont susceptibles de fonder un nouveau rapport social, c'est-à-dire revenir sur le rapport inégalitaire de dépendance vis-à-vis des femmes notamment (Fusulier B., Marquis N., 2008 : 7). Des membres de belles-familles s'opposent alors à la translation ou transformation de la légitimité des pratiques et entendent « *faire comme on fait souvent* », du moins marquer la primauté de la coutume en faisant l'autopsie. La persistance des divergences entre les deux groupes d'acteurs aux valeurs opposées contrevient à la poursuite du processus du deuil, malgré la présence de la dépouille et le temps qui presse. Le jeu entre les identités, ici culturelle, socio-professionnelle ou religieuse à reconnaître, et les valeurs, au rang desquelles, l'intégrité du corps du défunt ou la spécificité des épouses à respecter, traduit le cadre local des principes en tension. La difficulté à faire bouger les « *zones d'accord* » des acteurs, c'est-à-dire « *des fondements non négociables ayant trait à l'individu et à sa liberté de trajectoire* »

(Fusulier B., Marquis N., 2008 :12), nécessite l'intervention d'intermédiaires qui, par leur implication dans les conflits, ouvriront une deuxième séquence.

2- Séquence 2 : passage à la triade : veuves, membres de belles-familles, intermédiaires légaux et moraux

Dans la relation duale entre les veuves et les membres de belles-familles, interviennent des intermédiaires d'ordre moral, à l'instar des prêtres ou pasteurs, des intermédiaires légaux, tels que des gendarmes, policiers ou militaires, et les chefs coutumiers, participant diversement d'une recherche de compromis. Ces acteurs-traditionnels, missionnaires et administratifs- interviennent dans les échanges en se situant d'abord sur un plan éthique, ou visant la sécurité des personnes ou encore la protection de la santé des populations. De rapports binaires veuves/belles-familles, on passe ainsi à des dynamiques ternaires. Les transactions repérables peuvent être analysables comme réputationnelles, tacites et inégalitaires avec une asymétrie entre les parties, ainsi que les intermédiaires impliqués dans le conflit. Impactés au sens de C. Thuderoz (2015 : 84)¹³³, les intermédiaires évaluent le rapport de force, ont un jugement personnel sur l'inégalité des parties, et tout à la fois prennent acte de la situation de domination d'une partie sur l'autre, éprouvent de la sympathie à l'égard d'une des parties, notamment celles des veuves et défendent implicitement leurs intérêts personnels. Les veuves ou leurs proches dotés, au sens de P. Bourdieu (1980 (a) : 2), du capital social, c'est-à-dire « *l'ensemble de ressources actuelles ou potentielles qui sont liées à la possession d'un réseau durable de relations plus ou moins institutionnalisées d'interconnaissance et d'inter-reconnaissance* », tissé, entretenu avec la profession et le niveau d'étude, le mobilisent en particulier pour solliciter les gendarmes ou militaires. L'interconnaissance et l'inter-reconnaissance entre les veuves et les forces de l'ordre pèsent sur l'application de l'intervention recommandée officiellement par la loi. Rendus au domicile du défunt, ces intermédiaires surveillent le corps pour éviter la pratique de l'autopsie, ainsi que les veuves le souhaitent. L'une d'elles, chrétienne et institutrice retraitée, se félicite du soutien qu'elle a obtenu de la part des militaires :

¹³³ C. Thuderoz souligne de façon générale que « grande est la tentation du tiers de tirer profit de son intervention, sollicitée ou imposée. Son impartialité n'est pas une donnée mais un combat. Divers motifs conduisent à cette tentation ; parmi eux, l'asymétrie entre les parties, et entre les tiers et les parties ; ou la pluralité des enjeux et des intérêts. [...] Tout conflit impacte des tiers, quelle que soit la nature de ces tiers [...] [à l'exemple du] tiers thérapeutique (e.g. un psychologue en maison de retraite sommé de prendre parti dans un différend familial à propos d'un pensionnaire). [...] Le tiers impacté défend, peu ou prou, ses intérêts ou adopte un point de vue correspondant à sa manière de peser sur les enjeux de son action ».

« [...] Sentant leur détermination à arracher le corps [cadavre de son mari mort par accident] pour faire l'autopsie, ma fille aînée [institutrice dans une école située au sein d'un camp militaire] a fait appel à l'un de ses amis capitaine de l'armée de terre afin qu'il envoie des militaires mettre de l'ordre dans la concession. Pendant que je [la veuve] discutais avec mes belles-sœurs, les militaires ont surgi dans la concession étant armés. Leur fonction était de surveiller le corps [même pendant la messe]. Ils l'ont fait jusqu'à l'enterrement et même un jour après cette phase de deuil pour éviter l'exhumation du corps. [...] » (D. M., 30/7/2008 à Bafoussam).

Le discours du frère aîné d'un défunt adepte des croyances ancestrales révèle aussi le soutien que certaines veuves obtiennent de la part des forces de l'ordre grâce à leur interconnaissance :

« [...] Il était 6h30 du matin et elle [la veuve] a appelé à la gendarmerie pour demander l'aide. Deux gendarmes sont arrivés étant armés dans la concession. Ils ont gardé le corps, le pasteur a fait le culte prévu à 9h. [...] J'ai pris patience et je l'ai laissé faire le culte sous la vigilance des gendarmes. [...] » (M. S., 02/02/2013 à Dschang).

Il ressort de ces extraits une imposition, au sens de C. Thuderoz (2010 : 48)¹³⁴, puisque les forces de l'ordre décident de mettre le corps en sécurité pour des enjeux officiels, censés être la loi, et des enjeux tacites, notamment des profits matériels ou symboliques qu'ils ont ou espèrent retirer des relations avec les veuves et/ou leurs proches. Dans le même sens, le neveu d'un défunt rapporte également le soutien, *a priori* improbable, accordé à des veuves converties par un chef coutumier, contre l'autopsie :

« [...] Nous [le frère cadet du défunt adepte des croyances ancestrales et moi avocat attaché à la coutume] étions choqués [par l'opposition de la veuve à l'autopsie pour des raisons religieuses] et j'ai appelé le chef du village [avocat] par téléphone pour lui fait part de l'insoumission de la veuve à la coutume. Il nous a demandés de l'attendre sur place. Je m'attendais à ce qu'il oblige la veuve à respecter la coutume. Chose curieuse, il nous a dit que l'autopsie est une pratique insalubre, malsaine et condamnée par les pouvoirs publics. J'étais étonné de l'entendre de la bouche d'un chef, le représentant des ancêtres. Il nous a dit de respecter la dépouille, la veuve et de la laisser pleurer son mari par la prière, puis a assisté à la messe et à l'enterrement. [...] » (N. H., 23/01/2014 à Bafoussam).

L'extrait d'entretien pointe un paradoxe lié aux propriétés mixtes d'autorité traditionnelle et légale-rationnelle attachées à cet intermédiaire, à la fois chef coutumier et avocat de métier. En tant qu'autorité coutumière, il a le devoir de respecter et de faire respecter la coutume. Or, il évite d'y soumettre la veuve, ce qui suscite l'étonnement de notre interlocuteur mais peut s'expliquer en rapport aux relations sociales importantes de cette dernière. On le voit, loin de toute évidence mécanique, le chef coutumier et les intermédiaires légaux ou moraux, d'après ces différents témoignages, apparaissent

¹³⁴ Pour Christian Thuderoz, le mode de l'imposition est celui dans lequel « un seul individu (ou un agrégat d'individus, dotés de moyens coercitifs) impose à d'autres individus, par la force, l'option qui est la sienne ».

comme des relais pouvant promouvoir de nouveaux repères à suivre dans le processus du deuil : la loi et/ou les dogmes de nouvelles religions. Analyser leur intervention au prisme des transactions sociales permet de mieux saisir les signifiants.

2-1 Approche transactionnelle des intermédiaires moraux

Localement, les prêtres et pasteurs revêtent un double statut, celui de migrant étranger et d'autochtone, comme le relève P.-A. Turcotte (2009 : 20). En tant qu'autochtones, ils reconnaissent le poids des coutumes dans les actions individuelles et collectives, pour y avoir été initiés au cours de leur enfance. Certains sont liés aux familles endeuillées par le sang et dépendent alors d'elles. Cependant, leur identité culturelle est minorée dans le cadre de leur intervention, où prime plutôt la posture de migrant étranger qui se déplace, s'installe dans un nouvel environnement, le perçoit de l'extérieur et ne dépend pas de lui par des liens de profession ou de consanguinité (Simmel G., 1999 [1908] : 666-667). Ils agissent alors au titre de délégué d'une institution étrangère, avec ce que cela comporte quant à son organisation et ses croyances. La fille d'un défunt, chrétienne, présente l'ambivalence du statut des autorités religieuses, à partir du cas de son frère cadet prêtre, dans le cadre de la conduite à tenir vis-à-vis de la dépouille du père avant l'enterrement :

« [...] Mon frère cadet [prêtre] suivait la conversation, a considéré l'autopsie comme une pratique indigne et barbare, de la superstition, puis a pris l'initiative de dire les messes et veiller sur le corps avec les séminaristes qu'il a invités avant l'enterrement et trois jours après, puisqu'il était en congé. [...] » (T. H., 10/01/2013 à Dschang).

Ce témoignage montre bien que les autorités religieuses sont en situation de servir deux maîtres à la fois : le lignage et l'institution Église, dont ils sont censés défendre les intérêts matériels et symboliques. Nonobstant les liens de parenté, elles condamnent, dans le cadre du deuil, l'autopsie et ses porteurs, et privilégient les prières ou les célébrations religieuses. Elles privilégient ainsi leur mission de proclamer une religion issue d'un environnement autre et de la rendre crédible en vue d'une adhésion pouvant entraîner un changement de mentalité (Turcotte P.-A., 2009 : 21). Vivant pour et de la prédication, ces autorités religieuses procèdent à ce que C. Maroy (1994 : 156) appelle dénégation du pluralisme de fait, phénomène consistant à interdire l'affichage de toute attitude ou comportement exprimant d'autres croyances. Pour eux, seule la mise en valeur de la conversion compte. Par les cérémonies religieuses, les intermédiaires moraux, comme le repère P.-A. Turcotte (1994 : 332) revendiquent le pouvoir de

disposer de la grâce, c'est-à-dire la domination spirituelle. Ils la mettent en œuvre pour s'approprier le corps, s'arroger le pouvoir de préserver la dignité du défunt et de procurer à son âme le salut divin. Ces intermédiaires participent souvent à la mise en terre de la dépouille, pour s'assurer qu'aucune autre pratique ne sera faite sur elle au terme de l'inhumation. En faisant des cérémonies religieuses jusque sur la tombe, ils entendent respecter le choix de la conversion des veuves qui les sollicitent. L'adhésion de ces intermédiaires moraux au point de vue défendu par les veuves contestant l'autopsie correspond implicitement à leur propre volonté de protéger leur image et celle de l'institution religieuse légitimatrice de leur ministère (Suégy J., 2006 : 136). En plus de marquer les pratiques sociales de leurs empreintes, ils entendent influencer les autochtones, élargir leur sphère d'influence et conquérir les contrées encore non évangélisées, comme le note S. Djetcha, évoquant l'enterrement chrétien d'un notable en région bamiléké :

« En inhumant le corps selon le rite chrétien, l'Église affirme sa propriété sur le corps de N. [le notable] [...] et prétend, sans imposer explicitement son idéal religieux, respecter le choix de la conversion que N. a fait de son vivant et se servir de sa popularité et de sa notabilité pour influencer les vivants » (Djetcha S., 2003 : 4).

Ils apparaissent alors en un sens comme des « tiers profiteurs », pour reprendre l'expression de C. Thuderoz (2015 : 84). Les autorités religieuses sont très respectées dans la région bamiléké et perçues comme sacrées au même titre que les chefs coutumiers. La fille adoptive d'un défunt fait part de cette dévotion pour les prêtres à partir des conflits concernant l'autopsie :

« [...] Le prêtre connu dans la famille a pris la décision de retourner dans sa paroisse située à moins d'un kilomètre du domicile du défunt parce que l'Église catholique interdit l'autopsie que certains enfants ont faite. Personne ne peut contredire le prêtre quand il prend une telle décision parce qu'il est respecté ici comme un chef de village. [...] » (T.M., 31/10/2008 à Bafou).

La décision unilatérale de faire ou non des cérémonies religieuses, prise par des autorités religieuses, peut s'analyser, en s'inspirant des travaux de P. Bourdieu (2003 [1997] : 204), en termes de violence symbolique¹³⁵. Cette décision est dotée d'un pouvoir symbolique, celui d'obtenir la reconnaissance des proches de défunt, ici les veuves et les membres de belles-familles en conflit. Elle montre également la part d'imposition dans les interactions et caractérise la position d'infériorité des parties en

¹³⁵ « La violence symbolique est cette coercition qui ne s'institue que par l'intermédiaire de l'adhésion que le dominé ne peut manquer d'accorder au dominant (donc à la domination) lorsqu'il ne dispose, [...] pour penser sa relation avec lui, que d'instruments de connaissance qu'il a avec lui et qui, n'étant que la forme incorporée de la structure de la relation de domination, font apparaître cette relation comme naturelle ».

présence par rapport aux intermédiaires. Cependant, comme le relève S. Djetcha (2003 : 4), la sphère d'influence de l'Église, que ces autorités religieuses représentent, semble atteindre les limites de son pouvoir face à des membres de belles-familles déterminés, dans certains deuils, à respecter les croyances locales plutôt que d'autres principes de légitimation. Les veuves ou leurs proches défavorables à l'autopsie peuvent alors solliciter d'autres intermédiaires, d'ordre légal.

2-2 Approche transactionnelle des intermédiaires légaux

L'intervention des gendarmes, policiers ou militaires dans le processus de deuil, relativement à des conflits sur la tenue d'une autopsie, peut aussi s'analyser en termes de transactions dans la mesure où ceux-ci articulent deux postures contradictoires, liées à deux échelles, à savoir le proche et le lointain, au sens de G. Simmel (1999 [1908] : 663-664). À l'échelle de proximité, ils sont proches des parties prenantes au deuil, d'autant plus qu'ils peuvent avoir des liens de consanguinité, d'amitié ou de voisinage avec les personnes endeuillées¹³⁶. Dans ce sens, ces intermédiaires sont conscients des contraintes culturelles auxquelles sont soumis les membres de lignages après la mort subite l'un des leurs. Même s'ils sont dans un réseau de relations avec les endeuillés, ces relations sont toutefois dissimulées et ne sont pas reconnues dans l'exercice de leur fonction. En tant que représentants du pouvoir administratif, c'est en effet l'identité professionnelle qui doit être priorisée dans les interactions, dans le but de faire respecter l'ordre impersonnel qu'est censé être la loi. Une fille adoptive interviewée souligne cette ambiguïté du statut des forces de l'ordre, à partir de leur intervention au domicile du défunt, lors d'un deuil où s'est posée la question de l'autopsie :

« [...] Le camp militaire est à 500 mètres de la maison. La fille aînée du défunt [institutrice] est en bons termes avec les élèves, dont les parents sont des lieutenants dans l'armée. Elle a appelé par téléphone l'un d'entre eux pour lui demander d'envoyer trois militaires dans la concession parce qu'il y a des délinquants qui perturbent le deuil. [...] Nous avons vu des militaires que nous connaissons débarquer dans la concession étant armés. La fille aînée les a accueillis et ils avaient pour tâche de surveiller le corps jusqu'à l'enterrement. Les belles-sœurs ne pouvaient plus hausser le ton face aux militaires, ni faire l'autopsie. [...] » (T. Y., 08/01/2009 à Bafoussam).

L'oncle paternel d'un autre défunt rapporte également cette ambiguïté :

¹³⁶ Sur notre terrain de recherche, les interactions ont lieu à l'échelle d'un quartier. Les postes de police ou de gendarmerie peuvent être situés à la même échelle ou à celle du village, ou encore du district. Ils sont implantés dans la zone géographique directe coiffant le quartier de résidence du défunt. En tant qu'autochtones, les gendarmes, policiers ou militaires ont une connaissance du milieu dans lequel ils travaillent et, dans le cadre de l'exercice de leur fonction, ils tissent puis, entretiennent des relations avec des riverains.

« [...] Les policiers que je connais bien [sollicités par la veuve, policière] nous ont surpris en pleine discussion autour de 8 heures du matin. Je leur ai dit en souriant que la veuve ne veut pas que je sache, par la coutume, ce qui a tué mon neveu et qu'ils ne doivent pas m'en empêcher parce qu'on se salue souvent. Armés de pistolets, ils ont dit qu'ils sont prêts à conduire au commissariat [situé à 800 mètres de la concession du défunt] tous ceux qui font ou sont complices des actes comme l'autopsie. Voyant les pistolets, je ne pouvais plus rien faire. [...] » (T. M., 26/01/2013 à Dschang).

Les forces de l'ordre locales sont prises entre deux références opposées, à savoir les relations sociales et la profession, propriétés qui les placent dans une possible situation d'entre-deux. Dans le cadre du deuil et lors des interventions étudiées, les forces de l'ordre et les endeuillés occupent des positions inégalitaires. Concrètement, ces intermédiaires légaux, détenteurs du pouvoir administratif, mettent alors en jeu la domination légale rationnelle, si l'on renvoie à M. Weber (1995 [1971] : 291), pour s'imposer et delà, protéger les dépouilles mortuaires, surveiller la tombe après l'enterrement, faire régner l'ordre dans la concession du défunt, garantir l'autorité de l'État, notamment son mécanisme de contrôle social ou de répression. Ils sont d'autant plus motivés à faire respecter l'ordre légal plutôt que la coutume qu'ils bénéficient de primes d'après la loi pour la surveillance des opérations funéraires¹³⁷. La part d'imposition est présente dans les interactions entre les intermédiaires légaux et les parties en présence, et comme les intermédiaires moraux, ils peuvent également être perçus, en partie au moins, comme des « tiers profiteurs ».

2-3 La posture du chef coutumier dans les conflits relatifs à l'autopsie traditionnelle

Même si cela peut sembler paradoxal, les chefs coutumiers interviennent eux aussi dans les conflits relatifs à l'autopsie, et ce en soutenant les veuves dans les rapports de force avec les membres de belles-familles. Incarnant la chefferie et la loi, ils sont à la fois gardiens de la coutume et auxiliaires de l'administration (voir chapitres 2, 3, 4 et 7). De plus, certains sont devenus chrétiens¹³⁸. À l'échelle de la chefferie, le chef détient le

¹³⁷ L'article 21 du décret numéro 74/199 du 14 mars 1974, portant réglementation des opérations d'inhumation, stipule au sujet des dispositions diverses en lien avec l'autopsie que « *les autorités de police ou de gendarmerie ou tout autre agent de l'administration désignée pour la surveillance des opérations funéraires [...], perçoivent à ce titre des vacations dont le taux est fixé par arrêté du Ministre de l'Administration Territoriale* » (République du Cameroun, 2010 : 87).

¹³⁸ Des chefs se sont convertis à la religion chrétienne à partir de la période coloniale française. C'est, par exemple, d'après les archives coloniales, le cas de Djoumessi Mathias, monogame, chrétien et chef de Foréké Dschang. (A.N.Y., 3 A C 3291 *Rapport Annuel 1953, première partie, renseignements généraux*, p. 19. Lors de notre travail empirique, nous avons eu comme interlocuteur un jeune chef qui, chrétien et monogame avant son intronisation, a maintenu son appartenance religieuse et son régime matrimonial par la suite. Il est avocat de métier.

pouvoir traditionnel, est proche de ses sujets, concourt au respect de l'ordre prédéfini par les ancêtres et dispose d'un corps d'intermédiaires chargés de veiller au respect des règlements coutumiers, dans le but d'assurer la pérennité de l'institution. Il dispose donc d'une autorité coutumière reconnue dans l'espace géographique placé sous son commandement, et mise en avant dans les affaires relevant du fonctionnement de la chefferie, et il garde un capital symbolique fort (Olivier de Sardan J.-P., 2007 : 122). À l'échelle gouvernementale, par contre, il est un auxiliaire dépendant du pouvoir central. Il doit transmettre les décisions gouvernementales à la population et veiller au respect de l'ordre public. À ce titre, son identité d'autorité coutumière est reléguée au second rang, au profit du statut de fonctionnaire salarié relevant de l'héritage colonial (Olivier de Sardan J.-P., 2007 : 125). En conséquence, il doit interdire, à l'échelle de sa chefferie, toutes les pratiques condamnées par le gouvernement, comme l'autopsie, et empêcher son exécution, pour préserver sa réputation, son travail, son salaire, et éviter de possibles sanctions pénales à son endroit¹³⁹. Le discours d'un chef également père adoptif d'un défunt est révélateur de cette ambivalence du statut des autorités coutumières :

« [...] La loi interdit l'autopsie, et ceux qui sont attrapés par les gendarmes ou les policiers en train de le faire vont en prison pour profanation de restes mortuaires. Connaissez-vous ces militaires qui sont venus au deuil ? S'ils vous surprennent, nous serons punis. Moi aussi je peux aller en prison. [...] » (N. D., 18/01/2013 à Dschang).

Le chef coutumier exprime lui-même le paradoxe lié à son statut. Il devient difficile dans ces conditions de transmettre strictement les principes coutumiers reçus des ancêtres aux membres de lignages placés sous son commandement, en regard des contraintes administratives. Les différents intermédiaires prennent ainsi de la distance vis-à-vis de la coutume, pour se rapprocher des institutions, dont ils sont les représentants, et ce, en vertu d'enjeux à la fois réputationnels, matériels et financiers. Par leurs interventions respectives, ils valident le point de vue des veuves qui les sollicitent. Cette validation s'est effectuée sur fond d'imposition en vue de la poursuite des cérémonies.

3- Autopsie et/ou cérémonies religieuses

¹³⁹ Depuis la période coloniale française, les chefs sont passibles d'emprisonnement lorsqu'ils ne respectent pas les ordres venant de l'administration centrale (voir chapitre deuxième : Organisation et dynamique de la société bamiléké).

Sur le terrain, nous avons repéré des combinaisons entre la célébration religieuse et l'autopsie, alors qu'elles semblent *a priori* s'exclure. Dans certains deuils, les deux pratiques se réalisent en parallèle et à temporalité différente dans deux espaces différents au sein de la concession du défunt avant l'enterrement. La célébration religieuse est dite en public, dans la cour du deuil, en présence du corps, souvent sous la surveillance des policiers ou gendarmes, et l'autopsie, en privé, derrière la maison du défunt, près de la tombe. Les entretiens le montrent aussi. Le frère aîné d'un défunt, adepte de la religion des ancêtres, l'explique :

« [...] Après le culte [auquel j'ai assisté], j'ai dit que l'enterrement se fera dans la stricte intimité familiale pendant que les invités mangent le repas. [...] J'ai demandé à la veuve et aux orphelins de faire le dernier hommage sur le cercueil et de patienter dans la cour pour qu'on gagne en temps, puis j'ai porté le cercueil avec le successeur de notre grand-père. Arrivés près de la tombe, il a porté les gants pour faire l'autopsie et nous deux avons constaté que mon frère est responsable de sa mort. Nous sommes revenus dans la cour en pleurant et après le deuil de l'enterrement, j'ai dit à sa femme qu'elle est chanceuse, parce que l'autopsie montre que mon frère a cherché sa mort. Elle était très mécontente et nous en veut au point de ne plus nous saluer. [...] » (M. S., 02/02/2013 à Dschang).

Le témoignage met en exergue des variables temporelles et spatiales dans les interactions entre les veuves et les membres de belles-familles. Le temps est d'abord celui des cérémonies qui doit être respecté (voir chapitre cinquième : Morgue). Il correspond également à une représentation culturelle par rapport à l'enterrement. D'après T. Tchatchoua (2009 : 36), le jour est subdivisé en différents moments, déterminés par la position du soleil. On distingue alors le matin *nguènjeuh* entre l'aube et 11 heures, le milieu de la journée entre 11 heures et 15 heures *tanzohk*, et la fin de journée entre 15 heures et 17 heures *kouhjeuh*. Le matin est considéré comme moment d'activité, celui d'octroi des offrandes aux ancêtres et de circulation des esprits bienfaisants. Il apparaît comme sacré pour l'enterrement, dans la mesure où les esprits bienfaisants en circulation accompagnent l'âme du défunt dans son voyage vers le monde des ancêtres. Le milieu de jour, par contre, est conçu matériellement comme moment de repos et symboliquement comme celui de déplacement des esprits malfaisants nuisibles à l'âme du défunt au cours de son voyage *post mortem*. Le temps peut ainsi pousser à la recherche du compromis, l'enjeu étant de protéger l'âme du défunt contre les « mauvais esprits ». Le temps est orienté alors vers le passé perçu comme lieu de mémoire et d'expérience, d'où le présent et l'avenir tirent leurs significations (Guigbile D. B., 2001 : 85).

La vision de l'espace dans les croyances complète celle du temps et permet aussi de comprendre certains choix des uns et des autres. On distingue deux types d'espace : l'espace public, désigné le « devant », et l'espace privé, désigné le « derrière ». Le premier, à savoir la cour appelée « *tetah* », est, d'après D. B. Guigbile (2001 : 80), ouvert au grand public. Toute personne qui arrive dans la concession y a accès. C'est le cadre de réalisation des danses, des lamentations et des cérémonies religieuses, comme le montre l'extrait d'entretien. Le deuxième, par contre, appelé « *nzemgiua* », est situé derrière la maison du défunt. C'est l'espace intime. Personne n'y a accès, à part le chef de concession, ses parents sociaux ou les descendants et les femmes. En plus du bétail, des débris de paillage, de fourrage et les ordures ménagères qu'on y trouve, ce lieu se présente comme un cadre de réalisation, en toute discrétion, des actes ou cérémonies ayant trait à la nudité humaine, tels que la défécation, la toilette, l'autopsie ou l'enterrement d'un défunt.

Le choix de faire l'autopsie derrière la maison du défunt passe par des dimensions tacites et informelles de l'échange, au sens de M. Blanc (2006 : 29). L'action en toute discrétion traduit la volonté de cacher la nudité du défunt et la détermination à s'assurer des causes immatérielles du décès en regard de la surveillance des intermédiaires légaux. Le couple de tension public/privé se donne ici à voir à travers les actions des membres de belles-familles et des veuves. On note un paradoxe lié à l'information du résultat de l'autopsie non pas aux intermédiaires légaux, par crainte de représailles, mais à la veuve, alors qu'elle s'y oppose. D'après les croyances locales, l'information apparaît comme une manière de prouver l'innocence de celle-ci dans la mort de son conjoint considéré, d'après les résultats de l'autopsie, comme auteur de son décès. L'information est également perçue comme une façon de confirmer la suprématie masculine et ici, celle des beaux-frères sur les épouses. Le choix de faire l'autopsie en privé et d'informer la veuve comporte une part importante d'imposition caractérisant ces acteurs en présence. Il permet tout de même la poursuite des cérémonies funèbres, sans mettre un terme au conflit, avec la dégradation des relations entre ces acteurs. Lorsque la difficulté de faire l'autopsie avant l'enterrement, et même après, au terme de l'exhumation du corps est bien réelle, d'autres modes transactionnels, toujours largement tacites, peuvent également être repérés. Par exemple, on peut citer le fait que

des membres de belles-familles se rendent chez un devin¹⁴⁰ pour se renseigner au sujet des causes du décès, en quelque sorte en compensation de la tenue d'une célébration religieuse faite par des autorités religieuses en présence des forces de l'ordre, dans la concession. On voit la tension entre l'explicite, correspondant aux cérémonies religieuses, et l'implicite, caractérisé par le rituel du devin. Une veuve chrétienne explique la stratégie de contournement de ses belles-sœurs comme suit :

« [...] Mes belles-sœurs, embêtées par la présence des militaires [même pendant la messe] ont maugréé, mais loin du corps, et m'ont demandé d'attacher leur pied pour les empêcher de se rendre chez un devin en vue de savoir ce qui a provoqué la mort de leur frère aîné. Depuis ce temps-là, je ne me rends plus chez moi au village, et lorsque nous nous rencontrons fortuitement, on fait semblant de ne pas se voir, et chacun continue son chemin, car je suis criminelle à leurs yeux et c'est irréparable. [...] » (D. M., 30/7/2008 à Bafoussam).

Ce témoignage est parlant : les veuves parviennent, à partir du soutien demandé et obtenu des intermédiaires légaux, à mettre le corps à l'abri des pratiques coutumières, puis à réaliser des cérémonies religieuses, contre le gré des membres de belles-familles. Ces derniers, en réaction, optent alors pour les solutions compensatoires mentionnées plus haut en vue de sauvegarder leurs valeurs.

Dans un autre cas, le frère aîné d'un défunt confirme l'engagement énoncé à respecter les traditions ancestrales en contactant un devin, et ce en échange de la tenue d'une célébration religieuse à laquelle il a pourtant participé :

« [...] J'étais encore choqué [par la décision du chef], mais après la messe et l'enterrement, [le frère cadet du défunt] s'est rendu chez un devin, pour savoir ce qui aurait causé la mort de son frère aîné. Il m'en veut parce que j'ai appelé le chef et il lui a empêché de faire l'autopsie. Moi j'en veux au chef qui m'a surpris par sa décision. [...] » (N. H., 23/01/2014 à Bafoussam).

Le témoignage présente le cadet du défunt qui se réfère à la coutume et est déterminé à connaître les causes de la mort par le biais des pratiques divinatoires en compensation de la décision du chef. Cette solution de substitution n'annule pas la dimension conflictuelle, puisque les relations sont froides entre lui et son neveu, contrarié lui aussi par la même décision. Le neveu « fait avec » cette décision imposée, en signe de reconnaissance de la légitimité des autorités coutumières et par crainte de représailles sociales voire économiques venant du chef. Au regard de l'asymétrie des rapports, chaque protagoniste déploie des tactiques, même officieuses, pour ne pas perdre la face et préserver son système de valeurs.

¹⁴⁰ Le devin est perçu comme un intermédiaire entre Dieu et les êtres humains. À mesure de voir ce que le profane ne peut voir, le devin est susceptible, par le biais des pouvoirs occultes qu'il possède, de renseigner les proches sur les causes immatérielles du décès. Pour en savoir plus, lire D. Toukam (2010 : 165), D. B. Guigbile (2001 : 114-116).

Les veuves qui font face au déni de reconnaissance de leurs spécificités et de leurs identités religieuses par les membres de belles-familles déterminés à entretenir des rapports inégalitaires entre les sexes, « inventent » elles aussi des solutions, tacites, dans le but de permettre au défunt de parvenir, à leur sens, au royaume de Dieu. Elles sollicitent en aparté les autorités religieuses, pour inscrire des neuvaines de messes en faveur du repos de l'âme de leurs conjoints décédés, en compensation de l'autopsie effectuée avant l'enterrement dans la concession du défunt. Pour cela, elles négocient les conditions de réalisation des célébrations, qui vont être effectuées dans des paroisses ou lieux de culte. Une veuve chrétienne fait part de son choix à faire se tenir des cérémonies religieuses :

« [...] L'une de mes amies les a vus [ses beaux-frères porter le cercueil pour aller faire l'autopsie de nuit] et a informé le curé de la paroisse d'abord et moi, quand j'ai sursauté vers 6h 30 et je m'apprêtais pour la messe. J'étais exaspérée et ne pouvais rien faire. Le prêtre est arrivé déjà tout seul à 8h30 et m'a fait comprendre que la messe et l'autopsie ne partagent pas un même lit. Par conséquent, il retourne dans sa paroisse. J'étais dos au mur et ne pouvant faire le bras de fer avec lui, je lui ai donné le nom de mon mari et de l'argent, pour qu'il dise une dizaine de messes en faveur du repos de son âme. [...] » (M. J., 08/01/2013 à Bafoussam).

On observe une dimension temporelle du processus transactionnel qui se traduit par le report de la cérémonie religieuse et son exécution à une date ultérieure choisie par les veuves et le prêtre, dans un lieu de culte, en compensation de l'autopsie effectuée et connue des autorités religieuses. Sur le terrain, on note également d'autres formes de compromis. Ceux-ci reviennent à ce que les membres de belles-familles et les veuves contestant l'autopsie ne font ni autopsie ni célébration religieuse avant l'enterrement, et, à son terme, les tenants de la coutume consultent un devin ou exhument le corps pour pratiquer l'autopsie, et les adeptes de nouvelles religions demandent des neuvaines de prière en compensation de la cérémonie religieuse non tenue comme prévue avant l'enterrement. Dans ce contexte, les compromis semblent s'apparenter à ce que P. Hamman (2011 (b) : 250-251), s'inspirant de Nicklas Luhman, considère comme un « consensus supposé » qui favoriserait *a priori* le statu quo et marque en fait l'entrecroisement de la rupture et de la stabilité. Pour chaque protagoniste, les relations en tension en termes d'« attentes d'attentes » ont constitué un élément de sécurité et d'adaptabilité traduisant une forme de tact social qui ne nécessite pas forcément une communication verbale explicite (Hamman P., 2011 (b) : 252). Ceci se comprend notamment par rapport à l'influence importante des tiers symboliques que sont la dépouille, les participants et le temps.

La dépouille facilite la recherche du compromis par sa présence qui unit et motive les proches à s'occuper d'elle. Les participants, quant à eux, attendent la tenue de l'enterrement et exercent, en conséquence, une contrainte implicite sur les membres de la parenté en affrontement par des signes divers de protestation, à l'instar de regards menaçants. La mise en terre leur permettrait de vaquer à d'autres occupations, y compris, se rendre à d'autres deuils au cours du même week-end pour ceux qui, on l'a dit, travaillent en semaine. Le temps de l'enterrement est donc compté. Dans ces conditions et sous ces contraintes, le statu quo se révèle provisoire et s'effondre après l'enterrement au profit d'un enchevêtrement conflictuel, entre rupture et stabilité, dès lors que les principes de légitimation se diversifient et que chaque groupe d'acteurs tient à faire respecter ses préférences. Deux combinaisons correspondant aux valeurs divergentes en confrontation émergent et mettent en jeu également le couple de tension public/privé, d'après les pratiques des acteurs en présence. D'un côté, les membres de belles-familles se dirigent chez un devin ou exhument le corps, pour réaliser l'autopsie qu'ils n'ont pas pu faire avant l'enterrement en raison de la tenue de cérémonies religieuses. De l'autre côté, les veuves devenues chrétiennes rencontrent des autorités religieuses, pour inscrire des neuvaines de messes en remplacement de celle qui n'a pas pu se tenir avant l'enterrement dans la concession du défunt. Chaque groupe d'acteurs préserve ainsi ses objectifs spécifiques, parallèlement. Une veuve pharmacienne et chrétienne le fait comprendre :

« [...] Je lui [mon beau-frère] ai dit que j'attendais le prêtre. Quand il est arrivé, les membres de ma belle-famille ont refusé la messe. Il a attendu et le temps faisait défaut pour lui et les participants. Nous avons enterré finalement le corps sans faire ni messe ni autopsie. J'étais fâchée, le prêtre aussi et les membres de ma belle-famille. Après [l'enterrement], j'ai demandé une neuvaine de messe pour mon mari et les membres de ma belle-famille ont exhumé le corps pour faire l'autopsie. Les relations entre eux et moi sont plus que désastreuses » (M. G., 12/01/2013 à Dschang).

À propos d'un autre décès, la fille adoptive d'un défunt catholique, expose une même issue qui ne fait pas disparaître les conflits entre les parties par la suite :

« [...] Nous nous sommes opposées aux prières que l'un des orphelins voulait faire pour compenser l'absence du prêtre. La veuve [catholique], fatiguée, ne disait plus rien et observait le cercueil en pleurant. Les gens attendaient dans la cour et l'heure de l'enterrement s'approchait. Finalement, tout le monde a regardé le corps, chacun s'est tranquilisé et on a enterré la dépouille sans faire ni l'autopsie ni la messe. Les relations entre les parents du défunt, la veuve, sa dernière fille et moi ne sont plus bonnes depuis le jour de l'enterrement. Elle revient rarement au village voir ses beaux-parents. Elle a demandé des messes en privé après le deuil. Sa dernière fille et moi, avec la connivence des parents du défunt, sommes allées nous renseigner chez le devin pour savoir la cause du décès » (T. K., 04/02/2014 à Bafoussam).

On comprend ainsi que demander un culte pour le défunt, de la part de certaines veuves, correspond à une volonté de faire bénéficier du salut divin à l'âme du défunt. À l'inverse des veuves, les membres de belles-familles ont eux aussi des positions non verbalisées. Elles se matérialisent au terme de l'enterrement par la réalisation de l'autopsie ou la consultation de devin, situés dans la continuité des traditions ancestrales. Les actions des parties en présence combinent l'informel et le formel et, en même temps, sont portées vers l'avenir en s'inspirant de la situation présente et du passé. J. Remy (1994 : 303) rappelle précisément que le paradigme transactionnel suppose la mise en relation d'une explication par le futur avec une explication par le passé. On saisit le « faire semblant » à l'œuvre aussi bien chez les veuves chrétiennes que chez les tenants de la coutume, d'après ces compromis implicites. Là encore, les zones d'accord et de désaccord se matérialisent puisque chaque groupe d'acteurs tient à ses valeurs jugées fondamentales et prend des dispositions pour les faire valoir, même dans un futur proche. Le principe de non intégralité de l'acteur permet aussi de comprendre les actions de ces protagonistes. M.-H. Soulet (2008 : 217) entend par ce principe, le fait que les « *individus agissants ne sont jamais intégralement dans les interactions sociales auxquelles ils participent* ». Les protagonistes engagés ne sont pas réduits à la logique du « ici et maintenant », mais prennent en compte celle d'« ailleurs » repérés à travers les plans qu'ils tissent et qui vont réaliser plus ou moins discrètement au cours d'une séquence ou une autre, ou encore comme mode de compensation face à un moment d'imposition subie dans un contexte de contraintes publiques, juridiques, religieuses, etc. (Soulet M.-A., 2008 : 218-219 ; Hamman P., 2009 : 149). Dans certains deuils, le compromis, qui comporte une part relative d'hybridation, permet non seulement de constater que chaque acteur, en fonction de son appartenance religieuse, s'attache à ses préférences ; il montre aussi que des acteurs, au rang desquels des veuves, mettent en pratique des formes de syncrétisme (Somé R., 2005 : 40) en manifestant, en tant que chrétiennes, le désir de se référer aux prescriptions coutumières pour connaître les causes du décès. Ainsi, des veuves catholiques¹⁴¹ consultent le devin ou exhument le corps pour faire l'autopsie après l'enterrement en compensation des cérémonies religieuses réalisées en leur présence, dans la concession du défunt avant l'enterrement. L'autopsie réalisée à temporalité

¹⁴¹ La dimension religieuse du syncrétisme est notée uniquement chez les catholiques qui font des compromis selon les enjeux et les situations. Il n'en est pas de même chez les adeptes de nouveaux mouvements religieux perçus comme des radicaux au regard de la rupture avec toutes les coutumes.

différée se comprend par la crainte pour ces veuves de perdre des gains matériels et symboliques en jeu et la peur de représailles physiques venant des membres de leurs belles-familles devenus chrétiens. L'une d'elles s'explique :

« [...] J'ai participé [à la messe] par peur d'être marginalisée par mes beaux-frères et par crainte de ne plus recevoir l'aide financière du prêtre [mon beau-frère] à d'autres occasions. Mes beaux-frères sont tous retournés à leur domicile après l'enterrement. Je suis restée au lieu de l'enterrement avec deux de mes enfants à cause du veuvage. Mes frères sont revenus le lendemain très tôt le matin et nous avons exhumé le cadavre pour faire l'opération [qui a montré que mon mari est sorcier]. [...] Après la neuvaine du veuvage, je suis repartie avec mes enfants à Douala. L'entente entre les membres de ma belle-famille et moi est reportée en raison de leur hypocrisie et de leur malhonnêteté » (T. J., 23/11/2008 à Bafou).

Selon ces témoignages, les compromis construits ne dissipent pas pour autant les conflits, ce qui explique leur caractère instable. Les tableaux présentent d'autres formes de compromis rencontrés sur le terrain. On assiste, dans certains cas, à la réalisation de l'autopsie nuitamment après l'exhumation du corps en raison de la présence policière dans la concession du défunt avant la mise en terre. Dans d'autres cas, les acteurs ne font ni l'autopsie ni la célébration religieuse.

4- Des transactions situées entre rupture et continuité

Les compromis mentionnés montrent des transactions tacites qui se situent en permanence entre rupture et continuité, puisque les échanges entremêlent les deux postures vis-à-vis de l'autopsie. En termes dialectiques, la continuité aide à comprendre le changement qui, à son tour, se saisit grâce à la continuité inscrite au cœur des pratiques quotidiennes. Comme le souligne J. Remy (1994 : 303), la dimension de continuité se concrétise à travers les exigences de discontinuité. La continuité s'exprime par la consultation de devin ou l'autopsie encore partagée à l'échelle du lignage par certains membres. En ce sens, les transactions reviennent toujours à la règle traditionnelle définissant les rapports au mort, les rapports entre les vivants et les morts et les pratiques mortuaires à réaliser pour gérer les « mauvaises morts ». En même temps, une dimension de rupture est également présente et contribue à faire évoluer l'ordre existant en mettant à distance la contrainte sociale selon laquelle « *on fait toujours comme ça* », et en formulant de nouvelles références à asseoir et à suivre : la prière ou la célébration religieuse et la loi. Celles-ci résultent de sous-transactions au sein du cadre premier marqué par le rapport à l'autopsie suivie ou écartée, puisque les membres de lignages convertis et/ou instruits considèrent la coutume comme prégnante, s'en inspirent, pour les instituer et demander à ce qu'elles soient désormais reconnues

dans le deuil. Les transactions s'opèrent à ce deuxième niveau puisque la référence classique en lien avec la continuité et les références novatrices en rapport avec la rupture sont en tension dialectique, définissant les enjeux de chaque séquence du deuil, en même temps qu'ouvrant à chaque fois aux séquences suivantes en termes de négociations, imposition ou compensation, y compris en termes de localisation et de temporalités. Le processus du deuil suit son cours avec une multiplicité de références en coprésence ou de principes de légitimité. En conséquence, comme le souligne P. Hamman (2012 : 117), « *les acteurs tendent à s'enfermer chacun dans leur logique propre* ». Il y a lieu de redéfinir sans cesse l'équation tradition/modernité que révèlent les choix des acteurs. Les séquences transactionnelles caractérisent le deuil suivant un déséquilibre dynamique permanent.

Les produits transactionnels qui se dégagent au terme de ces processus sont ceux de rapprochements ; ils demeurent toujours fragiles dans les rapports aux conduites des acteurs. Des signes de protestation se font sentir aussi bien du côté des veuves et que des membres de belles-familles, avec des signes divers de rancune entre autres, ainsi que les différents extraits d'entretiens l'ont bien donné à voir. Ces signes sont susceptibles de se transformer en conflits ouverts au cours de nouvelles séquences aussi bien pendant le processus du deuil qu'à son terme. De plus, les échanges entre les veuves et les membres de belles-familles n'aboutissent pas tous à une forme de compromis associant une part de rupture et de stabilité. Dans certains deuils, des formes d'imposition favorisent uniquement la continuité avec le maintien de l'autopsie. Ainsi que nous avons pu l'observer, l'autopsie est réalisée y compris par des membres de belles-familles convertis à la religion chrétienne, en dépit de l'opposition des veuves devenues elles aussi chrétiennes. Une cousine de défunt que nous avons interrogée déclare :

« Mon cousin est mort à la suite d'une très courte maladie à Douala. [...] La mère [catholique] accusait la belle-mère et sa fille [elles aussi catholiques] d'avoir tué son fils parce qu'il avait acheté un lopin de terre à Douala et avait un compte bancaire bien fourni. [...] La mère du défunt a choisi de faire l'autopsie [...] pour détecter l'agent et l'auteur de la mort [parce que son fils était sa canne de vieillesse]. La veuve et sa mère ont refusé, en proposant, au contraire, une messe. [...] Pour elles, Dieu est amour, miséricorde, reçoit les bons et les méchants qui toquent à la porte de sa maison, le paradis céleste. Il n'est pas souhaitable de faire cette coutume qui [...] va détruire le corps du mari et beau-fils. [...] [Il y a eu de vives discussions, bagarres et en fin de compte], la mère et les frères du défunt ont fait l'autopsie, puis ont pointé le doigt accusateur sur la veuve et sa mère. Après l'enterrement, la veuve est partie en cachette de la concession sans mot dire avec sa mère. [...] » (D. M.-M., 13/01/2013 à Bafoussam).

Comme on le constate, ici l'appartenance confessionnelle n'entraîne pas forcément une rupture de l'identité coutumière. Celle-ci est revendiquée par des proches de défunt devenus chrétiens. Il s'agit de transactions de continuité et de premier ordre, puisque la coutume guide les pratiques. R. Tabard caractérise cette double appartenance lorsqu'il écrit au sujet du baptême d'un Africain, rite marquant son entrée dans l'Église catholique :

« Le baptême d'un adulte ne fait pas disparaître dans l'eau bénite toute la culture qui le constitue dans son être d'Homme et d'Africain. Cette manière d'appréhender le rite d'entrée dans l'Église conduit à parler d'une double identité ou d'une double appartenance : un africain baptisé appartient à la religion catholique tout en restant bien souvent profondément marqué, dans son identité, par sa culture africaine, voire par sa religion traditionnelle » (Tabard R., 2010 : 192).

Enfin, ce n'est pas tout car les échanges n'ont pas lieu uniquement entre les membres de belles-familles et les épouses. Ils s'opèrent aussi, toujours dans le cadre familial, entre membres du lignage du défunt.

5- Transactions tacites, réputationnelles et inégalitaires entre les membres du lignage du défunt

L'asymétrie des positions dans les rapports entre les veuves et les membres de leurs belles-familles se retrouve au sein du lignage entre les ascendants de première génération, ces derniers et les membres de la fratrie du défunt, ceux-ci et les parents collatéraux. Entre les générations et au sein d'une même génération, le pouvoir de décision revient, au sens de la tradition, aux aînés qui exercent à volonté leur droit d'ainesse sur les cadets. Ceux-ci doivent, comme les veuves, obéissance, respect aux aînés, peu importe leurs positions sociales. Là encore, certains membres de lignages mettent en jeu leur niveau d'éducation, la profession ou l'appartenance confessionnelle, pour remettre en cause ce principe coutumier classificatoire en contestant dans les échanges l'autorité des aînés ou le principe de séniorité, au sens de B. Minko Mve (2003 : 224). La remise en cause de la suprématie d'ainesse se poursuit dans le cadre du deuil avec la contestation de l'autopsie. Les conflits peuvent s'envenimer et nécessiter d'être contenus pour la poursuite des cérémonies funèbres. La gestion de ces conflits relève de ce que l'on peut qualifier de transactions inégalitaires et tacites (Hamman P., 2013 : 201). Certains membres de lignages s'appuient sur la classification coutumière entre les générations et au sein d'une même génération pour imposer leur point de vue aux autres, d'où l'inégalité dans le processus transactionnel. Celui-ci est tacite car les

membres de lignages subissant l'imposition adoptent d'autres modes implicites pour contrer les pratiques qui ne leur conviennent pas et sont contraires à leurs systèmes de valeurs. Les transactions prennent en compte la réputation et les appartenances religieuses des acteurs. Elles débouchent sur des formes de compromis, dont certains entremêlent une part d'innovation et de continuité, comme dans les cas précédents. Ainsi, lorsque certains cadets instruits et adeptes de nouvelles religions choisissent de réaliser les cérémonies religieuses en lieu et place de l'autopsie, et de participer à la mise en terre de la dépouille, des aînés adeptes de croyances ancestrales acceptent la décision, mais font, en revanche, l'autopsie après avoir exhumé la dépouille quelques heures après l'enterrement. L'enjeu est, selon eux, de confirmer l'union symbolique avec le défunt, les ancêtres et s'assurer des causes non palpables du décès. Le compromis familial qui se dégage des interactions entre les membres de lignages aux valeurs opposées ressort du témoignage du frère consanguin d'un défunt :

« [...] L'oncle paternel [pasteur] a refusé l'autopsie au nom de sa religion et a davantage mis sa confiance en la toute-puissance de Dieu qui est miséricorde, bonté, lumière, donne le salut et la vie éternelle. [...] Il a poursuivi les prières avec son groupe et nous a suivis à la tombe pour se rassurer qu'on n'a pas fait l'autopsie avant l'enterrement. Il a damé la tombe avec la terre de remblayage. [...] Le grand-père lui [...] a promis de chercher ce qui a tué son petit-fils par la voie du village. [...] Dans la nuit suivant l'enterrement, il a exhumé le corps pour faire l'opération sur le cadavre. Depuis lors, le courant est froid entre le grand-père et l'oncle. [...] » (F. P., 25/04/2009 à Bafoussam).

L'extrait d'entretien donne à voir un renversement de l'ordre familial avec des cadets qui parviennent à faire accepter des cérémonies religieuses aux aînés, ici le grand-père du défunt. En réaction à la part d'imposition subie au moment de l'enterrement, le grand-père prend l'initiative de revenir à la suprématie d'ainesse en se référant aux croyances ancestrales auxquelles il s'attache pour pratiquer, après le départ de l'oncle, l'autopsie de nuit et connaître les causes immatérielles de sa mort. Le jeu entre les acteurs occupant des positions inégalitaires au sein du lignage est aussi visible dans l'unité domestique entre les ascendants de première génération du défunt divisés au sujet de l'autopsie en raison de leur appartenance religieuse distincte. Le père d'un défunt résume un tel conflit :

« [...] Ma première femme [mère du défunt favorable à l'autopsie] m'a [père du défunt chrétien] insulté et pendant qu'on discutait le prêtre est arrivé et nous a interceptés autour de 9 heures. [...] Ma femme s'est tassée en regardant le prêtre, la dépouille et les participants [...] la messe s'est bien déroulée. Après l'enterrement, elle a été chez le devin et de son retour, elle a pris ses affaires pour retourner dans sa concession natale en m'accusant de sorcier. Depuis lors, on ne s'entend plus. [...] » (M. L. 22/01/2013 à Dschang).

D'après le témoignage recueilli, le père met en jeu l'autorité familiale doublée de son identité chrétienne, pour organiser une cérémonie religieuse avant l'enterrement. Le chef de famille a un statut ambigu, puisqu'il cumule des propriétés contradictoires, pour imposer les cérémonies religieuses conduisant à la préservation d'un ordre social/familial et religieux. La préservation de son image, de l'intégrité physique du défunt et de son devenir *post mortem* apparaissent comme des enjeux visés. Pour ces intérêts symboliques, le père entre en conflit avec la mère du défunt, pour rejeter l'autopsie et résister à la contestation de la cérémonie religieuse par sa femme, puisqu'il est en position dominante, au sens de l'autorité familiale traditionnelle. La mère du défunt accepte de participer à la cérémonie, ce qui peut s'apparenter à une forme de reconnaissance de cette autorité, en même temps que de l'intervention d'intermédiaires comme le prêtre, mais consulte par la suite un devin, pour connaître les causes cachées de la mort de son fils. Il y a là un conflit qui demeure latent au moment de l'enterrement par le biais des transactions inégalitaires qui ne peuvent faire disparaître les tensions en jeu.

Les conflits et les compromis se repèrent également entre les ascendants de deuxième génération attachés aux croyances ancestrales et les collatéraux à la fois adeptes de nouvelles religions et professionnels de santé. L'exemple suivant le montre. N'ayant pas pu empêcher la réalisation de l'autopsie par les ascendants de deuxième génération avant l'enterrement, les collatéraux demandent en compensation des cérémonies aux autorités religieuses et souhaitent qu'elles soient faites dans un lieu de culte. Un cousin chrétien, ophtalmologue, en tension avec le grand-père ayant fait l'autopsie sur le cadavre de son petit-fils mort par suite de l'hépatite B, rapporte ce choix, où chacun, au final, semble ici trouver son compte :

« Embêté [le cousin qui a refusé l'autopsie pour préserver la santé du grand-père, le praticien], j'ai rencontré, après l'enterrement, le prêtre qui devait faire la messe, pour lui donner le nom de mon cousin et l'argent afin qu'il fasse l'office de défunt en privé dans sa paroisse. [...] » (M. J., 12/01/2013 à Bafoussam).

Les diverses formes de compromis donnent à voir une diversité de postures, parfois non avouées et contradictoires, des différents membres de lignages au cours du processus du deuil. Alors que les aînés cherchent à conserver leur identité culturelle, certains cadets instruits ou membres de nouvelles religions, par contre, veulent faire évoluer l'ordre coutumier, ou construire un ordre parallèle ou territorialisé plus en phase avec leurs systèmes de valeurs, comme dans le cadre des échanges entre les veuves et

les membres de belles-familles. Pour autant, les compromis, tels que nous avons pu les repérer dans le cadre des conflits entre les membres du lignage, n'entrecroisent pas nécessairement de façon équilibrée rupture et continuité, comme évoqué dans le cas précédent. C'est ce qui ressort des échanges asymétriques entre des parents collatéraux favorables à l'autopsie et les descendants membres de nouveaux mouvements religieux. Les descendants mettent en jeu leurs convictions religieuses, leurs professions et leurs ressources financières pour critiquer l'autopsie et la remplacer par des prières. Le fils d'un défunt adepte de l'Église du Plein Évangile nous a ainsi déclaré :

« [...] Je [fils du défunt, contre l'autopsie] vais donc prier pour que mon père [mort subitement sur le chemin du marché] aille se reposer en paix dans la maison de Dieu où la lumière brillera sur lui sans déclin. Priez comme moi [s'adressant à ses tantes paternelles décidées à faire l'autopsie] et Dieu vous dira ce qui a tué votre frère [...]. Elles étaient réticentes et disaient qu'elles ont le droit sur leur frère. Mon grand-frère médecin et croyant comme moi a refusé l'autopsie et a promis de ne plus leur venir en aide si elles lui désobéissaient. Elles se sont tassées, mais n'ont pas participé à la prière. Mon objectif est de me retrouver dans la maison de Dieu un jour, avec mon père. Ce sera pour moi un signe de fierté. Mathieu [11 : 28] déclare : “ Venez à moi vous tous qui êtes fatigués et chargés, je vous donnerai le repos ”. Les sœurs de notre père ont dit que les sectes m'ont détourné le cerveau. [...] » (J. C., 09/01/2013 à Bafoussam).

L'extrait d'entretien caractérise des échanges transactionnels d'ordre inégalitaire, dans la mesure où les acteurs en jeu ont des ressources différentes. Les descendants cumulent des capitaux culturels et économiques, au contraire des parents collatéraux limités aux connaissances relatives aux traditions ancestrales. Les parents collatéraux sont également en infériorité numérique par rapport aux descendants qui, non seulement sont nombreux, mais revendiquent les liens directs de filiation avec le défunt, puis s'en servent pour s'imposer en refusant l'autopsie. Les parents collatéraux font semblant d'être en accord avec eux, pour permettre l'enterrement. Le « faire semblant » correspond à une forme de reconnaissance effective des liens filiaux entre les descendants et leur père décédé, une forme d'acceptation de nouveaux mouvements religieux et de la légitimité de l'intermédiaire pour des enjeux matériels. Les transactions inégalitaires comportent des enjeux symboliques, dans la mesure où les descendants veulent conserver leur « pureté morale » et préserver l'intégrité physique du défunt en prohibant toute pratique ancestrale sur la dépouille. Les transactions de rupture contribuent à une remise en cause de la coutume instituée, afin de permettre l'instauration de nouveaux repères à suivre et à diffuser dans le processus du deuil autour de la prière. Ceci revient à faire uniquement la prière ou un culte pour le défunt avant l'enterrement. Les compromis qui se dégagent à l'issue des transactions sont

provisoires, puisque les conflits demeurent. Cela se traduit, selon le témoignage recueilli, par le refus des parents collatéraux de prendre part à la prière, œuvre d'une secte selon eux. Des situations de *statu quo* plus ou moins partiel ou complet sont aussi observées dans certains deuils. L'exemple suivant, mettant en présence des ascendants de première génération tous chrétiens, instruits et divisés par l'autopsie à faire sur la dépouille de leur fils décédé, le montre. L'oncle paternel d'un défunt chrétien mentionne clairement :

« [...] Les discussions se prolongeaient dans la nuit et chaque camp tenait à faire ce qu'il a prévu. Les membres de la famille du père du défunt [catholiques et instruits] ont porté le cercueil, pour se diriger en un coin de la concession en vue de déposer [faire l'autopsie]. Les membres de la famille maternelle de défunt [catholiques et instruits] ont riposté en saisissant le cercueil. Une bagarre s'est déclenchée, [...] les échanges de coups ont été nombreux. [...] J'ai attendu que le pic de la colère passe pendant quelques minutes avant de leur demander de respecter la dépouille de leur enfant, de l'honorer par leur conduite marquée par le recueillement. [...] Les parents se sont apaisés et après trois quarts d'heure, la plupart des membres de la famille de la mère du défunt ont quitté la concession en pleine nuit. [...] Le lendemain à 9 heures, nous les avons attendus pour l'enterrement et ils ne sont pas venus. Nous avons enterré le corps en leur absence [sans faire l'autopsie]. Les deux familles ne se supportent plus depuis lors. J'essaye de temps en temps de les réconcilier. Pour le moment, c'est encore difficile. [...] » (F. J., 21/01/2013 à Dschang).

D'après l'extrait d'entretien, le père et les membres du lignage paternel profitent de l'autorité familiale qu'ils possèdent en gardant secrètes leurs convictions religieuses, pour faire l'autopsie. Ils se heurtent à la mère et aux membres de son lignage qui la rejettent, en avançant des motifs médicaux et religieux. Les acteurs utilisent, de part et d'autre, une certaine violence verbale et physique ; les uns pour faire l'autopsie, les autres pour s'y opposer et exécuter des cérémonies religieuses. Les valeurs s'excluent mutuellement et l'équilibre des forces en présence conduit à l'intervention d'un intermédiaire, ici l'oncle paternel, qui se révèle aussi défavorable à l'autopsie pour des raisons religieuses et médicales. Le compromis revient à enterrer le corps sans faire ni autopsie ni autre cérémonie religieuse. Ce choix du « ni ni » peut s'expliquer par le fait qu'il s'agit d'acteurs ayant les mêmes valeurs religieuses. Le *statu quo* traduit aussi la complexité des valeurs, les attachements qu'elles suscitent et la difficulté de s'entendre pour une hiérarchisation renouvelée de celles-ci. Comme précédemment, les compromis sont provisoires, car portent les germes de futurs conflits pouvant se manifester au cours de nouvelles séquences.

Conclusion

Dans ce chapitre, notre but était de montrer comment les membres du lignage du défunt, ceux-ci et les veuves ont eu à gérer leurs conflits concernant l'autopsie traditionnelle. Ces conflits proviennent du fait que l'autopsie n'est plus perçue comme une donnée « naturelle », avec l'introduction d'une meilleure instruction et de nouvelles religions en région bamiléké. Ces éléments nouveaux ont instauré un déséquilibre dans les statuts et les rapports sociaux. Des habitants devenus adeptes de nouvelles religions et/ou instruits ont eu progressivement une autre vision du corps, de la mort et donc de l'autopsie, contraire à celle établie par les références aux ancêtres et légitimée à l'échelle des chefferies. Les conflits ont en particulier opposé les veuves et des membres de belles-familles, d'une part, et, d'autre part, les membres du lignage entre eux. Face à cela, il est apparu que les différentes parties en présence engagent des interactions qui peuvent s'analyser comme relevant des transactions sociales à l'échelle de la famille, associant à la fois une dimension d'ancrage par rapport à l'ordre social ou sa contestation, notamment l'autorité patriarcale et/ou le droit d'ainesse, et des enjeux de valeurs liés au devenir *post mortem* du défunt.

Le travail empirique a conduit à la vérification de cette hypothèse. Ainsi, nous avons vu que des veuves adeptes de nouvelles religions et/ou possédant des connaissances scientifiques ont voulu faire reconnaître leurs identités religieuses et professionnelles en contestant l'autopsie. Les membres de belles-familles, au contraire, ont voulu s'en tenir à la tradition locale de l'autopsie dans le but de repérer les causes implicites de la mort, et maintenir ainsi *de facto* la coutume. La réciprocité des modes d'influence a conduit à un blocage entre les acteurs en présence. Par la suite, l'intervention d'intermédiaires d'ordre moral et légal a conduit à l'ouverture d'une nouvelle séquence transactionnelle sans faire disparaître les inégalités de ressources entre les uns et les autres, et en les confirmant au contraire. Dans la pratique, ces intermédiaires ont pris de la distance vis-à-vis de la culture locale et sont intervenus d'abord en tant que délégués des institutions. Il s'agit, d'une part, de l'institution étatique et, d'autre part, de l'institution Église, de qui ils dépendent et grâce auxquelles ils vivent. Pour cela, la priorité à leurs yeux a été de s'approprier la dépouille mortelle au nom de Dieu ou de la loi et, de là, soutenir des veuves, vecteurs de diffusion des valeurs telles que la vie, la dignité humaine et l'intégrité physique des défunts prônées aux échelles gouvernementale et paroissiale. Les transactions combinent alors une dimension de continuité et de rupture, suivant des modes de composition entre stabilité

et innovation sociales, dans un même espace, mais suivant des temporalités différentes et/ou à travers un jeu de qualification de l'espace, entre une dimension privée pour l'autopsie et une dimension publique, notamment pour la tenue de cérémonies religieuses. On relève, d'un côté, l'introduction de la loi et de nouvelles religions dans la conduite du processus de deuil et, de l'autre côté, la réalisation de l'autopsie qui se fait toujours. Les transactions relevées se situent dans ce cadre, où les principes de légitimité anciens et nouveaux se font face et parviennent parfois à dégager des combinaisons. Les différentes séquences transactionnelles ont débouché sur des compromis avec la pratique de cérémonies différentes dans la concession du défunt à des moments ou tranches horaires distincts. Il n'y a pas de scénario ou de déroulé unique car la variable temporelle fait directement partie du processus transactionnel en jeu. Dans certains deuils, les membres de belles-familles font l'autopsie avant l'enterrement, et les veuves qui contestent cette pratique rencontrent des autorités religieuses pour payer des neuvaines de messe dans les lieux de culte en remplacement de la cérémonie religieuse non tenue dans la concession du défunt avant la mise en terre de la dépouille. Les contraintes éthiques, au rang desquelles l'affirmation de l'identité religieuse, la confiance en Dieu, l'intégrité physique du défunt et l'accès de son âme au Royaume des Cieux, sont autant de motifs et de stratégies de contournement utilisées par les veuves face à l'autopsie. Dans d'autres deuils, les deux cérémonies se réalisent à des moments différents avant l'enterrement : l'autopsie, en privé, derrière la maison du défunt, et la cérémonie religieuse, en présence du cercueil et en public dans la cour du deuil. Dans cette situation, les veuves contestant l'autopsie, avec l'appui des intermédiaires qu'elles mobilisent, prêtres ou représentants de l'État, ont effectué des cérémonies religieuses et ont participé à la mise en terre de la dépouille mortelle. Les membres de belles-familles, en revanche, exhument le cadavre, même de nuit, pour faire l'autopsie après l'enterrement ou se rendent chez un devin pour s'assurer des causes immatérielles de la mort. Les contraintes culturelles telles que la recherche des causes tacites du décès, la connaissance de la destinée *post-mortem* du défunt et la prévention d'éventuels attaques maléfiques ont conduit à ces pistes de contournement empruntées par les membres de belles-familles.

On voit ici en quoi les dynamiques transactionnelles combinent une part de formel et d'informel, une dimension donnée à voir en public et une autre davantage tacite ou masquée. Il n'a pas de processus ou de facteur unique qui s'impose systématiquement.

Pour preuve, l'adhésion à la religion chrétienne ne veut pas toujours dire rejet de l'autopsie ou peut signifier le recours à des intermédiaires moins visibles comme devins, consultés avec plus de discrétion. Certaines veuves devenues chrétiennes ont ainsi mis en jeu le syncrétisme religieux au cours des séquences transactionnelles en exhumant le corps de leur mari, pour faire l'autopsie ou en consultant un devin en compensation des cérémonies religieuses organisées par les membres de leurs belles-familles devenus aussi chrétiens. Le changement de référentiel religieux n'a pas conduit chez elles à l'abandon des croyances ancestrales. Les parties en présence ont dégagé des formes de compromis hybrides, ou encore une solution sur l'instant sous forme de « ni (autopsie) ni (messe) ». En effet, dans certains deuils, il n'y a eu ni cérémonies religieuses ni autopsie avant l'enterrement et, après la mise en terre, les protagonistes, porteurs d'intentions contradictoires qui n'ont pas disparues, ont opté pour des solutions de substitution différentes selon leurs croyances et valeurs. Les adeptes de nouvelles religions ont demandé des offices pour le défunt aux autorités religieuses, tandis que les tenants de la tradition de l'autopsie ont consulté un devin ou exhumé le corps pour faire l'autopsie.

La diversité de ces produits hybrides, toujours fluctuants au fil du processus de deuil, montre qu'il est difficile pour les protagonistes de modifier les valeurs intériorisées. L'ancrage des croyances est fort. Pour faire bonne figure et favoriser la poursuite des cérémonies, les uns et les autres ont repositionné leurs exigences avant ou après l'enterrement et ce, par le biais d'une communication souvent non verbale. La complexité est au centre de cette phase de deuil. Même certaines séquences transactionnelles qui ont débouché sur des pratiques comportant *a priori* une homogénéité de forme se révèlent à l'analyse plus controversées et complexes qu'il n'y paraît, si on les resitue dans le processus de deuil au-delà du seul moment de la mise en terre.

En effet, dans un second temps, nous avons vu que les membres du lignage, tels que les ascendants de première génération, les parents collatéraux et les membres de fratrie du défunt, ont mené des échanges entre eux en vue de gérer leurs conflits au sujet de l'autopsie. Ils sont généralement parvenus à dégager des compromis au terme des séquences transactionnelles. Ainsi, dans certains deuils, les membres du lignage adeptes de nouvelles religions et/ou instruits ont sollicité des prêtres pour qu'ils tiennent des célébrations religieuses en compensation de celle annulée dans la concession du défunt

avant l'enterrement en raison de l'autopsie menée par d'autres plutôt attachés aux prescriptions coutumières. Dans d'autres deuils, les tenants de la coutume locale ont exhumé le cadavre pour faire l'autopsie ou se sont rendus chez un devin en compensation des cérémonies religieuses organisées et effectuées souvent sous la vigilance des forces de l'ordre dans la concession du défunt avant l'enterrement. Les transactions sont toujours partielles et limitées dans ces situations. Les protagonistes sont attachés à leurs valeurs et n'ont pas voulu s'en défaire, tout en procédant par des adaptations secondaires pour les préserver. Toutes les séquences transactionnelles n'ont donc pas conduit à des hybridations importantes. Certaines ont abouti plutôt à des compromis limités ou à la marge par rapport à l'imposition d'une cérémonie religieuse ou, au contraire, d'une autopsie. Il s'agit, par exemple, de la tenue des cérémonies religieuses uniquement dans la concession du défunt avant l'enterrement. Les tractations se sont alors opérées sous le mode de transactions secondes en rapport avec le principe coutumier reconnu et élargi : un nouveau référentiel religieux va désormais orienter les conduites et les pratiques des membres qui les adoptent.

Autre mode de compromis pratique, le *statu quo* a aussi été observé et s'est manifesté par le fait que les membres de la parenté partageant les mêmes confessions religieuses ne fassent *in fine* ni les cérémonies religieuses ni l'autopsie. Ceci a montré la complexité des valeurs qui s'affrontent sans permettre forcément de nets aménagements. On constate que les valeurs sont positionnées, repositionnées ou non exprimées dans le cadre des échanges par des différents acteurs selon les contraintes et les situations. À partir de l'examen des différentes formes de compromis ou non, on comprend que la phase de l'autopsie comporte un aspect labile qui pousse à définir et redéfinir le rapport tradition/modernité situé au centre des problématiques de négociations, médiations et transactions sociales. Notre recherche montre en quoi les dynamiques transactionnelles en jeu se situent toujours dans un mode de rupture dans la continuité ou de continuité dans la rupture, entre la diversité des parties prenantes au deuil, en même temps qu'à travers l'action des intermédiaires impliqués dans les conflits par les uns ou les autres. Les compromis qui se dégagent sont toujours marqués par l'instabilité en raison des protestations pouvant favoriser l'expression d'autres conflits dans le processus du deuil. Les acteurs en tension ou en affrontement ouvert sont réunis autour d'un enjeu commun, à savoir le deuil d'un des leurs. Ils sont tenus de poursuivre les cérémonies à travers le repas funéraire, la présentation du successeur et le

veuvage. Nous nous intéressons précisément aux conflits de veuvage dans le chapitre septième.

CHAPÎTRE SEPTIÈME :

VEUVAGE, CONFLITS ET COMPROMIS

Le processus de deuil d'un roturier, entamé par l'annonce de son décès, se poursuit par les lamentations, les cérémonies à la morgue, l'autopsie dans certaines concessions et s'achève par le veuvage. Nous entendons par veuvage, l'ensemble de cérémonies que recommande la coutume aux veuves durant une période préétablie après l'enterrement de la dépouille de leur défunt mari. Comme dans la phase des lamentations et, selon J.-M. Tchegho (2002 : 98) et R. Kaffo Fokou (2014 : 17-18), la culture locale structure l'espace de déroulement du veuvage, à savoir : la véranda pour le veuf et la cour du deuil pour les veuves. Elle a également édicté la conduite à tenir, le langage à employer, la posture à adopter, les gestes à poser et la tenue à mettre par les veuves. Les modes de déroulement du veuvage, comme l'organisation dans l'espace, sont aussi caractérisés par des rapports sociaux de sexe. Le veuvage est très simplifié chez le veuf, libre de ses actions au motif qu'il est détenteur de l'autorité familiale, tandis que la veuve doit suivre de stricts préceptes pendant une durée instituée. La culture locale exige d'elle, après l'enterrement, des privations touchant à son hygiène corporelle, à son alimentation, à ses déplacements ou au couchage, par exemple se coucher à même le sol sur une vieille bâche, marcher pieds-nus, faire la danse de veuvage de jour comme de nuit durant la période de pénitence. Le mari, par contre, fait sa toilette, porte un habit propre, s'assied sur une chaise et dort dans son lit. Bien que structuré, le veuvage est en pleine recomposition avec l'intégration à son déroulement d'éléments exogènes dont la prise en compte provoque la réduction de la période de cette pratique coutumière, comme nous le verrons. L'évolution est plus marquante chez les veuves, pour qui le veuvage est plus rude que chez les veufs : cette différence de traitement coutumière amène certaines à le contester au nom de leurs nouvelles appartenances religieuses ou encore en raison de l'exercice d'un travail salarié et de la scolarisation des enfants. Des veuves converties refusent de façon catégorique de faire le veuvage, tandis que d'autres exerçant des activités économiques ou professionnelles, et sont de confession chrétienne ont adopté des conduites personnelles pour accomplir la danse de veuvage en quelques heures seulement après l'enterrement. Les observations de terrain ont permis de faire ce constat dans 2 deuils sur les 11 observés (voir Annexe II observation, documents 1 et 2). Les entretiens conduits montrent 18 interlocuteurs

ayant vécu ou assisté à des conflits provoqués par le veuvage parmi les 154 rencontrés sur le terrain (voir Annexe I entretien, document 1). Le refus du veuvage par les unes, la diminution de la période de pénitence, déjà revue à la baisse, et la modification des formes de procédures par les autres, transforment la cour du deuil en un possible espace d'affrontement entre les veuves qui s'opposent à la coutume de veuvage et celles et ceux qui y tiennent, notamment certains membres de belles-familles ou d'autres veuves dans des concessions polygyniques. Comment ces différents acteurs ont-ils géré leurs conflits pour que le processus de deuil parvienne à son terme ? Soumises à de multiples contraintes, les parties prenantes ont mené des échanges qui peuvent s'analyser en termes de transactions inégalitaires, réputationnelles, économiques et affectives. Ces interactions ont débouché sur des compromis revenant soit à renoncer au veuvage, soit à l'accomplir sobrement et en une très courte durée, en contrepartie d'une dette symbolique à payer au défunt mari. Ces compromis traduisent la complexité des valeurs en jeu et insèrent le veuvage lui-même ou les formes de procédures afférentes dans un processus de (re)production du couple de tension tradition/modernité à travers deux dimensions concrètes : la rupture et l'entrecroisement entre la rupture et la continuité. La rupture s'effectue à travers certaines pratiques religieuses qui opèrent une coupure radicale avec le veuvage. Un va-et-vient entre rupture et continuité se repère également et se traduit par l'exécution de façon réduite et limitée de cette cérémonie par des veuves de statut salarié. Les compromis, désignés par le terme « *mboti* » qui signifie faire avec (voir chapitre sixième : Autopsie), permettent de mettre un terme au veuvage, bien que les divergences persistent entre les parties en présence. Afin d'analyser ce processus, notre travail sera décomposé en trois grandes sections. La première s'intéresse au veuvage avant la colonisation et aux changements qu'il a connus avec l'introduction des nouveaux mouvements religieux et du travail salarié. La deuxième porte sur les conflits suscités par ces nouveaux éléments. La troisième dégage les dynamiques de transactions ayant favorisé la gestion des conflits en vue du déroulement complet du deuil.

I- HISTORIQUE DU VEUVAGE ET SES CHANGEMENTS

Appréhender le travail salarié et les nouveaux mouvements religieux comme sources de conflits suppose la compréhension de l'arrière-fond local du veuvage institué pour les veuves. Les activités économiques, l'exercice d'une profession et les nouveaux

mouvements religieux contribuent à modifier cette coutume jusqu'à entraîner des conflits. Avant de présenter ces transformations et les conflits qui les accompagnent, nous nous intéresserons au processus du veuvage à l'époque précoloniale. Il comporte le rituel de rupture du collier de la veuve, la danse et les cérémonies de levée de deuil tels que la toilette, le repas festif et le commerce des veuves.

1- Le veuvage à l'époque précoloniale

1-1 Rupture du collier et danse des veuves

La rupture du collier est entendue comme le rituel introductif du veuvage. Elle a lieu dans la maison du défunt où se retirent la ou les veuves après l'enterrement. Cela revient à ce que l'ami de confiance du défunt noue une ficelle fraîche de bananier autour des hanches de la veuve, puis dénoue et retire ses bijoux. Par la suite, il lui donne un morceau de fibre de raphia tissé pour qu'elle l'attache autour des reins, afin d'être facilement repérée dans la concession. Dans les concessions polygyniques, l'ami du défunt procède de la même manière sur chacune des veuves, en respectant l'ordre d'arrivée dans la concession. Pour ce service, il reçoit une poule en signe de reconnaissance. L'ami du père d'un défunt monogame retrace cette cérémonie :

« [...] Avant l'arrivée des missionnaires à Dschang, les hommes et les femmes portaient le cache-sexe appelé "mbila". Les hommes prenaient des morceaux de Calebasse, taillaient pour fabriquer les bracelets, les colliers et les boucles d'oreilles, puis en distribuaient à leur femme pour les rendre belles. Après la mort, l'ami du défunt mari coupait le collier de la veuve à partir d'une ficelle de bananier, retirait ses bijoux et lui remettait un morceau de pagne tissé avec les fibres de raphia. La veuve l'attachait autour de ses reins pour faire le veuvage afin que le public sache qu'elle a perdu celui qui la ravitaillait en objets de beauté et l'entretenait. [...] » (T. J.M., 10/9/2008 à Dschang).

D'après cet interlocuteur, les objets de beauté sont fabriqués de façon artisanale et destinés à l'embellissement des femmes avant l'avènement des bijoux modernes et de l'habillement. Sans aller jusqu'à dire que les veuves autrefois étaient laissées nues, on sait qu'avant la rencontre avec la culture occidentale, tous les paysans(nes) étaient plus ou moins réduits au cache-sexe fabriqué de manière artisanale à l'aide des fibres provenant des feuilles de raphia. La rupture du collier et le retrait des objets de beauté montrent que celui qui les offrait est mort et la veuve n'a plus de raison pour se faire belle.

Après le décès d'un chef de concession familiale chez les Beti, d'après Mendouga (2005 : 38), les belles-sœurs soumettaient systématiquement la veuve plutôt à un mini

tribunal en guise de rituel préalable. Elles lui reprochaient d'avoir mal entretenu son mari, de l'avoir cocufié, d'être une meurtrière et exigeaient d'elle des amendes en nature au rang desquelles des poules. Par la suite, les veuves portent les outils de danse tels qu'unealebasse contenant de l'eau protégée avec une branche d'arbre de paix, une tige d'huile, les maracas, une canne et l'os du porc. Si la canne sert de support, l'eau permet d'étancher la soif, et les maracas permettent de rythmer les tours de danse. Dans les concessions polygyniques, la première femme a le privilège de porter tous ces outils parce qu'elle a contribué au fondement du lignage avec son défunt mari (voir chapitre quatrième : Lamentations). Les autres se limitent à la canne et à laalebasse d'eau. L'os du porc que la veuve accroche au bras gauche au moment de la danse représente l'acte de mariage¹⁴², lui permet de montrer son statut d'épouse légitime, traduit la mort de celui qui a payé la compensation matrimoniale et la ravitaillait en viande. Du moment où le mari est décédé, la veuve est privée de relations sexuelles, de viande et manifeste sa consternation avec l'os. Un chef coutumier explique :

« [...] Avant que les missionnaires arrivent ici, la femme qui perdait son mari se rendait dans la cour avec, en main gauche, une jarre contenant de l'eau couverte grâce à une tige d'arbre de paix, [...] une canne, un morceau d'os autour de son bras gauche et les maracas à la main droite. L'os est le symbole de la viande que lui donnait son mari et en même temps, l'acte d'état civil qui faisait d'elle l'épouse de ce mari qui a payé la dot. L'eau était à boire, la jarre vide représentait le manque d'huile auquel devrait être confrontée la veuve avec la mort de celui qui lui en procurait. [...] » (N. D., 18/01/2013 à Dschang).

Munies de ces divers outils extraits de l'environnement immédiat, les veuves peuvent dès lors se diriger vers la cour du deuil en vue de la danse du veuvage désignée « *mpfock* », qui signifie souffrance. Dans la cour, elles amorcent cette danse autour d'une tige de bananier-plantain, ce que nous verrons dans la deuxième section de ce chapitre. Chacune est accompagnée d'une marraine qui l'initie au veuvage. Elles dansent de façon cyclique, précisément dans le sens des aiguilles d'une montre, en plusieurs séquences le long de la journée, le soir et dans la nuit, puis alternent avec les pleurs et les chants de veuvage. La danse est adaptée au calendrier traditionnel qui comporte des semaines de 8 jours. Chaque séquence est composée d'au moins 7 tours du bananier-plantain que les veuves font en pleurant et en chantant 7 chants différents,

¹⁴² L'époux égorgeait un porc et le préparait avec ses amis pour recevoir la jeune mariée accompagnée par ses ascendants. Au terme du repas, il accrochait l'os dans la cuisine de son épouse pour traduire le fait qu'il a conclu l'alliance avec les ascendants de celle-ci et devient son mari. Il pouvait désormais entretenir des rapports sexuels, puis avoir une descendance avec elle. Si l'os restait dans la maison, le tatouage sur le dos de la femme constitue une autre preuve d'état civil. La vue de ce tatouage lors de ses déplacements signifiait qu'il ne fallait pas l'importuner (Chendjou Kouatcho J.-J., 1986 : 292). Les entretiens l'ont aussi montré (par exemple, N. D., 18/01/2013 à Dschang).

et ce durant 7 semaines. Pour passer d'un tour à l'autre pendant chaque séquence, les veuves déposent les maracas par terre, tapent avec leur pied droit et les ramassent pour poursuivre la danse. Dans les concessions polygyniques, la première femme, par ce geste, passe le relais à la suivante et elle fera la même chose jusqu'à ce que toutes les veuves chantent pendant chaque séquence. Elles marquent une pause après la septième chanson, retournent dans la maison du défunt et s'y reposent sur une vieille bâche ou sur trois morceaux de bambous recouverts de feuilles sèches de bananier. La danse de veuvage constitue une épreuve difficile, comme l'évoque le chef coutumier déjà interrogé :

« [...] La veuve pendant la période de danse souffre tellement. En plus de faire plusieurs tours dans la cour souvent sous le soleil par jour, elle danse aussi dans la nuit et ne peut trouver le sommeil. C'est vraiment difficile et même choquant. Elle fait pitié comme les chants qu'elle chante. Elle dit "si ta chose tombe et se casse, tu ne peux tout ramasser". En chantant elle attaque aussi son défunt mari ou se moque de lui en disant "tu me battais la nuit parce que tu étais fort. Lève-toi pour le faire encore" » (N. D., 18/01/2013 à Dschang).

Les chansons évoquent la tristesse, la pitié, ou la moquerie et le soulagement. La danse de veuvage donne à voir divers sentiments à l'endroit du défunt. Au chagrin, s'associent la joie et la moquerie. Si cette dernière s'apparente à une réaction aux rapports d'hostilité entre la veuve et son mari, le soulagement correspond à la satisfaction dans la mesure où elle est désormais à l'abri des violences venant du mari. Le chagrin se manifeste ouvertement comme le recommande la coutume, tandis que la moquerie et la joie s'expriment plus discrètement. Ces sentiments se rapportent aux souvenirs positifs ou négatifs du défunt, et montrent le caractère moins contraignant de la coutume, qui laisse place à un espace d'autonomie que possède la femme même dans les structures sociales inégalitaires. Ils ne sauraient se manifester trop explicitement au risque de provoquer des conflits entre les veuves dans une concession polygynique ou la veuve et certains membres de belles-familles. Ces derniers et certaines veuves de polygynes la considéreraient comme signe d'une mission mortifère bien accomplie par la veuve puisqu'elle est, d'après les croyances, perçue comme meurtrière du mari.

Pendant toute la période de danse, les veuves sont soumises à de nombreux interdits (Toukam D., 2010 : 222 ; Pradelles de Latour C.-H., 1991 : 63). Elles n'ont accès ni à leur lit ni à leur cuisine, ne peuvent s'asseoir au milieu des paysans venus témoigner leur compassion. Elles dorment par terre dans la maison de leur défunt mari, et étanchent leur soif avec l'eau contenue dans unealebasse. Pour sortir de la maison, elles doivent demander la permission aux membres du lignage ou à l'ami du défunt, qui

sont traditionnellement les donneurs d'ordre. Lorsque le défunt mari est polygyne, c'est la première femme qui accorde cette permission en faisant semblant de se lever. Il en est de même de l'alimentation : toute nourriture apportée par les femmes du village ou du quartier en signe de solidarité est d'abord goûtée par la première femme ou les membres de belles-familles. Point n'est besoin de dire que les veuves ne font pas de toilette¹⁴³ durant cette période de danse.¹⁴⁴ Trois jours avant la levée du deuil, les veuves regagnent leur maison, et se couchent sur un panneau formé de trois morceaux de bambou. Après chaque nuit, elles brûlent un morceau jusqu'à l'épuisement du panneau¹⁴⁵. Si, pour L.-V. Thomas, les interdits qui les touchent les associent plus étroitement à la réalisation du destin *post mortem* du défunt mari (Thomas L.-V., 1995 : 38), cela semble s'expliquer dans les croyances bamiléké par la volonté d'accroître la pénitence des veuves qui désobéissent à leur mari, comme il ressort du mythe d'origine du veuvage¹⁴⁶. Les interdits et la danse des veuves apparaissent, dans l'imaginaire bamiléké, comme une conséquence de la culpabilité des femmes considérées comme sorcières insoumises ou infidèles et responsables de la mort du mari (Pradelles de Latour C.-H., 1991 : 63). Ils correspondent plus largement aussi à un symbole d'humilité et d'attachement au défunt mari, constitue un travail par lequel les veuves dépassent progressivement la dépression qui les accable pour retrouver le goût de vivre (Thomas L.-V., 1995 : 38 ; CERDHESS, 2006 : 10). En conséquence, danser peut être perçu comme un moyen de dissuader les femmes à porter atteinte à la vie de leur mari, et s'apparente à un mode de contrôle des veuves par les membres de belles-familles chargés de les surveiller pour qu'elles respectent la coutume, ne soutirent pas des objets

¹⁴³ Des interdits similaires sont répandus à travers le continent africain. Ils sont observés par les veuves chez les Beti du Cameroun (Mendouga, 2005 : 38), les Gbayas, Falin Moundang, Mafa du Nord Cameroun (CERDHESS, 2006 : 15-16), les Dogon du Mali (Thomas L.-V., Luneau R., 1969 : 247), les Fang du Gabon (Bile P.-C., 2014 : 47 ; Tonda J., 2000 : 5-6), les Moba du Nord Togo (Guigbile D. B., 2001 : 188), les Fon de la région nord-est d'Abomey (Noret J., 2010 : 180). Reprenant M. Palao-Lau-Marti, J. Noret écrit : « La coutume est plus stricte pour la femme pour la période de deuil. [...] La veuve se retire dans une pièce où elle passe trois mois dans l'isolement. Durant la réclusion, les veuves ne doivent pas couper leurs cheveux et, en principe, ne procéder à aucun soin de toilette sur leur personne » (Noret J. : 2010 : 180).

¹⁴⁴ Pendant l'époque précoloniale, la durée du veuvage dépend du statut du défunt : 7 semaines pour un roturier, 9 mois pour un chef et 7 mois pour un notable.

¹⁴⁵ En plus de se coucher au sol comme chez les Bamiléké, les veuves, au Congo, (Tonda J., 2000 : 6) et en pays luba en R.D.C. (Noret J., Petit P., 2011 : 39) sont recluses dans une hutte durant au moins trois ans, se couchent à même le sol, s'habillent parfois de feuilles séchées de bananiers et se cachent si elles entendent des individus venir.

¹⁴⁶ Selon ce mythe, le veuvage trouve sa source dans la sanction qu'un homme avait infligée à sa femme : celle-ci cultivait le champ de son mari, mais au lieu de le nourrir du fruit de son labeur, elle l'offrait à ses amis, puis permettait à ces derniers de jouir de certains droits qui, sur elle, reviennent de façon exclusive au mari. Ayant tenté en vain de l'amener à résipiscence, le mari légitime, agonisant, lui dit qu'elle dansera le veuvage, et donc souffrira après sa mort.

de prestige de leur défunt mari ou n'influencent pas le choix du successeur, d'après J.-M. Tchegho, qui écrit :

« Le veuvage apparaît comme une sorte de pénitence à travers laquelle le partenaire survivant se reprend des problèmes qu'il a pu avoir avec le défunt et des manquements à son égard, lesquels ont pu entraîner sa mort. [...]. [II] permet de contrôler les femmes, de manière à ce qu'aucune d'elles ne soustrait des objets précieux ou n'influence la succession. En effet, pendant la période de veuvage, les femmes font tout ensemble, y compris les besoins élémentaires » (Tchegho J.-M., 2002 : 99)¹⁴⁷.

Certains extraits d'entretiens attestent également le sens de la danse des veuves et des conduites qui s'y attachent. Un notable explique :

« [...] Elle [la veuve] ne peut rentrer dans sa cuisine car bloquée dans la case de son mari et n'en sort que pour se rendre dans la cour, danser, chanter et pleurer. Elle ne peut pas se laver, même pas les mains, ni dormir dans un lit mais sur le sol nu ou les morceaux de bambous. Ses belles-sœurs la font souffrir en l'accusant d'avoir négligé et tué le mari pour prendre les biens. Pour qu'elle mange, il faut que les femmes du village lui apportent un repas et les feuilles de macabo servent de plat. L'homme estime que la femme lui manque du respect, lui désobéit et décide un matin qu'elle va souffrir après sa mort en faisant le veuvage, alors qu'il ne subit pas cette épreuve après la mort de sa femme. [...] » (T. J.M., 10/9/2008 à Dschang).

On voit à l'œuvre dans cet extrait, et en s'inspirant de plusieurs auteurs (Noret J., Petit P., 2011 : 140¹⁴⁸ ; Ndongmo M., Kouam M., 2007 : 21), la notion d'encadrement social du deuil qui se traduit par les dons de nourriture, sorte de mode d'accompagnement solidaire et affectif des veuves. Tel semble ne pas être le cas pour des membres de belles-familles, autrement dit des « maris », disposés plutôt à les surveiller en exerçant sur elles des violences physiques ou morales comme au Gabon (Tonda J., 2000 : 6), pour les contraindre au respect de la coutume. On voit aussi l'inégalité dans le traitement des veuves par rapport au veuf. Perçu comme propriétaire de la concession et de ses femmes, ce dernier n'est soumis à aucune contrainte coutumière prédéfinie. Les veufs portent leur tenue habituelle et mettent, s'ils le veulent, un bout de feuille de bananier sur leur chaise (Tchegho J.-M., 2002 : 102). La danse des veuves et les interdits prennent fin au soir du 7^e jour de la 7^e semaine du

¹⁴⁷ Au Bénin méridional, les veuves respectaient aussi les interdits pour se protéger contre l'esprit de leur défunt mari, même si elles étaient placées sous la surveillance des femmes âgées du lignage du défunt, comme le relève J. Noret : « les veuves devaient, anciennement, rester recluses pendant un certain temps après le décès, et observer pendant ce temps de réclusion un certain nombre d'interdits relativement contraignants, destinés en particulier à les protéger de l'esprit de leur défunt mari et à éviter que celui-ci, fâché de ne plus les avoir auprès de lui, ne cherche à les faire mourir pour les ramener à lui. Bien entendu, cette réclusion prolongeait la " domination masculine ", et relevait probablement davantage du contrôle social que de l'encadrement social du deuil psychique, lequel peut se faire à l'égard des hommes » (Noret J., 2010 : 179-180).

¹⁴⁸ L'encadrement des endeuillées est aussi en jeu en pays luba en R.D.C. selon ces mêmes chercheurs, et s'exprime par la présence des membres de la parenté, amis, connaissances et voisins auprès d'eux. Cette forte mobilisation des réseaux sociaux dure plusieurs jours avant et après l'enterrement jusqu'à la levée du deuil.

veuvage. La longue période de pénitence tient initialement à la mobilité sociale très limitée et à la disponibilité en temps des paysans, temps essentiellement ponctué par le calendrier agricole, la rotation du soleil et la forme de la lune (Tchatchoua T., 2009 : 36). Cette longue période de pénitence se termine avec les cérémonies de levée du deuil.

1-2 Cérémonies de levée du deuil

La mort sociale que connaissent les veuves avec le décès de leur mari arrive à son terme avec les cérémonies de levée du deuil, qui s'apparentent aux rituels de libération de la pénitence et de renaissance. Il s'agit de la toilette des veuves, du rituel des rameaux, du repas festif et du commerce de veuvage. La toilette a lieu la veille de la levée du deuil, dans une rivière ou un marigot¹⁴⁹ vers 17 heures, tranche horaire reconnue à cette fin. Pendant ce moment, les paysans¹⁵⁰ évitent de se rendre dans ces lieux, et même dans la concession du défunt, sauf les descendants. La veuve est accompagnée de sa marraine, qui choisit un endroit peu fréquenté, s'y tient et rase¹⁵¹ la tête de la femme en toute discrétion, puis obtient en récompense une boule de sel. La veuve rasée retire son cache sexe, l'enfonce dans la boue du marigot avec les cheveux, fait sa toilette et s'en écarte pour porter un autre cache sexe prévu à cet effet. L'enfouissement du cache sexe et des cheveux dans l'eau et le bain apparaissent, d'après plusieurs chercheurs (Tchegho J.-M., 2002 : 98 ; Pradelles de Latour C.-H., 1991 : 63 ; Kaffo Fokou R., 2014 : 18), comme une marque de purification¹⁵².

Un notable le fait comprendre :

¹⁴⁹ Avant de se rendre au marigot, dans certains villages, dont Bangwa (Pradelles de Latour C.-H., 1991 : 63), la veuve saute au préalable sur les flammes de feuilles de bananier brûlées qui lui ont servi de couchage. C'est la première étape de purification.

¹⁵⁰ Dans l'imaginaire bamiléké, les paysans évitent de se rendre au marigot et dans la concession du défunt pour ne pas rencontrer la veuve et récupérer l'impureté liée au veuvage.

¹⁵¹ Dans le département du Bamoutos, précisément chez les Mbäfeung, d'après R. Kaffo Fokou (2014 : 18), l'emplacement du rasage est différent et rapproche symboliquement la veuve de son défunt mari, puisque l'initiatrice la rase sur la tombe de celui-ci et lui remet un fragment de calebasse à conserver pendant toute la période de veuvage.

¹⁵² À la différence de la société bamiléké dans laquelle le processus de purification est remarquable chez les veuves uniquement, chez les Mafa du Nord-Cameroun (CERDHESS, 2006 : 27), chez les Luba en R.D.C, il n'incombe pas seulement aux veuves mais concerne également le veuf traité de la même manière que ces dernières. Le veuf boit dans une calebasse qui lui est réservée, s'abstient aussi de tout rapport sexuel. J. Noret et P. Petit écrivent : « *Durant des mois, le veuf vivait dans l'affliction, dans un statut liminaire où il n'entretenait aucun contact normal avec les vivants* » (Noret J., Petit P., 2011 : 37). Chez les Bamiléké comme à Kabongo, en R.D.C, la purification ultime passe pour le veuf ou la veuve par l'acte sexuel avec un partenaire de sexe opposé, question de lui transmettre l'esprit du mort ou le malheur lié à l'état de viduité, de mettre un terme à la continence sexuelle admise avec le décès du partenaire et de pouvoir en avoir dans l'avenir (Toukam D., 2010 : 223 ; Noret J., Petit P., 2011 : 39).

« [...] Elle [la veuve] va à la rivière avec une autre veuve qui la rase en un coin caché pour que les passants ne les voient pas et attrapent le malheur rattaché au veuvage. Elle reçoit un paquet de sel de la veuve qui noie ses cheveux et son cache sexe dans l'eau pleine de boue, ramasse la même eau pour se laver. Après le bain, celle qui l'a rasée lui donne un autre cache sexe à porter. En se lavant, elle enlève le malheur du veuvage. [...] » (F. J., 20/01/2013 à Dschang).

Le discours d'un chef est aussi significatif :

« [...]. En se lavant [au marigot ou à la rivière], elle [veuve] se libère de la malchance qui accompagne le veuvage et se purifie. [...] » (N. D., 18/01/2013 à Dschang).

Après le bain, la veuve cueille des feuilles fraîches de raphia pour rentrer à la maison. Dans la concession, elle entre dans sa cuisine, se rend dans sa chambre, et dans celle de son défunt mari. À l'issue de ce rituel de purification, la veuve a « *lavé ses fautes, erreurs et omissions* » à l'égard du défunt, d'après Tchegho (2002 : 99). Elle s'active pour la suite des cérémonies qui auront lieu le lendemain, à savoir le rituel des rameaux suivi du repas et le commerce. Le repas festif et le commerce ont lieu le jour officiel du « *ngang* », jour du grand marché Foto. Ce jour est ciblé dans la culture locale pour permettre à la veuve de s'y rendre ou d'y envoyer les siens se ravitailler, par le biais du troc (Chendjou Kouatcho J.-J., 1986 : 417)¹⁵³, en produits utiles à la cuisson du repas et au commerce du veuvage. Il s'agit, par exemple, du maïs et des arachides. Les invités prioritaires sont constitués des ascendants de première génération de la veuve, considérés comme principaux bénéficiaires du soutien de l'affin décédé. La veuve, munie d'un sac en fibre de raphia, les accueille dans sa cuisine et brûle devant eux les feuilles de raphia ramenées du marigot. Par ce rituel, elle manifeste le chagrin provoqué par le décès de celui qui la ravitaillait en bois de chauffage. Désormais, elle en est privée, ce qui complique la cuisson des repas. Elle leur offre ensuite des boules de sel et un repas constitué de maïs bouilli mélangé aux arachides, puis du vin raphia. Ce don apparaît comme un signe de victoire sur la souffrance et marque le commencement d'une nouvelle vie après une longue période de pénitence. Quelques instants après le repas festif, la veuve s'initie aux activités économiques en faisant du commerce des produits vivriers à l'entrée de la concession du défunt. En plus du troc comme moyen d'échange, les veuves et les clients, constitués de ses enfants puis du successeur¹⁵⁴, utilisent, entre autres, des objets traditionnels « *kappa* » ou le « *mbeubeu* » plus connu

¹⁵³ Le troc fait référence aux échanges de gré à gré entre les voisins, à travers les relations ou sur les marchés locaux. Le but est d'obtenir des compléments de vivres. L'échange porte sur les grains, les animaux, les morceaux de tissu en raphia, les objets de beauté, les fruits, etc.

¹⁵⁴ La veuve fait aussi le commerce chez les Beti, et les clients sont constitués plutôt des passants (Mendouga, 2005 : 44). Dans le nord Cameroun, les veuves sont obligées de s'initier elles aussi pour des enjeux économiques (CERDHESS, 2006 : 10).

sous le nom de cauris pour acheter des produits (Chendjou Kouatcho J.-J., 1986 : 424). Ces clients utilisent également à cette fin, le dollar de l'époque désigné « *nkap ngouh* », par exemple, 0.5F ou 0.10F qui correspondent respectivement en termes de francs CFA à 5 F CFA ou 10 F CFA. Après avoir cédé un produit à un client, la veuve obtient ces moyens d'échange en compensation et s'en sert pour assurer la subsistance de l'unité domestique ou pour faire des échanges ultérieurement puisque celui qui s'en occupe et de qui elle dépend est décédé. La veuve apprend ainsi à accomplir les devoirs qui incombent au « *ngang mbah* », le chef de concession familiale. Le commerce des veuves met un terme au processus du deuil d'un roturier. Les témoignages réunis sur le terrain présentent aussi ces rituels de levée du deuil. À titre illustratif, le discours suivant, prononcé par le frère cadet d'un défunt, est éclairant :

« [...] Le lendemain [après la toilette de veuvage], elle [la veuve] brûle les feuilles de raphia devant les membres de sa famille en pleurant pour leur dire qu'elle n'a plus de bois et celui qui allait le chercher en brousse ne vit plus. Elle octroie à ses parents du sel et de la nourriture que ses sœurs l'ont aidée à préparer, pour qu'ils sachent qu'elle est enfin libérée de la souffrance [...] et peut respirer normalement. Après, elle réunit tous les produits qu'elle cultive et part à l'entrée de la concession de son mari pour vendre à ses enfants et au successeur. En y allant, elle prend un tabouret pour s'asseoir, son sac en raphia pour mettre l'argent de l'époque ou encore les objets et une bâche sur laquelle elle dépose sa marchandise. Ses enfants sont les premiers à acheter les produits. Le successeur achète tout ce qu'elle n'a pas pu vendre, rentre avec elle dans sa cuisine. [...]. Elle a pu avoir de l'argent et des objets pour vivre, sachant que l'homme qui avait l'habitude de donner est mort. [...] » (T. C., 18/01/2013 à Dschang).

Dans l'imaginaire bamiléké, les cérémonies de veuvage ont des enjeux pour la veuve et le mort. Dans les rapports à la veuve, elles lui permettent de restaurer l'équilibre perturbé par la mort, de se défaire du défunt mari, de payer ses dettes, de couper tous les liens avec lui et d'éviter la malédiction, comme dans le Nord-Cameroun (CERDHESS., 2006 : 16), en pays Luba en R.D.C. (Noret J., Petit P., 2011 : 36-37) et au Nord Togo, d'après D. B. Guigbile¹⁵⁵ qui écrit : « *Le temps du veuvage a pour but d'éloigner justement l'esprit du mari ; une fois les cérémonies accomplies, l'esprit du mari ne peut plus revenir faire mal à la veuve, son pouvoir maléfique a été neutralisé* » (Guigbile D. B., 2001 : 192).

Dégagée des liens conjugaux qui l'unissent au défunt mari, la veuve renaît à l'existence sociale normale (Thomas L.-V., 1995 : 55) avec la pureté retrouvée et la disparition des interdits *post mortem*. Ayant recouvré la liberté, la vie reprend son cours et la veuve peut se remarier si elle le souhaite. En effet, la dot n'étant pas remboursable quelle que soit la cause de la mort, la veuve n'a plus d'obligation envers le lignage de

¹⁵⁵ Ces enjeux valent pour la veuve et le veuf selon ces chercheurs.

son défunt mari si le patrimoine n'est pas consistant¹⁵⁶. Dans le rapport au mort, les cérémonies de veuvage aident le défunt (Thomas L.-V., 1995 : 38, 55) à quitter le monde des vivants vers celui des morts et à ne plus troubler la paix des vivants. Les entretiens de terrain donnent à voir le sens de ces cérémonies. Un interlocuteur le fait comprendre à partir du discours de la première femme de son voisin décédé :

« [...] En faisant tout cela [coupure du collier, danse, bain et commerce des veuves], elle enlève le malheur lié au veuvage, rompt les liens avec son mari, l'empêche de se venger contre elle et se sent libre de ses déplacements. C'est le soulagement et la régénérescence totale. [...] » (F. J., 20/01/2013 à Dschang).

Le veuvage, en tant que pratique instituée, est donc traditionnellement valorisé et redouté par les veuves qui l'accomplissent par crainte du châtement des ancêtres sur elles, puis leur descendance et pour confirmer leur non-culpabilité. Il n'apparaît toutefois plus comme un « donné naturel » au fil des évolutions au XX^e siècle.

2- Le veuvage au XX^e siècle

Les changements socio-économiques, au rang desquels les nouveaux mouvements religieux et le travail salarié, contribuent à transformer le veuvage dans son contenu et ses formes de procédures. Ils induisent le rétrécissement de la période de pénitence liée à une nouvelle représentation du temps. Le calendrier traditionnel comporte une semaine de 8 jours, alors que le calendrier moderne retient une semaine de 7 jours, dont 5 ouvrés et deux chômés : samedi et dimanche. De plus, la notion d'heure et de minutes constituent, selon T. Tchatchoua (2009 : 36), de nouveaux repères permettant aux membres de lignages d'établir des programmes en tenant compte de la profession, de l'activité, ou encore la scolarisation des enfants, entre autres. Concrètement, en cas de décès d'un membre du lignage, ceux qui résident en milieu urbain sont tenus de se rendre à la chefferie d'origine pour les cérémonies funèbres. La contrainte temporelle s'apparente au temps de travail pour la subsistance du ménage, au temps de l'éducation des enfants, au temps d'accomplissement des obligations sociales et familiales ou au temps de repos. Occupés en semaine, les membres du lignage résidant en ville ne disposent que du week-end pour faire les cérémonies de deuil. Cette nouvelle représentation du temps entraîne la « réinvention » d'une coutume en lien avec la durée

¹⁵⁶ Si l'héritage est au contraire important, elle est souvent contrainte au lévirat ou expropriée en cas de réticence de choix d'un mari autre que relevant de la belle-famille. Pour le veuf, au contraire, et d'après la tradition, de tels problèmes ne se posent pas puisqu'il est le propriétaire de son patrimoine, sa femme y compris.

du veuvage et les formes de procédures (voir invention de la tradition, chapitre cinquième : Morgue). Ainsi, la période du veuvage est-elle réduite de 7 semaines à 9 jours, le neuvième étant réservé aux cérémonies de levée de deuil. Cette réduction de la durée va de pair avec la modification de la tenue, des conduites des veuves, des séquences et des moments de danse du veuvage.

Au sujet de la tenue, rappelons qu'avant la colonisation, les hommes, les femmes et les enfants portaient le cache-sexe. Les vêtements le remplacent peu à peu, en raison de l'installation des prêtres du Sacré-Cœur de Jésus (S.C.J.) à la mission de Dschang en 1923 au cours de la période coloniale française. Ce rapport renouvelé aux vêtements fait partie des modalités qu'adoptent les missionnaires pour amener les autochtones à se convertir à la religion chrétienne (Tsopmbeng F. E., 2008 : 81-82). Sous la conduite de ces derniers, les paysans s'y habituent au fur et à mesure, si bien que, d'après les sources archivistiques, l'habillement tend à se généraliser¹⁵⁷ à partir de 1947. L'évolution vestimentaire se répercute sur les cérémonies funèbres et contribue, entre autres, à l'évolution de la tradition relative à la tenue de veuvage. Les chefs coutumiers et les doyens de lignage mettent à contribution les affins en exigeant d'eux un rouleau de tissu blanc désigné « *makoukou* ». Les affins ont l'obligation de leur fournir au moment des lamentations (voir chapitre cinquième : Morgue) pour qu'ils le découpent en morceaux et en distribuent à chaque veuve selon sa corpulence. Chacune d'elle attache ce tissu par-dessus sa robe, au niveau des reins, avant d'effectuer la danse des veuves. Ce morceau de tissu, désigné « *leguen* » et traduit littéralement par l'expression « habit du veuvage », relève des moyens qu'utilisent les chefs et les notables pour cacher la nudité des veuves aux personnes qui se rendront au deuil après le décès de leur mari. Le port du morceau de tissu blanc constitue pour la veuve l'un des modes de manifestation du chagrin après l'enterrement et montre que l'homme qui achète ses habits est décédé. En conséquence, elle ne peut plus se vêtir. Dans le processus du deuil, ce morceau de tissu apparaît comme un signe distinctif qui facilite le repérage de la veuve dans la concession et présente sa place dans le lignage de son conjoint. À Kinshasa, en R.D.C., les membres de familles riches s'en servent non seulement pour rembourrer le cercueil sous le cadavre, mais aussi pour confectionner des uniformes de deuil, question de se distinguer eux-aussi du public (Noret J., Petit P., 2011 : 53).

¹⁵⁷ A.N.Y., 3 AC, Rapport annuel 1953, 1^{ère} partie, Renseignements généraux.

En plus de la tenue, les outils de danse du veuvage ont aussi évolué. Il s'agit notamment de la bouteille de bière qui remplace laalebasse contenant de l'eau. L'eau peut provenir d'une rivière, du robinet ou encore peut être minérale. Certaines veuves portent également des chaussons. Enfin, la diffusion de l'écriture fait disparaître certains signes en lien avec la légitimité du mariage puisque l'acte d'état civil, obtenu par les mariés auprès d'un maire¹⁵⁸, remplace l'os que les veuves n'accrochent plus à leur bras. Une veuve en fait mention :

« [...] Durant cette période [la période de danse de 8 jours], [...] la veuve noue par-dessus sa robe et au niveau de la taille un morceau du tissu blanc qu'ont donné les gendres, tient à la main gauche une bouteille à moitié pleine d'eau potable. [...] » (M. G., 12/01/2013 à Dschang).

La réduction de la période du veuvage s'accompagne de la modification des conduites des veuves, de la diminution des séquences et moments de danse. Celle-ci commence après la présentation du successeur au public¹⁵⁹ et la fixation du bananier-plantain¹⁶⁰ dans la cour du deuil.

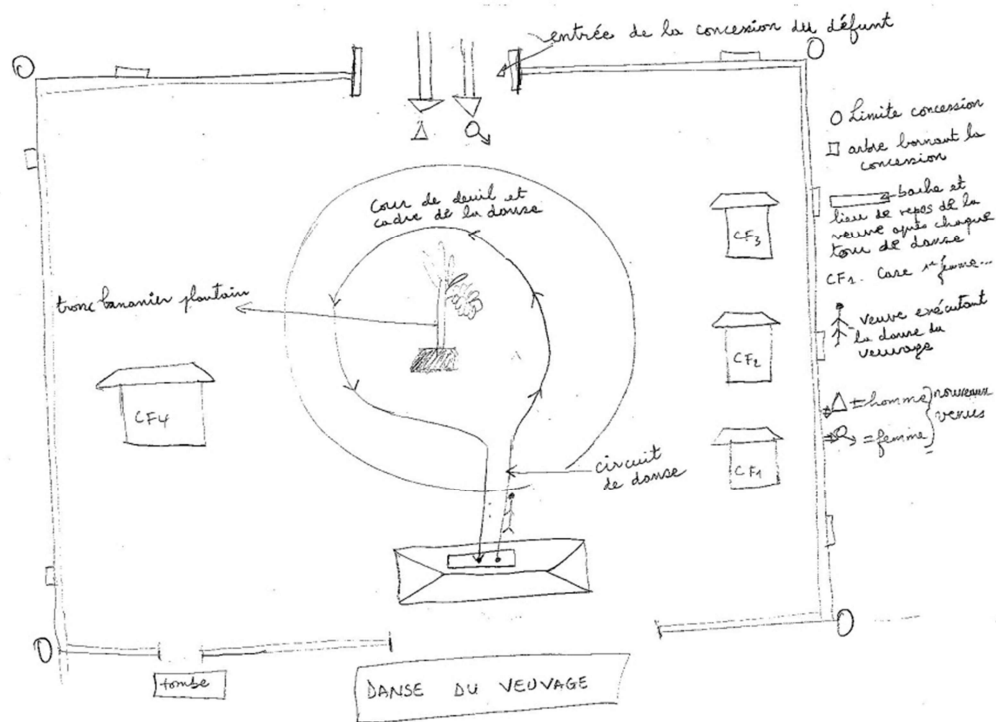
Les séquences et les moments de danse sont revus à la baisse. La danse se déroule uniquement en journée et les veuves ne font plus de façon systématique 7 tours autour

¹⁵⁸ D'après les archives coloniales, l'arrêté du 29 avril 1939 organise le mariage à l'état civil. Il est instauré par les missionnaires et les administrateurs coloniaux, qui discréditent la polygynie en envoyant des correspondances au gouverneur du Cameroun afin qu'il fasse disparaître tous les textes officiels accordant une valeur à ce type d'union interdite aux convertis, puis promeuvent le régime monogamique, lequel, d'après eux, est compatible avec les exigences de la morale et de la dignité humaine (A. N. Y., *APA 11016/E. Inscription des mariages à l'Etat civil, APA 10559/L. Réglementation du mariage*, A. N. Y., *APA 10170/A. Organisation de l'Etat civil*). Les religions révélées qui se sont implantées dans la société bamiléké, comme chez les Gbaya du Nord-Cameroun, ont atténué l'ampleur de certains rites ancestraux et même poussé d'autres à la disparition (CERDHESS, 2006 : 10). Il en va de l'os comme du cache sexe.

¹⁵⁹ Au moment de la sortie de la maison, se tient en tête de file l'aîné de la classe d'âge du défunt, suivi des descendants, de la ou des veuves, des amis du défunt, du successeur et des doyens du lignage. Ils tiennent, par la main, le successeur ayant revêtu les oripeaux traditionnels, jubilent et font quelques tours de la cour avec lui en chantant et en dansant, pour montrer que le chef de concession n'est pas mort, mais vit désormais à travers son remplaçant. Le public acclame et manifeste aussi sa joie par des cris et des applaudissements.

¹⁶⁰ Il s'agit d'un tronc frais de bananier-plantain comportant un régime en maturité que les amis du défunt fixent en terre dans la cour du deuil avant la présentation du successeur au public (voir photos). Les produits vivriers, comme la cour du deuil, sont catégorisés selon le sexe. Contrairement aux tubercules, arachides, bananes ou haricots réservés aux femmes, le bananier-plantain est destiné aux hommes. À cette plante, s'attache l'idée du prestige qui ne s'étend pas à la banane. Il fait partie, comme le petit bétail, du capital culturel d'un chef de concession familiale, et constitue à la fois un symbole de virilité et de guerre (Tsopmbeng F. E., 2008 : 64 ; Chendjou Kouatcho J.- J., 1986 : 267). La masculinité et le caractère guerrier des hommes se traduisent, après la mort, par la présence du bananier-plantain dans la cour du deuil. Il y reste durant la période de veuvage, sert de cadre de danse des veuves, marque la mort qui a emporté à son passage de chef de la concession. Les amis du défunt qui l'ont fixé le retirent au cours des cérémonies de levée de deuil au terme de la période de veuvage, pour signifier le triomphe de la vie sur la mort.

du bananier-plantain à plusieurs reprises. Elles ne dansent plus à l'aurore, à midi, le soir et dans la nuit, mais seulement en matinée et dans l'après-midi.



Croquis 3 : Circuit de danse du veuvage dans la concession du défunt

Au terme des séquences de danse, les veuves ont le choix de s'asseoir soit sur une natte en plastique ou en paille ou encore sur un coussin ou matelas spongieux à la véranda de la maison de leur mari. Elles peuvent, selon leur convenance, retourner dans cette maison et, à l'intérieur, prendre place sur les mêmes matières. Certaines gardent les chaussons avant d'y rester, alors que d'autres les enlèvent.

Certaines veuves ne font plus montre de négligence de soi. Cela s'observe par le fait qu'elles se lavent les mains, mangent une nourriture décente à l'aide d'un couvert propre et à la portée des autres, et dorment dans un lit. En plus de préserver leur santé et leur dignité, l'allègement des interdits accroît la marge d'autonomie des veuves par rapport à la coutume. Les entretiens le donnent à saisir. Une veuve infirmière fait comprendre :

« [...] Compte tenu des activités des femmes, la durée et les moments de danse ont vraiment changé. Avant, les veuves souffraient pendant des mois, maintenant ce n'est plus pareil puisque la danse dure au plus une semaine. Les veuves ne sont plus sales, s'entretiennent, dansent seulement en journée, et au repos, elles s'asseyent à la véranda, causent avec les visiteurs, mangent, et dans la nuit elles dorment dans un lit. La danse nocturne est terminée maintenant. Il y a vraiment des changements. [...] » (N. G., 12/02/2013 à Bafoussam).

La réduction de la période de veuvage s'explique en lien avec l'accroissement du travail féminin et de la résidence urbaine. De 9 jours, on passe à 1 ou 3 heures de danse de veuvage immédiatement après la présentation du successeur au public. Ces bouleversements s'observent en particulier chez certaines veuves salariées avec enfant à charge, chrétiennes¹⁶¹, relevant des couches sociales aisées ou moyennes et habitant en milieu urbain. Sorties de la maison du défunt avec la tenue de veuvage et après avoir pris soin d'elles, ces veuves font entre un et trois tours du bananier-plantain. Elles chantent, marchent ou dansent à leur rythme. La danse a lieu samedi ou dimanche dans l'après-midi. Elle prend place alors hors du temps de travail de l'activité salariée de la population, comme l'a également noté J. Noret (2010 : 178) au Bénin méridional. Ces tours de danse, devenus symboliques, représentent à leurs yeux l'ensemble des cérémonies de veuvage. La toilette de veuvage et le rituel des rameaux tendent à disparaître chez elles. La concentration des rituels sur une période très limitée est notamment liée, selon J.-M. Tchegho (2002 : 100), aux contraintes de temps qui s'expliquent par la difficulté des veuves résidant en milieu urbain de faire sortir les enfants de l'école, de se libérer du travail au cours de la semaine, et d'effectuer de nombreux déplacements entre la résidence urbaine et le lieu du deuil situé en milieu rural. Les mêmes enjeux participent également à la réduction des cérémonies de fin de deuil au Bénin méridional (Noret J., 2010 : 178)¹⁶². En plus des contraintes temporelles, intervient également la charge économique des cérémonies de levée du deuil que doivent supporter les veuves. Elles ont l'obligation d'investir pour confectionner l'uniforme à porter, sur une période allant de 6 mois à un an. Il s'agit d'une robe de couleur noire désignée « *melina* »¹⁶³ avec des chaussures et des bijoux assortis. Dans les

¹⁶¹ Certaines veuves mettent en jeu la dimension religieuse du syncrétisme en faisant le veuvage (voir chapitre quatrième : Lamentations, et chapitre sixième : Autopsie). Chez les Beti, par contre, des veuves chrétiennes ont abandonné les rituels de veuvage au profit de l'exorcisme effectué par des prêtres. Au lieu de se faire initier au veuvage par les belles-sœurs, les veuves préfèrent s'orienter vers des prêtres exorcistes qui bénissent des cuvettes d'eau et les versent sur elles en vue de les purifier (Mendouga, 2005 : 71-72).

¹⁶² Au sujet des salariés, il écrit : « Pour tous ceux qui ont une responsabilité économique, il existe donc une difficulté à se libérer de son activité lucrative (vendre au marché ou dans le petit commerce, conduire un taxi-moto, se rendre au champ ou sur un chantier). C'est pour cette raison qu'on entend régulièrement qu'il n'y a plus, aujourd'hui, "le temps" » (Noret J., 2010 : 178).

¹⁶³ Après avoir été rasé au terme du commerce de veuvage, les veuves portent aussi le même uniforme chez les Beti durant au moins un an (Mendouga, 2005 : 44). Il y est désigné par le terme « *mēlenē* » qui signifie tissu noir. Il en va de même dans le Nord-Cameroun (CERDHESS, 2006 : 15). La veuve l'arbore en sortant du cachot d'assignation et au terme du rite de purification coordonné par l'autorité religieuse relevant de la famille de son défunt mari. Ce rite met un terme au veuvage, rend la veuve disponible pour une nouvelle alliance. Dans l'imaginaire bamiléké, cette couleur attire le malheur ou la malchance en

croyances, la couleur noire est perçue, à l'image de la mort qui a emporté le conjoint, signale la proximité des veuves avec le défunt mari et traduit la reconnaissance sociale de la perte, si l'on emprunte la terminologie de Joël Noret et Pierre Petit (2001 : 141). En plus, les veuves doivent dépenser pour offrir à manger et à boire aux participants le jour de levée du deuil. Pour limiter les déplacements et les dépenses, préserver le temps des activités, et le temps de repos, certaines veuves optent pour la concentration des cérémonies après la présentation du successeur. Par exemple, une veuve infirmière et catholique explique :

« [...] Toutes les veuves ne font pas le même travail, ne vivent pas dans la même région et ne dépendent plus toutes de leur mari. Je vis à Douala et je suis infirmière. Cela change davantage les choses et il devient encore plus difficile de faire 9 jours de veuvage au village. Certaines veuves, comme moi, choisissent de porter le pagne du veuvage, de ne pas se négliger et de faire rapidement la danse après que les amis du défunt présentent le successeur au public. Après, elles offrent à manger et à boire aux visiteurs, puis retournent en ville avec les enfants pour des besoins de service ou scolaires, avant de revenir, si c'est possible, le jour de la levée de deuil parce que les allers et retours coûtent en temps, en argent et fatiguent, sans compter les risques d'accident de circulation. Or, il faut se reposer, les enfants aussi, avant d'entamer l'école ou le travail, encore qu'on est psychologiquement diminué par la mort du conjoint. [...] » (N. G., 12/02/2013 à Bafoussam).

Si les veuves salariées réinterprètent la coutume du veuvage en l'adaptant à nouveau à leurs modes de vie et leur travail, il en va différemment pour les veuves adeptes de nouveaux mouvements religieux. Elles adoptent vis-à-vis du veuvage une attitude de rejet pur et simple par une coupure radicale d'avec cette coutume, comme les larmes, tel que nous avons vu au cours des lamentations ou l'autopsie (voir chapitre quatrième : Lamentations ; chapitre sixième : Autopsie). Pour elles, le deuil s'achève avec l'enterrement. Après cette phase, les prières pour le défunt suffisent. Les extraits d'entretien montrent également cette rupture avec le veuvage à partir des conduites des veuves adeptes de ces nouveaux mouvements religieux. Le voisin d'un polygame décédé le relève à travers le discours de la troisième femme membre de l'Église adventiste du 7^e jour :

« [...] Après le repas, la première [femme] a demandé à ses coépouses [deuxième et troisième femme] de se rendre dans la maison du mari pour attacher le pagne du veuvage et commencer la danse des veuves [...]. La deuxième [adepte de la religion des ancêtres] s'y est rendue. La troisième a rappelé comme pendant les lamentations que sa religion et la coutume ne font pas bon ménage. [...] » (F. J., 20/01/2013 à Dschang).

Une veuve, membre de l'Église du Plein Évangile, ajoute, en s'adressant à ses beaux-parents ayant eu des altercations avec elle pendant les lamentations :

raison des décès qui continuent à survenir pendant la période de port de deuil. Pour l'éviter, les veuves commencent à porter plutôt des robes de couleur blanche, signe de clarté, de chance.

« [...] Je n'adore pas les ancêtres et je ne le ferai jamais. J'adore Dieu mon créateur et le créateur de l'univers. Si je vis, c'est grâce à lui et non aux ancêtres. [...] » (T. R., 25/01/2013 à Bafoussam).

Chez les Beti, d'après Mendouga (2005 : 74-75), les adeptes de ces mouvements religieux se comportent de la même manière. Il n'est pas question pour eux de recourir à des compromis visant à rétrécir le temps du veuvage ou de modifier la façon de le faire, mais bien de le supprimer du deuil. Nous avons vu que le veuvage est en pleine recomposition avec certaines veuves qui accomplissent en une très courte durée et d'autres qui se refusent totalement à cette coutume au nom de leurs convictions religieuses. Ces ajustements et oppositions s'accompagnent et/ou conduisent aux conflits.

II- TRAVAIL SALARIÉ, SCOLARISATION, NOUVELLES RELIGIONS, VEUVAGE ET CONFLITS

De nouvelles valeurs et croyances apparaissent dans la société bamiléké avec l'intégration en son sein de la scolarisation, du travail salarié et des nouvelles religions. La vie en commun entre les acteurs qui ont intégré ces nouveaux repères et ceux qui s'attachent aux traditions ancestrales n'est pas toujours harmonieuse au quotidien et s'accompagne de conflits qui s'intensifient au moment du décès et du veuvage. Le travail salarié et les nouvelles religions sont des facteurs prépondérants en tant qu'ils font apparaître chez certaines veuves une conception du corps et du veuvage contraire à celle répandue à l'échelle de la chefferie.

1- Travail salarié et scolarisation des enfants, sources de conflits

Selon la coutume, les veuves ont le devoir, en raison de leur proximité avec leur défunt mari, de poursuivre l'expression du chagrin amorcé au cours des lamentations, après l'enterrement de la dépouille mortelle, par le veuvage, quels que soient leurs statuts socio-professionnels, leurs lieux de résidence ou les enfants à charge. Ainsi, elles ont l'obligation de faire le rituel de coupure du collier de la veuve et la danse du veuvage en respectant les codes, et de réaliser, au terme de la période de pénitence prédéfinie, les cérémonies de levée du deuil. Or on constate une diversité de lieux de résidence, de secteurs d'activités et/ou de professions chez les veuves. Certaines sont ménagères, résident en milieu urbain ou rural, s'occupent des enfants et sont entièrement dépendantes de leur conjoint, comme au cours de l'époque précoloniale.

Elles jouent ainsi le rôle social d'épouse et mère, et seraient plus disposées à suivre la coutume. À côté de cela, d'autres sont cadres dans des entreprises publiques ou privées, fonctionnaires, et relèvent de couches sociales plus aisées. D'autres encore évoluent dans le secteur informel agricole ou non agricole en milieu rural ou urbain et, dans certains cas, soutiennent leur conjoint en chômage ou disposant de revenus insuffisants pour la survie de l'unité domestique. De façon proche, à propos des catégories socio-professionnelles des femmes et de leur rôle économique en R.D.C., R. Malu Musswamba écrit :

« À la campagne comme en ville, que ce soit dans le cadre de l'économie formelle ou informelle, de nombreuses femmes congolaises sont au travail. Elles sont fonctionnaires, travaillent dans l'administration, l'enseignement, la médecine, le commerce ; elles sont paysannes, coiffeuses, font de la couture, œuvrent au sein des ONG, etc. Au travers de toutes ces activités, les Congolaises contribuent de plus en plus aux revenus du ménage » (Malu Musswamba R., (s.d.) : 3).

N'Sangou va dans le même sens en parlant des *buy'em sell'em*, c'est-à-dire des femmes qui achètent et revendent des produits à Yaoundé au Cameroun :

« Ainsi les maris dont le revenu devient insuffisant, voire aussi ceux qui sont invalides ou en chômage, confient-ils à leurs femmes la responsabilité entière ou partielle des dépenses alimentaires. De nombreuses femmes se retrouvent donc à la recherche de revenus supplémentaires pour "boucler le mois". Elles s'installent pour la plupart comme revendeuses fixes, mobiles ou semi-mobiles sur le marché et elles prélèvent sur les bénéfices de quoi nourrir la famille » (N'Sangou A., 1985 : 388)¹⁶⁴.

Les veuves exerçant une activité ou un travail salarié et ayant aussi des enfants en âge scolaire se sentent contrariées lorsqu'il faut passer 9 jours chez leur défunt mari après l'enterrement de sa dépouille, pour faire le veuvage. Elles ont une lecture à la fois « scientifique », objective ou économique de cette pratique et de leurs corps. Ce dernier, si l'on se réfère aux travaux de D. Le Breton (1992 (b) : 34), apparaît comme un élément d'individuation qui les clôt sur elles-mêmes, les coupent des autres, ici les membres de belles-familles, et de l'environnement constitué, entre autres, des ancêtres, pour devenir leur propriété exclusive, du moins une valeur à protéger. L'esthétique obligeant, leur corps ne saurait être un instrument au service des croyances ancestrales, au rang desquels le veuvage, puisqu'il leur appartient. Le veuvage, traditionnel, peu soucieux de l'hygiène et de la salubrité, est alors perçu comme nocif puisque la veuve est privée des soins de première nécessité avec la longue période de réclusion et les conduites codifiées adoptées. Les risques de maladies organiques sont présents, par

¹⁶⁴ Certaines femmes contribuent aux revenus de l'unité domestique également à Douala et même dans la région de l'ouest. Lire à ce sujet G. Mainet (1985 : 369-383) et A. Pinghane Yonta (2005 : 55 et 62).

exemple maladie de la peau, maux de ventre, enflure des plantes de pieds, rhumatisme, etc. (CERDHESS, 2006 : 31). Il en va aussi de troubles psychologiques, parmi lesquels la dépression ou des traumatismes. Or, selon la position sociale et le secteur d'activité de cette catégorie de veuves, le corps est à respecter, à entretenir par des soins et à mettre en valeur pour préserver l'apparence et la santé. En conséquence, on note chez elles une tendance à la tenue et à la retenue dans leur façon de faire le veuvage. Le temps du veuvage n'est plus, à leurs yeux, un temps d'oubli de soi, si l'on s'en tient à la terminologie de Joseph Tonda (2000 : 14), lorsqu'il aborde la perception de l'état du « corps » pendant le deuil au Gabon, notamment celui des femmes « cadres ». Sur le plan culturel, le veuvage est perçu comme un instrument de torture, de l'esclavage, renvoie à la barbarie au regard du processus, de la période de pénitence et des violences corporelles auxquelles sont soumises les veuves, d'après J.-M. Tchegho (2002 : 101). Ils contribuent à la « chosification » de la femme, la relègue à une situation d'infériorité (CERDHESS, 2006 : 31). Le mythe fondateur de cette pratique (voir première section) le donne à voir également, selon ces femmes. Le veuvage entretiendrait, pour ces veuves, la « domination masculine » (voir chapitre quatrième : Lamentations), serait contraire à la dignité humaine, et montrerait la suprématie des ancêtres et du groupe social sur les femmes. Sur le plan économique, le veuvage est coûteux en temps et en argent.

Ne pouvant respecter les traditions ancestrales relatives au veuvage au regard de ces nouvelles grilles de lecture, certaines veuves salariées s'affrontent à leurs coépouses ou aux membres de belles-familles qui les contraignent à s'y soumettre en intégralité, d'après la période et les conduites culturelles instituées et révisées. Parmi les 18 interlocuteurs ayant assisté ou vécu personnellement des conflits relatifs au veuvage sur notre terrain de recherche, 11 témoignent que ces tensions sont en tout ou partie liées au travail salarié et à la scolarisation des enfants (voir annexe I entretien, document 1).

Une veuve pharmacienne de métier, catholique, traduit comme suit la nouvelle vision du corps et du veuvage ayant conduit aux conflits entre elle et ses beaux-frères :

« [...] Après l'enterrement, il fallait faire le veuvage. Les frères cadets de mon mari [ingénieur et commerçants] et certaines belles-sœurs [institutrices et ménagères en milieu rural] ont dit que je dois faire le veuvage convenablement parce que j'ai mal fait les lamentations. J'ai attaché le pagne de veuvage par-dessus ma robe, j'ai mis mes souliers, j'ai porté un foulard et j'ai fait deux tours de bananier-plantain sans chanter et danser. Propre comme une chatte, j'ai pris place sur une chaise qui se trouvait devant la véranda après ces deux tours. Quelques instants plus tard, je voulais rentrer chez moi avec mes enfants parce que j'ai fait l'essentiel par amour pour

mon mari. La coutume ne dépasse pas mon travail et l'école de mes enfants. Ils doivent se rendre à l'école, et moi, dans ma pharmacie. C'est utile pour vivre. [...]. Mes beaux-frères ont dit qu'ils ne veulent rien comprendre, que je dois faire la coutume qui n'est plus rude puisque c'est seulement 9 jours au lieu de 7 semaines. Je leur ai dit que mon corps est précieux pour moi et je dois l'entretenir, le protéger et non l'éprouver. Mes enfants ont besoin de moi encore plus maintenant parce que leur père est mort. Le veuvage [...] dénigre la veuve même devant ses enfants et la réduit à une bête. On dirait que l'esclavage poursuit son cours. Il est hors de question que je marche nu-pieds, laisse mes cheveux non entretenus au vent, danse comme une marionnette et me couche sur les vieux sacs en connaissant les dégâts que cela entraîne sur la santé. Je ne peux pas me torturer, comme vous l'imaginez. Je refuse pour des raisons vitales, mon travail et mes enfants. Si je n'ouvre pas ma pharmacie, je perds énormément d'argent et je mets volontairement la vie des malades en danger. Il n'y a pas le temps, pas d'argent pour cela. J'ai fait ce que j'ai pu et c'est bon. Mes beaux-frères et belles-sœurs ont dit que j'attire sur moi et mes enfants la malédiction, et je risque de fermer ma pharmacie à la longue si je ne fais pas le veuvage en intégralité. Mes enfants vont échouer parce que je n'ai pas fait la coutume et je reviendrai faire avec ces échecs-là. [...] » (M. G., 12/01/2013 à Dschang).

Le frère cadet d'un défunt, technicien en bâtiment, mentionne aussi cette autre vision du corps et du veuvage à partir du conflit qui l'oppose à la veuve :

« Mon frère aîné est mort [...]. Son épouse [catholique, travaille dans l'une des agences de la BEAC (Banque des États de l'Afrique Centrale)] [...] m'a fait savoir qu'elle a déjà fait le veuvage à sa manière en faisant deux tours de bananier-plantain [...]. Elle ne voulait plus continuer cette cérémonie, qui dure seulement 9 jours, parce qu'elle veut reprendre son travail et assurer le suivi scolaire de ses enfants. Pour elle, sa profession devient le seul moyen pour assurer sa subsistance et élever ses enfants. Il faut qu'elle la reprenne, au risque sinon de se faire licencier et de se retrouver au chômage, ce qui rendrait la vie insupportable pour elle qui n'est pas habituée à vivre sans argent. De plus, elle soutient financièrement d'autres enfants du village dans leur projet scolaire ou professionnel. En passant jusqu'à 9 jours à la maison à faire le veuvage, elle ne profite rien du tout. C'est du temps et de l'argent perdus. En plus, c'est salissant, dégradant et humiliant. Que dirons ses collègues de service s'ils la trouvent au deuil comme une folle ? Elle n'est pas un animal pour accepter une telle souffrance. Son corps est une valeur et elle doit le protéger pour pouvoir éduquer ses enfants. Elle a aimé son mari et son mari l'aimait. Donc elle va s'en aller. En plus, elle ne peut renouveler sa permission d'absence qui est déjà consommée. Je lui ai fait savoir qu'avant l'arrivée du travail salarié, les femmes faisaient cette coutume. Avec cette nouveauté, elles la poursuivent et le temps de veuvage a même diminué. Elles souffrent en quelques jours en faisant le veuvage et c'est tout. Cette souffrance est passagère et ne vaut rien par rapport à celle qu'elle a endurée pendant que son mari vivait [le veuvage vaut respect des normes sociales collectives, au-delà de la personnalité du défunt et de ses défauts, donc la violence faite à l'épouse]. C'est juste pour montrer son innocence dans la mort du mari. En plus, aucune femme n'est morte dans ce village à cause du veuvage. Elle a carrément refusé de poursuivre le veuvage. Je lui ai dit qu'elle s'expose à la sanction des ancêtres par son entêtement et le regrettera dans l'avenir avec les malheurs qui s'abatront sur elles et ses enfants. [...] » (T. C., 18/01/2013 à Dschang).

Les veuves de défunt polygyne sont aussi en conflit ouvert au sujet du veuvage lorsque l'une d'entre elles s'y oppose. La nièce d'un défunt mari rapporte une telle confrontation :

« [...] La 6e femme [médecin sans frontière, propriétaire, catholique et vivant à Yaoundé dans un quartier résidentiel] a refusé de faire le veuvage pendant 9 jours [...]. Ses coépouses, c'est-à-dire les quatre premières femmes [adeptes des croyances ancestrales, vivent avec le mari en milieu rural et font des travaux dans des champs] et surtout la première [aide-soignante dans un

centre de santé à Dschang] [...] lui ont demandé de les respecter parce qu'elle est la dernière femme dans la concession et doit les suivre au moment du veuvage. [...] Elle a dit à ses coépouses qu'elles n'ont ni le même travail ni les mêmes conditions de vie. Elle doit se respecter, se préserver pour son travail et prendre soin de ses enfants grâce à son salaire. Cela nécessite de l'argent et le veuvage ne lui en procurera pas. C'est de la souffrance, des dépenses et même de l'esclavage. Le veuvage dénigre et expose aux maladies. Elle a dit à ses coépouses que les temps ont changé, les femmes travaillent hors de la concession, en ville, même hors du pays et les mentalités changent avec les voyages. Pour cela, elle ne peut plus trainer à faire les pratiques inutiles au nom de la tradition. C'est pour les bêtes. Il faut respecter la dignité des femmes de nos jours. [...]. Elle a pris soin d'elle et a fait un tour de danse autour du bananier-plantain, sans canne ni bouteille bouchée, avec une branche d'arbre de paix. [...]. Après cet unique tour, elle s'est assise sur une natte devant la véranda [...]. Elle dit qu'elle est libre et agit comme cela lui convient. [...] » (K. J., 19/01/2013 à Dschang).

Ces extraits d'entretiens présentent des conflits de valeurs et des conflits d'intérêts en cours dans la société bamiléké en regard des changements socio-économiques. Les veuves salariées s'opposent au veuvage, même s'il a évolué dans ses modalités coutumières, et voudraient le simplifier davantage encore, en restreignant encore plus le temps d'accomplissement et en adoptant des conduites choisies à titre individuel, au nom de leur ressenti et de leur situation, et non relatives à des normes collectives qui leur seraient imposées par contrainte de famille ou de tradition. La nature des transactions en jeu se trouve ainsi modifiée dans leur matrice de légitimité et de justification, modifiant la nature des compromis possibles ou non pour les divers acteurs en présence. Le respect de soi, l'affection pour le défunt mari, la préservation de l'identité socio-professionnelle (voir chapitre quatrième : Lamentations), la valeur accordée au travail, source principale de revenus, aux enfants et à leur scolarisation permettent de comprendre leur positionnement. Le travail salarié, la résidence urbaine et le niveau d'éducation correspondent à l'ouverture, à l'autonomie par rapport à la coutume, et suscite une ré-interprétation du veuvage et sa transformation au bénéfice de sa propre vie, ici celle de la veuve salariée (Tchinda Saha E., 2017 : 177). De telles évolutions s'observent en R.D.C., comme l'écrit R. Malu Muswamba à propos des Congolaises qui travaillent en milieu urbain :

« La concurrence, la perception personnelle des revenus générés par l'activité professionnelle mettent en avant l'individu ainsi que son évolution personnelle. Cela contribue à transformer sinon à faire disparaître les hiérarchies traditionnelles basées sur l'âge, le sexe, le statut, etc. [...] L'éloignement de la vie villageoise, le contact avec d'autres styles de vie, le brassage ethnique dans le monde urbain, s'ils ne signifient pas forcément disparition des pratiques culturelles anciennes, permettent à tout le moins leur questionnement, leur réinterprétation et/ou leur transformation pour le meilleur » (Malu Muswamba R., (s.d.) : 81-82).

L'évolution du veuvage renforce alors des disparités basées sur le statut social. Les veuves ménagères et dépendantes de leur mari sont plus disposées à l'accomplir, au

contraire des veuves salariées, appartenant aux couches moyennes ou élevées de la société, qui le réalisent différemment. Le témoignage d'un chef coutumier illustre cette nouvelle ligne de partage social, et son intégration en termes de champ des pratiques jugées plus ou moins recevables :

« [...] En tant que gardien de la coutume, je suis obligé d'adapter certaines de ces facettes à la situation des veuves qui exercent un travail salarié. Je ne réagirai pas forcément de la même manière si la veuve est ménagère, vit au village et ne mène pas d'activités importantes, parce qu'elle a du temps pour faire convenablement la danse des veuves. Elle a l'obligation de faire la coutume puisqu'elle n'a pas de contraintes professionnelles. [...] » (N.D., 18/01/2013 à Dschang).

En contexte de stratification sociale constatée de fait en matière de pénitence, on remarque tout de même que le style de vie auquel ces veuves salariées sont habituées ne peut être mis en pratique entièrement puisqu'elles effectuent cette coutume de façon symbolique et non codifiée, dans un cadre qui ne leur est pas spécifique (voir chapitre quatrième : Lamentations).

Le veuvage, comme les lamentations ou l'autopsie, subit la pression de l'évolution des modes de valeurs. Une telle évolution se rencontre aussi au Bénin méridional, selon J. Noret (2010 : 180) qui fait comprendre que la réclusion des veuves dans cette région se voit opposer des arguments économiques et se trouve en perte de vitesse, en particulier en milieu urbain et dans les couches lettrées. En effet, certains membres de belles-familles et des veuves de polygames, bien qu'ils soient eux aussi des actifs, comme l'ont montré les témoignages, obligent toutes les veuves à respecter les traditions ancestrales quel que soit leur statut socio-professionnel. *A priori*, on pouvait penser que tous les actifs devraient avoir un même point de vue au sujet du veuvage. Mais on constate que la pénitence des veuves conserve une forte dimension obligatoire intégrée chez certains membres de belles-familles ou veuves de polygynes salariés et ayant un niveau d'instruction moyen ou élevé. Il n'y a donc pas de variable unique ou d'effet mécanique.

Le travail salarié et le niveau d'instruction ne signifient pas forcément abandon des traditions ancestrales. Cela se comprend à partir d'enjeux complexes sur le double plan individuel et collectif. On peut citer, par exemple, la vengeance contre la femme perçue comme responsable de la mort de son mari, la volonté de dominer la femme, peu importe la position sociale de cette dernière, la crainte de contracter les dettes envers le défunt mari, la peur des futurs malheurs sur les enfants, le métier pratiqué, le désir de faire valoir l'identité culturelle, ou la volonté de voir les veuves confirmer leur non-

culpabilité. Ces arguments amènent les membres de belles-familles ou certaines femmes de polygynes à contraindre les veuves à un veuvage perçu comme souffrance passagère qui ne tue pas, mais permet de confirmer l'innocence de la veuve par rapport au décès du mari. Le veuvage, comme les lamentations, permettrait aux veuves de montrer leur place dans le lignage du défunt mari, l'attachement au mort, et ainsi, assurer la continuité et la reproduction sociales (CERDHESS, 2006 : 31). D'après cette représentation du veuvage, le corps n'apparaît plus une propriété exclusive de la veuve, mais interviendrait dans sa dimension sociale et culturelle, au sens de D. Le Breton (1992 (a) : 14-15), puisqu'il correspond à un support favorisant la réalisation du devoir conjugal ou lignager. Il mettrait la veuve en rapport avec son défunt mari, les membres de belles-familles et les ancêtres. Cela se comprend à partir du moment où l'existence de chacun se coule dans l'allégeance au groupe, au cosmos et à la nature (Le Breton D., 1992 (b) : 34), en termes de représentations du corps dans les sociétés africaines. Par rapport à cela, le travail salarié n'est pas le seul facteur provoquant la contestation du veuvage ; les nouvelles religions remettent elles aussi en question cette pratique coutumière.

2- Nouvelles religions et contestation du veuvage

Comme nous l'avons vu aux chapitres quatrième et sixième portant respectivement sur les lamentations et l'autopsie, les nouvelles religions ont pour objectif d'évangéliser les populations locales et de les détacher de leur coutume. Le même but reste valable pour le veuvage. Il s'agit ici non tant de la religion chrétienne, mais des nouveaux mouvements religieux.

En effet, la pratique du veuvage s'hybride possiblement avec la religion chrétienne, sachant que certains membres de belles-familles chrétiens contraignent les veuves à la réalisation du veuvage. Des veuves salariées et chrétiennes le font également, ainsi que nous l'avons vu dans la section précédente, en mobilisant la lecture du syncrétisme. Les travaux du CERDHESS (2006 : 31) confirment cette composition de la religion chrétienne (catholique et protestante classique) avec la coutume du veuvage. En effet, on peut estimer que, dans une certaine mesure, la religion chrétienne intègre la souffrance et le jeûne pendant le temps de carême. De surcroît, des pasteurs participent aux sacrifices liés au veuvage traditionnel, dotent leurs femmes et, à leur mort, elles se soumettent au veuvage.

Contrairement à la religion chrétienne, les nouveaux mouvements religieux rejettent fermement le veuvage, comme le relève ce même rapport :

« Quant au christianisme, en dehors des églises “nouvelles ou reveillées” (pentecôtistes, adventistes ou Témoins de Jéhovah), qui s’y opposent ouvertement, le clash avec ces pratiques en porte-à-faux avec la doctrine n’a pas encore eu lieu » (CERDHESS, 2006 : 31).

Les converties adeptes de nouveaux mouvements religieux perçoivent le veuvage comme une œuvre diabolique, du fétichisme¹⁶⁵. Pour elles, cette coutume, au même titre que l’autopsie traditionnelle ou les lamentations, est contraire aux dogmes de leur religion et constitue un péché à combattre à tout prix. Selon elles, Dieu est tout puissant, tout ce qu’il fait est bon et il faut lui rendre gloire, que ce soit aux moments de joie ou de tristesse. En ce sens, le véritable bonheur n’est pas terrestre mais se trouve dans le Royaume des Cieux et, pour y parvenir, il faut mourir. La prière est efficace et facilite l’atteinte de cet objectif céleste pour le défunt mari. Les converties entretiendraient, par cette prière, leur rapport à Dieu, en qui elles mettent leur confiance et se considèrent comme ses enfants. Leur corps a une unique fonction : servir Dieu et non les ancêtres.

Ce renoncement au veuvage suscite des conflits. Parmi les 18 interlocuteurs interviewés au cours de notre travail de terrain, 7 ayant personnellement vécu ou pris part aux conflits attestent qu’ils sont en relation avec l’adhésion des veuves aux nouveaux mouvements religieux. Les veuves converties s’affrontent alors aux membres de belles-familles ou aux autres veuves de polygames, dont certains sont chrétiens. Une veuve institutrice et adepte de l’Église du Plein Évangile mentionne son positionnement contraire au veuvage et révélateur de conflits entre elle et les membres de sa belle-famille :

« [...] Après l’enterrement, ils [ses deux belles-sœurs, catholiques, veuves, commerçante et coiffeuse en milieu urbain, et l’oncle du défunt adepte des croyances ancestrales, résidant en milieu rural] croyaient que j’allais faire le veuvage, comme j’ai accepté de rester dans la cour pendant les lamentations. Ils m’ont demandé de me préparer pour bien l’accomplir, me racheter parce que je n’ai pas fait les lamentations comme cela se doit et ils n’étaient pas contents de moi. De ce fait, ils m’ont relaté la coutume du veuvage [...] qui permet de couper tous les liens avec mon mari [...], m’ont dit que toute veuve qui refuse de le faire [...] s’expose à la malédiction et le reprendra contre son gré. Pour éviter cela, je dois faire le veuvage pendant 9 jours, comme c’est prévu. J’ai refusé ces affaires de Satan et je leur ai affirmé, comme au moment des lamentations, mon attachement à Dieu, ma préférence, celui que j’écoute, observe ses commandements et en tire une grande fierté, au contraire de la coutume, source de malheur. J’ai cité [Luc 11 : 28] “Heureux plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et l’observent”. Mon

¹⁶⁵ Abordant les religions traditionnelles bamiléké, E. Tchinda Saha (2017 : 63) entend par fétichisme « l’adoration d’un objet matériel auquel on attribue des pouvoirs surnaturels ». La religion traditionnelle fut d’abord désignée en ce terme par les missionnaires européens en Afrique. Les nouveaux mouvements religieux entretiendraient le même rapport au fétichisme que ces derniers.

corps est un moyen pour faire la volonté de Dieu. Il ne peut être souillé par le péché, le veuvage. Comme ma belle-mère était déjà fâchée, elle s'est davantage mise en colère parce que j'ai répondu par la négative. Elle a voulu m'empêcher de rentrer chez moi à Yaoundé en m'obligeant à entrer dans la case familiale pour attacher le pagne de veuvage. J'ai encore refusé pour éviter le péché. [...] » (K. J., 15/01/2013 à Dschang).

Le neveu d'un défunt polygyne rapporte également les conflits entre les veuves de son oncle. Les quatre premières femmes, adeptes des croyances ancestrales, s'affrontent à la cinquième, Témoin de Jéhovah :

« [...] Quand l'enterrement s'est achevé, [...] la cinquième femme a refusé d'entrer dans la maison parce que le veuvage est une coutume infâme, un péché, elle ne voudrait pas se souiller et avoir des ennuis avec Dieu, son confident. Elle a dit qu'elle a la foi, que Dieu est supérieur, que toutes les coutumes égarent et sont des déchets à jeter. Son objectif est d'être chaque jour en accord avec Dieu et de se préparer dans l'espoir d'accéder à son royaume. [...]. Elle a pris le courage de fouiller sa Bible et de citer l'épître aux Philippiens, [chapitre 3 : 8-10] "Et même je regarde toutes choses comme une perte, à cause de l'excellence de la connaissance de Christ Jésus mon Seigneur, pour lequel j'ai renoncé à tout, et je les regarde comme de la boue, afin de gagner le Christ, et d'être trouvé en lui, non avec ma justice, celle qui vient de la loi, mais avec celle qui s'obtient par la foi en Christ". Ses coépouses, déjà fâchées contre elle depuis la période des lamentations, ont confisqué sa Bible, [...] lui ont raconté les étapes [du veuvage]. [...]. Quand la veuve respecte ces étapes, elle se sépare de son mari [...] et peut refaire sa vie sans problème. [...]. La dernière femme a souri et a juré qu'elle ne peut pas faire cette tradition-là, quitte à mourir. [...] » (N. H., 23/01/2014 à Bafoussam).

Une belle-sœur catholique rapporte aussi les conflits ayant opposé une veuve Témoin de Jéhovah au beau-père attaché à la coutume :

« [...] Après l'enterrement, [...] mon beau-père avait peur que la veuve ne fasse pas le veuvage, comme elle a boudé les lamentations. Il est allé à sa rencontre pour lui demander de s'apprêter et de faire le veuvage qui commence immédiatement après le repas [...]. Elle s'est levée et a demandé à son beau-père s'il ne s'est pas trompé de personne à informer. Le beau-père a dit qu'il ne s'est pas trompé et qu'il s'est adressé à la bonne personne. La veuve a dit qu'elle préfère être tuée que de faire le péché. Elle n'est pas un faux Témoin, comme son mari qui est mort. Le veuvage, comme les larmes, constitue un péché grave. Il empêche l'âme de son mari de se reposer en paix auprès de Dieu et l'expose au châtement divin. Elle a choisi Dieu qui la défend avec ses enfants contre les méchants ou les suppôts du diable représentés par la coutume, les ancêtres et lui. Elle est pour Dieu et Dieu pour elle. Comme cela ne suffit pas, elle a ouvert la Bible pour citer [Luc 12 : 8-9] "Je vous le dis, quiconque se sera déclaré pour moi devant les hommes, le Fils de l'homme aussi se déclarera pour lui devant les anges de Dieu ; mais celui qui m'aura renié à la face des hommes sera renié à la face des anges de Dieu". Mon beau-père ne comprenait rien de tout cela et lui a demandé une fois de plus de faire la coutume comme les veuves ont l'habitude de le faire. Il a précisé que c'est pour l'épargner de la malédiction, l'aider à reprendre ses activités, couper les liens avec son mari et avoir la possibilité de se remarier. Il lui a rappelé que les veuves catholiques le font, et pourquoi pas elles ? La veuve a dit que les catholiques sont des traîtres qui mélangent la coutume et la parole de Dieu. [...]. La veuve a encore refusé de lui obéir. [...] » (K. E., 15/01/2013 à Bafoussam).

Il ressort de ces différents témoignages des conflits de valeurs au sujet du veuvage. En effet, deux logiques font face et s'excluent mutuellement. L'une est coutumière et locale, portée par des membres de belles-familles ou certaines femmes de polygyne, alors que l'autre est d'origine extérieure, portée par les adeptes de religions

révélées et systématisées à travers des écritures bibliques. Alors que les membres de belles-familles s'attachent au veuvage pour préserver les rapports au mort, au lignage du défunt et aux ancêtres, comme dans la section précédente, les veuves converties recherchent la conformité de leur conduite avec Dieu et le repos de leur défunt mari dans la demeure divine. Selon les veuves converties, le veuvage est perçu comme un obstacle dressé sur le chemin du Ciel et doit disparaître. Il n'y a donc pas matière à négociation ou compromis, mais des principes de légitimité opposés. Les veuves converties rejettent cette pratique culturelle et évitent de se rendre dans les espaces de réalisation, comme les témoignages l'ont donné à voir. Par ce renoncement, elles entendent conserver leur pureté morale, affirmer leur singularité religieuse et leur dignité. Dieu ou Jéhovah sert désormais de cadre dans lequel coulent les conduites des veuves qui lui rendent un culte et se veulent suivre sa parole.

Une nouvelle disparité entre les veuves apparaît ici et tire sa source de la religion. Les veuves converties se passent du veuvage ou le rejettent, alors que d'autres l'accomplissent, peu importe la façon et le temps de réalisation. Les conflits provoqués par les nouvelles religions sont révélateurs des rapports sociaux entre des acteurs, des points de vue et des enjeux de confrontations. De tels changements s'observent en plusieurs lieux en Afrique, notamment au Bénin avec les adeptes de l'Église céleste du Christ (Noret J., 2011 : 159) et à Lubumbashi avec les Pentecôtistes (Noret J., Petit P., 2011 : 119-120)¹⁶⁶. Sur le plan de l'efficacité rituelle, ces églises de réveil cherchent à remplacer les coutumes (Noret J., Petit P., 2011 : 142-143). Pour elles, il n'y a plus de relations avec le défunt, plus d'autres formes de culte à lui adresser après l'enterrement, sinon prier en son honneur, d'où une simplification du rituel funéraire (Noret J., 2010 : 180 ; Noret J., 2011 : 159 ; Noret J., Petit P., 2011 : 118). Cependant, l'interdiction de faire la coutume au nom de l'intégrité religieuse est difficile à respecter par certaines adeptes attachées aux rites lignagers. J. Noret et P. Petit écrivent au sujet de ce paradoxe : « *La déritualisation compose avec la ruse des fidèles, engagés seulement de façon partielle dans leur communauté religieuse* » (Noret J., Petit P., 2011 : 119).

Il y a lieu ici de penser à un travail syncrétique complexe de la part de ces Pentecôtistes. Une telle combinaison n'est pas observée chez les adeptes interviewés

¹⁶⁶ Ils écrivent au sujet de la particularité du Pentecôtisme : « En fait, c'est précisément parce que la doctrine officielle du pentecôtisme historique interdit toute forme de ritualité impliquant les défunts après la cérémonie d'inhumation (cultes en mémoire des morts [...]) qu'elle constitue une nouveauté porteuse malgré tout d'une forme de déritualisation des rapports entre les vivants et les morts ».

dans la société bamiléké, puisqu'ils considèrent les chrétiens comme des traîtres à partir de leur attachement à la coutume, comme l'ont bien montré les témoignages. Les analyses de la littérature montrent toutefois des occurrences de compositions entre la parole de Dieu et les croyances ancestrales :

« La religion des ancêtres survit par des syncrétismes avec la religion chrétienne ou l'islam. Si une grande partie des Africains sont aujourd'hui musulmans ou chrétiens, leur islam ou leur christianisme reste très influencé par la religion d'origine » (Bile P.-C., 2014 : 48).

Si les chrétiens tiennent à la coutume, ce serait pour restaurer l'ordre moral et l'ordre social troublés par la mort et les faire régner. Par ces notions, E. Tchinda Saha entend :

« Le bon équilibre qu'établissent les forces au sein de la société, l'harmonie des rapports dans la famille, le village, le groupe social ou dans le clan. Aussi la notion de l'ordre social renvoie-t-elle à l'ensemble des forces positives qui procurent la force vitale, l'équilibre et la stabilité [...]. En ce qui concerne l'ordre moral, c'est-à-dire la dimension personnelle de la morale de la religion traditionnelle, [...] cette dimension est vécue transversalement, et donc entre les vivants et les morts avec le primat des morts sur les vivants. En Afrique, les morts sont les seuls véritables maîtres, les gardiens les plus fidèles de l'ordre ; les vivants leur sont soumis et vivent à leurs dépens » (Tchinda Saha E., 2017 : 111-112).

L'attachement des membres de belles-familles et des femmes de polygynes au veuvage provient en ce sens de la volonté de respecter les garants de l'ordre, ici les ancêtres. Il traduit, comme dans la section précédente, le désir d'assurer la continuité des liens entre le monde des vivants et le monde des morts, de préserver la vie de la veuve et de sa descendance contre des sanctions surnaturelles (voir chapitre quatrième : Lamentations). En ce sens, le veuvage apparaît comme un « relieur » de l'énergie collective et non une souffrance. À travers cette pratique, les membres de belles-familles, les veuves, le défunt et les ancêtres vivent en état de dépendance mutuelle au sein du groupe lignager. Sortir de ce groupe, se dérober à l'influence vitale des membres décédés ou en vie, comme le font les veuves converties, serait, d'après E. Tchinda Saha (2017 : 112), vouloir cesser de vivre. Dans la société bamiléké, le veuvage est encore assez largement intériorisé, valorisé, revendiqué par des veuves et aussi des membres de belles-familles. Il conserve un aspect coercitif, aussi bien chez des actifs, lettrés, des ménagères et des chrétiens, au contraire du Bénin où la réclusion des veuves conserve une dimension obligatoire essentiellement en milieu rural, en milieux peu lettrés et peu touchés par la conversion au christianisme (Noret J., 2010 : 180). Bien que les membres de belles-familles ou femmes de polygynes valorisent le veuvage et le considèrent comme une nécessité vitale, les veuves converties et/ou salariées mobilisent des

arguments religieux, économiques et d'intégrité physique pour s'y opposer. Prises par des contraintes financières, professionnelles, scolaires, temporelles et culturelles, les parties prenantes s'organisent pour gérer les conflits qui surviennent.

III- TRANSACTIONS ÉCONOMIQUES, INÉGALITAIRES, AFFECTIVES ET RÉPUTATIONNELLES RELATIVES AU VEUVAGE

Les représentations du veuvage qu'ont les veuves converties et/ou les veuves salariées peuvent bloquer la poursuite des cérémonies de clôture du deuil et susciter des conflits qui doivent être gérés au regard des contraintes qui pèsent sur les parties en présence. La levée du deuil dépend des attitudes des veuves contestant le veuvage et fait l'objet d'interactions qui peuvent s'analyser comme des transactions économiques, inégalitaires, affectives et réputationnelles entre veuves ou ces dernières et des membres de leurs belles-familles. Les transactions sont inégalitaires en raison de l'hétérogénéité entre les statuts socioprofessionnels des acteurs en conflit, puis des rapports sociaux asymétriques entre les épouses et les membres de belles-familles ou les coépouses dans les concessions polygyniques. Les transactions sont économiques d'autant plus que les interactions sont basées sur le travail salarié qui procure de l'argent liquide. Elles sont réputationnelles puisque certaines veuves veulent protéger leur image personnelle et/ou socio-professionnelle, tandis que d'autres cherchent à maintenir leur image culturelle. Les transactions relèvent de l'affectif dans la mesure où cette dimension émotionnelle joue de part et d'autre dans l'accomplissement du veuvage. Les uns voudraient qu'il soit accompli sur une longue durée pour montrer l'attachement au défunt mari, alors que d'autres entendent alléger les interdits ou les abolir pour le même motif. Une dimension religieuse est aussi à l'œuvre car les acteurs en présence entendent chacun agir en fonction des prescriptions de leur religion respective : les converties s'attachent aux dogmes de leurs religions formalisés à travers les écritures bibliques, d'une part, et, d'autre part, les adeptes de croyances ancestrales respectent les traditions orales de veuvage en train d'évoluer. La clôture des cérémonies de deuil relève des compromis qui résultent de ces transactions. D'après les données collectées sur le terrain de recherche, on observe deux attitudes différentes des veuves contestataires du veuvage, qui positionnent différemment les enjeux de compromis et le domaine de validité des démarches transactionnelles au regard des principes de légitimité qui s'affrontent de façon plus ou moins frontale. Les veuves converties rejettent le veuvage au profit de la

prière et quittent la concession de leur défunt mari en toute discrétion pour se rendre en milieu urbain, leur cadre habituel de vie. Les veuves salariées, par contre, les accomplissent généralement en une courte période. Certaines se limitent à la danse des veuves qu'elles effectuent en quelques heures avant de partir de la concession de leur défunt mari sans volonté d'y revenir pour les cérémonies de levée de deuil, alors que d'autres quittent cette concession maritale après cette courte période de danse et y reviennent le week-end suivant pour le repas festif et/ou le commerce de veuvage.

1- Refus catégorique du veuvage

1-1 Séquence 1 : conflits entre veuves ou entre elles et membres de belles-familles

Rappelons que la culture locale classe les acteurs en présence selon les sexes au sein de la parenté et ainsi procède à une hiérarchisation des rapports entre les veuves et les membres du lignage de leur défunt mari ou entre elles au sein des concessions polygyniques. La hiérarchie sociale est remise en question en raison de l'évolution des modes de vie et de valeurs observée, et s'exprime particulièrement au moment du veuvage lorsque certains membres des belles-familles ou veuves dans les concessions polygyniques veulent contraindre les veuves converties à faire le veuvage selon la coutume. Dans les conflits, les veuves converties revendiquent leur spécificité de femmes en même temps que leurs identités religieuses et demandent à ce qu'elles soient reconnues par leurs partenaires en tant que telles. Elles se basent sur cette identité acquise dans le nouveau cadre religieux pour condamner le veuvage et promouvoir, en substitution, des cérémonies religieuses utiles, à leurs yeux, au repos de l'âme du défunt mari dans le Royaume des Cieux. Elles se fient aux extraits des écritures bibliques et les mobilisent pour établir ce nouveau rituel qu'est la prière en l'honneur du défunt après l'enterrement. Les veuves converties veulent ainsi instaurer un nouvel ordre en rapport avec leur appartenance religieuse méconnue dans la culture locale. Leur action traduit la dé-ritualisation qui compose avec la simplification des cérémonies de deuil après l'enterrement. Certains membres de belles-familles ou d'autres veuves dans des concessions polygyniques sont insensibles à ces revendications et sont au contraire déterminés à faire prévaloir l'identité culturelle traditionnelle. Pour ce faire, ils présentent ces veuves comme meurtrières de leur mari décédé, et les nouveaux mouvements religieux comme une source d'égarement (Salpeteur M., 2009 : 148). Ils

utilisent des moyens de pression tels que les menaces physiques, verbales ou psychologiques pour les contraindre au veuvage (voir chapitre quatrième : Lamentations, et chapitre sixième : Autopsie). Une veuve adepte de l'Église du Plein Évangile rapporte les pressions exercées par ses beaux-parents en raison de sa détermination à respecter sa religion et non la coutume de veuvage :

« [...] J'avais déjà discuté avec eux [les beaux-parents attachés aux croyances ancestrales] au moment des lamentations et j'ai refusé de couler les larmes [...]. Ce n'est pas avec le veuvage que je vais changer d'avis. Maintenant, c'est mon cadavre qui peut commettre ce péché de veuvage et non moi. Mes beaux-parents m'ont encore abreuvé d'injures en disant que la religion m'a rendue malade, que je suis aliénée et m'ont grondée pour que je fasse leur coutume. Je n'ai pas fait. [...] » (T. R., 25/01/2013 à Bafoussam).

Un voisin d'un polygame décédé donne aussi à comprendre ces pressions à l'endroit des veuves converties, à partir de l'exemple de la troisième femme d'un défunt adepte de l'Église adventiste du 7^e jour :

« [...] La veuve qui vit déjà avec son fils en milieu urbain a refusé de leur obéir [faire le veuvage comme lui recommandent les deux premières femmes, vivant en milieu rural avec leur mari]. Les deux premières femmes l'ont violenté physiquement et verbalement et elle s'est mise à crier en disant "Dieu sauve moi des filets du pêcheur". Même menacée, elle n'a rien fait. [...] » (F. J., 20/01/2013 à Dschang).

Certaines veuves dans les concessions polygyniques et des membres de belles familles font resurgir, avec plus d'intensité, leur ressentiment à l'endroit des veuves converties au moment du veuvage par rapport à la période des lamentations. En revanche, ces veuves subissant les pressions pour une deuxième fois ne paniquent guère mais se confient à Dieu, demandent son soutien et disent préférer mourir au lieu de respecter la coutume, pour préserver leur intégrité religieuse. On a affaire ici, d'après la terminologie de Philippe Hamman (2013 : 201), à des épisodes de tension « à rebonds » qui tendent à caractériser différents processus sociaux et qui montrent effectivement le caractère instable des compromis construits pendant les phases précédentes du deuil. Chaque partie demeure attachée à des principes mutuellement exclusifs, malgré les visiteurs arrivés après l'enterrement et immobilisés dans la cour. Des intermédiaires interviennent alors dans le but de trouver un compromis familial.

1-2 Séquence 2 : transactions inégalitaires, réputationnelles et affectives entre membres de belles-familles, veuves et intermédiaires

Lorsqu'interviennent des intermédiaires, la relation conflictuelle binaire vue dans la première séquence devient ternaire, et de là, se dégagent des dynamiques transactionnelles. Les interactions font l'objet de transactions réputationnelles,

inégalitaires et affectives. Nous avons vu dans les chapitres précédents que les intermédiaires, revêtus ou non d'une autorité, recherchent eux-aussi tacitement leurs intérêts, et soutiennent l'une ou l'autre des parties en conflit pour favoriser la poursuite des cérémonies mortuaires. Le même scénario se reproduit au moment de terminer les cérémonies de deuil. On voit que les intermédiaires amènent les membres de belles-familles ou les veuves de polygames favorables au veuvage à respecter les veuves converties et leur point de vue. Par exemple, le frère aîné d'un défunt, pasteur de l'Église du Plein Évangile, plaide pour le rejet du veuvage, en apportant son soutien à la veuve, sa coreligionnaire, dans les conflits l'opposant aux membres de la belle-famille :

« [...] Sachant qu'ils [l'oncle et la tante paternelle, adeptes des croyances ancestrales] étaient fâchés parce que la femme de mon frère décédé [membre de l'Église du Plein Évangile] n'a pas fait la coutume au moment des lamentations, je leur ai demandé posément de continuer à accepter son choix, celui de la prière, de Dieu et non de Satan qui les aveugle et les pousse à faire la tradition. Je leur ai dit donc que la veuve suit Dieu comme moi et il va la protéger avec ses enfants. La malédiction qui les effraie est la sanction qu'a instituée le diable pour soumettre les femmes et les martyriser. Le Diable n'est pas plus puissant que Dieu. J'ai cité le psaume [90 : 2-4] [“Je dis au Seigneur : “mon refuge, mon rempart, mon Dieu, dont je suis sûr ! C'est lui qui te sauve des filets du chasseur et de la peste maléfique ; il te couvre et te protège. Tu trouves sous son aile un refuge : sa fidélité est une armure, un bouclier”]. Comme ils me respectent en tant que pasteur, alors ils ont dit à la veuve de s'attendre à refaire ce qu'elle refuse maintenant à cause de la religion. Je leur ai dit que Dieu est au contrôle et veille sur tout le monde, même sur eux qui ne croient pas en lui. La veuve n'est pas entrée chez son défunt mari pour mettre la tenue du veuvage qu'exigeait d'elle les membres de ma famille. Elle a préféré quitter la concession de son défunt mari avec ses enfants après l'enterrement, et nous sommes rentrés ensemble en ville. Nous prions pour le repos de l'âme de mon frère, son défunt mari. Les membres de ma famille la détestent à cause de sa religion » (D. K., 22/01/2013 à Bafoussam).

Dans le même sens, le neveu d'un défunt polygyne, adepte des croyances ancestrales et avocat de métier, soutient la veuve Témoin de Jéhovah dans les conflits qui l'opposent à ses coépouses :

« [...] Je suis intervenu pour dire à ses coépouses de ne plus la menacer et de la respecter parce qu'elle est un être humain. Je leur ai dit que leur mari l'aimait aussi et aimait sa nouvelle religion, sinon il ne devait pas l'épouser [...]. Si la prière remplace le veuvage pour elle, vous devez accepter, laissez-là. Elle a choisi sa religion et non les ancêtres et ne fonctionne plus comme vous. D'ailleurs, elle vit en ville, lit la Bible alors que vous êtes ici [au village]. Si vous continuez encore à lui nuire, je ne vous soutiens plus comme d'habitude. Je sais que la vie sera désormais plus difficile avec la mort de mon oncle. La dernière femme était satisfaite et a loué Dieu. Les quatre premières femmes qui me respectent ont piaffé et la première a eu le courage de dire à la dernière qu'elle a gagné maintenant à cause de moi. Mais l'avenir lui réservera des surprises négatives qui vont l'amener à reprendre ce qu'elle rejette au nom de la religion. Elles se sont rendues dans la maison de leur mari pour porter la tenue de danse des veuves. Pendant ce temps, la dernière femme a plié ses valises pour retourner en ville sans mot dire. Elle se rend rarement chez son défunt mari au village. Ses coépouses sont rancunières et prêtes à s'attaquer à elle dès la première rencontre » (N. H., 23/01/2014 à Bafoussam).

Les intermédiaires ont tendance à valider l'innovation lorsqu'ils possèdent des capitaux culturels, symboliques ou économiques. C'est, d'après les entretiens menés, le cas de l'avocat et du pasteur, qui doivent arbitrer entre les liens familiaux et leur profession (voir ambiguïté du statut de pasteur ou d'avocat : chapitre quatrième : Lamentations, et chapitre sixième : Autopsie). Connaissant les visions hétérogènes au sujet du veuvage, ils attestent le remplacement de cette pratique coutumière par les prières en l'honneur du défunt et demandent la reconnaissance des veuves dans leur dignité. On peut dès lors estimer qu'un processus transactionnel se noue, à travers la reconnaissance de l'autre dans l'échange :

« C'est autour de la reconnaissance, entendue comme “ processus d'attribution de la qualité d'acteur à l'autre ” [...] que le débat se noue. S'il ne saurait y avoir de négociation sans reconnaissance de l'autre partie, la transaction sociale désigne une reconnaissance de l'autre dans sa différence, c'est-à-dire dans son altérité » (Hamman P., 2013 : 209).

Le respect demandé pour des veuves converties et celui que doivent les membres de belles-familles ou autres veuves de polygames aux intermédiaires contribue à faire accepter la nouveauté. En outre, la variable temporelle pèse directement sur les échanges, de même que les visiteurs arrivés dans la concession après la présentation du successeur au public. Peu nombreux, ces visiteurs ont besoin de manifester leur sympathie à la veuve et aux membres du lignage du défunt. Par leur non-dit et leur regard inquiet, ils contraignent également les parties en conflit à s'accorder pour qu'ils puissent leur adresser des condoléances. En plus d'apaiser les parties en présence, les intermédiaires interviennent pour affirmer leur statut social. Les membres de belles-familles et les veuves de polygynes, en raison des enjeux symboliques et matériels, font comme s'ils étaient d'accord avec la suggestion qui ne les satisfait pourtant pas totalement car elle comporte une part d'imposition. Valider cette suggestion apparaît comme une façon de reconnaître ces intermédiaires et la légitimité des nouveaux mouvements religieux. En particulier, ils n'obligent pas les veuves converties à faire le veuvage mais reconnaissent qu'elles sont redevables envers leur défunt mari et s'exposent aux sanctions surnaturelles venant des ancêtres ici la malédiction, selon eux. Les veuves converties valident également cette suggestion qui les satisfait d'autant plus qu'elle conforte leur positionnement. Par la suite, elles évitent la maison de leur défunt mari, cadre du rituel de coupure de collier et de distribution des morceaux de tissu blanc aux veuves dépouillées de leurs bijoux, puis quittent la concession en toute discrétion, pour leur domicile en milieu urbain. L'option de quitter la concession en catimini alors

que les autres veuves s'apprêtent à faire le veuvage correspond à des conflictualités « à bas bruit » (Hamman P., 2013 : 201) entre ces acteurs en présence aux valeurs opposées.

Les veuves converties remplacent le veuvage comme les lamentations et l'autopsie par des prières. Par cette initiative, elles procèdent à une transformation par retrait des cérémonies de deuil puisqu'elles se déroulent alors sans cette dernière phase. On voit que c'est l'efficacité et non la coutume qui prime. La dimension de rupture d'avec le veuvage montre bien l'importance du statut de l'acteur dans ce processus (Voyé L., 1992 : 196 ; Remy 1996 : 23)¹⁶⁷, ici les veuves converties, productrices de nouvelles définitions partielles des cérémonies de clôture du deuil (voir chapitre quatrième : Lamentations). Les veuves converties prennent des risques, ceux de faire des choix personnels, conduites qui ne leur sont pas imposées par des obligations familiales ou culturelles mais voulues, d'après leur appartenance religieuse. Au niveau du continent africain, les églises de réveil remodelent les rites lignagers de levée de deuil par le même procédé. C'est le cas, par exemple, de l'Église Céleste du Christ au Bénin et des Pentecôtistes à Lubumbashi en R.D.C. (Noret J., Petit P., 2011 : 142-143 ; Noret J., 2011 : 162).

Les transactions comportent une dimension de rupture qui provient du renoncement au veuvage et contribue à instaurer de nouveaux principes de légitimité à suivre et à diffuser, ici la prière en l'honneur du défunt. Cette dernière peut se lire comme relevant de transactions de second ordre au sein d'un cadre traditionnel marqué par les rapports au veuvage, institués, reconnus et valorisés à l'échelle du lignage, puisque les veuves converties s'en inspirent pour l'instaurer et demander à ce que la prière soit désormais dite en remplacement de toute forme de coutume. Les valeurs religieuses, plus que les intérêts, sont mobilisées ici et donnent à redéfinir le couple de tension opposé tradition /modernité par l'option « innovante » des veuves converties. L'innovation ici est de rupture, puisque la conduite de ces veuves traduit un changement du modèle à suivre : la religion en lieu et place de la coutume. Cette conduite « *introduit un déséquilibre mineur qui pourra s'amplifier et finir par produire un déséquilibre général* » (Remy J., 2005 : 87). De plus, elle montre la complexité du réel. Les églises de réveil montrent en effet qu'on peut bien se détourner du veuvage coutumier et achever les cérémonies différemment. Les processus transactionnels débouchent sur des

¹⁶⁷ J. Remy écrit à propos du statut du sujet : « la transaction suppose que le sujet a une certaine initiative et créativité ».

compromis d'après lesquels les veuves converties rompent avec la coutume de veuvage au profit de la prière, reste à savoir si c'est en contrepartie d'une dette à payer à leur défunt mari dans un avenir proche ou lointain. C'est la part de conflictualité maintenue, au-delà du compromis provisoire. Le travail de terrain le montre puisque parmi les 18 interlocuteurs interrogés 7 attestent que les veuves converties ont refusé catégoriquement de faire le veuvage et ont quitté la concession de leur défunt mari. Le terme *mboti* renvoyant à l'expression « *faire comme si* » est décisif ici puisqu'il partage les acteurs en deux groupes après l'enterrement. Les veuves converties quittent la concession de leur défunt mari sans faire le veuvage alors que les autres se mobilisent pour l'accomplir. Le caractère instable des compromis se comprend d'autant plus que les conflits demeurent même au terme du processus de deuil. Le ressentiment accumulé depuis la période des lamentations s'accroît, mais reste sous le mode implicite avec la séparation des acteurs. Il se traduira après le deuil par divers signes de rancunes venant aussi bien des veuves converties que des autres membres du lignage lors d'une rencontre quelconque. Par ailleurs, toutes les veuves ne rejettent pas pleinement la coutume de veuvage, certaines l'accomplissent « sobrement ».

2- Veuvage non codifié et « sobre »

2-1 Séquence 1 : relations binaires : veuves entre elles ou ces dernières face aux membres de belles-familles

Contrairement aux veuves converties qui rejettent le veuvage, les veuves salariées l'effectuent fréquemment en réduisant la période de réalisation. La restriction de la durée du veuvage et l'allègement des interdits peuvent susciter des conflits entre elles et les membres des belles-familles ou vis-à-vis des autres veuves dans les concessions polygyniques. Comme dans la section précédente, il est question, dans les échanges entre les parties prenantes, des valeurs à respecter ou des identités à reconnaître. Alors que les membres de belles-familles et certaines veuves de polygames veulent préserver l'identité culturelle traditionnelle, et les valeurs locales par la réalisation du veuvage coutumier, celles qui travaillent et ont des enfants en âge scolaire en milieu urbain revendiquent la reconnaissance de leur identité socio-professionnelle déniée à l'échelle du lignage, où toutes les femmes sont vues sous le rôle d'épouse et mère (voir chapitre quatrième : Les lamentations) et placées au bas de la hiérarchie sociale (voir chapitre deuxième : Organisation et dynamiques de la société bamiléké). Les membres de belles-

familles ou les coépouses, dont certains sont chrétiens, mettent en œuvre des moyens de pression tels que des représailles physiques ou verbales, pour contraindre les veuves salariées à valoriser plutôt l'identité culturelle héritée par la réalisation du veuvage à travers le respect de la période prédéfinie et ajustée, ici 9 jours, et les conduites codifiées. Les entretiens explicitent ces représailles auxquelles s'exposent les veuves contestant le veuvage traditionnel. La nièce d'un défunt, chrétienne, explique les conflits entre les veuves de son oncle polygyne :

« [...] Ses coépouses, c'est-à-dire les quatre premières femmes, l'ont insultée, l'ont tenue par sa robe [la 6^e femme médecin sans frontière, propriétaire, catholique et vivant à Yaoundé dans un quartier résidentiel] et l'ont obligée à faire le veuvage dans son intégralité. [...] » (K. J., 19/01/2013 à Dschang).

De plus près, une veuve infirmière, chrétienne, témoigne de la violence verbale à son endroit venant de sa belle-sœur :

« [...] Après l'enterrement, il y a eu des problèmes entre moi et la sœur aînée de mon mari [adepte des croyances locales et commerçante de produits vivriers en milieu urbain] à cause du veuvage. Chaussée, j'ai attaché un morceau de pagne blanc sur ma robe propre et un foulard pour protéger mes cheveux. Ensuite, j'ai tenu une bouteille à moitié pleine d'eau avec ma main gauche pour accompagner le successeur dans la cour. Après sa présentation, j'ai fait deux tours autour du bananier-plantain que les amis de mon mari ont fixé en dansant à mon rythme et je me suis reposée sur un matelas spongieux à la véranda et cela, un samedi entre 15 et 17 heures. J'ai prévu de retourner chez moi dimanche avec mes enfants [...] pour reprendre le travail lundi et eux le chemin de l'école. La sœur aînée de mon mari n'était pas contente parce que j'ai fait un tour au lieu de 7 tours successifs. En plus, elle a senti que je ne vais pas continuer puisque les retardataires sont arrivés et je les ai invités à prendre place auprès de moi à la véranda. Elle m'a apostrophée en m'obligeant à faire comme les autres veuves, sans exception, en respectant la durée des ancêtres, à savoir 9 jours [...]. » (N. G., 12/02/2013 à Bafoussam).

Le frère cadet d'un autre défunt explique les représailles subies par la veuve venant de la belle-mère :

« [...] Après l'enterrement, la veuve [cadre dans une banque basée en ville] a pris soin de ses cheveux, a mis une robe propre, des sandales propres et a attaché le pagne de veuvage par-dessus pour faire le pourtour du bananier-plantain implanté par les amis de son mari décédé et s'est reposée sur une chaise à la véranda de la maison. Quelques instants après, elle s'est rendue dans sa chambre, a fait ses valises, celles de ses enfants pour qu'ils rentrent à la résidence habituelle située en région urbaine. Ma mère [couturière, protestante] lui a demandé ce qui l'amène à arrêter le veuvage subitement pour regagner son domicile. Elle a réagi en déclarant qu'elle doit reprendre son travail le lundi suivant et les enfants, leurs études. [...]. Ma mère s'est fâchée, a demandé à la veuve de la respecter et de ne plus mépriser la coutume de veuvage. [...]. Ma mère lui a manqué de respect en la grondant et lui a intimé l'ordre de rester au village pendant 9 jours. Le travail ne dépasse pas la coutume et son mari décédé. La veuve a refusé et ma mère a froissé sa robe en disant qu'elle a bricolé les tours de deuil et veut faire la même chose au veuvage [...] » (T. B., 09/02/2014 à Dschang).

D'un côté, se trouvent, d'après les témoignages, certaines veuves de polygyne, et des membres de belles-familles actifs, attachés à la coutume et/ou chrétiens qui

réprimant les veuves salariées au motif qu'elles apportent des modifications au veuvage. De l'autre côté, ces dernières ne sont pas prêtes à se soumettre au principe de légitimité selon lequel « *c'est comme ça qu'on a toujours fait* » et s'attachent à leurs corps, à leur position sociale, à leurs modes de vie, à l'éducation des enfants et au travail. On a aussi affaire à des épisodes de tensions « à rebonds », puisque ces acteurs ont déjà eu à entretenir des rapports de force au cours des lamentations et même au moment de l'autopsie. L'insistance pour la réalisation du veuvage de façon conventionnelle et les pressions observées chez des membres de belles-familles ou autres femmes de polygynes traduit bien le ressenti face à la contestation à plusieurs reprises de la coutume. La fermeté des veuves salariées dans les rapports de force montre aussi leur détermination, à partir de leur identité socio-professionnelle, menacée également à plusieurs reprises par les tenants des croyances ancestrales. Les relations asymétriques préétablies entre les veuves et les membres de belles-familles, la hiérarchisation des valeurs et des intérêts amorcée par ces acteurs dans les conflits donnent à voir des enjeux valoriels et interculturels. Chaque partie en présence hiérarchise ses intérêts et ses valeurs, tient davantage aux principes qui les sous-tendent et n'entend initialement guère céder à la pression adverse. Dans un tel climat, la négociation devient inopérante pour gérer les conflits. Face à cet échec, des intermédiaires entrent en jeu et, par leur présence dans les interactions réciproques, marquent le point de départ d'un nouveau processus transactionnel.

2-2 Séquence 2 : transactions ternaires, inégalitaires, réputationnelles, affectives et économiques entre veuves, membres de belles-familles et intermédiaires

Certains membres de belles-familles ou veuves dans les concessions polygyniques sont déterminés à ce que le veuvage s'accomplisse en conformité avec la coutume, quand bien même celle-ci est en recomposition ou justement parce qu'elle serait déjà « allégée ». D'autres, par contre, contestent cette coutume hybridée et effectuent différemment cette dernière phase de deuil au nom de leurs activités/professions voire modes de vie. L'intérêt porté par les protagonistes à leurs systèmes de valeurs respectifs entrave la recherche d'un compromis familial au point qu'entrent en jeu des intermédiaires pour dépasser des oppositions de face à face. Par leur implication, ils facilitent les échanges en vue d'un compromis. Les interactions peuvent s'analyser comme des transactions inégalitaires, ternaires, économiques, affectives et

réputationnelles. Détenteurs ou non d'une autorité, les intermédiaires visent là encore leurs intérêts personnels de façon implicite et soutiennent de manière explicite les veuves exerçant le travail féminin dans le processus transactionnel. Les entretiens le montrent bien. Une veuve infirmière bénéficie du soutien du frère cadet de son défunt mari pasteur qu'elle a sollicité :

« [...] La veuve [infirmière résidant en milieu urbain, mère de 4 enfants en âge scolaire] m'a sollicité [frère cadet du défunt pasteur] et m'a fait part du problème [conflit entre elle et le frère du défunt au sujet du veuvage]. Je l'ai écoutée, j'ai écouté mon oncle paternel [charpentier résidant en ville] et j'ai proposé à celui-ci de lui [la veuve] remettre son sac de voyage. J'ai fait comprendre à mon oncle paternel qu'il est autonome dans son métier, est son propre patron. Il n'a de compte à rendre qu'à lui-même. En plus, il n'est pas très généreux et s'occupe plus de sa progéniture. La veuve a aussi des enfants, doit s'occuper d'eux. Or il l'empêche au nom de la coutume d'aller reprendre son travail, alors qu'il va travailler. Elle est fonctionnaire et doit respecter sa hiérarchie. Celle-ci lui a accordé un délai qui est déjà dépassé. À trainer au village pour le veuvage, elle doit rendre compte des absences non justifiées et c'est pénible lorsqu'il n'y a pas de raison valable. Son travail est prioritaire pour elle et ses enfants. En plus, à ma connaissance, elle aimait son mari et son mari l'aimait. Ils se sont toujours entendus tous les deux pendant les bons et les mauvais moments. Par amour pour son mari et ses enfants, elle doit rentrer chez elle. L'oncle a remis le sac de la veuve en lui disant qu'elle récoltera ce qu'elle a semé en bricolant le veuvage. La veuve lui a promis de revenir faire les cérémonies de neuvaine mais m'a appelé dans la semaine pour me dire qu'elle ne peut dépenser pour cela parce que mon oncle l'accuse d'avoir tué son mari et en plus, elle n'a pas de temps et doit se reposer. Le samedi suivant, elle n'est pas venue et mon oncle était encore très fâché. Elle va au village difficilement parce qu'elle est mal vue. Les relations entre elle et des membres de ma famille paternelle, depuis ce temps-là, sont mauvaises. Elle est considérée comme une veuve heureuse qui a tué son mari pour faire la belle-vie » (F. A., 18/02/2014 à Dschang).

Une autre veuve, pharmacienne, chrétienne, rapporte le soutien demandé et obtenu du chef coutumier et en même temps sous-préfet :

« [...] Mes beaux-frères [ingénieurs et commerçants en milieu urbain] ont fermé le portail pour m'empêcher de sortir avec la voiture et j'ai envoyé un enfant appeler le chef [sous-préfet] en week-end au village. Il est arrivé et, contre toute attente, il a demandé à mes beaux-frères de libérer le portail, de me laisser rentrer chez moi et m'a suggéré de revenir selon mes disponibilités, faire les cérémonies de neuvaine. Il leur a dit que je dois travailler absolument pour les malades et mes enfants. Ils ont besoin d'aller à l'école comme leurs enfants : "Et vous aussi, vous allez mener vos activités au courant de cette semaine. Pourquoi vous et pas elle ? Elle n'a pas eu de problème avec son mari, pourquoi voulez-vous la priver de son travail pour qu'elle souffre ? Son mari l'a aimé et n'accepterait pas même dans sa tombe de voir sa femme souffrir. Dans ce village, les membres de la belle-famille accusent toujours les femmes d'avoir tué leur mari et décident de les faire souffrir. Ce n'est pas le cas maintenant. Elle doit partir et revenir comme j'ai dit". J'étais fière et prête pour retourner chez moi avec mes enfants. Mes beaux-frères ne pouvaient pas contredire le chef pour ne pas être punis. Ils ont ouvert le portail sans parler au chef, mais m'ont dit que je danserai forcément plus tard et après avoir rencontré des échecs dans ma vie. Je suis revenue le samedi suivant pour offrir à manger et à boire aux amis de mon mari, aux membres de la famille. J'ai mis ma tenue de deuil et j'ai fait le marché des veuves. Je suis rentrée chez moi dimanche pour reprendre le service lundi matin. Mes beaux-frères n'étaient pas contents parce que j'ai bricolé le veuvage et disent que j'ai tué leur frère. En plus, le chef m'a soutenu. Ils ne manquent pas de se moquer de moi, même par téléphone en m'appelant "veuve heureuse". Pour ne plus me soucier, je ne réponds plus à leurs coups de fil » (M. G., 12/01/2013 à Dschang).

Les discours ci-dessus traduisent le soutien demandé par les veuves, et obtenu des intermédiaires qu'elles sollicitent. Les intermédiaires, ici le chef coutumier et le pasteur, ont un statut ambigu puisqu'ils sont situés à l'interface de plusieurs institutions (voir chapitre quatrième : Lamentations, chapitre sixième : Autopsie). Ils cherchent de façon non explicite, dans le jeu transactionnel, à protéger leur image, les institutions de et pour qui ils vivent, et de manière explicite à soutenir les veuves. Leurs propositions se situent dans les rapports entre innovation, tradition et modernité, pôles en tension, et contribuent à accélérer le processus évolutif dans lequel est plongé le veuvage. Proche des veuves par le cadre et le style de vie, ces intermédiaires sont favorables au rétrécissement du temps de danse, aux conduites non codifiées et à l'accomplissement « sobre » des cérémonies de levée de deuil. Ils contraignent des membres de belles-familles à accepter leur proposition qui revient à ce que les veuves salariées accomplissent chacune le veuvage, selon son tempérament, suivant des conduites personnelles, puis reviennent si elles peuvent ou veulent dans la concession maritale pour les cérémonies de levée de deuil. Les intermédiaires justifient leurs initiatives par des intérêts matériels, financiers et symboliques, au rang desquels le respect de la dignité des veuves, le repos de celles-ci, la conscience professionnelle, la crainte du licenciement, le travail à faire pour assurer la subsistance de l'unité domestique, l'affection pour le mari, les enfants et l'éducation de ces derniers. On voit que le processus transactionnel, comme le relèvent B. Fusulier et N. Marquis (2009 (b) : 25), articule l'affect, le social et le culturel pour comprendre la sobriété du veuvage. Favorables à la sauvegarde de cette dernière phase de deuil, les membres de belles-familles s'attendaient à ce que les intermédiaires, notamment lorsqu'il s'agit d'un chef coutumier, plaident en leur faveur, puisqu'ils se connaissent à l'échelle du village. Ils sont d'autant plus surpris, notamment lorsqu'il s'agit d'un chef coutumier, mais s'y conforment. L'acceptation apparaît alors comme une manière de reconnaître la légitimité des intermédiaires, la nécessité de l'éducation des enfants, du travail salarié et l'innovation qu'ils introduisent dans le veuvage. De plus, contredire les intermédiaires, au regard des positions socialement inférieures qu'ils occupent, les exposerait aux sanctions sociales, financières et matérielles. Enfin, la validation des choix des intermédiaires par les membres de belles-familles se comprend aussi par la croyance en la malédiction, qui leur procurerait un gain différé, puisque les veuves qui n'ont pas fait le veuvage au complet devraient le reprendre sous forme de sacrifice expiatoire dans

l'avenir (voir chapitre quatrième lamentations). On rejoint Jean Remy (1992 : 92) qui analyse un « *jeu social où chacun fait comme si on était d'accord, à condition de tirer avantage de l'échange, quitte à faire un usage détourné du produit* ».

Les veuves ayant accompli en partie, en une ou deux reprises, le veuvage, comme les entretiens l'ont donné à voir, possèdent elles-aussi des capitaux sociaux, économiques et symboliques qui contraignent les membres de belles-familles à accepter leur façon de faire. Elles sont fonctionnaires ou salariées dans des entreprises privées, évoluent dans le secteur informel, exercent des professions libérales, ont des ressources financières, voire apportent du soutien aux membres de belles-familles, aux adolescents dans le quartier ou dans le village et même au chef. On voit que l'affirmation de sens compose avec le rationnel (Fusulier B., Marquis N., 2008 : 16). Les données de terrain permettent d'éclairer cela. 6 interlocuteurs sur 18 interrogés font comprendre que les veuves sont parties de la concession après quelques tours de danse de veuvage autour du bananier-plantain et ne sont pas revenues pour les cérémonies de levée de deuil. 5 autres interlocuteurs ont affirmé que d'autres sont revenues faire les cérémonies de levée de deuil. Engagées à la fois dans la coopération et le conflit, pour mettre un terme au deuil, ces veuves s'apparentent, au sens de Luc Van Campenhout (2008 : 254), à des « *associés contestataires* ». La collaboration avec les membres de belles-familles ou les coépouses fait d'elles des associées. Elles apparaissent comme contestataires par la remise en cause du veuvage tel qu'institué, puis révisé. Par ce procédé, elles illustrent également la vision complexe de l'acteur dans l'analyse transactionnelle (Fusulier B., Marquis N., 2008 : 18). Il s'agit à chaque fois d'acteurs situés, ici par rapport au deuil, contraints d'agir par des forces sociales, culturelles et psycho-affectives et, en même temps, faisant preuve d'un mélange de compétences qui les rendent capables de calcul, de jeu d'intérêts, de revendications ou d'affirmation identitaire. De là, comme les femmes « cadres » au Gabon, elles en viennent à négocier et transformer, de façon plus ou moins profonde, les rapports sociaux de sexe (Tonda J., 2000 : 20).

La gestion des conflits au sujet du veuvage passe par des transactions situées entre la continuité et la rupture, d'autant plus que les deux modalités s'entremêlent dans les échanges entre les parties en présence. La continuité se caractérise par la reconnaissance du veuvage, en tant que valeur partagée à l'échelle de la chefferie et mise en jeu pour mettre un terme aux cérémonies de deuil d'un roturier. Dans ce contexte, les transactions ramènent à la règle coutumière caractérisant les rapports aux ancêtres, les

rappports entre le défunt mari et la veuve ainsi que les rituels à accomplir pour rompre les liens conjugaux d'avec lui. Par ailleurs, une dimension de rupture est également en jeu. Elle est introduite par les veuves salariées, favorisée par des intermédiaires et reconnue par des membres des belles-familles. Elle intensifie l'évolution d'une tradition déjà recomposée, marque une distance par rapport à la fonction culturelle des femmes et chemine à travers la définition de nouveaux principes de légitimité à asseoir et à suivre : réduction de la période de veuvage, usage des conduites non codifiées et personnelles caractérisées par la maîtrise de soi, le respect de son apparence ou les soins corporels, la posture assise sur un matelas pendant les pauses, mieux, la simplification des cérémonies de levée de deuil, etc. Ces réaménagements renvoient à des transactions secondes dans un espace culturel marqué par les rapports à la coutume de veuvage connus, puis remis en cause localement, puisque les veuves salariées les considèrent comme inappropriés. Elles s'en inspirent pour les modifier. Les transactions s'opèrent à ce second niveau d'autant plus que les références traditionnelles en rapport avec la continuité et les principes novateurs en lien avec la rupture sont en interférence et caractérisent les enjeux qui s'analysent en termes de transactions, imposition y compris. Les couples d'opposition structurant tels que formel/informel, intérêts/valeurs, se recomposent à partir des enjeux visés par les protagonistes. Les conduites formelles et informelles se côtoient dans le processus du veuvage. Les intérêts financiers et matériels composent avec les valeurs, dont certaines se maintiennent, alors que d'autres sont en évolution. Il s'agit, d'un côté, des valeurs portées par les femmes salariées, par exemple, la dignité, le respect ou le travail, et, de l'autre, des valeurs auxquelles sont attachés les tenants des traditions ancestrales, au rang desquelles le respect des morts ou la coutume. La combinaison de ces deux pôles se fait souvent de façon inattendue lorsqu'on voit de part et d'autre, par exemple, à la fois une recherche de la rentabilité économique et un attachement aux principes, qu'ils soient personnels ou collectifs. Les pratiques des veuves salariées résultent donc d'une production de contenu, d'une relecture des formes de procédures du veuvage, et participent plus largement à la mutation d'un système de rapports sociaux. J. Noret et P. Petit écrivent à ce sujet :

« Le décès d'un acteur social et le deuil qui le suit et l'encadre peuvent être de puissants vecteurs de changement, car ils débouchent, en fait, non sur un retour à la situation antérieure, mais sur un déplacement ou un remaniement des positions dans le milieu social concerné [...]. En d'autres termes, plutôt que sur une restauration, un décès débouche fatalement sur une succession, laquelle se présente toujours comme un moment possible de transformation des

rapports entre les générations, et plus généralement des relations entre les acteurs et groupes d'acteurs qui forment une configuration familiale » (Noret J., Petit P., 2011 : 101).

On peut parler d'une innovation de continuité, dans la mesure où le veuvage demeure encore, tout en se situant dans un processus en train de se faire. En effet, des interactions entre les veuves salariées et les membres de belles-familles se dégagent des compromis singuliers et hybrides qui, d'après P. Hamman (2012 : 139), vont au-delà du point de départ des intérêts et des valeurs différents, pour produire des situations en partie nouvelles puisque « *ce qui voit le jour n'est pas l'addition des retraits de chacun mais leur dépassement* ». Ces produits transactionnels consistent soit à faire en une brève tranche horaire la danse de veuvage, se déplacer en vue du travail et revenir pour le repas festif et/ou le commerce des veuves, soit se limiter uniquement à la danse et ne plus revenir en contrepartie d'une dette à payer au défunt dans un avenir proche ou lointain. La nature du compromis reste la même avec l'intervention des intermédiaires. On voit que le terme *mboti* correspondant à l'expression « *faire semblant* » a sa raison d'être ici puisqu'il permet aux acteurs ayant des systèmes de valeurs et d'intérêts contradictoires de coopérer en vue de mettre un terme au processus de deuil. La réalisation du veuvage correspond alors à un « ordre négocié », au sens de J. Remy. Pour lui,

« “ordre” suppose la prise en compte des exigences de l'interdépendance, “négocié” suppose que cette prise en compte se fait dans l'interaction. Sous le poids des enjeux communs qui pèsent sur l'un et l'autre, naît une réciprocité dans l'interaction qui permet une modification de la perception du problème et induit une évolution des prétentions de l'un sur l'autre » (Remy J., 1998 : 36).

On peut penser à une cohabitation des « ordres locaux », en s'inspirant de P. Hamman (2012 : 134). Les modes de compromis qui se dégagent sont provisoires puisque les divergences demeurent, même si elles sont en mode tacite, avec les ressentis cumulés au fil du processus du deuil, faisant également suite aux décisions subies ou à l'insatisfaction venant des propositions des intermédiaires, comme les entretiens l'ont donné à voir. Ces divergences pourraient se transformer en conflits après le deuil et donner lieu à de nouvelles interactions analysables en termes de transactions sociales.

Conclusion

Notre but dans ce chapitre était de savoir comment les veuves entre elles ou celles-ci et les membres de belles-familles ont eu à gérer leurs conflits au sujet du veuvage. Les conflits sont apparus à partir du moment où certaines veuves ont mis en

avant leurs valeurs religieuses et d'autres leur activité professionnelle pour condamner le veuvage au lieu de l'accomplir selon la période et les conduites instituées de façon coutumière. Le refus ou le non-respect des formes de procédures et de la période prédéfinies suscite des conflits, dont la manifestation entrave la réalisation des cérémonies de veuvage. Au regard des répercussions des conflits sur leur image, les parties prenantes tentent d'élaborer un compromis familial à partir d'échanges qui s'analysent en termes de transactions. D'un côté, ces dernières composent à la fois une modalité de reproduction par rapport à l'ordre social existant ou sa remise en question, précisément l'autorité des membres de belles-familles et/ou de certaines veuves dans les concessions polygyniques et les enjeux stratégiques ou de valeurs liés à la spécificité des veuves salariées. De l'autre côté, des pratiques rompent avec le principe de légitimité traditionnel visible à travers le rejet des croyances ancestrales par les veuves converties pour des enjeux de valeurs rattachés à la destinée *post-mortem* du défunt et à leur rapport avec le transcendant.

Dans un premier temps, nous avons vu dans certains deuils que les veuves adeptes de nouveaux mouvements religieux ont revendiqué leur identité religieuse, et ont voulu faire reconnaître leur dignité en refusant de faire le veuvage. Les membres de belles-familles ou certaines veuves de polygames, au contraire, étaient insensibles à cette nouvelle identité et, dans les rapports de force, ont voulu les contraindre au respect de la période et des conduites traditionnelles en vue de la préservation de l'identité coutumière. Devant ces logiques qui s'excluent mutuellement, les parties prenantes ont tenu chacune à son système de valeurs. Pour sortir du blocage, des intermédiaires s'impliquent par la suite dans les interactions pour ouvrir une nouvelle séquence. Leur intervention ne fait pas disparaître l'asymétrie de ressources entre les acteurs en présence, mais les consolident bien au contraire. Les intermédiaires, dont certains ont un statut ambigu au regard de leur profession, ont un objectif prioritaire, à savoir, soutenir les veuves converties au nom de leur réputation et en vertu du fait qu'elles sont perçues comme des instruments de diffusion de valeurs, au rang desquelles la dignité humaine ou l'intégrité morale contenues dans les principes dictés par des nouveaux mouvements religieux.

Au regard de ces enjeux, ils ont favorisé le retrait du veuvage en acceptant qu'il soit remplacé par des prières en l'honneur du défunt après l'enterrement. Reconnaisant que les veuves rompant avec la coutume de veuvage paieront une dette symbolique à

leur défunt mari et au regard de la crédibilité à préserver aux yeux des intermédiaires, les membres de belles-familles et certaines veuves de polygynes ont validé la solution, même si elle ne leur convenait pas entièrement. Les transactions se situent ainsi dans le cadre d'une certaine rupture, où un principe de légitimité nouveau remplace l'ancien pour s'installer. Cela découle des transactions secondes en rapport avec la règle traditionnelle du veuvage, valorisée d'autant plus que les veuves converties la connaissent, et s'en inspirent pour rompre avec elle. Les veuves converties ont alors changé la manière de mettre un terme au processus du deuil d'un roturier et l'autorité en qui elles se soumettent. La dépendance à Dieu et non aux ancêtres crée des disparités fondées sur les croyances. Désormais, les veuves soumises à Dieu ne font plus de veuvage, au contraire de celles qui respectent les prescriptions coutumières, alors qu'avant la colonisation, toutes les veuves l'accomplissaient. Par leur positionnement, elles contribuent à une dé-ritualisation des cérémonies d'après enterrement, voire à une simplification du processus de deuil avec la suppression de cette dernière phase. Par cette initiative, les veuves converties participent plus largement à un renversement relatif de la hiérarchie sociale, à sa transformation et à la construction d'une autre vision adaptée à leurs exigences religieuses. Pour garder la face et terminer le processus du deuil, les veuves converties positionnent leurs valeurs religieuses en priorité. Le positionnement prioritaire de ces valeurs montre qu'elles sont fortement ancrées et qu'il est difficile de les modifier. Il correspond à un choc pour des membres de belles-familles ou veuves de polygynes qui auraient voulu que les veuves même converties fassent « *comme on a toujours fait* ». L'ancrage culturel se trouve ici vidé en partie de son efficacité. Les processus transactionnels repérés ont débouché sur des compromis reposant sur plusieurs échelles de temps, avec le rejet du veuvage sur l'instant par des veuves converties, en contrepartie d'une dette envers leur mari décédé reportée à plus tard pour maintenir les apparences et/ou les convictions de celles qui sont attachées à la coutume.

De plus, nous avons vu que les membres du lignage du défunt ou des veuves dans les concessions polygyniques ont également mené des échanges avec des veuves salariées en vue de gérer leurs conflits concernant le veuvage. Ils sont parvenus, avec l'action des intermédiaires, à dégager des compromis au terme de séquences transactionnelles. Ainsi, dans certains deuils, des veuves salariées ont accompli la danse des veuves en peu de temps après la présentation du successeur au public et sont

retournées à leur domicile en milieu urbain pour reprendre le travail, et leurs enfants, les études, en contrepartie de la dette future envers le défunt mari. Dans d'autres deuils, des veuves salariées ont effectué la danse en une très courte durée après la présentation du successeur, se sont déplacées pour revenir au bout de la semaine suivante accomplir en partie les cérémonies de levée de deuil, à travers le repas festif et/ou le marché du veuvage. Les contreparties sont donc à la fois variables dans leurs modalités et ont en commun le non-respect des formes de procédures coutumières, et de la période de veuvage recommandée localement. Le rapport à soi, au travail, aux enfants et au défunt mari explique telle ou telle option retenue par les veuves salariées. Ces compromis proviennent des transactions qui associent la continuité et la rupture, d'après des modes de combinaison entre l'innovation et la stabilité dans un même espace-temps ou de façon différée. Nous avons vu, d'un côté, que le veuvage demeure, est revendiqué même par des veuves affiliées à la chrétienté, puis effectué et, de l'autre, le rétrécissement de la période de pénitence, l'introduction de formes de procédures non codifiées et personnelles par les veuves salariées. On comprend dès lors comment les dynamiques transactionnelles enchevêtrent l'ancien et le nouveau dans les formes de procédures adoptées et le temps mis pour accomplir le veuvage. Il n'y a ni pleine continuité ni totale discontinuité, puisqu'il n'y a pas de processus unique qui s'impose systématiquement même chez les veuves salariées. Les transactions se sont alors effectuées sous le mode de transactions secondes, en lien avec le principe coutumier reconnu et élargi : un nouveau référentiel socio-économique va désormais orienter les pratiques des veuves salariées. En le respectant, cette catégorie de veuves procède à la simplification, à la transformation et à la reconstruction du veuvage, au contraire des veuves converties qui l'évacuent complètement. De plus, elles fondent par leur positionnement une différenciation basée sur le statut ou la position sociale puisque les veuves accomplissent le veuvage suivant les périodes et des formes de procédures contradictoires. Les veuves ménagères et dépendantes de leur conjoint les accomplissent sur une longue durée en respectant les conduites coutumières révisées. Les veuves salariées, par contre, les effectuent sur une période limitée et adaptée à leurs exigences socio-professionnelles avec des conduites personnelles. Parmi elles, certaines agissent en deux temps, avec la réalisation des cérémonies de levée de deuil, tandis que d'autres se limitent à la danse de veuvage après la présentation du successeur au public. Cette deuxième déclinaison ouvre aussi de nouvelles pistes d'aménagement. Au contraire des

veuves converties qui rompent directement avec le système de rapports sociaux élargi, les veuves salariées les remodelent plutôt pour en fabriquer un autre, approprié à leurs modes de vie, travail, position géographique et spécificité.

On voit la complexité des valeurs qui se font face, en permettant des aménagements successifs. Ces valeurs en évolution, orientées et réorientées, composent avec les intérêts des uns et des autres. À partir de l'analyse des différentes formes de compromis, on comprend que le veuvage contient une dimension mouvante qui actualise l'entrée par les transactions sociales, puis conduit à la redéfinition des couples de tension intérêts/valeurs, formel/informel, d'après les enjeux en partie variables des protagonistes. La rupture avec la tradition du côté des veuves converties, le réaménagement des intérêts et des valeurs par les veuves salariées et l'acceptation de ces modes d'évolution par les membres de belles-familles le traduisent bien. Notre travail a montré en quoi les dynamiques transactionnelles sont situées, d'un côté, à l'interface de la continuité et de la rupture et, de l'autre, sur un mode plus proche du pôle de la rupture. Il montre également les divergences entre les parties en conflits et, en même temps, l'intervention des intermédiaires qui non seulement visent leurs intérêts personnels mais apportent leur soutien aux uns ou aux autres. Les compromis dégagés sont toujours précaires et traduisent la difficulté des parties prenantes à se soustraire des valeurs et/ou intérêts auxquels ils tiennent. Pour preuve, les parties en présence s'accordent avec la position des intermédiaires sans renoncer à leur propre lecture, mais plutôt pour permettre la clôture des cérémonies de deuil.

CONCLUSION

La question de départ de notre thèse était de savoir, dans le cas des Bamiléké de l'Ouest Cameroun, comment les membres de la parenté du défunt, ces derniers et les alliés matrimoniaux, ont géré leurs conflits pour permettre le déroulement complet du deuil. Les conflits sont apparus à partir du moment où ces différents acteurs ne se sont pas entendus sur la manière d'exécuter les cérémonies funèbres. Certains ont souhaité que le deuil se déroule complètement selon la coutume locale (du reste elle-même en évolution), tandis que d'autres ont pris de la distance ou ont privilégié d'autres modes de références en lien avec leur position sociale, leurs (nouvelles) religions ou des styles de vie davantage inspirés de l'univers culturel occidental. D'autres enfin, ont voulu, plus nettement encore, supprimer certaines phases de cette pratique sociale. Le déroulement complet du deuil est alors rendu possible à travers des modes hétérogènes de compromis construits par les différents acteurs en présence. Ces interactions sont en particulier analysables en termes de transactions binaires ou ternaires, inégalitaires, réputationnelles, affectives, tacites et/ou financières.

Nous avons testé cette hypothèse dans le chef-lieu du département de la Menoua, à savoir Dschang, cadre spatial de notre recherche. Il s'agit d'un espace dans lequel le pouvoir colonial allemand puis français a implanté des œuvres sociales, religieuses et politiques, lesquelles ont contribué à transformer les modes de vie des habitants du département et, plus largement, de ceux de la région bamiléké. Les habitants séparent encore les funérailles du deuil, dans l'esprit de permettre aux proches du défunt d'avoir du temps nécessaire afin de purger la douleur liée au décès, puis manifester la joie liée aux funérailles en les organisant plusieurs mois ou années après la période du deuil. Nous avons porté notre attention sur le processus de deuil tel qu'il se manifeste dans le cas d'un roturier. Dans notre cas, il s'agit d'un homme ordinaire, ni chef ni notable, monogame ou polygyne, ayant des fils et aussi des filles mariées. Le deuil d'un roturier s'étale sur 9 jours au plus et présente toutes les phases publiques de cette pratique sociale, d'après un ordre chronologique défini traditionnellement : annonce, lamentations, morgue, enterrement, repas festif, succession et veuvage. Un tel ordre ne se retrouve ni dans le processus du deuil d'une roturière ni dans celui d'un célibataire ou d'un chef coutumier. L'analyse du processus du deuil d'un roturier a alors nécessité une méthodologie spécifique. Nous avons utilisé à la fois des sources orales et écrites. Celles-ci ont regroupé des ouvrages individuels ou collectifs, des articles de revues scientifiques, des journaux, des archives, des rapports ou thèses. Nous les avons

croisées avec les sources orales, pour compléter et valider l'analyse *in situ* et s'affronter aussi à une certaine absence de verbalisation dans la saisie des conflits et de leurs enjeux dans le processus du deuil. Pour vérifier notre hypothèse sur le terrain, nous avons eu recours à des entretiens semi-directifs, à l'observation participante, à des photographies, à des supports vidéo et à des croquis. Il s'est agi, à partir de ces matériaux, d'analyser et de comprendre le deuil inscrit dans un processus en train de se faire, de repérer les conflits, les enjeux, de saisir les rapports entre les acteurs, leurs logiques de fonctionnement et les moyens qu'ils déploient en fonction des ressources, du statut, de la position occupée dans la parenté, puis à l'échelle sociale plus largement, pour gérer ces conflits. Ces modes de gestion ont contribué à une certaine permanence de l'ordre institué ou à sa réinterprétation, notamment l'autorité du chef coutumier, du chef de concession familiale, des membres de belles-familles, le droit d'aînesse et les enjeux symboliques rattachés aux rapports descendants-défunt, défunt-affin, défunt-veuves, descendants-chef coutumier, ou encore chef coutumier-ancêtres. Ces modes de gestion ont aussi montré une composition permanente de la nouveauté avec la coutume.

L'analyse des données a conduit à la vérification de notre hypothèse. Suivant la logique chronologique, les conflits ont commencé au moment de l'annonce du deuil, lorsque des membres de la parenté ont transgressé la coutume relative à la communication du décès du chef de concession familiale au chef coutumier. D'après les croyances ancestrales, ils ont le devoir d'informer le chef verbalement et lui offrir une chèvre saine dite « *chèvre de la terre rouge* ». Le non-respect de cette obligation coutumière a conduit le chef à interdire toute manifestation, en envoyant ses serviteurs fixer les tiges de *kinkéliba* ou de *sissongo* dans la cour ou à l'entrée de la concession. L'interdiction des cérémonies a entraîné des conflits entre les membres de la parenté, ces derniers et le chef. Au regard de l'asymétrie des rapports entre ces acteurs en présence, il revenait aux membres de la parenté du défunt de se mobiliser en vue de « *ntchounti nooh* », c'est-à-dire résoudre le problème. L'élaboration des compromis, bien qu'elle se soit opérée autour du motif premier du respect des traditions ancestrales, est passée par des modalités renvoyant à des transactions financières, inégalitaires, tacites, ternaires et réputationnelles, décomposables dans le temps et dans l'espace. Les séquences transactionnelles, déployées sur deux échelles avec divers acteurs, ont montré la prégnance des pouvoirs traditionnels du chef à l'échelle du village et sa relative capacité à faire respecter la coutume par les habitants, même si certains commencent à

cultiver une vision autre de l'annonce du deuil, avec le changement de référentiel de la société bamiléké au fil du temps.

Nous avons vu que les membres de la parenté du défunt ont collecté de l'argent pour acheter une chèvre et payer l'amende au chef, par le biais de transactions économiques et réputationnelles. Si l'accomplissement de ce devoir allait de soi pour certains descendants respectueux des traditions ancestrales en regard des enjeux stratégiques, valoriels et culturels, tel n'a pas été le cas pour d'autres, même nantis, en raison de leur vision personnelle du mode conventionnel d'annonce du deuil au chef, qui n'est plus tant imprégnée par les normes collectives ou les contraintes familiales. Des intermédiaires attachés aux croyances ancestrales sont alors intervenus. Les descendants concernés se sont alors pliés en partie aux exigences traditionnelles, en acceptant que d'autres s'engagent pour acheter une chèvre et payer l'amende en contrepartie d'une dette à rembourser en différé. Ces modes de compromis, qui traduisent une redistribution des devoirs au sein de la parenté ou de la fratrie et une reconstruction du couple de tension intérêt/valeur, ont favorisé l'achat des produits nécessaires à la régularisation de l'annonce du deuil, en arrière-plan de laquelle ont joué, en fonction des acteurs en présence, le capital social à entretenir, l'image sociale à protéger, les représentations de possibles représailles surnaturelles et l'obligation de rencontrer le chef. Les compromis, qui traduisent globalement la préséance de la coutume, résultent de transactions asymétriques mais situées à l'interface de la rupture et de la continuité. On a en effet constaté que la coutume relative à l'annonce est encore valorisée et exerce une contrainte sur les habitants. En même temps, elle commence à faire l'objet de contestations de la part de certains descendants guère habitués au style de vie propre à leur chefferie d'origine. De plus, la coutume a elle-même évolué en intégrant en son sein l'argent liquide, dans l'accomplissement des obligations familiales. Des principes de légitimité traditionnels et nouveaux participent ainsi de l'évolution de l'annonce du deuil. Les pratiques qui se dégagent comportent une part importante d'imposition : certains acteurs ont estimé avoir subi la solution proposée par les intermédiaires et, de ce fait, ne sont guère enclins à honorer leurs engagements comme convenu. Bien que relatifs, ces compromis ont constitué une étape nécessaire en vue de la poursuite des échanges avec le chef à sa résidence.

Cela a supposé, en plus d'une chèvre et de l'argent liquide, la présence des représentants ayant du crédit aux yeux du chef et capables de soutenir les descendants

du défunt lors des échanges avec cette autorité traditionnelle. Après avoir défini le montant de l'amende, ils se sont rendus à la résidence du chef. Là, nous avons également vu que la régularisation de l'annonce du deuil a renvoyé à des transactions inégalitaires, financières, tacites et réputationnelles entre le chef, les descendants et leurs représentants. Ceux-ci ont reconnu la faute devant le chef qui, en revanche, a utilisé des moyens de contrôle social, tels que la réprobation ou la réprimande, pour amener les descendants à respecter la coutume et, globalement, l'institution chefferie. Par la suite, les représentants ont remis l'amende au chef, suivant un échange implicite ou explicite, d'après le degré de confiance que le chef accorde. Au terme des échanges relatifs à l'amende, les représentants ont aussi remis une chèvre au serviteur du chef. L'action a fait également l'objet de transactions tacites au regard de la validité de la bête et la réputation des parties en présence. Le formel et l'informel, le tacite et l'explicite se sont ainsi mêlés dans la régularisation de l'annonce du deuil. La chèvre relève d'une offrande qu'apportent les membres de lignage au chef, en vue d'obtenir de lui l'autorisation de creuser la terre cédée au père, jusqu'à la couche rouge, puis y enterrer sa dépouille. La levée théorique de l'interdiction est ainsi accordée par le chef en contrepartie de la régularisation de l'annonce du deuil.

Ces compromis sont partiels, en raison de la part d'imposition qui oblige les habitants à suivre un seul principe social légitime. De plus, seule la parole du chef tient lieu d'engagement, et aucun signe matériel n'a montré objectivement qu'il a donné des consignes explicites à ses serviteurs, qui devraient se rendre dans la concession du défunt pour procéder à la levée effective de l'interdit. En dépit de l'incertitude, ceci ouvre une nouvelle séquence transactionnelle dans la concession familiale entre les ascendants du défunt et les serviteurs. La levée concrète de l'interdiction dans la cour du deuil passe là aussi par des transactions matérielles, financières et tacites en lien avec le fait de donner une poule, des offrandes de nourriture et de boisson, puis de l'argent aux serviteurs. Les transactions sont aussi situées entre continuité et évolution, comme à la résidence du chef, puisque les serviteurs du chef sont respectés et récompensés mais avec de l'argent liquide. Ils continuent à jouer un rôle de police du village. Les échanges reviennent à ce que les serviteurs enlèvent de la cour la plante d'interdiction, puis reçoivent en contrepartie de l'argent liquide, à manger et à boire, en plus d'une poule saine. Ces modalités, qui se caractérisent aussi par une domination traditionnelle, ont conduit à la poursuite des cérémonies suspendues dans la concession du défunt.

Pour autant, les compromis sont toujours précaires, car ne conviennent pas pleinement à certains membres de la parenté. Malgré des protestations implicites, les descendants ont mené, *via* leurs intermédiaires, des échanges qui s'apparentent à des transactions financières, matérielles et tacites. Les premiers, en guise de remerciements, ont donné en toute discrétion de l'argent aux seconds, même si certains ont refusé pour des enjeux symboliques. Ces transactions amalgament continuité et rupture, qui s'entrecroisent avec la volonté d'entretenir les rapports d'amitié et de solidarité, sorte d'héritage institué qui subsiste dans une société en évolution, et se matérialise par l'argent, et non plus des boules de sel, comme à la période précoloniale. Le passage de la concession familiale à la résidence du chef a montré une rupture en termes d'échelle transactionnelle avec l'entrée du chef et de ses serviteurs dans les interactions, puis un changement de cadre des interactions et la transformation des contenus du discours des parties prenantes, suivant les différents enjeux. Les échanges se poursuivent à l'échelle de la concession avec l'implication des ascendants de défunt et les serviteurs du chef. On a noté, par ailleurs, une continuité entre ces deux échelles, puisqu'il était question de régulariser l'annonce du deuil.

L'asymétrie des rapports entre les acteurs en présence a conduit, comme nous l'avons vu, à une certaine préservation de l'institution chefferie et donc le chef, qui représente les ancêtres sur terre. Pour autant, les échanges concrets ont aussi montré que l'institution chefferie comporte des marges d'appréciation et des zones d'ombre, par lesquelles passent des changements, y compris à l'échelle du village. La diversité des acteurs en présence et l'inégalité des ressources dont ils disposent, la pluralité des échelles et séquences transactionnelles décomposées dans l'espace et le temps, la redéfinition du couple de tension tradition/modernité, à travers les transactions situées entre continuité et rupture, puis les différents modes de compromis trouvés au final soulignent l'intérêt d'une entrée par les transactions pour le montrer. Dans le même sens, les compromis, bien qu'ils aient permis la poursuite des cérémonies au sein de la concession familiale, n'ont pas empêché l'émergence d'autres conflits dans le processus du deuil. Des conflits ont surgi au cours de la période de lamentations, et ont opposé des membres de belles-familles à certaines veuves ou celles-ci entre elles dans les concessions polygyniques. Ils provenaient du fait que des veuves se sont appuyées sur leurs styles de vie, notamment en ville, ou leurs convictions religieuses, pour contester les interdits *post-mortem* réservés par la coutume locale à toutes les femmes pendant le

deuil du défunt mari. Ceci a pu provoquer la suspension des tours de deuil et l'immobilisation des nouveaux venus bloqués à l'entrée de la concession du défunt. Pour éviter de ternir leur image, les parties prenantes ont élaboré des compromis désignés « *mboti* », à partir des échanges qui s'apparentent à des transactions inégalitaires, affectives et réputationnelles dans la concession familiale.

Nous avons constaté que certaines veuves aux modes de vie éloignés de ceux du village d'origine, d'autres veuves chrétiennes et toutes les veuves adeptes de nouveaux mouvements religieux ont demandé à ce que leur dignité soit reconnue. Elles ont également revendiqué leurs identités socioprofessionnelles ou religieuses. Certains membres de belles-familles ou d'autres veuves de polygynes ont insisté, au contraire, pour que toutes les veuves se soumettent aux obligations imposées par le lignage du défunt et la coutume. Les adversaires n'ont d'abord pas voulu réviser leurs systèmes de valeurs. La volonté d'accueillir les nouveaux venus a toutefois motivé certains membres de belles-familles à solliciter des intermédiaires, pour faciliter la recherche du compromis. Situés à l'interface du lignage et des institutions étatiques, traditionnelles ou religieuses, ces intermédiaires se sont impliqués dans le jeu direct à la fois pour satisfaire implicitement leurs intérêts et soutenir, par leurs suggestions, les veuves converties ou celles qui ne sont pas habituées à respecter les conduites coutumières. La suggestion revient à ce que les nouvelles identités socio-professionnelles ou religieuses des veuves soient respectées ainsi que leur personne. Les veuves converties ou ayant des modes de vie autres que coutumiers ont été satisfaites de l'action des intermédiaires, parce qu'elle leur a permis de protéger leur corps et leur image, alors que des membres de belles-familles ou des veuves de polygynes, qui ont pourtant sollicités ces mêmes intermédiaires, ne l'étaient guère, puisque la position des intermédiaires les a souvent surpris, et au final la proposition leur semblait relever de l'imposition. Ils ont « fait avec », espérant à tout le moins des gains différés, au rang desquels la dette symbolique qui serait à payer au défunt, et la crédibilité à conserver aux yeux des intermédiaires. Ces séquences transactionnelles ternaires ont combiné une part de rupture et de discontinuité dans un même espace-temps. Nous avons constaté que les conduites culturelles sont toujours suivies et, qu'en même temps, la « sobriété » dans l'expression du chagrin, la prière ou les chants ont été rendues possibles dans les tours de deuil. Dès lors, le formel et l'informel, l'explicite et l'implicite cohabitent dans les modes de procédures utilisés de part et d'autre. Les principes de légitimité traditionnels et

nouveaux se sont confrontés, débouchant sur des compromis singuliers et parfois hybrides. Ils reviennent à ce que des formes de procédures traditionnelles et personnelles se côtoient, de manière flexible, pendant les tours de deuil dans un même espace. Pour preuve, à l'intonation du chant de lamentations correspondent différents modes de réponses pendant les tours de deuil. Les membres de belles-familles respectent généralement la mélodie traditionnelle, au contraire des veuves habituées aux modes de vie urbains, ou encore des adeptes de nouveaux mouvements religieux qui se taisent dans la cour. La multiplicité des formes de réponses traduit l'attachement des uns et des autres à leurs systèmes de valeurs. Les procédures de lamentations donnent ainsi à voir des couples d'oppositions tels que le culturel et le personnel, le silencieux et l'audible ou encore l'arythmie et la cadence, tout en intégrant une dimension labile. Les produits transactionnels restent partiels en raison des ressentiments susceptibles de se transformer en conflits par la suite.

Ensuite, les acteurs suspendent les lamentations, pour se rendre à la morgue, en vue de la levée du corps et de son transfert au lieu de l'enterrement. Cela suppose que les descendants masculins adultes et les affins aient apporté leur contribution financière aux obsèques. Ces obligations coutumières matrimoniales ou filiales ont provoqué des conflits, du fait de contraintes financières pour certains ou d'une hiérarchisation différente des intérêts personnels. Pour résoudre le problème « *ntchounti nooh* », les parties en présence ont dégagé trois modes de compromis, à partir de transactions économiques, inégalitaires et réputationnelles. Le premier mode de compromis consiste en un soutien financier en compensation de services. Il a concerné les descendants masculins confrontés à des difficultés économiques et ayant des conditions d'existence difficiles. N'étant pas en mesure de faire leurs devoirs, malgré la contrainte coutumière qui pèse et les menaces des autres membres de la parenté, ils ont demandé, par le biais d'intermédiaires, à des descendants plus nantis de les soutenir financièrement, en contrepartie de travaux accomplis ou à accomplir et en lien avec leurs modes de vie. Ces compromis compensatoires ont comporté un aspect local, car construits par les descendants eux-mêmes au niveau de la fratrie. Ils ont montré que la coutume, qui se recompose avec les changements socio-économiques, ne saurait toujours être suivie à la lettre par les membres de la fratrie, en raison des contraintes économiques. Celles-ci induisent une part de flexibilité des conduites et poussent à l'invention de solutions voire, plus largement, d'une tradition renouvelée. On repère ici ce qui s'apparente à des

transactions secondes, élaborées à partir du principe traditionnel exigeant la contribution de tous les descendants masculins adultes aux obsèques.

Ce principe ne peut s'imposer *de facto* aux descendants les plus pauvres, d'où la recherche des compromis adaptés à leur situation économique. En dépit de l'évolution des valeurs, ces compromis ont montré le maintien du principe de solidarité. Les interactions ont renvoyé également à des transactions situées entre continuité et rupture avec la poursuite des contributions des acteurs aux obsèques et l'usage de l'argent liquide dans les échanges. L'argent collecté en compensation de services traduit une coutume en évolution, et traduit l'heuristique de la transaction sociale hors du contexte européen.

Le deuxième mode de compromis est aussi compensatoire ; cependant la compensation n'est plus matérielle mais monétaire. Il consiste à ce que certains affins et descendants masculins porteurs d'un esprit perçu comme utilitariste et des affins confrontés aux difficultés économiques, obtiennent du soutien financier en contrepartie d'une dette à rembourser en différé. Pour éviter de s'endetter ou de dépenser, certains descendants et affins attachés à leurs intérêts personnels ou les affins soumis aux contraintes financières n'ont pas exécuté leurs devoirs coutumiers, même face à la pression des autres membres de la parenté. Par l'entremise des représentants des affins et des intermédiaires soucieux de la poursuite des cérémonies, et en regard des enjeux culturels, symboliques et stratégiques, ils ont accepté de recevoir un soutien financier en compensation d'une dette à rembourser. Cette forme de compromis, qui s'apparente à une solution alternative, traduit la complexité des actions et des enjeux. Les compromis proviennent de transactions secondes en ayant comme point de départ la coutume, et qui se situent entre continuité et rupture, avec la contribution qui se fait toujours, mais à l'aide de moyens modernes d'échange. Les intérêts et les valeurs cohabitent dans la contribution aux obsèques et se trouvent aussi redistribués. La redistribution n'a pas mis un terme au problème, mais l'a déplacé au sein des lignages, puisque les compromis permettent, à court terme, de faire les obsèques et rien ne montre que les dettes seront payées.

Le troisième mode de compromis revient à la réalisation du devoir filial ou matrimonial par les affins ou descendants masculins adultes de défunt, sans contrepartie financière ou matérielle. Il s'agit de descendants et d'affins soumis à des contraintes économiques ou porteurs de ce que l'on peut considérer comme esprit utilitariste. Ainsi,

dans certains deuils, des descendants masculins adultes faisant face à des difficultés économiques se sont acquittés de leur dû, grâce au soutien obtenu de façon implicite de leurs enfants. La solidarité intergénérationnelle se maintient ainsi en contexte d'évolution des valeurs. Dans d'autres cas, des affins aisés et attachés à leurs intérêts spécifiques ont aussi au final fait personnellement leur devoir matrimonial. La réalité des pratiques est donc complexe. Les solutions dégagées ou « *ntchounti nooh* » ont valorisé le principe coutumier de devoir matrimonial ou filial, et participent de l'entretien des rapports d'alliance ou des relations ascendants-descendants dans les lignages. En même temps, elles sont provisoires, puisque des conflits resurgissent au moment de l'autopsie à réaliser ou non sur le cadavre du roturier décédé.

L'autopsie traditionnelle a divisé les membres de la parenté du défunt, ces derniers et les veuves. Ces acteurs ont des points de vue contradictoires à son sujet. Certains y ont été favorables parce qu'ils voulaient connaître les causes immatérielles du décès, alors que d'autres se sont opposés en mobilisant des arguments scientifiques, religieux et juridiques. La contrainte temporelle aidant, les différents acteurs ont entrepris des échanges qui peuvent être rapportés à des transactions inégalitaires, réputationnelles et tacites. De ces échanges ont suivi des compromis « *mboti* », qui correspondent à une hétérogénéité de combinaisons ou d'options, excluant ainsi la logique du scénario unique. Dans certains deuils, le soutien demandé et obtenu des intermédiaires légaux, moraux et des chefs coutumiers par certaines veuves converties et/ou ayant un niveau d'éducation élevé, a permis la tenue des cérémonies religieuses dans la concession du défunt et en présence du corps avant l'enterrement. Face à cela, des membres de belles-familles ont pratiqué l'autopsie sur le cadavre en privé et avant la mise en terre, pour connaître les causes du décès. Dans d'autres deuils, les veuves ont également favorisé l'exécution des célébrations religieuses, ont participé à l'enterrement et ont procédé à la fermeture de la tombe, pour éviter l'autopsie. Des membres de belles-familles, en revanche, ont exhumé le cadavre en soirée ou de nuit pour pratiquer cette autopsie. Dans d'autres cas encore, des membres de la parenté du défunt attachés à la coutume préfèrent consulter de façon plus ou moins discrète un devin, pour s'assurer des causes de décès, et cela pour faire pièce aux cérémonies religieuses qui se sont tenues. À l'inverse, quand des messes n'ont pas pu être dites en raison de l'autopsie pratiquée avant l'enterrement, des veuves converties demandent à ce que des prêtres les fassent en différé, après l'enterrement, au sein des paroisses. La croyance en Dieu, la

préservation de l'intégrité physique du défunt et l'accès de son âme à la maison divine, sont autant d'arguments de ces dernières en faveur des cérémonies religieuses. Dans d'autres deuils encore, les veuves et les membres de belles-familles se sont de part et d'autre tenus à leurs systèmes de valeurs respectifs, de sorte qu'il n'y a d'abord eu ni autopsie ni célébration religieuse. Sur le moment, ils ont enterré le cadavre et, après l'enterrement, les veuves converties ont demandé des célébrations religieuses ou des prières pour le défunt. Quant aux adeptes de croyances ancestrales, ils ont exhumé le corps en vue de pratiquer l'autopsie ou encore ont consulté un devin. La recherche des causes implicites de la mort, la prévention contre les attaques maléfiques ou la préservation de la vie sont des motifs avancés par des membres de belles-familles pour agir.

Ces combinaisons relèvent de transactions comprises entre continuité et rupture, puisque l'autopsie se fait toujours et en privé, au contraire de la loi et des cérémonies religieuses, éléments nouveaux qui s'imposent dans le processus de deuil, et s'affirment en public. Le formel et l'informel, l'explicite et le tacite se mêlent autour d'un même cadavre dans les dynamiques transactionnelles. En plus de traduire la complexité des pratiques et l'attachement aux valeurs intériorisées, les compromis sont partiels et relatifs au vu des ressentiments en mesure d'alimenter de nouveaux conflits pendant le processus du deuil. Il n'y a pas une façon de faire qui s'impose absolument. D'ailleurs, des veuves converties ont mis en jeu la dimension religieuse du syncrétisme, pour consulter un devin ou exhumer le cadavre et faire l'autopsie en contrepartie des cérémonies religieuses faites à la demande des membres de belles-familles convertis à la religion chrétienne. L'identité religieuse acquise n'a alors pas conduit à la rupture de l'identité culturelle.

Les membres de la parenté du défunt ont également dégagé des compromis à propos des conflits qui les opposaient concernant l'autopsie. Nous avons vu dans certains deuils que des adeptes de croyances ancestrales ont fait l'autopsie avant l'enterrement et, en réaction, des instruit(e)s et/ou converti(e)s ont demandé que des cérémonies religieuses soient faites en différé pour le défunt. Dans d'autres deuils, ces instruit(e)s et/ou converti(e)s ont demandé et obtenu le soutien des autorités religieuses et/ou des forces de l'ordre et autorités de l'État, pour assurer les cérémonies religieuses dans la concession familiale avant l'enterrement. Par crainte des policiers ou militaires, nous avons vu que les adeptes des croyances locales ont laissé faire, mais, en revanche,

ont bel et bien pratiqué le rituel du devin ou ont fait l'autopsie au terme de l'exhumation du corps après l'enterrement. On le comprend, des stratégies de contournement permettent aux uns et aux autres de préserver au moins partiellement leurs valeurs, quitte à les positionner ou repositionner selon le contexte. Dès lors, les transactions n'ont pas toujours abouti à des hybridations. Certains échanges ont comporté une marge importante d'imposition, ou, à l'inverse, ont tendu vers la rupture avec la réalisation des cérémonies religieuses avant l'enterrement, et, dans un cas ou dans l'autre, servent désormais de nouveau principe de légitimité à respecter dans le processus de deuil. Dans d'autres deuils encore, des membres de la parenté n'ont fait ni les cérémonies religieuses ni l'autopsie au final. De la diversité des modes de compromis, on a vu que l'autopsie met en jeu des croyances et se trouve concurrencée par de nouvelles références qui la complexifient et favorisent la redéfinition du rapport tradition/modernité. Les compromis sont toujours provisoires, au regard des asymétries et des ressentis qui demeurent. Des conflits peuvent d'autant plus (ré)émerger et se manifester pendant la période de veuvage.

Au cours de cette dernière phase de deuil, des conflits ont lieu entre les veuves dans les concessions polygyniques ou les opposent à certains membres de belles-familles à propos des formes de procédures à suivre et de la période de déroulement du veuvage. Les veuves salariées et/ou chrétiennes font le veuvage avec « sobriété », alors que les adeptes de nouveaux mouvements religieux rejettent catégoriquement cette pratique culturelle. De telles conduites contrarient des membres de belles-familles ou des veuves de polygynes qui voudraient que toutes les femmes respectent les coutumes préétablies et la période de veuvage, d'autant plus que cette dernière a été réduite au fil du temps de 7 semaines à 9 jours, quels que soient la position sociale ou le statut-socio professionnel ou encore la religion de la veuve. Des transactions inégalitaires, économiques, affectives et réputationnelles se repèrent alors. Des membres de belles-familles ou des veuves de polygynes attachées aux croyances ancestrales s'opposent ici aux veuves converties. Des intermédiaires d'ordre légal ou moral sollicités ou ayant vécu les conflits se sont impliqués dans les échanges, dans la pratique pour soutenir les veuves converties et demander la reconnaissance de leurs identités religieuses. Les autres veuves de polygynes ou membres de belles-familles font alors semblant d'accepter, pour respecter les intermédiaires et moyennant une dette qui serait à payer plus tard au défunt. On se trouve dans la logique de l'entente minimale « *mboti* », avec

un attachement relatif sous-jacent des uns et des autres à leurs modes de valeurs. Avec le remplacement de la coutume par les prières en l'honneur du défunt, on se situe dans les transactions de second ordre car la référence novatrice est née de l'aménagement de la référence traditionnelle en cours de remodelage. L'attachement aux prières et non aux ancêtres montre une simplification et un remodelage des cérémonies de clôture de deuil d'un roturier avec la suppression du veuvage. L'action des veuves converties montre la priorité accordée à leurs valeurs, ce qui est perçu par leurs adversaires comme relevant de l'humiliation car l'autorité, d'après la culture locale, n'est pas détenue par les épouses. Ceci contribue, en conséquence, à transformer les rapports sociaux de sexe et à reconfigurer une hiérarchie relative, adaptée à leurs convictions religieuses. La contrainte sociale perd du terrain dans ce contexte, puisque les veuves converties ne suivent que la référence spirituelle. Des différenciations pratiques s'en suivent : les veuves converties ne pratiquent plus le veuvage, alors que les veuves attachées aux croyances locales s'y soumettent toujours.

D'autres compromis méritent également l'attention. Nous avons vu dans certains deuils que des veuves salariées ont réalisé en partie les cérémonies du veuvage, immédiatement après la présentation du successeur au public, puis ont regagné leur résidence en milieu urbain. Dans d'autres deuils, juste après la présentation du successeur au public, certaines veuves salariées ont effectué partiellement la danse du veuvage, sont retournées en ville puis sont revenues au domicile du défunt le week-end d'après pour effectuer, là encore en partie, les rituels de clôture du veuvage, à savoir le repas festif et/ou le marché du veuvage. Une double dimension de rupture et de continuité caractérise ces modes de compromis. Le veuvage se fait toujours avec la coutume comme référentiel. Cependant, certaines veuves salariées réduisent considérablement la période d'exécution du veuvage, introduisent des conduites personnelles, non codifiées, qu'elles ont choisies en fonction de leur position sociale ou du statut économique, et non d'après une coutume imposée et contraignante. De plus, certaines se limitent à une danse « sobre » alors que d'autres y ajoutent la réalisation partielle des cérémonies de levée de deuil. La coutume, en cours de révision, côtoie des éléments nouveaux aussi en train de se faire. Différents principes de référence se combinent ici. Les conduites de ces veuves salariées renvoient à des transactions de second ordre, en particulier lorsque les référentiels scolaire et socio-professionnel leur servent de guide. Des disparités apparaissent et sont fondées sur le statut socio-

économique, dans la mesure où les veuves dépendantes de leur mari se soumettent à la coutume, tandis que des veuves salariées réduisent la période de danse, ajustent les formes de procédures, et se comportent aussi différemment par rapport aux cérémonies de clôture du veuvage. Cela donne à penser la complexité des valeurs qui s'affrontent, en favorisant des ajustements. Là où les veuves adeptes de nouveaux mouvements religieux rompent avec la coutume afin de la remplacer par une autre référence correspondant à leurs croyances, les veuves salariées se situent plus dans l'ajustement et la reconnaissance de ces changements par des membres de belles-familles ou certaines veuves de polygynes. Les compromis dégagés avec l'action des intermédiaires sont dès lors aussi relatifs, d'abord pour achever les cérémonies. Loin de toute « fin de l'histoire », les dynamiques se prolongent et s'entretiennent : les ressentis accumulés depuis la période de lamentations peuvent se transformer en conflits après le deuil et donner lieu à de nouvelles séquences de confrontations et d'échanges.

Ces résultats d'analyse présentent un certain nombre d'apports significatifs. Sur les plans méthodologique et conceptuel, notre thèse combine une diversité de références dans la saisie des conflits et de leurs modes de gestion. Elle renouvelle non seulement l'approche fonctionnaliste mais aussi l'approche culturaliste. En effet, le contact de la culture bamiléké avec des cultures extérieures amène certains proches de défunt à être en décalage avec les pratiques habituelles au sein de la population. Nous l'avons vu à travers les conduites des veuves adeptes de nouveaux mouvements religieux, de certains descendants masculins adultes et affins soucieux de leurs intérêts personnels, de certaines veuves de statut salarié et chrétiennes, puis de certains membres de belles-familles agissant au titre d'intermédiaires dans les conflits.

La fonction culturelle d'épouse, de mère et d'encadrement des membres du lignage du mari, adaptée à une société fortement inégalitaire, est de plus en plus transformée avec le salariat, le niveau d'éducation, la religion chrétienne, les nouveaux mouvements religieux et la résidence urbaine. Ces éléments nouveaux contribuent à l'émergence d'autres fonctions davantage en rapport avec la position sociale ou le statut socio-économique et la religion, et tendent à accroître la marge d'autonomie des femmes dans l'unité domestique et dans le lignage du mari. Ainsi, si, pour certains, la femme est d'abord perçue comme support de la coutume, pour d'autres, par contre, en plus d'être une épouse et une mère, elle représente surtout une personne, dont la dignité

doit être respectée. La fonction sociale de la femme se complexifie avec la recomposition de la coutume en même temps que l'évolution des modes de vie et des valeurs, à l'exemple des veuves instruites et exerçant une profession reconnue en ville. On retrouve ici le rapport entre l'identité héritée et l'identité subjective, au sens de Claude Dubar, qui écrit :

« L'identité n'est autre chose que le résultat à la fois stable et provisoire, individuel et collectif, subjectif et objectif, biographique et structurel, des divers processus de socialisation qui, conjointement, construisent les individus et définissent les institutions » (Dubar C., 1998 : 111).

Autre évolution notable : les membres de belles-familles ont traditionnellement un rôle social de contrôle des épouses pour les dominer. Ce rôle est en cours de recomposition avec le remodelage des rapports entre ces derniers et les veuves. Une certaine inversion des rôles se repère dans différents deuils observés, se traduit par le fait que certains membres de belles-familles doivent accepter les choix des épouses adeptes de nouveaux mouvements religieux ou ayant un statut socio-économique supérieur. De là découlent des situations qui ne sont pas simplement binaires ou reproductibles de deuil en deuil et de lignage en lignage. En effet, certains membres de belles-familles considèrent les veuves comme une valeur à respecter et les soutiennent dans les conflits, alors que d'autres, même parfois des actifs ou convertis au catholicisme, continuent à les appréhender sous la dimension coutumière de relégation derrière le collectif lignager et masculin. Alors que les rapports sont clairement tendus entre les membres de belles-familles et les adeptes de nouveaux mouvements religieux, ils sont de plus en plus hybridés et passent par des transactions entre ces derniers et les veuves de statut salarié qui ont de plus en plus leur mot à dire.

Autre exemple : les descendants masculins adultes et les affins ont traditionnellement des obligations filiales et matrimoniales prédéfinies. Avec l'évolution de la coutume, celle des niveaux d'éducation et la diversité des statuts socio-économiques, les devoirs sociaux connaissent des modifications qui conduisent, selon les cas de figure, au maintien de la solidarité intergénérationnelle, à une solidarité recomposée ou à la priorité aux intérêts personnels. Là aussi, il n'y a pas un principe unique qui prédomine. Même la fonction du chef coutumier se complexifie, à partir du moment où il est soumis à la fois aux ancêtres et au gouvernement. Devant composer avec deux instances de référence tendanciellement contradictoires, ses décisions peuvent surprendre certains habitants qui font appel à lui : elles correspondent aux

principes coutumiers ou à la position du pouvoir central selon le cadre, le contexte, les enjeux et le profil socioéconomique des acteurs qui sont en interaction avec lui.

Notre thèse montre ainsi que le changement social n'est pas un processus unitaire ou mécanique quant à ses effets autour du deuil chez les Bamiléké. Il présente plusieurs dimensions et des rythmes différents. En l'espèce, un premier processus, où la rupture l'emporte, correspond aux nouveaux mouvements religieux qui s'installent en rompant avec toutes les croyances ancestrales. D'une certaine façon, les adeptes passent de la dépendance aux ancêtres à celle d'un Dieu transcendant. Pour eux, il n'y a dès lors qu'une seule définition des pratiques sociales et des conduites, celle en lien avec Dieu, considéré comme l'unique modèle à suivre, exclusif des références anciennes à la coutume locale. L'objectif visé est d'être constamment en accord avec lui et de se retrouver après la mort dans son Royaume. Ceci coexiste avec des processus de changements plus souples, par hybridation de la coutume et non par rejet pur et simple. On en a notamment trace autour des alliés matrimoniaux ou des membres de la parenté du défunt, dont certains sont devenus chrétiens. L'implantation de ces formes de changement correspond à des compromis, toujours provisoires, avec les valeurs locales. Les uns et les autres s'accommodent, pas à pas, dans les interactions, entre stabilité et innovation selon les enjeux visés et le contexte. Dans chaque cas, le statut des acteurs, les rapports de parenté, les ressources mobilisées, ou le besoin à satisfaire interviennent pour donner une coloration particulière à l'échange. L'enjeu mutuel du rassemblement dans la concession du défunt étant l'enterrement, les différents acteurs réfléchissent pour résoudre un problème matériel voire financier ou un imprévu ou encore pour gérer ce qui est perçu par certains comme un écart de comportement. La négociation, dans sa dimension formalisée, apparaît alors impossible lorsque les valeurs ou les intérêts en jeu sont mutuellement exclusifs. Nous l'avons vu avec les veuves converties, ou le statut de salariée et certains membres de belles-familles au cours des lamentations.

Ceci n'exclut pas, par contre, de transiger. Précisément, notre thèse prolonge et renouvelle en partie l'entrée analytique par la transaction sociale, qui a initialement été développée par des sociologues dans un contexte européen, et assez peu abordée, par contre, s'agissant d'aires culturelles différentes, à l'exemple du continent africain. En même temps que d'aider à comprendre les ressorts des conflits et leur gestion autour du deuil sur notre terrain, le paradigme transactionnel est ainsi questionné en retour, quant à sa portée heuristique, grâce à ce déplacement du regard et la nécessaire « re-

territorialisation » de cet outillage analytique. Les transactions repérées sont partielles, limitées dans le temps et dans l'espace. Les acteurs sont bien identifiés, même s'ils varient d'une séquence à une autre ou d'une échelle à une autre. Les transactions qui se dégagent des échanges ont des caractéristiques spécifiques : elles peuvent être qualifiées d'économiques, tacites, affectives, réputationnelles et inégalitaires. Elles interviennent notamment quand il devient impossible de négocier, au sens formel, et au-delà d'intérêts matérialisables (chèvre, poule) ou monétarisables, qui emportent en même temps une dimension valorielle, en partie tacite. Les transactions deviennent ternaires avec l'action de tiers symboliques et des intermédiaires, qui ont la particularité de soutenir l'une ou l'autre partie en conflit, même si certains ont un statut ambigu. Elles portent sur les valeurs incorporées, et mettent en jeu des couples de tensions opposées tels que public/privé, formel/informel, rationnel/production de sens, etc.

Ces transactions s'opèrent avec une dimension permanente d'imposition en arrière-plan, et comportent, selon les conflits à gérer, plusieurs modalités : *statu quo*, continuité, rupture, et viennent fréquemment se situer entre continuité et rupture. Elles s'opèrent à deux échelles principales : la concession familiale et le quartier, avec à la fois une dimension de continuité et une dimension de discontinuité entre ces échelles. À certaines situations correspond l'entrecroisement de l'ancien et du nouveau, alors que, dans d'autres, il s'agit soit de l'innovation soit de la stabilité d'un ordre établi. Les processus transactionnels débouchent d'autant plus sur des modes hétérogènes de compromis et d'hybridations. Tous ces compromis sont partiels et relatifs, compte tenu des amertumes ou contrariétés observées, et peuvent susciter de nouveaux conflits dans un cadre autre que le deuil. Des recherches ultérieures pourraient ainsi s'intéresser à l'appréhension des conflits entre les proches du défunt et leurs modes de gestion après le déroulement complet du deuil. Il peut notamment s'agir des tensions entre les veuves, entre des proches qui se sont opposés au moment de l'autopsie ou du « lavage des veuves », qui renvoie au mariage de celles-ci avec le successeur de leur défunt mari.

BIBLIOGRAPHIE

Sources archivistiques

Archives Nationales de Yaoundé (A.N.Y.)

IAC 1747, *A/S Rémunération des chefs du Territoire.*

IAC 1747, *Quelques exemples de la situation familiale de grands chefs coutumiers du Cameroun.*

IAC 1763, *Arrêté du 4 février 1933 fixant le statut des chefs africains*

IAC 3726, *Région bamiléké, Rapport Annuel 1957, généralités statistiques.*

3AC 3291, *Rapport annuel de la région bamiléké 1953*

3 AC 3291, *Dschang 1952-1953, Rapport Annuel 1953, 1^e partie, renseignements généraux*

APA166/14, *Accord relatif à la répartition des territoires du Cameroun.*

APA 10354, *Rapport Annuel du 30 novembre 1930 : législation sociale.*

APA11572/D, *Mission.*

Agence T.O.M Carton 151 dossier 7, sous dossier n°2 *Entreprises et sociétés privées 1919-1924-1938.*

Bulletin du comité de l'Afrique Française, 1-2, 1917

Journal Officiel du Cameroun

Cameroun Tribune n° 4793 du 17 décembre 1990.

Journal Officiel des Territoires Occupés de l'Ancien Cameroun (J.O.T.O.A.C.)

J.O.T.O.A.C., 1921.

Journal Officiel du Cameroun Français (J.O.C.F.)

J.O.C.F., 1933.

Journal Officiel de la République Unie du Cameroun (J.O.R.U.C.)

J.O.R.U.C., 1977.

Références bibliographiques (classées par ordre alphabétique)

ABESSOLO ASSEKO, Calice

2011 *Le genre. Expérience camerounaise*, L'Harmattan, Paris, 128 p.

ABWA, Daniel

2010 *Cameroun. Histoire d'un nationalisme 1884-1961*, CLÉ, Yaoundé, 412 p.

ADE AJAYI, Jacob Festus

1996 « L'Afrique au début du XIX^e siècle, problèmes et perspectives », in *Histoire générale de l'Afrique. L'Afrique IV, L'Afrique au XIX^e siècle jusque vers les années 1880*, UNESCO, Paris : 23-45.

ADJIE, Ako

[(s.d.) sans date de publication] « Mortuary usages of the Ga people of the Gold Coast », *American Anthropologist*, 45-1: 84-98 [en ligne], consulté le 05 novembre 2014, URL : <http://onlinelibrary.wiley.com>

- AKOUN, André, ANSART, Pierre (dir.)
 1999 *Dictionnaire de sociologie*, Le Robert/Seuil, Paris, 587 p.
- ALAMI Sophie, DESJEUX, Dominique, GARABUAU-MOUSSAOUI, Isabelle
 2009 *Les méthodes qualitatives*, PUF, (QSJ), Paris, 127 p.
- ALVARENGA, Antonio
 1992 « Transaction sociale et ordre spatio-temporel », in BLANC, Maurice (dir.)
Pour une sociologie de la transaction sociale, L'Harmattan, Paris : 20-38.
- AMOUZOU, Essé
 2009 *L'impact de la culture occidentale sur les cultures africaines*, L'Harmattan, Paris, 190 p.
- A.S.C. (Annuaire Statistique du Cameroun)
 2011 [en ligne], consulté le 12 novembre 2014, URL : <http://www.stat.cm>
 2012 *Annuaire Statistique du Cameroun*, Yaoundé, 445 p.
- ANSART, Pierre
 1990 « Conflits et mutations », in *Les sociologies contemporaines*, Seuil, Paris : 113-128.
- BACHELARD, Gaston
 1977 *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 252 p.
- BALANDIER, Georges
 1957 *Afrique ambiguë*, PUF, Paris, 240 p.
 1967 *Anthropologie politique*, PUF, Paris, 240 p.
 1981 *Sens et puissance*, PUF, Paris, 334 p.
 1985 [1974] *Anthropo-logiques*, PUF, Paris, 319 p.
- BEAUD, Stéphane, WEBER, Florence
 2010 [1997] *Guide de l'enquête de terrain. Produire et analyser des données ethnographiques*, La Découverte, 4^e édition, Paris, 334 p.
- BECKER, Howard S.
 2002 *Les ficelles du métier. Comment conduire sa recherche en sciences sociales*, La Découverte, Paris, 352 p.
- BERGER, Peter L.
 2001 « La désécuration du monde : un point de vue global », in BERGER, Peter L. (dir.)

Le réenchantement du monde, Bayard, Paris : 13-36.

2006 *Invitation à la sociologie*, La Découverte, Paris, 249 p.

BERNARD, Julien

2009 « La construction sociale des rites funéraires. Une transaction affective essentielle », *Pensée Plurielle, Parole, Pratiques & Réflexions du social*, De Boeck, Bruxelles, 1 : 79-91.

BEUVIER, Franck

2014 « Les morts ne sont pas morts », in *Danser les funérailles. Associations et lieux de pouvoir au Cameroun*, EHESS, Paris : 29-46.

[(S.A.) sans auteur]

1998 *Bible de Jérusalem (La)*, Cerf, Paris, 2195 p.

BILE, Paule Christiane

2014 « Lecture sociologique des funérailles en Afrique », in ELENGABEKA, Elvis (dir.) *Les funérailles chrétiennes en Afrique. Études pluridisciplinaires sur la mort dans les sociétés africaines contemporaines*, Karthala, Paris : 42-49.

BLANC, Maurice

1992a « Pour une sociologie de la transaction sociale », in BLANC, Maurice (dir.) *Pour une sociologie de la transaction sociale*, L'Harmattan, Paris : 7-15.

1992b « Société civile, État et recherche sociologique », in BLANC, Maurice (dir.) *Pour une sociologie de la transaction sociale*, L'Harmattan, Paris : 272-291.

1994 « La transaction dans les sciences sociales : vers un paradigme élargi », in BLANC, Maurice, MORMONT, Marc, REMY, Jean, STORRIË, Tom, (dir.) *Vie quotidienne et démocratie. Pour une sociologie de la transaction sociale (suite)*, L'Harmattan, Paris : 21-47.

1998 « La transaction, un processus de production et d'apprentissage du "vivre ensemble" », in FREYNET, Marie-France, BLANC, Maurice (dir.) *Les transactions aux frontières du social*, Chronique sociale, Lyon : 219-252.

2006 « Conflits et transactions sociales : la démocratie participative n'est pas un long fleuve tranquille », *Sciences de la société*, 69 : 25-37.

2009a « La Transaction sociale : genèse et fécondité heuristique », *Pensée Plurielle, Parole, Pratiques & Réflexions du social*, De Boeck, Bruxelles, 1 : 25-36.

2009b « L'avenir de la sociologie de la transaction sociale », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 40-2 : 125-139 [en ligne], mis en ligne le 27 octobre 2010, consulté le 29 janvier 2016, URL : <http://rsa.revues.org/>.

2009c « En guise de conclusion provisoire », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 40-2 : 149-150 [en ligne], mis en ligne le 15 octobre 2010, consulté le 29 janvier 2016, URL : <http://rsa.revues.org/>.

BLANCHET, Alain, GOTMAN, Anne

2007 *L'enquête et ses méthodes. L'entretien*, Armand Colin, Paris, 126 p.

BOLTANSKI, Luc, THEVENOT, Laurent

1991 *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris, 483 p.

BONTE, Pierre, IZARD, Michel (dir.)

1991 *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Quadrige/PUF, Paris, 842 p.

BORLANDI, Massimo, BOUDON, Raymond, CHERKAOUÏ, Mohamed, VALADE, Bernard (dir.)

2005 *Dictionnaire de la pensée sociologique*, PUF, Paris, 770 p.

BORNAND, Sandra, DEGORE, Alice, LEGUY, Cécile

2015 « Paroles et rapports de pouvoir dans les Suds », *Autrepart*, 73 : 13-18.

BOUOPDA, Pierre K.

2006 *La quête de libération politique au Cameroun 1884-1984*, L'Harmattan, Paris, 253 p.

2008 *De la rébellion dans le Bamiléké*, L'Harmattan, Paris, 146 p.

BOURDIEU, Pierre

1979 « Les trois états du capital culturel », *Actes de la recherche en Sciences sociales*, vol 30 : 3-6.

1980a « Le capital social. Notes provisoires », *Actes de la recherche en Sciences sociales*, vol 31 : 2-3.

1980b « Structures, habitus, pratiques », in *Le sens pratique*, Minuit, Paris : 87-109.

1998 *La domination masculine*, Seuil, Paris, 142 p.

2001 « Sur le pouvoir symbolique », in *Langage et pouvoir symbolique*, Seuil, Paris : 201-211.

2003 [1997] « Violence symbolique et luttes politiques », in *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris : 195-228.

BOURDIEU, Pierre, PASSERON, Jean-Claude

1964 « Le choix des élus », in *Les héritiers. Les étudiants et la culture*, Minuit, Paris : 11-44.

BOURDIEU, Pierre, CHAMBOREDON, Jean-Claude, PASSERON, Jean-Claude

1983 *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques*, Mouton, Berlin/ New York/ Paris, 357 p.

BRÉCHON, Pierre

2011 « Interpréter les entretiens non-directifs », in BRÉCHON, Pierre (dir.)

Enquêtes qualitatives, enquêtes qualitatives, Presses universitaires de Grenoble, Grenoble : 84-101.

BRUNO, Alain (dir.)

2005 *Dictionnaire d'économie et de sciences sociales*, Ellipses, Paris, 591 p.

CAMPENHOUDT (VAN), Luc, REMY, Jean, PETO, Danièle, HUBERT, Michel

1994 « La relation sexuelle comme transaction sociale : à partir des réactions au risque du SIDA », in BLANC, Maurice (dir.) *Vie quotidienne et démocratie. Pour une sociologie de la transaction sociale (suite)*, L'Harmattan, Paris : 93-112.

CAMPENHOUDT (VAN), Luc

2008 « Le conflit, au cœur du lien social », in VRANCKEN, Didier, DUBOIS, Christophe, SCHOENEARS, Frédéric (dir.) *Penser la négociation. Mélanges en hommage à Olgierd Kutny*, De Boeck, Bruxelles : 249-256.

CASTEIGTS, Michel

2004 « La gouvernance urbaine entre science et idéologie », in LE DUFF, Robert, RIGAL, Jean-Jacques (dir.) *Démocratie et management local, 1^{ères} rencontres Internationales*, Dalloz, Paris : 143-157.

2008 « La gouvernance des risques dans les politiques locales de développement durable : le cas des Plans communaux de sauvegarde », in HAMMAN, Philippe (dir.) *Penser le développement durable : regards croisés*, L'Harmattan, Paris : 161-189.

CERDHESS (Centre de Recherche en Éducation, Droits de l'Homme et Sciences Sociales) 2006 *Dot et rites de veuvage au nord Cameroun. Pratiques sociales et illusions féministes* [en ligne] consulté le 21 mars 2017, URL : www.wagne.net/

CHALEARD, Jean-Louis, DUBRESSON, Alain

1989 « Un pied dedans, un pied dehors : à propos du rural et de l'urbain en Côte d'Ivoire », *Tropiques. Lieux et liens*, ORSTOM, Paris : 277-289 [en ligne] consulté le 31 octobre 2014, URL : [http// : horizon.documentation.ird.fr](http://horizon.documentation.ird.fr)

CHENDJOU KOUATCHO, Jean-Joseph

1979 *Le commerce et les échanges dans la société bamiléké à la veille et au début de la pénétration des Européens dans les Hauts Plateaux de l'Ouest Cameroun. Esquisse d'une genèse du dynamisme commercial des Bamiléké 1850-1917*, Mémoire de Maîtrise, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, Mention histoire africaine, Paris, 162 p.

1986 *Les Bamiléké de l'Ouest-Cameroun : Pouvoirs, Économie et société 1850-1916. La situation avant et après l'accentuation des influences européennes*, Thèse de doctorat 3^e cycle, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, Mention Histoire africaine, Paris, 659 p.

CLIGNET, Remi

1975 « Distribution et fonctions de la polygamie en milieu africain. Ses effets sur les rôles familiaux » *Psychopathologie africaine*, XI, 2 : 157-177 [en ligne], consulté le 23/12/2015, URL [http : //psychopathologie africaine.refer.sn](http://psychopathologie.africaine.refer.sn).

COSER, Lewis A.

1982 [1956] *Les fonctions du conflit social*, PUF, Paris, 183 p.

COURADE, Georges

1994 « Le village camerounais à l'heure des ajustements », in *Le village camerounais à l'heure de l'ajustement*, Karthala, Paris : 9-28 [introduction]

CROZIER, Michel, FRIEDBERG, Erhard

1977 *L'acteur et le système*, Seuil, Paris, 500 p.

DELAROZIERE, Roger

1950 *Les institutions politiques des populations dites Bamiléké*. Mémorendum III du centre Ifan Yaoundé, 113 p.

DE ROSNY, Éric

2004 « Étude panoramique des nouveaux mouvements religieux et philosophiques à Douala (Cameroun) », in SERAPHIN, Gilles (dir.) *L'effervescence religieuse en Afrique. La diversité locale des implantations religieuses chrétiennes au Cameroun et au Kenya*, Karthala, Paris : 89-169.

DESCHAMPS, Hubert

1952 *L'éveil politique africain*, PUF, (QSJ), Paris, 126 p.

DE WITTE, Marleem

2003 « Money and Death : Funeral Business in Asante, Ghana », *Africa*, 73, 4 : 532-559.

DIEYE, Mohamed Moustapha

2011 « Ethnothanatologie de la “vie” du cadavre. Mort ou tué », *Liens* 14 [en ligne] FASTEF-UCAD novembre : 131-154, consulté le 17 juin 2013, URL : www.fastef.ucad.sn

DJETCHA, Sophie

2003 « On ne construit pas une nouvelle case sans employer de vieux bambous », *Face à face* [en ligne], mis en ligne le 01 mars 2003, consulté le 24 mai 2014, URL : <http://faceaface.Revues.org/>.

DONGMO, Jean-Louis

1976 « Production et commercialisation des denrées alimentaires à destination des villes dans la province de l'Ouest, au Cameroun », *La croissance urbaine dans les pays tropicaux. Recherches sur l'approvisionnement des villes*, CNRS, Paris : 41-79.

1981 Le dynamisme Bamiléké (Cameroun). La maîtrise de l'espace agraire, CEPER, Yaoundé, vol I, 424 p.

DONGMO, Odette

1986 *L'évolution de la chefferie Bafou de 1900 à 1960 : impact des facteurs extérieurs*, Mémoire de maîtrise, Université de Yaoundé I, Département d'Histoire, 129 p.

DORSO, Franck

2009 « La transaction sociale, paradigme et outil : proposition d'un schéma synthétique et opératoire. Applications à une étude sur des conflits d'usages et d'appropriation territoriale à Istanbul », *Pensée Plurielle, Parole, Pratiques & Réflexions du social*, De Boeck, Bruxelles, 1 : 107-119.

DUBAR, Claude

1994 « Une sociologie (empirique) de l'identité est-elle possible ? », in GUTH, Suzie (dir.) *Une sociologie des identités est-elle possible ?* L'Harmattan, Paris : 25-31.

1998 « Pour une théorie sociologique de l'identité », in *La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*, Armand Colin, Paris : 109-128.

2008 « Négociation des valeurs et double transaction identitaire », in VRANCKEN, Didier, DUBOIS, Christophe, SCHOENEARS, Frédéric (dir.) *Penser la négociation. Mélanges en hommage à Olgierd Kutty*, De Boeck, Bruxelles : 67-75.

DUPIRE, Margueritte

1960 « Situation de la femme dans une société pastorale (peul WoDaBe, Nomades du Niger) », in PAULME, Denise (dir.) *Femmes d'Afrique noire*, Mouton & Co, La Haye, Paris : 51-91.

DURKHEIM, Émile

1997 [1895] *Les règles de la méthode sociologique*, PUF, 9^e édition, Paris, 149 p.

1998a [1893] *De la division du travail social*, PUF, 5^e édition, Paris, 416 p.

1998b [1912] *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, 4^e édition, Paris, 647 p.

2003 [1922] *Éducation et sociologie*, PUF, 8^e édition, Paris 130 p.

EKOMO ENGOLO, Camille

2001 « Mutations socio-économiques et conditions de vie des ménages ruraux au Cameroun », *Revue française de sociologie*, 42-2 : 281-294 [en ligne], consulté le 12 novembre 2014, URL : www.persee.fr/

ELA, Jean-Marc

1994 « Femmes africaines et changement social », in *Afrique. L'irruption des pauvres. Société contre ingérence, Pouvoir et Argent*, L'Harmattan, Paris : 63-104.

ERALY, Alain

2008 « Les limites de la négociation », in VRANCKEN, Didier, DUBOIS Christophe, SCHOENEARS, Frédéric (dir.) *Penser la négociation. Mélanges en hommage à Olgierd Kutty*, De Boeck, Bruxelles : 77-81.

FALL, Babacar

1993 « Le travail forcé en Afrique occidentale française (1900-1946) », *Civilisations*, 41, 1/2 : 329-336 [en ligne], mis en ligne le 30 juillet 2009, consulté le 09 septembre 2014, URL : <https://civilisations.revues.org>.

FOGUI, Jean-Pierre

1990 *L'intégration politique au Cameroun. Une analyse centre-périphérique*, L.G.D.J, Paris, 379 p. [introduction : 13-31]

FOSSI, Gabriel

1999 *Devenir un être-rationalité ; Approche éthique chrétienne de l'autopsie traditionnelle chez les Bamiléké (Cameroun)*, Mémoire de Licence canonique en Théologie, ICAO (Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest), Faculté de théologie, Abidjan, 101 p.

FREYNET, Marie-France

1998 « Transaction et médiation dans le champ du travail social », in FREYNET, Marie-France, BLANC, Maurice (dir.) *Les transactions aux frontières du social*, Chronique sociale, Lyon : 78-88.

FOUELLEFACK KANA, Célestine Colette

2005 *Le christianisme occidental à l'épreuve des valeurs religieuses africaines : le cas du catholicisme en pays bamiléké au Cameroun (1906-1995)*, Thèse de doctorat, Université Lumière Lyon 2, Mention Histoire, 341 p [en ligne], consulté le 20 octobre 2013, URL : theses.univ-lyon2.fr/.

FUSULIER, **Bernard**, MARQUIS, **Nicolas**

2008 « La notion de transaction sociale à l'épreuve du temps », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 39-2 : 3-21 [en ligne], mis en ligne le 28 février 2011, consulté le 28 janvier 2016, URL : <http://rsa.revues.org/>

2009a « Faire une sociologie de la transaction sociale ou de la transaction sociale une sociologie ? », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 40-2 : 141-147 [en ligne], mis en ligne le 15 octobre 2010, consulté le 29 janvier 2016, URL : <http://rsa.revues.org/>

2009b « Transaction sociale et négociation : deux notions à articuler », *Négociations*, 2, 12 : 23-33 [En ligne], consulté le 25 avril 2015, URL : <http://www.cairn.info/revue-negociations>

GHASARIAN, Christine

1996 *Introduction à l'étude de la parenté*, Seuil, Paris, 276 p.

GHIGLIONE, Rodolphe, BLANCHET, Alain

1991 *Analyse de contenu et contenus d'analyses*, Dunod, Paris, 151 p.

GHOMSI, Emmanuel

1972 *Les Bamiléké du Cameroun. Essai d'étude historique des origines à 1920*,
Thèse de doctorat 3^e cycle, Université de Paris I Sorbonne, Mention histoire, Paris,
303 p.

GIBOUT, Christophe, BLANC, Maurice, FOUCART, Jean

2009 « Transactions sociales et sciences de l'homme et de la société », *Pensée Plurielle, Parole, Pratiques & Réflexions du social*, De Boeck, Bruxelles, 1 : 7-11.

GONTHIER, Frédéric

2011 « Conduire un entretien : les quatre temps », in BRÉCHON, Pierre (dir.)
Enquêtes qualitatives, enquêtes qualitatives, Presses universitaires de Grenoble,
Grenoble : 48-64.

GUIGBILE, Dominique Banléne

2001 *Vie, mort et ancestralité chez les Moba du Nord Togo*, L'Harmattan, Paris, 279
p.

GRAWITZ, Madeleine

2000 [1981] *Lexique des sciences sociales*, Dalloz, 7^e édition, Paris, 424 p.

GRESLE, François, PANOFF, Michel

1990 *Dictionnaire des sciences humaines Sociologie Psychologie sociale
Anthropologie*, Nathan, Paris, 469 p.

GONIDEC, Pierre-François (dir.)

1958 *Droit du travail des territoires d'outre-mer*, L.G.D.J, Paris, 743 p.

HAMMAN, Philippe

2009 « Penser la négociation des valeurs en sociologie », *Revue des Sciences
Sociales*, 42 : 146-151 [en ligne], consulté le 25 avril 2015, URL : <http://revue-des-sciences-sociales.com/>

2011a « Ville, démocratie, environnement et transactions : éléments de dialogue », in
HAMMAN, Philippe, CAUSER, Jean-Yves (dir.) *Ville, environnement et
transactions démocratiques. Hommage au Professeur Maurice Blanc*, P.I.E - Peter
Lang, Bruxelles : 13-45.

2011b « Les espaces intermédiaires du développement durable urbain », in
HAMMAN, Philippe, CAUSER, Jean-Yves (dir.), *Ville, environnement et
transactions démocratiques Hommage au Professeur Maurice Blanc*, P.I.E - Peter
Lang, Bruxelles : 239-289.

2011c « Les échelles spatiales et temporelles de la “ ville durable ” », *Espaces et sociétés*, 1-2, 144-145 : 213-227 [en ligne], consulté le 31 mai 2017, URL : <http://www.cairn.info/revue-espaces-et-societes>

2012 *Sociologie urbaine et développement durable*, De Boeck, Bruxelles, 199 p.

2013 « Les projets urbains : des négociations aux transactions. L'exemple des projets de tramway en France », *Sociologie et société*, 45-2 : 195-219.

HAMMAN, Philippe, BLANC, Christine

2011 « Des enjeux multi-acteurs et multi échelles », in *Sociologie du développement durable urbain. Projets et stratégies métropolitaines françaises*, PIE - Peter Lang, Bruxelles : 37-51.

HOBSBAWN, Éric

2012 « La fonction sociale du passé : quelques questions », in HOBSBAWN, Éric, RANGER, Terence (dir.) *L'invention de la tradition*, Éditions Amsterdam, Paris : 11-26.

HURAUULT, Jean

1962 *Les institutions sociales des Bamiléké*, Mouton & CO, Paris - La Haye, 133 p.

HINTERMEYER, Pascal

2015 « Les tiers, au cœur de la dynamique conflictuelle », *Négociations*, 2, 24 : 131-142 [en ligne], consulté le 20 novembre 2015, URL : <http://www.cairn.info/revue-negociations>

ILLIFFE, John

1997 *Les Africains. Histoire d'un continent*, Flammarion, Mayence - Paris, 459 p.

I.R.G. (Institut de Recherche et débat sur la Gouvernance)

2010 *Parcours international de débat et de propositions sur la gouvernance. Perspectives d'Afrique centrale*, Colloque international, 22 au 24 novembre 2010, Yaoundé, (1^e session, « les sources de légitimité du pouvoir en Afrique centrale : une “ diversité concurrentielle ” » : 2-12, 2^e session, « tradition et religions en Afrique centrale : quelles valeurs partagées » : 13-23 [en ligne], consulté le 17 juillet 2014, URL : <http://www.modop.org>

JANIN, Pierre

1999 « Une crise cyclique ou culturelle », in *L'avenir des planteurs camerounais. Résister ou se soumettre au marché*, Karthala, Paris : 23-46.

JAULIN, Robert

1971 « Un enterrement », in *La mort Sara*, Plon, Paris : 337-358.

JINDRA, Michael

2005 « Christianity and the proliferation of ancestors : Changes in hierarchy and mortuary ritual in the Cameroon Grassfields », *Africa*, 75, 3 : 356-377 [en ligne], consulté le 20 octobre 2012, URL: <http://www.jstor.org>

JINDRA, Michael, NORET, Joel

2011(a) « Funerals in Africa », in *Funerals in Africa. Explorations of a Social Phenomenon*, New York/ Oxford, Berghahn : 1-15.

2011(b) « African Funerals and Sociocultural Change. A Review of Momentous Transformations across a Continent », in *Funerals in Africa. Explorations of a Social Phenomenon*, New York /Oxford, Berghahn : 15-40.

JUA, Nantang

2005 « The mortuary sphere. Privilege and the politics of Belonging in Contemporary Cameroon », *Africa : Journal of the International African Institute*, 75, 3 : 325-355 [en ligne], consulté le 05 novembre 2014, URL: <http://www.cambridge.org>.

KAFFO FOKOU, Roger (dir.)

2014 *Les Mbäfeung. Peuple des hautes terres de l'Ouest Cameroun. Croyances et pratiques traditionnelles et culturelles*, L'Harmattan, Paris, 151 p.

KALA, Benoît

1995 *Terre et pouvoir sur les hauts plateaux Bamiléké de l'Ouest-Cameroun*, Thèse de doctorat, Institut catholique de Paris, Mention Économie, 442 p.

KAMGA SOFO, Dominique

2010 *Église et culture d'Afrique. Les Djo de l'Ouest-Cameroun*, L'Harmattan, Paris, 123p.

KANĀJI Saliou, CAMARA Fatou

2000 « Le statut des conjoints : des partenaires autonomes », in *L'union matrimoniale dans la tradition des peuples noirs*, L'Harmattan, Paris : 129-211.

KARLSTRÖM, Mikael

2004 « Modernity and its Aspirants : Moral community and Developmental Eutopianism in Buganda », *Current Anthropology*, 45-5 : 595-619 [en ligne], consulté le 30 octobre 2014, URL <http://www.jstor.org>

KAPTUE, Léon

1986 *Travail et main-d'œuvre au Cameroun sous régime français 1916-1952*, L'Harmattan, Paris, 282 p.

1993 « La “machine humaine” dans l'exploitation des colonies : l'exemple du Cameroun entre 1916 et 1960 », *Histoire et Anthropologie*, 4 : 66-72.

KAZIRI, Pierre

2014 « Normes ecclésiastiques sur les funérailles », in ELENGABEKA, Elvis (dir.) *Les funérailles chrétiennes en Afrique. Études pluridisciplinaires sur la mort dans les sociétés africaines contemporaines*, Karthala, Paris : 253-274.

KUTY, Olgierd

1977 « Le paradigme de la négociation », *Sociologie du travail*, 2 : 157-175.

1998 *La négociation des valeurs. Introduction à la sociologie*, De Boeck, Bruxelles, 384p.

2004 « Une matrice conceptuelle de la négociation. Du marchandage à la négociation valorielle », *Négociations*, 1 : 45-62 [en ligne], consulté le 25 avril 2015, URL : <http://www.cairn.info/revue-negociations>.

KWAYEB, Enock K.

1960 *Les institutions de droit public du pays bamiléké. Évolution et régime actuel*, L.G.D.J, Paris, 199 p.

KIRBY, John P.

1994 « Cultural Change & Religion Conversion in West Africa », in BLAKELY, Thomas, WAN BEEK, Walter E. A., THOMSON Dennis L. (ed.) *Religion in Africa : Experience and Expression*, James Currey, London : 57-71.

LABOURET, Henri

1950 [1946] *Histoire des Noirs d'Afrique*, PUF, 2^e édition, Paris, 126 p.

LABURTHE-TOLRA, Philippe, WARNIER, Jean-Pierre

1993 *Ethnologie, Anthropologie*, PUF, Paris, 428 p.

LE BRETON, David

1990 *Anthropologie du corps et modernité*, PUF, Paris, 263 p.

1992a « Corps et cultures 1 : Données et problèmes », *Intercultures*, SEITAR, Paris, 17 : 11-36.

1992b *La sociologie du corps*, PUF, (QSJ), Paris, 127 p.

1998 « Anthropologie des émotions », in *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, Armand Colin, Paris : 91-144.

LEDRUT, Raymond

1976 « La politique de la ville », in *L'espace en question ou le nouveau monde urbain*, Anthropos, Paris : 59-106.

LINZENGE ELOA, Jean

2014 « La pertinence de la prière pour les défunts », in ELENGABEKA, Elvis (dir.) *Les funérailles chrétiennes en Afrique. Études pluridisciplinaires sur la mort dans les sociétés africaines contemporaines*, Karthala, Paris : 141-170.

LOMO MYAZHIOM, Aggée Célestin

1992 « La religion "traditionnelle" africaine : La fin du "temps des certitudes" ? », *Histoire et anthropologie*, 1 : 14-17.

2001 *Sociétés et rivalités religieuses au Cameroun sous domination française*, L'Harmattan, Paris, 344 p.

LOUVEL, Séverine, BOZONNET, Jean-Paul

2011 « Préparer un plan d'enquête », in BRÉCHON, Pierre (dir.) *Enquêtes qualitatives, enquêtes qualitatives*, Presses universitaires de Grenoble, Grenoble : 31-45.

MAFOUMBI, Christian

1984 *Contribution à l'étude du travail forcé en Afrique Équatoriale Française dans l'entre-deux guerres (1919-1939). L'exemple du Gabon*, Thèse de doctorat 3^e cycle, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, Mention Histoire africaine, Paris, 657 p.

MAHUT, David

2013 « Les transferts financiers, un enjeu de reproduction sociale pour les enfants de la petite bourgeoisie bamakoise installée à Paris », *Autrepart*, 67-68 : 121-136.

MAINET, Guy

1985 « Le rôle de la femme dans l'économie urbaine à Douala. Exemples du quartier Akwa et de la "zone Nylon" », in BARBIER Jean-Claude (dir.) *Femmes du Cameroun. Mères pacifiques, femmes rebelles*, Karthala-Orstom, Paris : 369-383.

1988 « Comportements migratoires et dynamismes ethniques dans la ville africaine », *Espace, populations, sociétés*, 2, L'urbanisation en Afrique : 295-304 [en ligne], consulté le 12 septembre 2014, URL : <http://www.persee.fr/>

MALU MUSWAMBA, Rosalie

[(s.d.) sans date de publication] *Le travail des femmes en République démocratique du Congo : exploitation ou promesse d'autonomie ?* : 116 p [en ligne], consulté le 21 mars 2017, URL : <http://www.unesco.org>

MAROY, Christian

1994 « **Projet institutionnel et transaction parmi les membres d'une organisation. Le cas de crèches et d'hôpitaux chrétiens** », in BLANC, Maurice, MORMONT, Marc, REMY Jean, STORRIË, Tom (dir.) *Vie quotidienne et démocratie. Pour une sociologie de la transaction sociale (suite)*, L'Harmattan, Paris : 155-179.

2009 « La transaction sociale en débat », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 40-2 : 121-123 [en ligne], mis en ligne le 15 octobre 2010, consulté le 28 janvier 2016, URL : <http://rsa.revues.org>

MATEMNAGO TONLE, Véronique

2002 *La contribution familiale à la formation des étudiants : cas des étudiants bamiléké de l'université de Yaoundé I*, Mémoire de maîtrise, Université de Yaoundé I, Département de Sociologie Anthropologie, 84 p.

MAUSS, Marcel

1950 « Les techniques du corps », in *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris : 363-386.

1969 « L'expression obligatoire des sentiments », in *Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Minuit, Paris : 269-279.

McCALL, John C.

1995 « Rethinking Ancestors in Africa », *Africa*, 65, 2 : 256-270.

MEBENGA, Luc

2009 *Anthropologie des rites funéraires en milieu urbain camerounais*, L'Harmattan, Paris, 269 p.

MEILLASSOUX, Claude

1999 *Anthropologie économique des Gourou de Côte d'Ivoire. De l'économie de subsistance à l'agriculture commerciale*, Éditions de l'EHESS, Paris, 382 p. [1964 : Mouton & Co et EPHE]

MENDOUGA [(s.p.) pas de prénom mentionné]

- 2005 *La dynamique du deuil au Cameroun : le cas des Beti*, Mémoire de DEA, université de Yaoundé I, Département de Sociologie Anthropologie, 116 p.
- MESSINA, Jean-Paul, SLAGAREN (VAN), Jaap
 2005 *Histoire du christianisme au Cameroun. Des origines à nos jours. Approche œcuménique*, Karthala/Clé, Paris, 451 p.
- METANGMO, Pierre-Marie
 1986 *Développer pour libérer. L'exemple de Bafou : une communauté rurale africaine*, L'Harmattan, Paris, 155 p.
- MIAFFO, Dieudonné
 1977 *Rôle social de l'autopsie publique traditionnelle chez les Bamiléké*, Mémoire de DES en sociologie, université de Yaoundé, département de Sociologie, 165 p.
- MINKO MVE, Bernardin
 2003 *Gabon entre tradition et post-modernité. Dynamique des structures d'accueil Fang*, L'Harmattan, Paris, 250 p.
- MONGA, Yvette
 1996 *Les entrepreneurs Duala (CA 1890-1930)*, Thèse de doctorat nouveau régime, Université de Provence, Aix-Marseille I, Mention Histoire, Marseille, 468 p.
- MORFAUX, Louis-Marie
 1999 *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Armand Colin, Paris, 399 p.
- MPONDO, Sone
 2001 *La problématique de la sécurité sociale dans les pays pauvres d'Afrique. Quelle sécurité sociale au Cameroun !*, Université de Bordeaux, 94 p.
- MVENG, Angelbert
 1963 *Histoire du Cameroun*, Présence Africaine, Paris, 533 p.
- NDONGMO, Albert
 1955 « L'éducation au pays Bamiléké », *Études camerounaises*, n° 47-48, mars-juin : 43-51.
- NDONGMO, Marcus, KOUAM, Michel
 2007 *Mort et funérailles en Afrique noire. Quelles significations aujourd'hui ? Faut-il en parler comme d'une tradition de gaspillage ?* Éditions terroirs, Yaoundé, 172 p.
- NORET, Joël

2004 « Morgues et prise en charge de la mort au Sud-Bénin », *Cahiers d'Études africaines*, XLIV (4), 176 : 745-767.

2010 *Deuil et funérailles dans le Bénin méridional. Enterrer à tout prix*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 201 p.

2011 « Funerals and the Religious Imagination. Burying and Honoring the Dead in the Celestial Church of Christ in Southern Benin », in *Funerals in Africa. Explorations of a Social Phenomenon*, New York/ Oxford, Berghahn : 154-176.

NORET, Joël, PETIT, Pierre

2011 *Mort et dynamiques sociales au Katanga (République Démocratique du Congo)*, L'Harmattan, Paris, 159 p.

N'SANGOU, Arouna

1985 « La contribution des buy'em sell'em au développement », in BARBIER, Jean-Claude (dir.) *Femmes du Cameroun. Mères pacifiques, femmes rebelles*, Karthala-Orstom, Paris : 385-392.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre

2007 « Gouvernance despotique, gouvernance chefferiale et gouvernance postcoloniale », in *Entre tradition et modernité, quelle gouvernance pour l'Afrique*, actes du colloque de Bamako, 23, 24, 25 janvier 2007, Bamako : 109-130 [en ligne], consulté le 16 juillet 2014, URL : <http://www.institut-gouvernance.org>

OWONA, Adalbert

1996 *La naissance du Cameroun 1884-1914*, L'Harmattan, Paris, 229 p.

PAGE, Ben

2007 « Slow Going : The Mortuary, Modernity and the Hometown Association in Bali-Nyonga Cameroon », *Africa : Journal of the International African Institute*, 77, 3 : 419-441 [en ligne], mise en ligne le 01 mars 2011, consulté le 05 novembre 2014, URL : <https://www.cambridge.org>.

PAUVERT, Jean-Claude

1952 « La notion de travail en Afrique Noire », in *Présence Africaine*, Seuil, Paris : 92-107.

PENEFF, Jean

2009 *Le goût de l'observation. Comprendre et pratiquer l'observation participante en sciences sociales*, La Découverte, Paris, 254 p.

PIERRE, Guillaume

1994 [1974] « Les hommes », in *Le monde colonial XIX^e-XX^e*, Armand Colin, 2^e édition, Paris : 223 -237.

PIETTE, Albert

1992 *Le mode mineur de la réalité. Paradoxes et photographies en anthropologie*, Peeters, Louvain-La-Neuve, 118 p.

2007 « Fondements épistémologiques de la photographie », *Ethnologie française*, XXXVII, 1 : 23-28.

PINGHANE YONTA, Achille

2005 *Genre et autopsie traditionnelle en pays bamiléké*, Mémoire de DEA, Université de Yaoundé I, département de Sociologie Anthropologie, 156 p [en ligne], consulté le 25/03/2013, URL : <http://www.genreenaction.net>

PRADELLES DE LATOUR, Charles-Henry

1991 *Ethnopsychanalyse en pays Bamiléké*, E.P.E.L, Paris, 259 p.

1996 « Les morts et leurs rites en Afrique », *L'homme*, 36 (138) : 137-142 [en ligne], consulté le 12/09/2011, URL : <http://www.persee.fr>

1997 *Le crâne qui parle*, E.P.E.L, 2^e édition de : *Ethnopsychanalyse en pays Bamiléké* (1991), Paris, 258 p.

2001 « Les systèmes d'alliance matrimoniale », in *Incroyances et paternité*, E.P.E.L, Paris : 43-57.

QUIVY, Raymond, CAMPENHOUDT (VAN), Luc

1995 [1988] *Manuel de recherche en sciences sociales*, Dunod, 2^e édition, Paris, 287 p.

REMY, Jean

1969 « Conflits et dynamique sociale. Interrogations relatives à la vie de l'Église », *Lumen Vitae*, 24 (I) : 26-50.

1992 « La vie quotidienne et les transactions sociales : Perspectives micro ou macro-sociologiques », in BLANC, Maurice (dir.) *Pour une sociologie de la transaction sociale*, L'Harmattan, Paris : 83-111.

1994 « La transaction : de la notion heuristique au paradigme méthodologique », in BLANC, Maurice, MORMONT, Marc, REMY Jean, STORRIE, Tom, (dir.) *Vie quotidienne et démocratie. Pour une sociologie de la transaction sociale (suite)*, L'Harmattan, Paris : 293-319.

1996 « La transaction, une méthode d'analyse : Contribution à l'émergence d'un nouveau paradigme », *Environnement & société*, 17 : 9-31 [en ligne], consulté le 10 janvier 2012, URL : <http://www.dsgearlon.ulg.ac.be>

1998 « La transaction sociale : forme de sociabilité et posture méthodologique », in FREYNET, Marie-France, BLANC, Maurice (dir.) *Les transactions aux frontières du social*, Chronique sociale, Lyon : 20-42.

2005 « Négociations et transaction sociale », *Négociations*, 3 (1) : 81-95 [en ligne], consulté le 02/01/2012, URL : <http://www.cairn.info/revue-negociations>

REMY, Jean, VOYE, Liliane, SERVAIS, Émile

1978 *Produire ou Reproduire, conflits et transaction sociale*, vol 1, De Boeck, Bruxelles, 383 p.

REMY, Jean, TURCOTTE, Paul-André

1997 « Compromis religieux et transactions sociales dans la sphère catholique », *Social Compass*, 4 : 627-640.

RÉPUBLIQUE DU CAMEROUN, MINISTÈRE DE LA SANTÉ, DIVISION DES AFFAIRES JURIDIQUES

2010 *Recueil des textes du ministère de la santé publique*, [Décret n° 74/199 du 14 mars 1974 portant réglementation des opérations d'inhumation : 84]

REPUBLIQUE DU CAMEROUN

2011 *Rapport national sur l'état de la population du Cameroun*, 83 p.

RIVIERE, Claude

1995 *Introduction à l'anthropologie*, Hachette, Paris, 150 p.

ROCHER, Guy

1992 *Introduction à la sociologie générale*, Éditions Hurtubise HMH Ltée, Montréal, 685 p.

SALPETEUR, Matthieu

2009 *Du palais à l'autopsie. Les doublures animales dans une chefferie bamiléké (Cameroun)*, Thèse, Museum National d'Histoire Naturelle, spécialité anthropologie, Paris, 305 p.

SAUVAYRE, Romy

2013 *Les méthodes de l'entretien en sciences sociales*, Dunod, Paris, 138 p.

SCHURMANS, Marie-Noëlle

1994 « Négociations silencieuses à Evolène : Transaction et identité sociale », in BLANC, Maurice, MORMONT, Marc, REMY, Jean, STORRIE, Tom (dir.) *Vie*

quotidienne et Démocratie. Pour une sociologie de la transaction sociale (suite),
L'Harmattan, Paris : 129-154.

SCHÜTZ, Alfred

2003 *L'étranger. Un essai de psychologie sociale*, Allia, Paris, 77 p.

2010 « Choisir parmi des projets d'action », in *Essais sur le monde ordinaire*, Le Félin, Paris : 69-77.

SIMMEL, Georg

1981 [1971] *Sociologie et épistémologie*, PUF, Paris, 238 p.

1999 [1908] *Sociologie*, PUF, 1^{ière} édition, Paris, 753 p.

2003 [1908] *Le conflit*, Circé/poche, 155 p.

2006 *L'argent dans la culture moderne*, (s.l.), Editions de la Maison des sciences de l'Homme/Les Presses de l'Université de Laval, 182 p.

SOMÉ, Roger

1998a « Esclavage, génocide ou holocauste ? », in DIENE, Doudou (dir.) *La chaîne et le lien ; une vision de la traite négrière*, UNESCO, Paris : 527-542.

1998b « Représentation symbolique comme forme figurative », in *Art africain et esthétique occidentale. La statuaire lobi et dagara au Burkina Faso*, L'Harmattan, Paris : 81-121.

2005 « La figure de l'ancêtre. Anthropologie de l'éternité en Afrique noire », *Revue des sciences sociales*, 34 : 34-43.

SOULET, Marc-Henry

2008 « Identités transverses. L'ici et l'ailleurs dans les relations sociales », in VRANCKEN, Didier, DUBOIS, Christophe (dir.) *Penser la négociation. Mélanges en hommage à Olgierd Kutny*, De Boeck, Bruxelles : 217-225.

STEBE, Jean-Marc

2008 « Les métamorphoses de l'activité médiatrice. Quand la médiation tacite concurrence la médiation formelle », in BEN MRAD, Fathi, MARCHAL, Hervé, STEBE, Jean-Marc, *Penser la médiation*, L'Harmattan, Paris : 115-129.

SUEGUY, Jean

2006 « La "médiation sacerdotale" d'un point de vue sociologique », in TURCOTTE, Paul-André, REMY, Jean (dir.) *Médiations et compromis : Institutions*

religieuses et symboliques sociales. Contributions à une relecture des classiques de la sociologie, L'Harmattan, Paris : 135-152.

TABARD, René

2010 « Religions et cultures traditionnelles africaines », *Revue des sciences religieuses*, 84/2 : 191-205 [en ligne], mis en ligne le 27 octobre 2015, consulté le 30 septembre 2016, URL : <http://rsr.revues.org>

TARDITS, Claude

1960 *Les Bamiléké de l'Ouest Cameroun*, Berger-Levrault, Paris, 137 p.

1985 « Aimer, manger et danser. Propos sur la grande polygynie », in BARBIER, Jean-Claude (dir.) *Femmes du Cameroun. Mères pacifiques, femmes rebelles*, Karthala-Orstom, Paris : 119-131.

TCHATCHOUA, Thomas

2009 *Les Bangangte de l'Ouest-Cameroun. Histoire et ethnologie d'un royaume africain*, L'Harmattan, Paris, 416 p.

TCHEGHO, Jean-Marie

2000 *Le déracinement social en Afrique : une conséquence de l'éducation moderne. Quelle éducation pour le futur ?*, démos, Yaoundé, 115 p.

2002 *La naissance et la mort en Afrique. Le cas des Bamiléké du Cameroun*, Démos, Yaoundé, 135 p.

TCHERKASSOF, Anna

2008 *Les Émotions et leurs expressions*, Presses universitaires de Grenoble, Grenoble, 142 p.

TCHERNONOG [(s.p.) pas de prénom mentionné]

1953 « La nature juridique des chefferies du Cameroun », *Revue juridique et politique de l'union française*, 2 : 197-203.

TCHINDA SAHA, Etienne

2017 *Les religions traditionnelles des Bamiléké*, L'Harmattan, Paris, 236 p.

TITI NWEL, Pierre

1985 « Le statut de la femme dans les mythes basaa d'origine », in BARBIER, Jean-Claude (dir.) *Femmes du Cameroun. Mères pacifiques, femmes rebelles*, Karthala-Orstom, Paris : 26-35.

TOUNA, Marna, TSAFACK NANFOSSO, Roger

2001 « L'économie camerounaise : de la crise à la reprise », in *Cameroun 2001, politique, langues, économie et santé*, L'Harmattan, Paris : 137-164.

THOMAS, Louis-Vincent, LUNEAU, René

1969 « La mort et les funérailles », in *Les religions d'Afrique Noire. Texte et traditions sacrées*, Fayard, Paris : 212-265.

THOMAS, Louis-Vincent

1982 *La mort africaine, Idéologie funéraire en Afrique noire*, Payot, Paris, 272 p.

1985 *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Fayard, Paris, 294 p.

1995 « Leçon pour l'Occident : Rituauté du chagrin et deuil en Afrique noire », in NATHAN, Tobie (dir.) *Rituels de deuil, travail du deuil*, La Pensée sauvage, Paris : 17-65.

THUDEROZ, Christian

2009 « Régimes et registres de négociation », *Négociations*, 2, 12 : 107-118 [en ligne], consulté le 20 avril 2015, URL : <http://www.cairn.info/revue-negociations>

2010 *Qu'est-ce que négocier ? Sociologie du compromis et de l'action réciproque*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 358 p.

2015 « Penser le tiers, penser le conflit », *Négociations*, 2, 24 : 73-86 [en ligne], consulté le 20 novembre 2015, URL : <http://www.cairn.info/revue-negociations>

TONDA, Joseph

2000 « Enjeux du deuil et négociation des rapports sociaux de sexe au Congo », *Cahiers d'études africaines*, 157, XL-1 : 5-24.

TOUKAM, Dieudonné

2010 *Histoire et anthropologie du peuple bamiléké*, L'Harmattan, Paris, 240 p.

TSOMPENG, François Etienne

2008 *Le travail salarié et les instances de régulation sur les hauts plateaux de l'Ouest Cameroun (1916-1972). Configuration historique et éléments d'interprétation sociologique*, L'Harmattan, Paris, 244 p.

TURCOTTE, Paul-André

1994 *Intransigeance ou compromis. Sociologie et histoire du catholicisme actuel*, Fides, Montréal, 455 p.

2006 « Représentations symboliques et médiations historiques dans le christianisme de F. Engels à E. Troeltsch », in TURCOTTE, Paul-André, REMY, Jean (dir.) *Médiations et compromis : Institutions religieuses et symboliques sociales. Contributions à une relecture des classiques de la sociologie*, L'Harmattan, Paris : 17-46.

2008 « Histoire et sociologie des missions », in TSOMPENG, François Etienne, *Le travail salarié et les instances de régulation sur les hauts plateaux de l'Ouest Cameroun (1916-1972). Configuration historique et éléments d'interprétation sociologique*, L'Harmattan, Paris : 9-19 [préface]

2009 « Les transactions sociales de la religion : de la médiation au compromis », *Pensée plurielle*, 21 : 13-25 [en ligne], consulté le 20 février 2017, URL : <https://www.cairn.info/revue-pensee-plurielle>

VAN DER GEEST, Sjaak

2000 « Funerals for the Living. Conversations with Elderly People in Kwahu Ghana », *African Studies Review*, 43, 3 : 103-129 [en ligne], consulté le 03 février 2012, URL : <http://www.jstor.org>

VAN ROUVEROY, E.A.B.

[(s.d.) sans date de publication] *Chef coutumier : un métier difficile*, (s.l.) [en ligne], consulté le 17 juillet 2014, URL : <http://www.politique-africaine.com>

VIDAL, Claude

1986 « Funérailles et conflit social en Côte-d'Ivoire », *Côte-d'Ivoire : la société au quotidien, Revue politique africaine*, Karthala, Paris, 24 : 9-19.

VOYE, Liliane

1992 « Transaction et consensus supposé », in BLANC, Maurice, MORMONT, Marc, REMY, Jean, STORRIÈ, Tom (dir.) *Vie quotidienne et démocratie. Pour une sociologie de la transaction sociale (suite)*, L'Harmattan, Paris : 194-213.

WARNIER, Jean-Pierre

1982 « L'éducation traditionnelle et dynamisme bamiléké », in SANTERRE, Renaud, MERCIER-TREMBLAY, Céline, *La quête du savoir : essais pour une anthropologie de l'éducation camerounaise*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal : 249-271.

1993 « La révolte », *L'esprit d'entreprise au Cameroun*, Karthala, Paris : 197-222.

WATIO, Dieudonné

1986 *Le culte des ancêtres chez les Ngyemba (Ouest-Cameroun) et ses incidences pastorales*, Thèse de 3^e cycle, histoire des religions, Paris 4, 377 p. [5 microfiches].

WEBER, Max

1963 *Le savant et le politique*, Union générale d'Éditions, Paris, 221 p.

1995 [1971] *Economie et société, t1, Les catégories de la sociologie*, Plon, Paris, 410p.

WOLF, Éric

1974 « La paysannerie et ses problèmes », in GODELIER, Maurice (dir.) *Un domaine contesté : l'anthropologie économique*, Mouton, Paris - La Haye : 265-282.

Liste des cartes

Carte 1 : République du Cameroun et région bamiléké	11
Carte 2 : Région bamiléké et département de la Menoua	11
Carte 3 : Département de la Menoua (chef-lieu : Dschang).....	12
Carte 4 : Ville de Dschang	12

Liste des croquis

Croquis 1 : Cour du deuil désertée suite à la présence de la plante d'interdiction à l'entrée de la concession du défunt	103
Croquis 2 : Concession d'un roturier décédé comme espace de lamentations.....	142
Croquis 3 : Circuit de danse du veuvage dans la concession du défunt.....	286

Liste des figures

Figure 1 : Bananier.....	185
Figure 2: Tronc frais dépecé.....	185
Figure 3 : Feuilles séchées	185
Figure 4 : Morgue de l'hôpital départemental de Dschang.....	205

Table des matières

INTRODUCTION.....	3
<i>I- POINT DE LITTERATURE SUR LES CONFLITS ET LEUR GESTION DANS LE DEUIL EN AFRIQUE SUBSAHARIENNE</i>	<i>5</i>
<i>II- PRESENTATION DU TERRAIN RETENU</i>	<i>10</i>
<i>III- METHODOLOGIE.....</i>	<i>13</i>
1- Enquête par entretien et modes d'accès à la population cible	14
2- Observation participante, films vidéo, photographie et croquis.....	17
PREMIÈRE PARTIE	25
CONTEXTE DE L'ÉTUDE ET CADRE D'ANALYSE DE LA GESTION DES CONFLITS DANS LE DEUIL CHEZ LES BAMILÉKÉ DE L'OUEST CAMEROUN	25
CHAPITRE PREMIER :	26
GESTION DES CONFLITS DANS LE DEUIL CHEZ LES BAMILÉKÉ AU PRISME DES NÉGOCIATIONS, DES TRANSACTIONN SOCIALES ET DU COMPROMIS	26
<i>I- CONFLITS ET DYNAMIQUE SOCIALE.....</i>	<i>27</i>
1- Approche sociologique du conflit selon J. Remy	27
2- Conflits en Afrique noire et sur le terrain de recherche au Cameroun	29
2-1 Rapports de sexe au sein du lignage	29
2-2 Conflits entre membres du lignage émigrés et population locale	30
2-3 Dualisme entre références communautaires ou individualistes	31
2-4 Conflits entre et au sein des générations.....	31
2-5 Conflits entre membres du lignage et alliés matrimoniaux	33
3- Saisir les conflits et les parties prenantes au processus du deuil chez les Bamiléké	34
3-1 La filiation.....	35
3-2 Les collatéraux	36
3-3 L'affinité	36
3-4 Caractériser et suivre les conflits entre les parties prenantes au processus du deuil chez les Bamiléké.....	38
<i>II- UNE TRIPLE ENTRÉE PAR LA NÉGOCIATION, LA TRANSACTION SOCIALE ET LE COMPROMIS.....</i>	<i>38</i>
1- Négociation	39
2- Transactions sociales.....	42

3- Compromis scellés par les parties prenantes au processus du deuil chez les Bamiléké	52
<i>III- MISE EN PROBLÉMATIQUE : COLONISATION EUROPÉENNE, TRAVAIL, RAPPORTS SOCIAUX ET CONFLITS</i>	
<i>DANS LE DEUIL CHEZ LES BAMILÉKÉ</i>	54
1- Colonisation européenne en Afrique et au Cameroun	54
2- Travail collectif	56
3- Du travail collectif au travail forcé.....	57
4- Du travail forcé au travail salarié.....	59
<i>IV- MODES DE GESTION DE CONFLITS DANS LE DEUIL CHEZ LES BAMILÉKÉ</i>	62
CHAPITRE DEUXIÈME :	66
ORGANISATION ET DYNAMIQUES DE LA SOCIÉTÉ BAMILÉKÉ	66
<i>I- ORGANISATION POLITIQUE DES CHEFFERIES BAMILÉKÉ</i>	67
1- Pouvoir politique du chef	68
2- Pouvoir économique du chef	71
3- Pouvoir religieux du chef.....	72
4- Pouvoir judiciaire.....	73
<i>II- ORGANISATION SOCIALE DES CHEFFERIES BAMILÉKÉ</i>	79
1- Occupation du territoire.....	80
2- Structuration des lignages.....	82
3- Attribution coutumière de rôles entre membres de lignages	83
4- Processus d'intégration des cadets sociaux	85
5- Évolution des conduites, rapports sociaux et compréhension du deuil dans son contexte.....	87
5-1 Religion chrétienne et lutte contre la polygynie	88
5-2 Œuvres scolaires	93
DEUXIÈME PARTIE	101
DYNAMIQUES CONFLICTUELLES ET COMPROMIS AUTOUR DE L'ANNONCE DU DEUIL, DES LAMENTATIONS ET	
DES CÉRÉMONIES LIÉES À LA MORGUE	101
CHAPITRE TROISIÈME :	102
CONFLITS ET COMPROMIS RELATIFS À LA PROCÉDURE COUTUMIÈRE D'ANNONCE DU DEUIL AU CHEF	102
<i>I- RAPPORTS ENTRE LES ACTEURS, VISIONS DE L'ANNONCE DU DEUIL AU CHEF ET ENJEUX DE CONFLITS</i>	105
1- Vision coutumière de l'annonce du deuil au chef	105
2- Remise en question de l'annonce traditionnelle du deuil au chef et conflits.....	109
<i>II- TRANSACTIONS ÉCONOMIQUES, INÉGALITAIRES ET RÉPUTATIONNELLES AUTOUR DE L'ANNONCE DU</i>	
<i>DEUIL AU CHEF</i>	113
1- Transactions économiques et réputationnelles à la concession familiale entre les descendants du défunt	114
1-1 Séquence 1 : transactions économiques et réputationnelles en vue de l'achat d'une chèvre saine et de	
l'amende à verser au chef.	114
1-2 Séquence 2 : passage à la triade : intermédiaires et descendants du défunt	116
2- Transactions économiques, inégalitaires et réputationnelles à la résidence du chef entre les descendants, leurs	
représentants et le chef	120

3- Transactions financières, matérielles, réputationnelles, tacites et inégalitaires entre ascendants ou représentants des descendants du défunt et serviteur du chef à la concession familiale	133
4- Transactions financières et tacites entre descendants et leurs représentants à la concession familiale	136
CHAPITRE QUATRIÈME :	142
CONDUITES COUTUMIÈRES DE LAMENTATIONS, CONFLITS ET COMPROMIS	142
<i>I- LES STYLES DE VIE, SOURCE DE CONFLITS LORS DES LAMENTATIONS</i>	<i>146</i>
1- La hiérarchie traditionnelle entre les acteurs en interaction	146
2- Les styles de vie, source de contestation des conduites traditionnelles de lamentations	147
3- Préservation des conduites coutumières de lamentations	150
4- Transactions inégalitaires, affectives et réputationnelles entre veuves ou entre elles et les membres de belles-familles	154
4-1 Séquence 1 : conflits entre les veuves ou entre elles et les membres de belles-familles	154
4-2 Séquence 2 : transactions inégalitaires, affectives et réputationnelles entre membres de belles-familles, veuves et intermédiaires.....	155
4-3 Des transactions situées entre rupture et continuité	159
<i>II- NOUVELLES RELIGIONS ET CONTESTATION DES CONDUITES COUTUMIÈRES DE LAMENTATIONS</i>	<i>161</i>
1- Nouvelles religions, conduites coutumières de lamentations et conflits.....	162
2- Sauvegarde des conduites coutumières de lamentations.....	168
3- Transactions inégalitaires et réputationnelles entre les veuves ou entre celles-ci et les membres de belles-familles	170
3-1 Séquence 1 : relations binaires veuves entre elles, veuves et membres de belles-familles	170
3-2 Séquence 2 : transactions inégalitaires et réputationnelles entre veuves et intermédiaires ou entre intermédiaires, veuves converties et membres de belles-familles	171
4- Des transactions situées entre rupture et continuité.....	176
CHAPITRE CINQUIÈME :	180
CONFLITS ET COMPROMIS LIÉS AU COÛT DE LA MORGUE, AU RETRAÏT DU CORPS ET AU TRANSFERT AU LIEU DE L'ENTERREMENT	180
<i>I- HISTORIQUE DE LA PRISE EN CHARGE DES CORPS</i>	<i>183</i>
1- Prise en charge des corps à l'époque précoloniale	183
1-1 Modes de conservation des corps.....	183
1-2 Les acteurs de la prise en charge du corps.....	187
1-3 Solidarité familiale	188
2- Prise en charge du corps au XX ^e siècle	189
2-1 De l'entraide familiale à la prestation de services	189
2-2 Du cercle familial aux prestataires de services	190
2-3 L'argent	192
2-4 Contribution des membres adultes de la parenté	192
<i>II- CONFLITS LIÉS À LA PARTICIPATION FINANCIÈRE AUX OBSÈQUES.....</i>	<i>194</i>
1- Les contraintes économiques, source de conflits.....	194
2- L'esprit utilitariste comme facteur de conflits.....	198

<i>III- TRANSACTIONS ÉCONOMIQUES, INÉGALITAIRES ET RÉPUTATIONNELLES AUTOUR DE L'ARGENT LIQUIDE À RASSEMBLER</i>	201
1- Obtenir un soutien financier en compensation de services rendus	201
1-1 Séquence 1 : relations économiques, inégalitaires et réputationnelles entre descendants masculins adultes	201
1-2 Séquence 2 : transactions ternaires, économiques, réputationnelles et inégalitaires entre descendants et intermédiaires	206
2- Obtenir un soutien financier en contrepartie d'une dette à régler plus tard	209
2-1 Séquence 1 : transactions inégalitaires, économiques et réputationnelles entre les descendants, ces derniers et les affins	209
2-2 Séquence 2 : intervention des représentants et collecte d'argent	213
3- Accomplissement du devoir filial ou matrimonial	215
3-1 Séquence 1 : interactions entre les descendants, ceux-ci et les affins autour de l'argent demandé	215
3-2 Séquence 2 : transactions réputationnelles entre les affins et les membres de leur lignage autour du travail collectif de deuil	217
<i>IV- LEVÉE DU CORPS ET TRANSFERT AU LIEU DE L'ENTERREMENT</i>	219
1- Désignation des descendants pour l'achat des produits, et le paiement des frais de morgue et de retrait du corps	219
2- Retrait effectif du corps et transfert au domicile du défunt	220
TROISIÈME PARTIE	227
AUTOPSIE ET VEUVAGE : QUELS COMPROMIS TRANSACTIONNELS ?	227
CHAPITRE SIXIÈME :	228
AUTOPSIE : FAIRE OU NE PAS FAIRE ?	228
<i>I- FONDEMENTS DE L'AUTOPSIE DANS LA SOCIÉTÉ BAMILÉKÉ</i>	229
1- Vision du corps et autopsie	230
2- Vision de la mort, du mort et autopsie	232
<i>II- INSTRUCTION, NOUVELLES RELIGIONS, AUTOPSIE ET CONFLITS</i>	236
1- Les nouvelles religions, sources de contestation de l'autopsie traditionnelle	236
2- L'instruction, autre source de contestation de l'autopsie traditionnelle	241
<i>III- TRANSACTIONS INÉGALITAIRES, TACITES ET REPUTATIONNELLES ENTRE VEUVES ET MEMBRES DE BELLES-FAMILLES, ENTRE CES DERNIERS ET VEUVES</i>	245
1- Séquence 1 : conflits entre veuves et membres de belles-familles	246
2- Séquence 2 : passage à la triade : veuves, membres de belles-familles, intermédiaires légaux et moraux	248
2-1 Approche transactionnelle des intermédiaires moraux	250
2-2 Approche transactionnelle des intermédiaires légaux	252
2-3 La posture du chef coutumier dans les conflits relatifs à l'autopsie traditionnelle	253
3- Autopsie et/ou cérémonies religieuses	254
4- Des transactions situées entre rupture et continuité	261
5- Transactions tacites, réputationnelles et inégalitaires entre les membres du lignage du défunt	263
CHAPITRE SEPTIÈME :	273

VEUVAGE, CONFLITS ET COMPROMIS	273
I- <i>HISTORIQUE DU VEUVAGE ET SES CHANGEMENTS</i>	274
1- Le veuvage à l'époque précoloniale	275
1-1 Rupture du collier et danse des veuves	275
1-2 Cérémonies de levée du deuil.....	280
2- Le veuvage au XX ^e siècle.....	283
II- <i>TRAVAIL SALARIÉ, SCOLARISATION, NOUVELLES RELIGIONS, VEUVAGE ET CONFLITS</i>	289
1- Travail salarié et scolarisation des enfants, sources de conflits	289
2- Nouvelles religions et contestation du veuvage.....	295
III- <i>TRANSACTIONS ÉCONOMIQUES, INÉGALITAIRES, AFFECTIVES ET RÉPUTATIONNELLES RELATIVES AU VEUVAGE</i>	300
1- Refus catégorique du veuvage	301
1-1 Séquence 1 : conflits entre veuves ou entre elles et membres de belles-familles.....	301
1-2 Séquence 2 : transactions inégalitaires, réputationnelles et affectives entre membres de belles-familles, veuves et intermédiaires.....	302
2- Veuvage non codifié et « sobre »	306
2-1 Séquence 1 : relations binaires : veuves entre elles ou ces dernières face aux membres de belles-familles	306
2-2 Séquence 2 : transactions ternaires, inégalitaires, réputationnelles, affectives et économiques entre veuves, membres de belles-familles et intermédiaires.....	308
CONCLUSION	318
BIBLIOGRAPHIE	335

**GESTION DES CONFLITS DANS LE
DEUIL AU PRISME DES NÉGOCIATIONS,
TRANSACTIONS SOCIALES ET
COMPROMIS :****LE CAS DU DEUIL DES ROTURIERS CHEZ LES
BAMILÉKÉ DE L'OUEST CAMEROUN****Résumé**

La société bamiléké de l'Ouest Cameroun, marquée par une structure sociale hiérarchisée basée sur des références coutumières en cours d'évolution, est traversée par des conflits repérables dans les rapports sociaux. Ces tensions se cristallisent à l'occasion des cérémonies telles que le deuil d'un roturier, terrain des observations de cette thèse. L'analyse sociologique et ethnologique de ces conflits et des modalités de leur gestion pratique, en vue du déroulement du deuil dans son intégralité, mobilise l'outillage théorique de la négociation et des transactions sociales dans l'élaboration permanente de compromis, ce que ce travail analyse tout au long du processus de deuil. Les sources et méthodes empiriques croisées avec l'appareillage théoriques donnent à voir que, chez les Bamiléké, les parties prenantes, en termes de jeux d'acteurs et en relation avec différents cadres de contraintes (coutumier, socio-économique, temporel...), s'organisent pour gérer les conflits à travers des dynamiques de négociation ou de transactions qui conduisent à des compromis toujours relatifs et provisoires. D'abord marqués par le temps du deuil, ces compromis participent plus largement de la recomposition locale des relations sociales et du rapport tradition/modernité dans la société bamiléké.

Mots-clés : Cameroun, Bamiléké, deuil, roturier, lignage, proches du défunt, coutume, conflit, négociation, transaction, médiation, compromis, organisation socio-économique, tradition/modernité.

Abstract

The Bamileke society of Western Cameroon, marked by a hierarchical social structure based on customary references in the course of evolution, is crossed by conflicts that can be identified in social relations. These tensions crystallize on the occasion of ceremonies such as the mourning of a commoner, field of the observations of this thesis. The sociological and ethnological analysis of these conflicts and the modalities of their practical management, with a view to the unfolding of mourning ceremonies in its entirety, mobilizing the theoretical tools of negotiation and social transactions in the permanent elaboration of compromises, what this work analyses throughout the grieving process. The empirical sources and methods crossed with the theoretical references show that, relatives of the deceased, in terms of sets of actors and in relation to different frame of constraints (customary, socio-economic, temporal...) organize themselves to manage conflicts through negotiation or transactions dynamics that always lead to relative and temporary compromises. At first marked by the time of mourning, these compromises participate more widely in the local recomposition of social relations and the relationship between tradition and modernity in Bamileke society.

Key words: Cameroon, Bamileke, mourning, commoner, lineage, relatives of the deceased, custom, conflict, negotiation, transaction, mediation, compromise, socio-economic organization, tradition / modernity.