

Diaspora

Histoire et sociétés



tourismes

Le tourisme diasporique identitaire négro-africain: la communauté

Sawa de France

Nourri par l'ampleur croissante des migrations, le tourisme diasporique offre d'intéressantes perspectives sur ces mobilités et leurs recompositions multiformes. Il occupe, en effet, une position centrale dans le développement des pays d'origine des migrants, et les diasporas, en particulier négro-africaines, constituent une clientèle privilégiée. De nombreuses études traitant des questions de diaspora¹, de migration circulaire ou encore de migration et tourisme² révèlent l'attraction suscitée par le territoire originel, avec son cortège d'utopies et d'images idéalisées. On a pu ainsi mettre en évidence un tourisme identitaire diasporique.

Tel est, en partie, le cas pour les Sawa de France qui constituent une diaspora de travail, entretenant des liens

1. William Safran., «Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return», *Diaspora*, vol. 1, n° 1, 1991, p. 83-99; Richard Cohen, *Global Diasporas: an introduction*, Londres, University College London Press, 1997; D. Cuhe, «Diaspora», *Pluriel recherche: vocabulaire historique et critique des relations interethniques* (8), p. 14-22, Paris, L'Harmattan, 2001; Stéphane Dufoix, *Les Diasporas*, Paris, PUF, 2003; Richard Cohen, «Diaspora: Changing Meanings and Limits of the Concept», in William Berthomière et Christine Chivallon (éd), *Les Diasporas dans le monde contemporain*, Paris, Karthala-MSHA, 2006, p. 39-48.

2. Richard Butler, «Relationships between Tourism and Diasporas: Influences and Patterns», *Espace, Populations, Sociétés*, n°2, 2003, p. 317-325; Catherine Legrand, «Tourisme des racines et confrontations identitaires dans l'Irlande des migrations», *Diasporas, histoire et sociétés*, n° 8, 2006, p. 162-171.

constants avec les terres de leurs ancêtres. Le retour au pays est déclenché, nourri par des situations culturelles concrètes liées au mariage coutumier, à la sorcellerie, à la maladie, aux rites initiatiques, aux obsèques d'un proche, au rapatriement de corps, à l'intronisation d'un chef traditionnel pour ceux qui sont descendants des familles royales. Il s'agit là d'autant d'événements qui conduisent à effectuer des voyages dotés d'une finalité magico-religieuse vers la terre des ancêtres fondateurs. Ces éléments culturels constituent des repères identitaires qui font pleinement partie de la pensée négro-africaine. Ainsi, contrairement à ce que l'on observe au sein des diasporas européennes, notamment italienne, portugaise, irlandaise, on se trouve dans une situation assez particulière. À la différence de leurs homologues européens, les Sawa ne se limitent pas à un retour sur le territoire d'origine pour une simple appropriation des lieux dépourvue de toute contrainte culturelle, symbolisant et renforçant le sentiment d'appartenance à un groupe. Pour eux, le retour « au bercail » participe à la constitution et à la consolidation du lien social dans la mesure où il repose sur des déterminations culturelles, des rituels faisant référence à un ensemble de pratiques prescrites, liées à des croyances magiques et/ou religieuses.

Sans prétendre faire une analyse fonctionnelle (flux, trajectoires, itinéraires, agents et acteurs, etc.) de la communauté Sawa de France, nous analyserons les situations culturelles susceptibles de déclencher un va-et-vient entre le pays d'origine et celui d'accueil. Nous nous intéresserons aussi à ce que font les Sawa dans la terre de leurs ancêtres au-delà des contraintes identitaires qui sont à l'origine de leur voyage. Notre contribution a été construite à partir d'entretiens semi-directifs, d'une observa-

tion participante. La première partie de l'étude concerne la présentation géographique des Sawa et la manière dont ont été mis en œuvre les projets migratoires en France, avec leurs racines dans le passé colonial. Dans la deuxième partie, nous présentons le concept de tourisme diasporique identitaire à partir de l'étude de quelques situations culturelles qui sont partie intégrante du système de valeurs des Sawa. Ces exemples seront enrichis de témoignages issus d'entretiens avec des membres de la diaspora Sawa de France.

LES TERRES SAWA : MBOA'SU

Le terme Sawa regroupe tous les peuples autochtones de la région côtière du Cameroun ayant des origines bantoues et un héritage historique fortement ancré autour des ancêtres communs³. Ces peuples partagent les mêmes croyances et convictions magico-religieuses. Ils disposent aussi de bases linguistiques identiques, savoirs artistiques, traditions, institutions traditionnelles et modes de vie permettant de les caractériser. Les peuples Sawa ont donc une base culturelle commune⁴ où s'enchevêtrent similarités linguistiques et références culturelles, dont font partie les rites, les codes de comportement et relationnels et les pratiques magico-religieuses. Il s'agit là d'autant d'éléments permettant aux Sawa de se définir, de se constituer en communautés, de communiquer et d'être reconnus comme semblables.

Géographiquement, les « terres Sawa » concernent toute la région côtière du littoral et du Sud-Ouest camerounais et se caractérisent par deux grandes composantes de populations. La première est constituée par les Premières Nations Sawa à savoir les Bakoko, les Bassa des régions

autour de Douala, Edéa et Yabassi et également d'autres groupes ethniques, à savoir les Ndokpenda, Yabassi, Yingui, Mbang, Bandem, Yadimba, Yakalak, Njuki, Yansoki, Bonamateke, Yabea, Ndonga, Adie, Yasuki, Ndokbiakat, entre autres. La deuxième composante est formée d'un ensemble de peuples ayant le même ancêtre fondateur. Ce sont notamment les Douala, les Bombedi, les Bokumba, les Bakota et les Bose Minié. On compte aussi dans leurs rangs des populations des groupes Bakolè, Bakweri, Bakossi, dont l'ancêtre Kole Mbedi se rattache à l'arbre généalogique des Sawa vivant dans les actuelles provinces camerounaises du sud-ouest et du littoral. La presqu'île Bakassi, qui signifie littéralement « ils ont accueilli » en langue duala du Cameroun, fait également partie de l'hinterland Sawa. L'antériorité de l'occupation effective du littoral camerounais par des populations de souche bantoue aux caractéristiques identiques est incontestable, comme l'atteste la toponymie des lieux.

LA NOTION DE « TOURISME DIASPORIQUE IDENTITAIRE NÉGRO-AFRICAIN »

Avant tout, il semble nécessaire de définir les termes employés dans l'expression de tourisme diasporique identitaire négro-africain puisque les mots qui la sous-tendent peuvent avoir de multiples acceptions.

À l'instar de Gabriel Sheffer⁵, nous définirons les diasporas modernes dans un sens large et ouvert : « Ce sont des groupes ethniques minoritaires, issus de la migration, qui résident et agissent dans des pays d'accueil tout en maintenant de forts liens affectifs et matériels avec leurs pays d'origine — leurs patries (homelands) ». À bien des égards, il faut souligner une progressive sécularisation qui, dans le contexte de globalisation actuel, a conduit à utiliser le concept dans une acception plus large. La catégorisation proposée par Richard Cohen⁶, se fondant sur les facteurs mêmes de la dispersion, nous semble pertinente, à savoir : les diasporas de victimes (les Africains et les Arméniens) ; les diasporas de travail (les Indiens) ; les diasporas impériales (les Anglais) ; les diasporas marchandes (les Chinois, les Libanais) ; les diasporas culturelles (comme dans le cas des Caraïbes). Restant fidèle à la catégorisation de Cohen, on peut dire que les Sawa correspondent à une diaspora de travail. Si aujourd'hui, la notion de diaspora présente différents

*Pour eux,
le retour
« au bercail »
participe
à la constitution et
à la consolidation
du lien social.*

3. Esoh Elamé, « La prise en compte du magico-religieux dans les problématiques de développement durable : le cas du Ngondo chez les peuples Sawa du Cameroun », *Les Éditions en sciences de l'environnement Vertigo*, volume 7, n° 3, 2006.

4. Éric de Rosny, *L'Afrique des guérissons*, Paris, Karthala, 1992 ; René Bureau, *Le peuple du fleuve. Sociologie de la conversion chez les Douala*, Paris, Khartala, 1996.

5. Gabriel Sheffer, « A New Field of Study: Modern Diasporas in International Politics » in G. Sheffer (ed.), *Modern Diasporas in International Politics*, London Croom Helm, p. 1-15, 1986.

6. Richard Cohen, *Global Diasporas: an Introduction*, op. cit.

partie de géographie ont été toires en le passé sous prétexte de quelques-uns. Ces lignages des de la

L'USU

ous les ètres de toutes et t ancêtre peuples convic-ent aussi savoirs addition-t de les onc une èvètrént is cultu-odes de les pra-là d'au-va de se inautés, comme

Sawa» lu litto-; et se compo-ère est *Sawa* à régions

autour de Douala, Edéa et Yabassi et également d'autres groupes ethniques, à savoir les Ndokpenda, Yabassi, Yingui, Mbang, Bandem, Yadimba, Yakalak, Njuki, Yansoki, Bonamateke, Yabea, Ndonga, Adie, Yasuki, Ndokbiakat, entre autres. La deuxième composante est formée d'un ensemble de peuples ayant le même ancêtre fondateur. Ce sont notamment les Douala, les Bombedi, les Bokumba, les Bakota et les Bose Minié. On compte aussi dans leurs rangs des populations des groupes Bakolè, Bakweri, Bakossi, dont l'ancêtre Kole Mbedi se rattache à l'arbre généalogique des Sawa vivant dans les actuelles provinces camerounaises du sud-ouest et du littoral. La presqu'île Bakassi, qui signifie littéralement «ils ont accueilli» en langue duala du Cameroun, fait également partie de l'hinterland Sawa. L'antériorité de l'occupation effective du littoral camerounais par des populations de souche bantoue aux caractéristiques identiques est incontestable, comme l'atteste la toponymie des lieux.

LA NOTION DE « TOURISME DIASPORIQUE IDENTITAIRE NÉGRO-AFRICAIN »

Avant tout, il semble nécessaire de définir les termes employés dans l'expression de tourisme diasporique identitaire négro-africain puisque les mots qui la sous-tendent peuvent avoir de multiples acceptions.

À l'instar de Gabriel Sheffer⁵, nous définirons les diasporas modernes dans un sens large et ouvert : « *Ce sont des groupes ethniques minoritaires, issus de la migration, qui résident et agissent dans des pays d'accueil tout en maintenant de forts liens affectifs et matériels avec leurs pays d'origine — leurs patries (homelands)* ». À bien des égards, il faut souligner une progressive sécularisation qui, dans le contexte de globalisation actuel, a conduit à utiliser le concept dans une acception plus large. La catégorisation proposée par Richard Cohen⁶, se fondant sur les facteurs mêmes de la dispersion, nous semble pertinente, à savoir : les diasporas de victimes (les Africains et les Arméniens) ; les diasporas de travail (les Indiens) ; les diasporas impériales (les Anglais) ; les diasporas marchandes (les Chinois, les Libanais) ; les diasporas culturelles (comme dans le cas des Caraïbes). Restant fidèle à la catégorisation de Cohen, on peut dire que les Sawa correspondent à une diaspora de travail. Si aujourd'hui, la notion de diaspora présente différents

*Pour eux,
le retour
« au bercail »
participe
à la constitution et
à la consolidation
du lien social.*

3. Esoh Elamé, « La prise en compte du magico-religieux dans les problématiques de développement durable : le cas du Ngondo chez les peuples Sawa du Cameroun », *Les Éditions en sciences de l'environnement VertigO*, volume 7, n° 3, 2006.

4. Éric de Rosny, *L'Afrique des guérisons*, Paris, Karthala, 1992 ; René Bureau, *Le peuple du fleuve. Sociologie de la conversion chez les Douala*, Paris, Khartala, 1996.

5. Gabriel Sheffer, « A New Field of Study: Modern Diasporas in International Politics » in G. Sheffer (ed.), *Modern Diasporas in International Politics*, London Croom Helm, p. 1-15, 1986.

6. Richard Cohen, *Global Diasporas: an Introduction*, op. cit.

niveaux de compréhension et une diversité de significations, c'est parce qu'elle incarne à la fois un processus, un espace, une population et un État dans une dynamique de recomposition territoriale. De son sens originel grec de « dispersion » à son sens juif « d'exil », les diverses acceptions de la notion mettent aujourd'hui en avant les relations complexes entre le groupe diasporique et la terre d'origine et proposent de nouvelles manières de penser ces liens. De nombreuses études⁷ montrent bien que l'évolution des diasporas classiques (juive, arménienne, grecque...), et l'émergence de nouvelles diasporas (maghrébine, russe, asiatique, négro-africaine), exigent que ce terme soit aujourd'hui appliqué à d'autres populations

La « communauté culturelle⁸ », désigne, quant à elle, un groupe de personnes partageant des références constitutives d'une identité culturelle commune, qu'elles entendent préserver et développer. Nous utiliserons le terme de communauté culturelle pour parler des ethnies. Dans la même perspective, nous emploierons l'expression d'Afrique noire plutôt que Afrique subsaharienne car ce dernier terme n'a pas une déclinaison culturelle. Il n'exprime pas une appartenance culturelle à un système de pensée et ne permet pas d'accéder aux valeurs spirituelles et magico-religieuses qui constituent le patrimoine culturel immatériel et matériel des Noirs d'Afrique. Et le terme « *négro-africain* » sera utilisé pour caractériser l'ensemble des communautés culturelles d'Afrique noire, en référence aux travaux de Senghor⁹.

Reste à définir la notion de « *patrimoine culturel immatériel* ». Il comprend ici les pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire ainsi que les instruments, objets, artefacts et espaces culturels qui leur sont associés, et que les

communautés, les groupes et, le cas échéant, les individus reconnaissent comme faisant partie de leur patrimoine culturel. Ce patrimoine culturel immatériel, transmis de génération en génération, est recréé en permanence par les communautés et groupes en fonction de leur milieu, de leur interaction avec la nature et de leur histoire. Il leur procure un sentiment d'identité et de continuité, contribuant ainsi à promouvoir le respect de la diversité culturelle et la créativité humaine¹⁰. Les pratiques de mariage traditionnel, les procédures de funérailles, de lutte contre la sorcellerie, font partie du patrimoine culturel immatériel Sawa et peuvent être à l'origine du tourisme identitaire.

Enfin, on entend par « *système de pensée négro-africain* » la manière dont les Noirs d'Afrique perçoivent le monde, l'interprètent et donnent un sens à leur existence. C'est un système de pensée qui trouve sa justification dans l'existence d'une raison nègre que Senghor (1964) définit comme : « *une raison qui n'est pas discursive, mais synthétique. Elle n'est pas antagoniste, elle est sympathique. C'est un autre mode de connaissance. La raison nègre n'appauvrit pas les choses, elle ne les moule pas en des schémas rigides, éliminant les sucs et les sèves, elle se coule dans les artères des choses, elle en éprouve tous les contours pour se loger au cœur du réel* ». Tout en tenant compte de sa spécificité socio-historique, notre attitude envers ce système doit être raisonnée car ici, « *l'image n'est... pas image-équation, mais image analogie, image surréaliste (...). L'objet ne signifie pas ce qu'il représente, mais ce qu'il suggère, ce qu'il crée. L'Éléphant est la Force, l'Araignée, la Prudence, les cornes sont Lunes et la Lune Fécondité* ». Des concepts et réflexions ont été élaborés par différents chercheurs sur la complexité de l'identité des noirs d'Afrique¹¹. Ces

réflexions montrent, chacune à sa manière, que la pensée négro-africaine est bien spécifique. Elle repose en effet sur une approche tridimensionnelle, mettant en évidence le lien unissant les ancêtres (incarnant le passé), les générations présentes et futures. Ce système de pensée a son objectivité reconnaissant l'interaction permanente entre le visible et l'invisible, le matériel et l'immatériel. Il s'agit d'une raison, résolument inscrite dans une dialectique où le passé est implicitement ancré dans le présent et le futur. Celle-ci façonne et génère une vision du monde où les faits s'expliquent par une rationalité humanisante mais aussi par une irrationalité qui est le fruit de la porosité symbiotique entre le visible et l'invisible, le matériel et l'immatériel. La définition du système de pensée des Noirs d'Afrique, qui n'a rien d'une évidence, s'impose donc dans cette étude.

Le tourisme diasporique identitaire négro-africain désigne une forme de circulation dépendant essentiellement des voyages effectués par les migrants originaires de l'Afrique noire vers leur terre d'origine afin d'honorer des rites et rituels codifiés. Ces retours contribuent à façonner leur identité culturelle et à souder le groupe. Le tourisme est déclenché par la nécessité de respecter un ensemble de pratiques liées à des croyances magico-religieuses et induisant indirectement des parcours touristiques spécifiques. En s'inspirant de Caroline Legrand¹² qui définit le tourisme des racines comme « *une forme singulière de circulation à travers laquelle les primo-migrants et personnes issues de la migration tentent de se rapprocher physiquement et provisoirement d'un lieu d'origine tenu pour distinct de leur espace résidentiel* », on peut, à première vue, être tenté de classer le tourisme identitaire négro-africain dans cette catégorie. Toutefois, les différences sont importantes entre les deux phénomènes. Le premier concerne plus les descendants de migrants qui *souhaitent* garder contact avec leur pays d'origine. Le tourisme identitaire négro-africain, quant à lui, englobe des individus *contraints* de garder le lien avec leur terre d'origine afin de respecter les normes et règles de leur communauté d'appartenance. L'affinité avec celle-ci et ses formes de socialisation qui se sont élaborées dans le temps au point de devenir des pratiques coutumières, fait que le mariage traditionnel, les funérailles, certaines catégories de maladies et de rites de guérison, sont de pertinentes raisons ethnoculturelles pour le déclencher. On ne programme pas forcément les événements qui sont à l'ori-

7. Voir la note 1.

8. Le terme « *culture* » recouvre les valeurs, les croyances, les convictions, les langues, les savoirs et les arts, les traditions, institutions et modes de vie par lesquels une personne ou un groupe exprime son humanité et les significations qu'il donne à son existence et à son développement; l'expression « *identité culturelle* » est comprise comme l'ensemble des références culturelles par lequel une personne, seule ou en commun, se définit, se constitue, communique et entend être reconnue dans sa dignité. Voir : *Les droits culturels. Déclaration de Fribourg*, Fribourg, 2007.

9. Léopold S. Senghor *Liberté I, négritude et humanisme*, Paris, Seuil, 1964; *Liberté 3: négritude et civilisation de l'universel*, Paris, Seuil, 1977; *Liberté 5: le dialogue des cultures*, Paris, Seuil, 1993.

10. *Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel*, Unesco, 2003.

11. Hountondji, P.J., C.R. de Zahan, « Religion, spiritualité et pensée africaines », *Les Études philosophiques*, n° 3, 1971; Adotevi Stanislas, *Négritude et négrologies*, Paris, Union Générale d'Éditions, Paris, 1972; Eboussi Boulaga, « L'identité négro-africaine », *Présence africaine*, n° 99-100, 1976, p. 3-18; Hountondji, P.J., « Approches de la pensée africaine », *Colloque de philosophie de l'ENS*, Yaoundé, 4-8 avril, 1983, p. 225-235; Dong Aroga J., « Les fondements rationnels de la pensée africaine traditionnelle », *French Review*, vol. 71, n°2, 1997, p. 251-265; Hebga, Meinrad, *La rationalité d'un discours africain, sur des phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan, 1998.

12. Catherine Legrand, « Tourisme des racines... », art. cit., p. 165.

et, le cas
issent comme
ne culturel. Ce
el, transmis de
recréé en per-
tés et groupes
e leur interac-
histoire. Il leur
ité et de conti-
mouvoir le res-
et la créativité
mariage tradi-
funéraires, de
font partie du
tériel Sawa et
ourisme identi-

stème de pensée
: dont les Noirs
de, l'interprètent
istence. C'est un
uve sa justifica-
raison nègre que
me : « une raison
nais synthétique.
, elle est sympa-
ode de connais-
appauvrit pas les
as en des schémas
et les sèves, elle se
es choses, elle en
s pour se loger au
nant compte de sa
e, notre attitude
être raisonnée car
s image-équation,
rge surréaliste (...).
e qu'il représente,
e qu'il crée. L'Élé-
ignée, la Prudence,
la Lune Fécondité».
ns ont été élaborés
s sur la complexité
s d'Afrique". Ces

réflexions montrent, chacune à sa manière, que la pensée négro-africaine est bien spécifique. Elle repose en effet sur une approche tridimensionnelle, mettant en évidence le lien unissant les ancêtres (incarnant le passé), les générations présentes et futures. Ce système de pensée a son objectivité reconnaissant l'interaction permanente entre le visible et l'invisible, le matériel et l'immatériel. Il s'agit d'une raison, résolument inscrite dans une dialectique où le passé est implicitement ancré dans le présent et le futur. Celle-ci façonne et génère une vision du monde où les faits s'expliquent par une rationalité humanisante mais aussi par une irrationalité qui est le fruit de la porosité symbiotique entre le visible et l'invisible, le matériel et l'immatériel. La définition du système de pensée des Noirs d'Afrique, qui n'a rien d'une évidence, s'impose donc dans cette étude.

Le tourisme diasporique identitaire négro-africain désigne une forme de circulation dépendant essentiellement des voyages effectués par les migrants originaires de l'Afrique noire vers leur terre d'origine afin d'honorer des rites et rituels codifiés. Ces retours contribuent à façonner leur identité culturelle et à souder le groupe. Le tourisme est déclenché par la nécessité de respecter un ensemble de pratiques liées à des croyances magico-religieuses et induisant indirectement des parcours touristiques spécifiques. En s'inspirant de Caroline Legrand¹² qui définit le tourisme des racines comme « une forme singulière de circulation à travers laquelle les primo-migrants et personnes issues de la migration tentent de se rapprocher physiquement et provisoirement d'un lieu d'origine tenu pour distinct de leur espace résidentiel », on peut, à première vue, être tenté de classer le tourisme identitaire négro-africain dans cette catégorie. Toutefois, les différences sont importantes entre les deux phénomènes. Le premier concerne plus les descendants de migrants qui souhaitent garder contact avec leur pays d'origine. Le tourisme identitaire négro-africain, quant à lui, englobe des individus contraints de garder le lien avec leur terre d'origine afin de respecter les normes et règles de leur communauté d'appartenance. L'affinité avec celle-ci et ses formes de socialisation qui se sont élaborées dans le temps au point de devenir des pratiques coutumières, fait que le mariage traditionnel, les funéraires, certaines catégories de maladies et de rites de guérison, sont de pertinentes raisons ethnoculturelles pour le déclencher. On ne programme pas forcément les événements qui sont à l'ori-

7. Voir la note 1.

8. Le terme « culture » recouvre les valeurs, les croyances, les convictions, les langues, les savoirs et les arts, les traditions, institutions et modes de vie par lesquels une personne ou un groupe exprime son humanité et les significations qu'il donne à son existence et à son développement ; l'expression « identité culturelle » est comprise comme l'ensemble des références culturelles par lequel une personne, seule ou en commun, se définit, se constitue, communique et entend être reconnue dans sa dignité. Voir : *Les droits culturels. Déclaration de Fribourg*, Fribourg, 2007.

9. Léopold S. Senghor *Liberté 1, négritude et humanisme*, Paris, Seuil, 1964 ; *Liberté 3 : négritude et civilisation de l'universel*, Paris, Seuil, 1977 ; *Liberté 5 : le dialogue des cultures*, Paris, Seuil, 1993.

10. *Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel*, Unesco, 2003.

11. Hountondji, P.J., C.R. de Zahan, « Religion, spiritualité et pensée africaines », *Les Études philosophiques*, n° 3, 1971 ; Adotevi Stanislas, *Négritude et négrologies*, Paris, Union Générale d'Éditions, Paris, 1972 ; Eboussi Boulaga, « L'identité négro-africaine », *Présence africaine*, n° 99-100, 1976, p. 3-18 ; Hountondji, P.J., « Approches de la pensée africaine », *Colloque de philosophie de l'ENS*, Yaoundé, 4-8 avril, 1983, p. 225-235 ; Dong Aroga J., « Les fondements rationnels de la pensée africaine traditionnelle », *French Review*, vol. 71, n° 2, 1997, p. 251-265 ; Hebga, Meinrad, *La rationalité d'un discours africain, sur des phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan, 1998.

12. Catherine Legrand, « Tourisme des racines... », art. cit., p. 165.

gine de ce tourisme, comme la mort, la maladie, l'intronisation d'un chef, mais on les subit.

Ces retours ne peuvent être confondus avec le tourisme de mémoire reposant, le plus souvent, sur des circuits touristiques en lien avec des trajectoires familiales propres à chaque migrant. Il comporte des structures et des réseaux de commercialisation de circuits touristiques et favorise la création de lieux de mémoires tels que les musées de l'émigration. Le tourisme diasporique identitaire négro-africain est, quant à lui, un tourisme spontané, occasionnel, lié aux événements et donc personnel. Il ne peut faire objet de commercialisation car il fait partie de la culture immatérielle, émotive, et il est propre à chaque individu. Ses lieux de mémoire sont en grande partie ceux de la communauté. Ce n'est pas un tourisme en quête de sens mais un tourisme de sens. Ce n'est pas un tourisme en quête de référents historiques mais un tourisme de reconnaissance sociale et de valorisation de ses référents historiques. De manière générale, le tourisme identitaire négro-africain repose sur quatre critères principaux : (a) il concerne les travailleurs issus de l'immigration de l'Afrique noire ; (b) il permet à l'immigré négro-africain de maintenir une relation personnelle avec sa patrie ancestrale, considérée comme un lieu de retour pour accomplir certaines pratiques culturelles qui n'ont de sens que si elles sont réalisées dans la terre d'origine ; (c) c'est un tourisme ethnique, qui concerne les membres d'une même communauté négro-africaine, ayant les traits identitaires communs, la même échelle de valeur culturelle ; (d) il ne s'agit pas d'un tourisme de masse. C'est plutôt un tourisme sélectif, permettant de combler des besoins culturels ponctuels, qui font partie de l'identité d'un peuple.

Si, jusqu'alors, les analyses de l'évolution des pratiques touristiques liées à la diaspora étaient largement focalisées sur l'instrumentation du tourisme des racines, dans le cadre d'États marqués par les grandes transhumances humaines des XIX^e et XX^e siècles (Liban, Irlande, Grèce), l'espace mis en jeu dans l'immigration contemporaine et notamment africaine exige une nouvelle lecture des pratiques touristiques.

**LE TOURISME DIASPORIQUE
IDENTITAIRE NÉGRO-AFRICAIN :
LE CAS DES SAWA RÉSIDANT
EN FRANCE**

La présence de la communauté Sawa en France et particulièrement dans la région Île de France¹³ est un processus consolidé depuis l'époque coloniale. Nous essayerons de montrer ici que la diaspora Sawa en France entretient d'étroits rapports avec le territoire d'origine qui conduisent au maintien de l'identité culturelle. Pour ce faire, nous allons nous inspirer d'un corpus d'entretiens semi-directifs menés auprès de huit couples d'origine camerounaise. Le choix des huit couples s'est fait à partir de trois critères précis : les deux époux appartiennent à la communauté Sawa ; ils vivent en France depuis au moins dix ans ; ils ont eu à rentrer au moins une fois au Cameroun. Le choix de couples plutôt que de personnes individuelles nous a permis d'avoir affaire à un échantillon ayant un sens commun des valeurs notamment sur la manière de penser, d'agir et d'être¹⁴.

*« Mboa », le terroir ou la terre
des ancêtres fondateurs*

Dans les communautés Sawa, l'espace de vie des autochtones est défini par la

terre des ancêtres et est affectivement appelé « Mboa ». Ce dernier terme signifie littéralement, en langue duala, la maison familiale, le terroir, la patrie communautaire. Il s'agit là d'une expression utilisée pour désigner une localité, une région, le territoire d'origine de chaque peuple Sawa où reposent paisiblement les ancêtres fondateurs, considérés comme les « maîtres » des lieux. Les Sawa sont très attachés à cette notion, à tel point qu'on la retrouve dans plusieurs expressions. Ainsi pour les membres de la diaspora Sawa, le voyage dans le pays d'origine est littéralement traduit en langue duala par « wala o Mboa » qui signifie « aller au terroir, se rendre dans la terre des ancêtres ». La terre des ancêtres (Mboa) est une marque d'attachement et de reconnaissance envers les fondateurs de la communauté. C'est le lieu principal de fabrication de l'identité où se manifestent et se renforcent les liens entre les membres de la communauté. Mboa constitue donc le symbole de l'authenticité, du retour aux sources.

À travers ses dimensions philosophiques, religieuses et psychoaffectives, Mboa est la relation profonde de cohésion sociale multiséculaire que les Sawa entretiennent avec leurs ancêtres. Il traduit leur espace d'émotions, leurs manières de raisonner, de communiquer, de ressentir les faits et gestes, de pratiquer leur religiosité traditionnelle. Mboa est le lieu par excellence où se manifestent les grands événements ethniques tels que le mariage coutumier, les funérailles, les initiations magico-religieuses, l'intronisation des chefs traditionnels, etc.

De fait, si Mboa joue un rôle aussi important dans la construction identitaire des Sawa, quelle place tient-il dans la vie de ceux qui, pour des raisons économiques, éducatives, politiques, artistiques sont contraints à des mobilités urbaines et internationales ? Ceci invite à interroger les comportements des Sawa, résidant notamment en France, dans le cadre de situations de mariages coutumiers, d'infécondité, de sorcellerie, de malchance ou encore de deuil.

Le mariage coutumier

Sur le plan procédural, le mariage traditionnel en terres Sawa mobilise tous les membres de la parentèle et com-

13. Pierre Kamden, *Camerounais en Île de France*, Paris, L'Harmattan, 2007.

14. L'échantillon ainsi identifié partage les mêmes traits communs et leurs idées se rejoignent sur des pratiques culturelles qui sont propres à leurs communautés d'appartenance. L'échantillonnage de notre enquête a été aléatoire et s'est construit sur la base d'indications fournies par des connaissances de certaines familles Sawa que nous avons par la suite contactées. En outre, étant un échantillon construit pour des entretiens semi-directifs dans le cadre d'une étude qualitative, il n'avait pas l'ambition d'assurer une représentativité de la Communauté Sawa dans le territoire français. Les huit couples interviewés vivent en Île de France. Les entretiens ont été réalisés à Sarcelles (3 couples), Nanterre (3 couples) et Argenteuil (2 couples). La collecte des données s'est faite durant le mois de novembre 2008 et a duré quatre jours. Le chercheur étant lui-même d'origine Sawa, il a pu se positionner dans une démarche d'observation participante, notamment dans l'étude des situations culturelles qui ont servi de levier pour démontrer sa thèse.

les analyses de l'évolution touristique liées à la diaspore sont focalisées sur le tourisme des racines, d'États marqués par les mutations humaines des XIX^e et XX^e siècles (Irlande, Grèce), l'espace de l'immigration contemporaine africaine exige une mise au point des pratiques touristiques.

UNE DIASPORIQUE UNE NÉGRO-AFRICAINE : LES SAWA RÉSIDANT EN FRANCE

de la communauté Sawa en France est principalement dans la région Île de France. Ce processus consolidé depuis les années 1990. Nous essayerons de montrer comment la diaspora Sawa en France entretient des rapports avec le territoire d'origine et contribue au maintien de l'identité communautaire. Pour ce faire, nous allons nous appuyer sur un corpus d'entretiens semi-directifs auprès de huit couples d'origine Sawa. Le choix des huit couples a été guidé par trois critères précis : les entretiens doivent appartenir à la communauté Sawa en France depuis au moins dix ans, le couple doit avoir au moins une fois l'année un retour au moins une fois en France, le choix de couples plutôt que d'individus nous a permis de constituer un échantillon ayant un sens statistique, notamment sur la base de valeurs, d'agir et d'être¹³.

Le terroir ou la terre des fondateurs

Les communautés Sawa, l'espace géographique des autochtones est défini par la

terre des ancêtres et est affectivement appelé « *Mboa* ». Ce dernier terme signifie littéralement, en langue duala, la maison familiale, le terroir, la patrie communautaire. Il s'agit là d'une expression utilisée pour désigner une localité, une région, le territoire d'origine de chaque membre du peuple Sawa où reposent paisiblement les ancêtres fondateurs, considérés comme les « maîtres » des lieux. Les membres de la diaspora Sawa sont très attachés à cette notion, à tel point qu'on la retrouve dans plusieurs expressions. Ainsi pour les membres de la diaspora Sawa, le voyage dans le pays d'origine est littéralement traduit en langue duala par « *wala o Mboa* » qui signifie « aller au terroir, se rendre dans la terre des ancêtres ». La terre des ancêtres (*Mboa*) est une marque d'attachement et de reconnaissance envers les fondateurs de la communauté. C'est le lieu principal de fabrication de l'identité où se manifestent et se renforcent les liens entre les membres de la communauté. *Mboa* constitue donc le symbole de l'authenticité, du retour aux sources.

À travers ses dimensions philosophiques, religieuses et psychoaffectives, *Mboa* est la relation profonde de cohésion sociale multiséculaire que les Sawa entretiennent avec leurs ancêtres. Il traduit leur espace d'émotions, leurs manières de raisonner, de communiquer, de ressentir les faits et gestes, de pratiquer leur religiosité traditionnelle. *Mboa* est le lieu par excellence où se manifestent les grands événements ethniques tels que le mariage coutumier, les funérailles, les initiations magico-religieuses, l'intronisation des chefs traditionnels, etc.

De fait, si *Mboa* joue un rôle aussi important dans la construction identitaire des Sawa, quelle place tient-il dans la vie de ceux qui, pour des raisons économiques, éducatives, politiques, artistiques sont contraints à des mobilités urbaines et internationales ? Ceci invite à interroger les comportements des Sawa, résidant notamment en France, dans le cadre de situations de mariages coutumiers, d'infécondité, de sorcellerie, de malchance ou encore de deuil.

Le mariage coutumier

Sur le plan procédural, le mariage traditionnel en terres Sawa mobilise tous les membres de la parentèle et com-

13. Pierre Kamden, *Camerounais en Île de France*, Paris, L'Harmattan, 2007.

14. L'échantillon ainsi identifié partage les mêmes traits communs et leurs idées se rejoignent sur des pratiques culturelles qui sont propres à leurs communautés d'appartenance. L'échantillonnage de notre enquête a été aléatoire et s'est construit sur la base d'indications fournies par des connaissances de certaines familles Sawa que nous avons par la suite contactées. En outre, étant un échantillon construit pour des entretiens semi-directifs dans le cadre d'une étude qualitative, il n'avait pas l'ambition d'assurer une représentativité de la Communauté Sawa dans le territoire français. Les huit couples interviewés vivent en Île de France. Les entretiens ont été réalisés à Sarcelles (3 couples), Nanterre (3 couples) et Argenteuil (2 couples). La collecte des données s'est faite durant le mois de novembre 2008 et a duré quatre jours. Le chercheur étant lui-même d'origine Sawa, il a pu se positionner dans une démarche d'observation participante, notamment dans l'étude des situations culturelles qui ont servi de levier pour démontrer sa thèse.

prend plusieurs étapes. La première est une rencontre de déclaration d'intérêt appelée en langue dualà « *Jumba la Djombé* » qui signifie littéralement « *frapper à la porte* ». En effet, c'est la famille de l'homme qui se rend dans la famille de la future épouse, pour « *demander la main de cette dernière* ». D'autres rencontres s'ensuivent, durant lesquelles se noue une alliance entre les familles et les clans. Un autre moment fort du mariage traditionnel concerne la ratification des fiançailles par les familles : « *tele l'ewardè* », ce qui signifie littéralement « *l'ouverture des fiançailles* ». Cela advient par l'acceptation de dons offerts à la famille de la future épouse après le consentement de cette dernière et suivant une symbolique puisée dans les pratiques ancestrales.

La famille de l'homme reçoit de la part de la famille de la future épouse une liste d'objets et produits (*bema*) qu'elle doit lui offrir. La remise des dons et toutes les cérémonies qui la sous-tendent mobilisent souvent tout le quartier (*Diò la Mboa*) de la future mariée. Les cadeaux sont offerts et reçus sous plusieurs formes par les deux familles. Les principales phases de la compensation matrimoniale se caractérisent aussi par des moments conviviaux témoignant le consentement des familles à l'union en cours. Tout ceci correspond à la dot chez les Sawa, que René Bureau¹⁵ apparente à un contrat entre deux groupes basé sur l'intérêt commun qu'ils ont à étendre leurs relations et à accroître leur descendance. La dot, dans son acception plus étendue de processus d'alliance, légalise l'union et symbolise le contrat traditionnel de mariage. Elle n'est donc pas une transaction unilatérale. Elle a pour effet de maintenir des relations durables entre les groupes. En tant que compensation matrimoniale, elle sanctionne la maturité sociale de l'homme, renforce et donne plus

de dignité au mari et à sa famille. À l'inverse du système européen où le mariage est supposé sanctionner l'inclination et le choix individuel, le mariage douala apparaît "comme le berceau de l'affection conjugale"¹⁶ ; aujourd'hui, le choix individuel est toutefois validé par les familles à travers les procédures qu'impose la dot. La fin de ce processus peut prendre plusieurs années et dépend de l'engagement de la famille du marié. Tant qu'il n'est pas entièrement achevé, le mariage n'est pas reconnu. Les enfants issus d'une telle union restent la propriété du clan de la femme. La fin complète de la procédure de dot apparaît donc comme un facteur indispensable de la légalité de l'union entre les époux et légitime le transfert des droits sur la femme et les enfants. La réalisation de toutes les étapes du mariage traditionnel nécessite la présence des époux. Ainsi le mariage traditionnel est-il une situation culturelle concrète qui oblige chaque année plusieurs Sawa vivant en France à rentrer dans la terre de leurs ancêtres pour se soumettre aux épreuves de la compensation matrimoniale. Ce n'est qu'après ce cérémonial qu'on passe aux autres formes de procédures matrimoniales (mairie, église). Aujourd'hui, bien que la société Sawa soit soumise à de multiples transformations, le mariage occupe encore une place importante dans les dynamiques communautaires, où il n'existe pas de sujet sans appartenance au groupe ethnique. "La survie du groupe est liée au sentiment collectif de cette unité fondamentale: ce qui compte c'est d'avoir même sang, même nom, mêmes intérêts"¹⁷. De fait, le mariage traditionnel chez les Sawa engage « un ensemble de prestations et de contre-prestations qui s'inscrit dans un ensemble juridique, économique, social et religieux de l'alliance¹⁸ » qui a su résister farouchement

aux colonisations allemande, française et anglaise, qui ont pourtant tout fait pour le déstabiliser.

La pertinence du mariage coutumier se confirme dans les déclarations des interviewés. Tous les couples interrogés sur cette question répondent sans hésitation que c'est un acte symbolique identitaire qui a tout son sens. Ils disent l'avoir tous fait. Un homme vivant à Sarcelles et originaire de Deido (Douala), en France depuis une dizaine d'années, nous raconte avoir connu son épouse, originaire d'Ewodi, à Paris. Mais pour mettre au point leur relation, il a bien fallu qu'il se rende au Cameroun pour la dot. Après un premier voyage qui lui a permis de se faire connaître auprès de la famille de son épouse, il en a effectué un second, cette fois avec son épouse pour le mariage coutumier. Celui-ci s'est conclu par un moment festif et convivial entre les deux familles. Ce fut pour lui l'occasion de bien connaître la famille de sa femme, de nouer des alliances et rapports avec sa nouvelle parenté, en bref, de se faire accepter. Muto¹⁹, son épouse, nous dit à ce propos : « [...] Je regrette que la dot puisse s'interpréter aujourd'hui par une compensation financière. Mes parents m'ont dit qu'à leur époque, la dot était exprimée en objets tels la nourriture, le bétail, les bijoux. La dot symbolisait vraiment une forme de mariage par l'échange. Mon père m'a dit que la dot de sa sœur a servi par la suite à ses parents pour qu'il puisse doter sa mère. Ce qui aujourd'hui n'est plus possible. [...] ». (Paris, 03-11-2008, Muto, 38 ans, Ewodi appartenant à la diaspora Sawa).

Effectivement la dot, telle que pensée dans la tradition, était un instrument précieux qui empêchait le divorce parce qu'elle servait à des transactions donnant lieu à plusieurs mariages. Dans ces conditions, elle constituait l'ossature même des liens entre les familles et clans, contrairement à la situation actuelle où sa monétarisation ne cesse de conduire à sa dépréciation. Le discours des interviewés nous permet de prendre acte que la question de la compensation matrimoniale dans la tradition est une motivation suffisante pour déclencher un tourisme diasporique de type identitaire vers les terres des ancêtres. Il s'agit d'une action qui dépasse la volonté individuelle et situe l'union dans la sphère de l'identité collective du groupe d'appartenance.

Ainsi le mariage traditionnel est-il une situation culturelle concrète qui oblige chaque année plusieurs Sawa vivant en France à rentrer dans la terre de leurs ancêtres.

15. René Bureau, *Le peuple du fleuve...*, op. cit. p. 160.

16. *Idem.*, p. 152.

17. *Ibid.* p. 150.

18. *Ibid.* p. 157.

19. Les noms des personnes interviewées ont été modifiés.

prend plusieurs étapes. La première est une rencontre de déclaration d'intérêt appelée en langue dualà « *Jumba la Djombé* » qui signifie littéralement « *frapper à la porte* ». En effet, c'est la famille de l'homme qui se rend dans la famille de la future épouse, pour « *demandar la main de cette dernière* ». D'autres rencontres s'ensuivent, durant lesquelles se noue une alliance entre les familles et les clans. Un autre moment fort du mariage traditionnel concerne la ratification des fiançailles par les familles : « *tele l'ewandé* », ce qui signifie littéralement « *l'ouverture des fiançailles* ». Cela advient par l'acceptation de dons offerts à la famille de la future épouse après le consentement de cette dernière et suivant une symbolique puisée dans les pratiques ancestrales.

La famille de l'homme reçoit de la part de la famille de la future épouse une liste d'objets et produits (*berna*) qu'elle doit lui offrir. La remise des dons et toutes les cérémonies qui la sous-tendent mobilisent souvent tout le quartier (*Diò la Mboa*) de la future mariée. Les cadeaux sont offerts et reçus sous plusieurs formes par les deux familles. Les principales phases de la compensation matrimoniale se caractérisent aussi par des moments conviviaux témoignant le consentement des familles à l'union en cours. Tout ceci correspond à la dot chez les Sawa, que René Bureau¹⁵ apparente à un contrat entre deux groupes basé sur l'intérêt commun qu'ils ont à étendre leurs relations et à accroître leur descendance. La dot, dans son acception plus étendue de processus d'alliance, légalise l'union et symbolise le contrat traditionnel de mariage. Elle n'est donc pas une transaction unilatérale. Elle a pour effet de

aux colonisations allemande, française et anglaise, qui ont pourtant tout fait pour le déstabiliser.

La pertinence du mariage coutumier se confirme dans les déclarations des interviewés. Tous les couples interrogés sur cette question répondent sans hésitation que c'est un acte symbolique identitaire qui a tout son sens. Ils disent l'avoir tous fait. Un homme vivant à Sarcelles et originaire de Deïdo (Douala), en France depuis une dizaine d'années, nous raconte avoir connu son épouse, originaire d'Ewodi, à Paris. Mais pour mettre au point leur relation, il a bien fallu qu'il se rende au Cameroun pour la dot. Après un premier voyage qui lui a permis de se faire connaître auprès de la famille de son épouse, il en a effectué un second, cette fois avec son épouse pour le mariage coutumier. Celui-ci s'est conclu par un moment festif et convivial entre les deux familles. Ce fut pour lui l'occasion de bien connaître la famille de sa femme, de nouer des alliances et rapports avec sa nouvelle parenté, en bref, de se faire accepter. Muto¹⁶, son épouse, nous dit à ce propos : « [...] *Je regrette que la dot puisse s'interpréter aujourd'hui par une compensation financière. Mes parents m'ont dit qu'à leur époque, la dot était exprimée en objets tels la nourriture, le bétail, les bijoux. La dot symbolisait vraiment une forme de mariage par l'échange. Mon père m'a dit que la dot de sa sœur a servi par la suite à ses parents pour qu'il puisse doter sa mère. Ce qui aujourd'hui n'est plus possible. [...]* ». (Paris, 03-11-2008, Muto, 38 ans, Ewodi appartenant à la diaspora Sawa).

Effectivement la dot, telle que pensée dans la tradition, était un instrument précieux qui empêchait le divorce parce qu'elle servait à des transactions donnant lieu à plusieurs mariages. Dans ces conditions, elle constituait l'ossature même des liens entre les familles et clans, contrairement à la situation actuelle où sa monétarisation ne cesse de conduire à sa dépréciation. Le discours des interviewés nous permet de prendre acte que la question de la compensation matrimoniale dans la tradition est une motivation suffisante pour déclencher un tourisme diasporique de type identitaire vers les terres des ancêtres. Il s'agit d'une action qui dépasse la volonté individuelle et situe l'union dans la sphère de l'identité collective du groupe d'appartenance.

Ainsi le mariage traditionnel est-il une situation culturelle concrète qui oblige chaque année plusieurs Sawa vivant en France à rentrer dans la terre de leurs ancêtres.

15. René Bureau, *Le peuple du fleuve...*, op. cit. p. 160.
16. *Idem.*, p. 152.

Ainsi le mariage traditionnel est-il une situation culturelle concrète qui oblige chaque année plusieurs Sawa vivant en France à rentrer dans la terre de leurs ancêtres

gnité au mari et à sa famille. À l'in- du système européen où le mariage appose sanctionner l'inclination et le individuel, le mariage douala appa- "comme le berceau de l'affection igale"¹⁶ ; aujourd'hui, le choix indivi- est toutefois validé par les familles à ers les procédures qu'impose la dot. La e ce processus peut prendre plusieurs es et dépend de l'engagement de la lle du marié. Tant qu'il n'est pas entiè- ent achevé, le mariage n'est pas nnu. Les enfants issus d'une telle n restent la propriété du clan de la me. La fin complète de la procédure de apparaît donc comme un facteur indis- sable de la légalité de l'union entre les ux et légitime le transfert des droits sur 'emme et les enfants. La réalisation de tes les étapes du mariage traditionnel essione la présence des époux. Ainsi le riage traditionnel est-il une situation turelle concrète qui oblige chaque née plusieurs Sawa vivant en France à trer dans la terre de leurs ancêtres pour soumettre aux épreuves de la compen- sation matrimoniale. Ce n'est qu'après ce rémonial qu'on passe aux autres formes procédures matrimoniales (mairie, lise). Aujourd'hui, bien que la société wa soit soumise à de multiples transfor- ations, le mariage occupe encore une ace importante dans les dynamiques mmunautaires, où il n'existe pas de sujet ns appartenance au groupe ethnique. "La irvie du groupe est liée au sentiment col- ctif de cette unité fondamentale : ce qui ompte c'est d'avoir même sang, même om, mêmes intérêts"¹⁷. De fait, le mariage aditionnel chez les Sawa engage « un nsemble de prestations et de contre-pres- ations qui s'inscrit dans un ensemble juri- lique, économique, social et religieux de 'alliance"¹⁸ » qui a su résister farouchement

aux colonisations allemande, française et anglaise, qui ont pourtant tout fait pour le déstabiliser.

La pertinence du mariage coutumier se confirme dans les déclarations des interviewés. Tous les couples interrogés sur cette question répondent sans hésitation que c'est un acte symbolique identitaire qui a tout son sens. Ils disent l'avoir tous fait. Un homme vivant à Sarcelles et originaire de Deido (Douala), en France depuis une dizaine d'années, nous raconte avoir connu son épouse, originaire d'Ewodi, à Paris. Mais pour mettre au point leur relation, il a bien fallu qu'il se rende au Cameroun pour la dot. Après un premier voyage qui lui a permis de se faire connaître auprès de la famille de son épouse, il en a effectué un second, cette fois avec son épouse pour le mariage coutumier. Celui-ci s'est conclu par un moment festif et convivial entre les deux familles. Ce fut pour lui l'occasion de bien connaître la famille de sa femme, de nouer des alliances et rapports avec sa nouvelle parenté, en bref, de se faire accepter. Muto¹⁹, son épouse, nous dit à ce propos : « [...] Je regrette que la dot puisse s'interpréter aujourd'hui par une compensation financière. Mes parents m'ont dit qu'à leur époque, la dot était exprimée en objets tels la nourriture, le bétail, les bijoux. La dot symbolisait vraiment une forme de mariage par l'échange. Mon père m'a dit que la dot de sa sœur a servi par la suite à ses parents pour qu'il puisse doter sa mère. Ce qui aujourd'hui n'est plus possible. [...] ». (Paris, 03-11-2008, Muto, 38 ans, Ewodi appartenant à la diaspora Sawa).

Effectivement la dot, telle que pensée dans la tradition, était un instrument précieux qui empêchait le divorce parce qu'elle servait à des transactions donnant lieu à plusieurs mariages. Dans ces conditions, elle constituait l'ossature même des liens entre les familles et clans, contrairement à la situation actuelle où sa monétarisation ne cesse de conduire à sa dépréciation. Le discours des interviewés nous permet de prendre acte que la question de la compensation matrimoniale dans la tradition est une motivation suffisante pour déclencher un tourisme diasporique de type identitaire vers les terres des ancêtres. Il s'agit d'une action qui dépasse la volonté individuelle et situe l'union dans la sphère de l'identité collective du groupe d'appartenance.

15. René Bureau, *L fleuve...*, op. cit. p. 160

16. *Idem.*, p. 152.

17. *Ibid.* p. 150.

18. *Ibid.* p. 157.

19. Les noms des pe- viewées ont été modif

L'infécondité

De plus en plus de cas d'infertilités sont déclarés dans les couples issus de la diaspora africaine en France. Or, en Afrique et chez les Sawa en particulier, l'acte de mariage est fortement associé à la fécondité. La procréation est indispensable pour rendre durable l'amour des conjoints. L'enfant est donc perçu comme un bien absolu pour assurer la stabilité du couple. Il est toujours perçu comme un don des ancêtres. Si après quelques années l'union s'avère inféconde, le mariage peut facilement entrer en crise profonde. Même si aujourd'hui les perceptions de cet aspect des choses changent, le poids des représentations familiales sur la procréation est tel que l'infertilité est perçue comme un échec du mariage. Le plus souvent, si le problème ne parvient pas à être résolu par la médecine moderne, les conjoints se tournent vers les pratiques magico-religieuses pour en comprendre les causes. Entre donc en jeu le guérisseur traditionnel chargé de comprendre si le fait est lié à un acte de sorcellerie ou tout simplement à une transgression de certaines pratiques culturelles exigeant de reconstruire des liens avec les ancêtres. Cette étape nécessitant le recours aux guérisseurs traditionnels suppose des voyages au « Mboa » pour se faire soigner. Voici le témoignage d'un couple vivant à Sarcelles. « *Après 6 ans de mariage coutumier et 5 ans de mariage civil, nous n'arrivons toujours pas à avoir d'enfant. Mutomé mon épouse a déjà fait quatre fausses couches. La dernière a été très douloureuse. Elle était au troisième mois. Nous avons déjà fait toutes les analyses possibles et, pour chaque grossesse, mon épouse a été soumise à des dispositifs de prévention qui n'ont donné aucun résultat. Nous envisageons maintenant de rentrer au Cameroun pour essayer de voir du côté traditionnel ce*

qui ne va pas. Nous avons programmé un voyage après l'hiver, le temps qu'elle puisse se remettre psychologiquement de sa dernière fausse couche ». (Paris, 04-11-2008, couple Sawa vivant à Sarcelles).

Les représentations de la maladie : le cas de la sorcellerie et de la malchance

L'héritage historique des sociétés négro-africaines auxquelles appartiennent les Sawa repose sur certaines valeurs cardinales. Parmi celles-ci, on trouve les religions traditionnelles africaines (RTA) que V. Mulago²⁰ définit comme un : « *ensemble culturel des idées, sentiments et rites basé sur : la croyance en deux mondes, visible et invisible ; la croyance au caractère communautaire et hiérarchique de ces deux mondes ; l'interaction entre les deux mondes ; la transcendance du monde invisible n'entravant pas son immanence ; la croyance en un Être Suprême, Créateur, Père de tout ce qui existe* ». Dans le contexte négro-africain, et Sawa en particulier, la maladie d'un individu est un événement social. La tradition veut qu'elle soit interprétée comme le symptôme d'un mal social. Selon le système de pensée négro-africain, la guérison du corps malade contribue aussi à guérir et à ressouder le corps social. Ainsi, dans l'Afrique contemporaine, les questions touchant à la maladie ont une importance primordiale comme le souligne un de nos interlocuteurs :

« *Je suis originaire de Yabassi et Mas-soma mon épouse est originaire de Pongo. Nous nous sommes effectivement rendu compte qu'ici en France, les Africains sont le plus souvent confrontés à des problèmes importants concernant le diagnostic de leur*

maladie. Les médecins ne mettent l'accent que sur les causes physiques des maladies. Nous avons effectivement un ami originaire de Bonaberi, qui souffre depuis plusieurs mois de douleurs au bas ventre inexplicables. Les soins hospitaliers n'ont pas permis de les résoudre. Il est parti se faire soigner à l'indigène au Cameroun. Il semblerait d'après les dires de son épouse que nous fréquentons, que c'est un problème de sorcellerie qui est au centre de sa maladie. Il existerait un litige foncier entre ses parents et certains de ses oncles paternels. Ce serait l'origine de son mal ». (Nanterre, 02-11-2008, couple Banen et Pongo). L'un de nos interlocuteurs nous fera ce témoignage : « *Certaines maladies que nous avons en France sont causées par la sorcellerie qui existe bel et bien. J'ai déjà été témoin d'une histoire étrange. Il s'agissait d'un ami qui a participé à une fête avec nous la veille. Le lendemain, il a eu une petite fièvre dans la matinée et le soir il est mort. Nous avons été sidérés par cette mort étrange, inexplicable. [...] Il n'y a pas de doute, il a été tué* » (Nanterre, 03-11-2008, 50 ans, originaire de Deido).

La médecine française n'apportant pas de réponse adéquate à certains problèmes sanitaires qui sont liés à l'univers métaphysique, plusieurs migrants Sawa sollicitent la médecine traditionnelle où sont, bien-entendu, pris en compte tous les aspects existentiels de leur être, notamment les relations sociales, le corps dans un sens plus élargi, le psychisme, les émotions. Dans cette démarche, il est admis que le dysfonctionnement de *nyolo*, le corps, entraîne un déséquilibre global pouvant conduire à des symptômes affectifs, physiques, matériels, immatériels. Chez les Sawa, la malchance, *Mbea nyolo* en langue duala, est une maladie. C'est une détérioration du corps se traduisant par des perturbations, des malaises psychologiques, et qui, au-delà du symptôme, inclut une recherche de sens. Il s'agit d'une maladie de l'esprit. Il donc est admis que les guérisseurs traditionnels (*Ngambi*) peuvent intervenir pour enlever la malchance jetée sur un patient comme un mauvais sort et lui redonner toutes ses chances. En clair, la maladie chez les Sawa a une signification et une double dimension culturelle et sociale. On ne s'adresse pas à un guérisseur traditionnel pour toutes les maladies. En outre, les traitements traditionnels permettent de soigner un état qui n'a pas de conséquence physiologique, au contraire de la conception occidentale moderne de la médecine.

Cette étape nécessitant le recours aux guérisseurs traditionnels suppose des voyages au « Mboa » pour se faire soigner.

20. G. C. Mulago, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa, FTC, 2^e edit., 1980, p. 12.

maladie. Les médecins ne mettent l'accent que sur les causes physiques des maladies. Nous avons effectivement un ami originaire de Bonaberi, qui souffre depuis plusieurs mois de douleurs au bas ventre inexplicables. Les soins hospitaliers n'ont pas permis de les résoudre. Il est parti se faire soigner à l'indigène au Cameroun. Il semblerait d'après les dires de son épouse que nous fréquentons, que c'est un problème de sorcellerie qui est au centre de sa maladie. Il existerait un litige foncier entre ses parents et certains de ses oncles paternels. Ce serait l'origine de son mal». (Nanterre, 02-11-2008, couple Banen et Pongo). L'un de nos interlocuteurs nous fera ce témoignage : « Certaines maladies que nous avons en France sont causées par la sorcellerie qui existe bel et bien. J'ai déjà été témoin d'une histoire étrange. Il s'agissait d'un ami qui a participé à une fête avec nous la veille. Le lendemain, il a eu une petite fièvre dans la matinée et le soir il est mort. Nous avons été sidérés par cette mort étrange, inexplicable. [...] Il n'y a pas de doute, il a été tué » (Nanterre, 03-11-2008, 50 ans, originaire de Deido).

La médecine française n'apportant pas de réponse adéquate à certains problèmes sanitaires qui sont liés à l'univers métaphysique, plusieurs migrants Sawa sollicitent la médecine traditionnelle où sont, bien-entendu, pris en compte tous les aspects existentiels de leur être, notamment les relations sociales, le corps dans un sens plus élargi, le psychisme, les émotions. Dans cette démarche, il est admis que le dysfonctionnement de *nyolo*, le corps, entraîne un déséquilibre global pouvant conduire à des symptômes affectifs, physiques, matériels, immatériels. Chez les Sawa, la malchance, *Mbea nyolo* en langue duala, est une maladie. C'est une détérioration du corps se traduisant par des perturbations, des malaises psychologiques, et qui, au-delà du symptôme, inclut une recherche de sens. Il s'agit d'une maladie de l'esprit. Il donc est admis que les guérisseurs traditionnels (*Ngambi*) peuvent intervenir pour enlever la malchance jetée sur un patient comme un mauvais sort et lui redonner toutes ses chances. En clair, la maladie chez les Sawa a une signification et une double dimension culturelle et sociale. On ne s'adresse pas à un guérisseur traditionnel pour toutes les maladies. En outre, les traitements traditionnels permettent de soigner un état qui n'a pas de conséquence physiologique, au contraire de la conception occidentale moderne de la médecine.

Cette étape nécessitant le recours aux guérisseurs traditionnels suppose des voyages au « Mboa » pour se faire soigner.

20. G. C. Mulago, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa, FTC, 2° edit., 1980, p. 12.

Les pratiques funéraires comme cause de tourisme diasporique Sawa

Chez les Sawa, la mort joue un rôle important. Bien honorer la mémoire des défunts dans la sphère familiale et lignagère fait partie des pratiques cosmogoniques. Cohabitent d'ailleurs deux discours sur la mort, celui issu de la religion traditionnelle et celui venu des religions liées à la colonisation, notamment le christianisme. Les funérailles en terre Sawa comprennent une ritualité qui plonge ses racines dans le culte des ancêtres où la vie prend sens à partir de la mort. Les conceptions mortuaires sont extrêmement complexes. Il est en effet admis que, bien que les morts ne soient pas de ce monde, ils continuent d'exister sous forme de forces spirituelles et se trouvent ainsi en interaction avec les vivants. De fait, les pratiques funéraires sont une phase importante qui mobilise la famille et le lignage. Il est admis qu'il n'existe pas de frontière entre le monde visible et le monde invisible qui, l'un comme l'autre, participent du monde réel. Celui des défunts, des esprits – *l'au-delà* – est le corollaire du monde des vivants, *l'ici-bas*. Il s'agit de deux mondes distincts, mais tous deux concrets et interdépendants.

La recherche d'une symbiose entre les pratiques magico-religieuses Sawa et les nouvelles religions issues de la colonisation a produit des rituels funéraires inculturés où émergent d'une part une cohérence christologique, mieux encore ecclésiologique, et d'autre part une reconnaissance du culte des ancêtres fondateurs. Loin d'une simple juxtaposition culturelle, les funérailles Sawa sont une occasion pour la famille endeuillée d'assurer un voyage digne dans le monde des ancêtres fondateurs à leur fils ou fille.

Elles constituent aussi des moments de production privilégiés de mise en scène de la famille, mobilisant beaucoup de moyens financiers, matériels et humains. Les funérailles sont aussi l'occasion pour la famille élargie Sawa de se retrouver. Le plus souvent, les membres de la diaspora issus de la famille endeuillée contribuent financièrement²¹ à supporter les coûts des prestations funéraires. En outre, en fonction du lien de parenté avec le défunt, certains sont culturellement obligés de participer aux cérémonies mortuaires. Ainsi, de nombreux membres de la communauté viennent chaque année dans les terres Sawa pour participer à l'enterrement de parents, frères et sœurs. De la même manière, les Sawa qui meurent à l'étranger sont rapatriés au Cameroun pour se faire enterrer dans la terre de leurs ancêtres. Cette pratique occasionne des voyages des membres de la famille vivant en France pour accompagner la dépouille mortuaire et aussi participer aux cérémonies funéraires.

**COMMENT LES VOYAGES
POUR LE RENFORCEMENT
DU LIEN SOCIOCULTUREL
SE TRANSFORMENT-ILS
EN PRATIQUES TOURISTIQUES
CHEZ LES MIGRANTS SAWA
DE FRANCE ?**

Reste donc à aborder brièvement la manière dont se traduisent sur le plan touristique les effets induits du retour des migrants Sawa au pays. Au-delà des motivations de leurs déplacements vers les terres de leurs ancêtres qui ont été largement explicitées, il convient de décoder sur le plan touristique le déroulement de leurs voyages.

Les voyageurs vivent dans leurs familles durant leur séjour au Cameroun. Les raisons

qui dictent leur périple les obligent à privilégier ce mode de logement, au détriment de l'hôtel. Quand ils arrivent, un effort particulier est entrepris par la famille pour aménager la chambre où ils séjournent. De plus en plus conscients du fait que le retour au pays natal n'est pas une question taboue, certains migrants Sawa en France sont désormais propriétaires de logements dans leur ville natale. Quand ils rentrent « au bercail », ils logent ainsi chez eux.

Durant son séjour, le touriste identitaire Sawa consomme essentiellement les produits du terroir qu'il trouve difficilement en France. Comme le veut la tradition, les personnes de la communauté vivant à l'étranger, lorsqu'elles reviennent au pays, sont invitées chez les parents. À chaque visite, un mets les accueille. Certains fréquentent aussi, en compagnie de parents ou d'amis, les restaurants du terroir communément appelés « gargotte, circuit, ou chantier », souvent tenus par des femmes célibataires. Dans ces restaurants, le touriste diasporique peut consommer des mets typiques tels que le poulet DG, le poisson braisé, le Ndolé, sorte de légume ressemblant à l'épinard, préparé avec de l'ail et des arachides fraîches, des épices, du poisson ou de la viande. Certains fréquentent aussi les restaurants de proximité à l'air libre où se font des grillades de bœuf communément appelées « soya » et de poulet. C'est particulièrement le cas du célèbre restaurant appelé *Le ministère du soya*, situé à Ndobo au quartier Bonaberi, une banlieue de Douala, la capitale économique du Cameroun et capitale culturelle des peuples Sawa. C'est l'un des lieux où se mêlent les habitués de la viande grillée et les touristes identitaires, surtout quand ils reviennent des plages situés à Limbé. Une vingtaine de stands s'y dressent, sur environ cent mètres de l'un des trottoirs de l'axe reliant Douala aux provinces de Sud-ouest et de l'Ouest. Le touriste identitaire a donc à sa disposition une cuisine très variée, lui permettant de consommer des plats typiques de sa région et du reste du Cameroun et de boire le vin de palme, la bière brassée dans le pays. Il peut fréquenter les cafétérias traditionnelles où se consomment les beignets de farine ou de maïs accompagnés de haricot et de bouillie pour le petit-déjeuner. Ainsi, lors de son séjour dans la terre de ses ancêtres, le touriste identitaire a l'occasion de se ressourcer sur le plan alimentaire, d'oublier les mets européens ou la cuisine Sawa faite le plus souvent de manière approximative et à la hâte en France, faute de temps, d'ingrédients, d'espaces et d'infrastructures culinaires appropriés.

C'est l'un des lieux où se mêlent les habitués de la viande grillée et les touristes identitaires.

21. L'organisation des funérailles nécessite des dépenses de communication (annonce à la radio, par le griot...) pour les dons et sacrifices, pour les rituels de la veillée mortuaire, notamment la location des chaises, des bâches et de la sonorisation, outre les coûts des prestations des groupes d'animation folklorique ou religieuse, ainsi que la prise en charge alimentaire des invités aux funérailles et les coûts de l'inhumation, à savoir les formalités administratives et logistiques directement liées au deuil (les frais de séjour de la dépouille, le cercueil, toilette et habillage, la préparation du défunt, la préparation du lieu d'enterrement, la tombe, les convois funéraires et les rites exigés). Il en est de même des opérations magico-religieuses.

C'est l'un des lieux où se mêlent les habitués de la viande grillée et les touristes identitaires.

aussi des moments de pro-
s de mise en scène de la
nt beaucoup de moyens
iels et humains. Les funé-
l'occasion pour la famille
se retrouver. Le plus sou-
s de la diaspora issus de la
ée contribuent financière-
er les coûts des prestations
tre, en fonction du lien de
défunt, certains sont cultu-
s de participer aux cérémo-
es. Ainsi, de nombreux
la communauté viennent
dans les terres Sawa pour
nterrement de parents, frères
même manière, les Sawa qui
étranger sont rapatriés au
ir se faire enterrer dans la
ncêtres. Cette pratique occa-
yages des membres de la
en France pour accompagner
nortuaire et aussi participer
s funéraires.

qui dictent leur périple les obligent à privilégier ce mode de logement, au détriment de l'hôtel. Quand ils arrivent, un effort particulier est entrepris par la famille pour aménager la chambre où ils séjournent. De plus en plus conscients du fait que le retour au pays natal n'est pas une question taboue, certains migrants Sawa en France sont désormais propriétaires de logements dans leur ville natale. Quand ils rentrent « au bercail », ils logent ainsi chez eux.

Durant son séjour, le touriste identitaire Sawa consomme essentiellement les produits du terroir qu'il trouve difficilement en France. Comme le veut la tradition, les personnes de la communauté vivant à l'étranger, lorsqu'elles reviennent au pays, sont invitées chez les parents. À chaque visite, un mets les accueille. Certains fréquentent aussi, en compagnie de parents ou d'amis, les restaurants du terroir communément appelés « gargotte, circuit, ou chantier », souvent tenus par des femmes célibataires. Dans ces restaurants, le touriste diasporique peut consommer des mets typiques tels que le poulet DG, le poisson braisé, le Ndolé, sorte de légume ressemblant à l'épinard, préparé avec de l'ail et des arachides fraîches, des épices, du poisson ou de la viande. Certains fréquentent aussi les restaurants de proximité à l'air libre où se font des grillades de bœuf communément appelées « soya » et de poulet. C'est particulièrement le cas du célèbre restaurant appelé *Le ministère du soya*, situé à Ndobo au quartier Bonaberi, une banlieue de Douala, la capitale économique du Cameroun et capitale culturelle des peuples Sawa. C'est l'un des lieux où se mêlent les habitués de la viande grillée et les touristes identitaires, surtout quand ils reviennent des plages situés à Limbé. Une vingtaine de stands s'y dressent, sur environ cent mètres de l'un des trottoirs de l'axe reliant Douala aux provinces de Sud-ouest et de l'Ouest. Le touriste identitaire a donc à sa disposition une cuisine très variée, lui permettant de consommer des plats typiques de sa région et du reste du Cameroun et de boire le vin de palme, la bière brassée dans le pays. Il peut fréquenter les cafétérias traditionnelles où se consomment les beignets de farine ou de maïs accompagnés de haricot et de bouillie pour le petit-déjeuner. Ainsi, lors de son séjour dans la terre de ses ancêtres, le touriste identitaire a l'occasion de se ressourcer sur le plan alimentaire, d'oublier les mets européens ou la cuisine Sawa faite le plus souvent de manière approximative et à la hâte en France, faute de temps, d'ingrédients, d'espaces et d'infrastructures culinaires appropriés.

21. L'organisation des funérailles nécessite des dépenses de communication (annonce à la radio, par le griot...) pour les dons et sacrifices, pour les rituels de la veillée mortuaire, notamment la location des chaises, des bâches et de la sonorisation, outre les coûts des prestations des groupes d'animation folklorique ou religieuse, ainsi que la prise en charge alimentaire des invités aux funérailles et les coûts de l'inhumation, à savoir les formalités administratives et logistiques directement liées au deuil (les frais de séjour de la dépouille, le cercueil, toilette et habillage, la préparation du défunt, la préparation du lieu d'enterrement, la tombe, les convois funéraires et les rites exigés). Il en est de même des opérations magico-religieuses.

ENT LES VOYAGES E RENFORCEMENT I SOCIOCULTUREL NSFORMENT-ILS ITTIQUES TOURISTIQUES ES MIGRANTS SAWA INCE ?

onc à aborder brièvement la
t se traduisent sur le plan touris-
ts induits du retour des migrants
ys. Au-delà des motivations de
ements vers les terres de leurs
i ont été largement explicitées, il
décoder sur le plan touristique le
t de leurs voyages.
ageurs vivent dans leurs familles
séjour au Cameroun. Les raisons

Pour se distraire, il a la possibilité de fréquenter certains lieux fort connus. Pour ceux qui habitent Douala, c'est le cas de la fameuse « Rue de la joie » à Deido, avec ses multiples snacks bars et night clubs, la discothèque *La clé* à Akwa, symbole de l'authenticité Sawa et lieu de retrouvailles entre amis.

Il peut aussi aller sur les principales plages du littoral, notamment celles au sable noir de Limbé qui avoisinent les pentes du Mont Cameroun ou celles de Kribi, au sable fin et doré, bordées de cocotiers, qui se trouvent entre la mer et la grande forêt équatoriale. Les merveilleuses chutes de la Lobé de Kribi, se jetant dans l'Océan Atlantique en plusieurs chutes dont la plus haute mesure près de 15 m, attirent de nombreux visiteurs. Elles représentent pour le peuple Batanga qui fait partie des Sawa de Kribi un haut lieu de piété. On y intronise leur Roi. Le migrant y séjourne pendant une durée déterminée tout en suivant des rites précis afin de recevoir les bénédictions des esprits et des ancêtres fondateurs. C'est également le lieu des invocations des esprits de l'eau pour des raisons aussi bien thérapeutiques que de protection, par exemple.

Lorsque les impératifs identitaires qui déclenchent les voyages vers la terre des ancêtres coïncident avec la première semaine du mois de décembre, période de festivité du culte magico-religieux du Ngondo, de nombreux touristes n'hésitent pas à participer aux cérémonies. En effet, le culte de Ngondo est une assemblée traditionnelle réunissant l'ensemble des peuples de la région côtière du Cameroun, depuis maintenant trois siècles. Le culte de Ngondo²² (Elamé, 2006) est un ensemble d'actions et d'attitudes, agissant sur le mode de vie et de pensée des Sawa, leur permettant de perpétuer les croyances et rituels ancestraux en tant que véritables expressions et symboles culturels. Le fait d'être riverain des cours d'eaux a

amené les peuples Sawa à développer des pratiques religieuses fortement liées aux forces naturelles aquatiques. Ils considèrent leur patrimoine fluvial comme un bien culturel et spirituel abritant leur divinité, du nom de Jengu. Dans les sources orales, le Jengu, appelé aussi communément « *Mami Water* » ou « *esprit de l'eau* » par les non initiés, est la mère des eaux. Reconnu dans la tradition comme une divinité hybride, le Jengu est une représentation mystique de la toute puissance des esprits de l'eau faisant partie intégrante de la vie des peuples Sawa. Le culte de Ngondo qui accueille de plus en plus une participation importante de la diaspora Sawa en Europe, contribue à la réconciliation entre les peuples Sawa et les esprits tout en conservant aussi une fonction politique et administrative de gestion de l'espace géographique des peuples Sawa. Le Ngondo se compose d'une société secrète, d'un culte et d'un système de croyances ancien, hérité des ancêtres fondateurs. Il est au centre de plusieurs rites, à vocation spirituelle ou thérapeutique, non exclusifs les uns des autres.

Lorsque le voyage se fait durant une période climatiquement favorable, certains des touristes identitaires en profitent pour visiter des régions du Cameroun. Les zones les plus prisées sont le Nord et l'Ouest du pays. Dans le premier cas, ils optent le plus souvent pour la découverte des animaux dans leur cadre naturel (parc de la Bénoué, de Bouba Ndjida, de Waza), des excursions dans des secteurs pittoresques (paysages volcaniques des Kapsiki, villages étagés des monts Mandara), la fréquentation des grands marchés hebdomadaires (Mokolo, Mora, Maroua, Bogo, Pitoa), la rencontre avec les chefs traditionnels des Ethnies du Nord (Iamidat de Rey-Bouba), la visite aux artisans (brodeurs et artisans du cuir à Maroua, forgerons des monts Mandara, potiers à Guider). À l'Ouest, les paysages variés des basses latitudes (lacs,

chutes, reliefs volcaniques, etc.), avec leurs richesses artisanales attirent les touristes. C'est l'occasion de mieux connaître et apprécier l'intensité de la vie agricole de cette région, créatrice de paysages agraires exceptionnels, de même que l'artisanat. C'est aussi l'opportunité de mieux connaître les stratégies et méthodes de l'élevage nomade des Mbororo sur les vastes versants dénudés. Le tourisme peut aussi coïncider avec les nombreuses fêtes traditionnelles en terres bamilékes.

En conclusion, le tourisme identitaire permet aux migrants Sawa de s'approprier une part de leur passé et de mieux connaître les richesses naturelles et culturelles du Cameroun. Toutefois, la démarche de plus en plus commune qui consiste à associer le tourisme identitaire et la découverte du Cameroun peut se justifier par le fait que ces migrants qui vivent en France ont adopté des pratiques touristiques européennes. Ils savent consommer le tourisme dans une perspective occidentale. Ils n'hésitent donc pas, lors de leur retour « au bercail », à se ressourcer à travers des retrouvailles familiales mais aussi à faire un itinéraire touristique approprié en fonction du temps et des ressources financières qu'ils ont à leur disposition. Le tourisme identitaire diasporique Sawa apparaît donc comme le champ d'une praxis sur lequel se superposent de façon particulièrement directe quatre formes d'actions : l'accomplissement de certains devoirs culturels ; les retrouvailles familiales permettant de se ressourcer et de maintenir les liens avec la communauté d'appartenance ; la fréquentation de certains lieux de divertissement ayant une forte charge émotionnelle, pouvant rappeler pour certains les moments d'enfance et de jeunesse ; et enfin la réalisation d'un itinéraire touristique individuel, répondant au schéma classique du tourisme occidental et permettant de visiter le Cameroun, de faire des randonnées, d'aller à la plage, etc.

PEUT-ON PARLER DE TOURISME DIASPORIQUE IDENTITAIRE NÉGRO-AFRICAIN ?

Les situations culturelles ici décrites montrent très bien que les Sawa vivant en France se déplacent assez fréquemment vers les terres de leurs ancêtres pour des raisons spécifiquement identitaires. La première tient au mariage qui se déroule en deux temps. Le premier correspond au mariage coutumier, obligatoire, car il fait partie de l'identité culturelle

Ils savent consommer le tourisme dans une perspective occidentale.

22. Esoh Elamé, « La prise en compte du magico-religieux... », art. cit.

es Sawa à développer des usages fortement liées aux activités aquatiques. Ils considèrent le fleuve comme un bien culturel nourrissant leur divinité, du nom des sources orales, le Jengu, communément « *Mami Water* » ou « *Mami* » par les non initiés, est la divinité reconnue dans la tradition hybride, le Jengu est une divinité mystique de la toute puissance de l'eau faisant partie intégrante de la culture des peuples Sawa. Le culte de la divinité se porte de plus en plus une importance majeure de la diaspora Sawa contribuant à la réconciliation entre les communautés wa et les esprits tout en assurant une fonction politique et la gestion de l'espace géographiques Sawa. Le Ngondo se caractérise par une identité secrète, d'un culte et d'un rite exclusifs les uns des autres. Le voyage se fait durant une période de temps favorable, certains migrants Sawa en profitent pour visiter les zones du Cameroun. Les zones visitées sont le Nord et l'Ouest du Cameroun. Dans le premier cas, ils optent le plus souvent pour la découverte des animaux sauvages (parc de la Bénoué, de la réserve de Waza), des excursions dans les paysages pittoresques (paysages volcaniques, villages étagés des montagnes), la fréquentation des grands marchés (Mokolo, Mora, Maroua), la rencontre avec les chefs traditionnels des Ethnies du Nord (lamidat de la région), la visite aux artisans (brodeurs de cuir à Maroua, forgerons des basses latitudes, potiers à Guider). À l'Ouest, les migrants des basses latitudes (lacs,

chutes, reliefs volcaniques, etc.), avec leurs richesses artisanales attirent les touristes. C'est l'occasion de mieux connaître et apprécier l'intensité de la vie agricole de cette région, créatrice de paysages agraires exceptionnels, de même que l'artisanat. C'est aussi l'opportunité de mieux connaître les stratégies et méthodes de l'élevage nomade des Mbororo sur les vastes versants dénudés. Le tourisme peut aussi coïncider avec les nombreuses fêtes traditionnelles en terres bamilékes.

En conclusion, le tourisme identitaire permet aux migrants Sawa de s'approprier une part de leur passé et de mieux connaître les richesses naturelles et culturelles du Cameroun. Toutefois, la démarche de plus en plus commune qui consiste à associer le tourisme identitaire et la découverte du Cameroun peut se justifier par le fait que ces migrants qui vivent en France ont adopté des pratiques touristiques européennes. Ils savent consommer le tourisme dans une perspective occidentale. Ils n'hésitent donc pas, lors de leur retour « au bercail », à se ressourcer à travers des retrouvailles familiales mais aussi à faire un itinéraire touristique approprié en fonction du temps et des ressources financières qu'ils ont à leur disposition. Le tourisme identitaire diasporique Sawa apparaît donc comme le champ d'une praxis sur lequel se superposent de façon particulièrement directe quatre formes d'actions : l'accomplissement de certains devoirs culturels ; les retrouvailles familiales permettant de se ressourcer et de maintenir les liens avec la communauté d'appartenance ; la fréquentation de certains lieux de divertissement ayant une forte charge émotionnelle, pouvant rappeler pour certains les moments d'enfance et de jeunesse ; et enfin la réalisation d'un itinéraire touristique individuel, répondant au schéma classique du tourisme occidental et permettant de visiter le Cameroun, de faire des randonnées, d'aller à la plage, etc.

PEUT-ON PARLER DE TOURISME DIASPORIQUE IDENTITAIRE NÉGRO-AFRICAIN ?

Les situations culturelles ici décrites montrent très bien que les migrants Sawa vivant en France se déplacent assez fréquemment vers les terres de leurs ancêtres pour des raisons spécifiquement identitaires. La première tient au mariage qui se déroule en deux temps. Le premier correspond au mariage coutumier, obligatoire, car il fait partie de l'identité culturelle

*Ils savent
consommer
le tourisme dans
une perspective
occidentale.*

22. Esoh Elamé, « La prise en compte du magico-religieux... », art. cit.

par sa fonction magico-religieuse, mobilisant les deux familles et clans et il se passe dans les terres ancestrales. Il oblige les migrants Sawa à revenir au pays pour accomplir ce geste d'amour et de solidarité communautaire. Le mariage administratif, qui se célèbre à la mairie et encore le mariage à l'église pour les chrétiens, peut se faire n'importe où, contrairement au mariage coutumier.

La maladie peut, elle aussi, provoquer un retour au pays. La perception singulière qu'en ont les Sawa — toutes les maladies n'ont pas qu'une cause biomédicale, organique — les amène à partir au Cameroun pour se faire soigner par les médecins traditionnels. Ceux-ci, à travers des rites d'accusation, identifient le responsable de la sorcellerie et soignent le patient à travers une thérapie de groupe nécessitant un engagement communautaire pour dénouer ce que Nsame Mbongo appelle la contradiction existentielle entre le malaise du vécu ou « la poisse » et le bien-être entraînant la. Le tourisme sanitaire de la diaspora Sawa puise donc ses fondements dans la reconstruction de liens identitaires.

Ainsi l'insertion des Sawa dans la globalisation aboutit à deux phénomènes à première vue contradictoires. Elle a suscité une « diaspora Sawa en France » qui, elle-même, les conduit à internationaliser leurs pratiques culturelles. Les usages²³, qui se faisaient localement parce que tout le monde vivait alors dans la terre des ancêtres, les obligent désormais à voyager pour les honorer. Dans le même temps, la mondialisation les façonne de telle manière qu'ils prennent conscience qu'ils sont bien Sawa mais aussi Français par l'appropriation des habitudes culturelles du pays où ils vivent. Nous assistons donc à la construction d'une identité métissée, qu'elle soit culturelle ou sociale, que les pratiques touristiques mettent en pleine lumière²⁴.

Un autre aspect du problème est d'éviter d'interpréter le tourisme diasporique à partir du seul système de pensée européen. Une lecture postcoloniale du tourisme diasporique est donc nécessaire pour une meilleure prise de conscience de l'Autre et des différences qui le définissent. Le tourisme diasporique identitaire négro-africain ne pourra qu'être mieux étudié si son discours est décentré et ne se circonscrit pas à la seule vision européenne du tourisme. ■

Esoh ELAME

Géographe environnementaliste et géologue. Italien d'origine camerounaise, il est actuellement enseignant-chercheur à l'Université Cà Foscari de Venise (Centro Interateneo Ricerca Et Formazione Avanzata). Dernière parution : A.-L. Amilhat-Szary, E. Elamé, J.-C. Gaillard, F. Giuzzi, *Culture et développement : la durabilité renouvelée par l'approche interculturelle ?*, Paris, Les Éditions Publibook, 2009, 228 p.

23. Les pratiques de mariage coutumier, se guérir contre la malchance, se protéger contre la sorcellerie, soigner une infécondité qui prend sa source dans la sorcellerie, participer aux cérémonies funèbres, etc.

24. Nos conclusions devront être prolongées par des études quantitatives qui permettront de mesurer l'ampleur du phénomène.

Tourismes

Portraits de touristes diasporiques

- Revenir au bled. Tourisme diasporique, généalogique, ethnique ou identitaire ?

Jennifer BIDEZ

- « Revenir au village ». L'expérience du retour chez les Piémontais et les Siciliens émigrés en France

Francesca SIRNA

- Le tourisme diasporique identitaire négro-africain : la communauté Sawa de France

Esoh ELAMÉ

- Entre retour au pays et visite des lieux de mémoire : le tourisme des Cambodgiens de France

Julia PONROUCH

- « Touristes » et Tibétains au carrefour des nomadismes au Népal

Lionel Obadia

Usages politiques du tourisme diasporique

- Entre tourisme et construction nationale : l'exemple des Vietnamiens de l'étranger

Emmanuelle PEYVEL et Christophe VIGNE

- À l'ombre d'Angkor. Le tourisme au Cambodge

Jean-François KLEIN

- Les Congrès Acadiens : un tourisme diasporique de masse ?

Gwenaél LAMARQUE

- Tourisme, racines et idéologie : les premiers voyages en Arménie soviétique

Astrig ATAMIAN

- Comment attirer les touristes en Israël (1959-1989) ?

Ariel DANAN

Carnets de voyage

- Red Line. People on the move. Un projet muséal anversoïsois sur le thème de l'émigration et de la mobilité internationale

Luc VERHEYEN et Mandy NAUWELAERTS

- Carnets de voyage : difficile retour en Pologne

Anny BLOCH-RAYMOND

- Lettres du Mexique : le témoignage épistolaire de deux émigrants basques au début du XX^e siècle

Beñat ÇUBURU-ITHOROTZ

Bibliothèque

Résumés

Pr. 22 €
ISBN 978-2-7081-0065-3



9 782810 700653

SODIS F350664

ISSN 1837-5823