



WWJMRD 2026; 12(01): 14-21  
www.wwjmr.com  
International Journal  
Peer Reviewed Journal  
Refereed Journal  
Indexed Journal  
Impact Factor SJIF 2017:  
5.182 2018: 5.51, (ISI) 2020-  
2021: 1.361  
E-ISSN: 2454-6615

**Roméo Gervain Hen Mbah**  
University of Ngaoundere  
(Adamawa-Cameroon)  
Department of History,  
Cameroun.

**Patrice Wam Mandeng**  
University of Ngaoundere  
(Adamawa-Cameroon)  
Department of History,  
Cameroun.

**Correspondence:**  
**Patrice Wam Mandeng**  
University of Ngaoundere  
(Adamawa-Cameroon)  
Department of History,  
Cameroun.

## Interethnic marriages and the question of food heritage: the case of Nkam nationals residing in the city of Ngaoundéré (Adamawa-Cameroon)

Roméo Gervain Hen Mbah, Patrice Wam Mandeng

### Abstract

A cosmopolitan city characterized by an excellent cultural mix, the capital of the Adamawa region, known as the water tower of Cameroon, is a crossroads where all kinds of exchanges take place, and nuptiality is not left out. Inter-ethnic marriages are increasing, and the case of those contracted by Nkam nationals, with spouses from other regions of Cameroon and their impact on not only their food heritage but also that of their offspring, attracts our attention. This article aims to identify how the cultural shock resulting from these alliances impacts the future of the food heritage of descendants. The results obtained are based on qualitative surveys conducted in the city of Ngaoundéré, with 30 couples, each consisting of a national of Nkam and a spouse from another region of Cameroon. These investigations were based on interviews and direct observation. Thus, these results made it possible to structure this work, which is structured around the differentiated management of the cultural shock resulting from inter-ethnic marriage by couples.

**Keywords:** Inter-ethnic marriages, food heritage, offspring, cultural shock.

### Introduction

La famille est la première instance de socialisation dans laquelle l'individu acquiert progressivement les éléments culturels et identitaires qui le lient à sa communauté. Ces éléments constitutifs du patrimoine sont entre autres la langue, la religion et le registre alimentaire. Les familles mixtes représentent à ce titre, un bon laboratoire *in vitro* d'observation de la transmission de ces composants qui bâtiront la personnalité des enfants (Varro, 2003). Le rapport à l'altérité culturelle occupe une place importante dans cette transmission mais influence également la façon dont l'enfant gère la mixité à laquelle il est confronté (Gigliotti & Odasso, 2014), cités dans (Gilliéron, 2017). Le milieu de vie constitue également un facteur qui influe sur le mécanisme d'appropriation identitaire (Therrien & Le Gall, 2017). Le mariage interethnique sur lequel se porte la focale du présent article s'apparente à une union tissée hors du groupe. Il s'inscrit donc en marge de la norme endogamique établie, modifiant ce faisant, les conditions d'appartenance au groupe des deux partenaires. Des auteurs ajoutent que d'après la majorité des tendances et des variables importantes, ce type de mariage est un fait de civilisation inéluctable (Gutwirth, 1978). Mener une étude sur les unions interethniques, est dans ce sens une excellente voie qui permet d'appréhender les dynamiques sociales. Ces dernières concernent par exemple la manière dont les ascendants organisent leurs acquis identitaires et les transmettent à leurs descendants. Pour le présent cas, l'on assistera soit à des situations de codominance des deux codes culturels alimentaires parentaux, soit à la prédominance d'un des deux codes ou enfin, à une situation d'interculturalité dans laquelle les enfants n'en hériteront aucun. Dans l'ensemble des trois éventualités, la construction du patrimoine alimentaire de la progéniture se fait de façon mitigée.

### Clarification conceptuelle

#### Identité

Le concept d'identité est porteur d'une histoire au cours de laquelle il s'est développé en épousant divers contenus au grès des approches prises. A l'origine, ce terme dérive du latin

*identitas*, qui désigne « le caractère de ce qui est identique », employé au IV<sup>e</sup> siècle par des auteurs chrétiens à partir du latin classique *idem*, signifiant littéralement « le même » (Becchia & Chamboduc, 2012).

Eric Erickson est considéré à juste titre comme « le père de l'identité » au sens contemporain du terme (Halpern, 2016, p.6). Dans les années 1930, ce psychologue mène des investigations dans les réserves indiennes localisées dans le Dakota du Sud dans lesquelles, il établit une relation causale entre les modèles culturels et les types de personnalité des individus d'une société donnée. D'après Erickson, l'identité individuelle est un processus qui se construit au cours de la vie. Ainsi, ce construit est ponctué de crise d'identité qui consacre la maturation de l'individu et assure son passage d'une phase à l'autre (Halpern, 2016, pp.6-7). Freud en proposait déjà une explication présentant l'identification comme le « processus par lequel l'enfant s'assimile à des objets ou des personnes extérieures » (Halpern, 2016, p.7).

Toutefois, le concept d'identité va faire l'objet d'une réappropriation en dehors de la sphère psychanalytique. Ainsi, dans la décennie 1960 le concept d'identité est récupéré à la faveur des revendications de groupes qui scandent haut et fort leurs « identités ». La situation politique aidant aux Etats-Unis, les mouvements émancipateurs revendiquent l'acceptation orientée autour des axes comme le genre, l'appartenance ethnique, la religion et les pratiques

sexuelles (Becchia & Chamboduc, 2012).

L'identité communique une vision du monde. Elle déborderait ainsi forcément, du cadre de signification dans lequel on l'enferme. Ferret (2011) citant Lévi- Strauss (1977), abonde dans le même sens en arguant que le concept d'identité est à mettre au rang des expressions connaissant des glissements sémantiques notables sur des périodes de temps relativement courtes. A ce titre, l'identité a donc glissé de la dimension individuelle pour s'attacher concomitamment à un cadre communautaire. L'auteure en citant Le Petit Robert (2010) de préciser que, l'individualité de la notion s'oppose à la dimension collective assimilée. L'identité culturelle est un « ensemble de traits culturels propres à un groupe à un groupe ethnique (langue, religion, art, etc.) qui lui confèrent son individualité ; sentiment d'appartenance d'un individu à ce groupe ». (Le Petit Robert, 2010) cité dans Ferret (2011, p. 459).

Cette mise en parallèle est pertinente pour le présent travail, puisque le mariage interethnique implique deux individus possédant une identité propre d'abord du fait de leur unicité en qualité d'être, avec une personnalité qui leur définit personnellement. Ensuite, les conjoints disposent également d'une identité culturelle relevant de leur ethnie, avec des traits qui les identifient en qualité d'éléments du tout ethnique. C'est en outre au contact avec l'autre, que se réaffirme cette identité double. L'interrelation du sujet social avec autrui donne donc un sens à cette identité en le rendant identifiable (Messu, 2004).

Par ailleurs, l'identité sociale et l'identité personnelle sont deux composantes du moi. Toutefois, la première est attachée au groupe tandis que la seconde découle de la subjectivité du sujet notamment ses propres préférences et inclinaisons. Des auteurs précisent en effet qu'un individu peut posséder différentes identités sociales. A contrario, il ne dispose que d'une identité personnelle. (Turner et al., 1987). L'identité sociale s'exprime même au-delà de la

simple affiliation au groupe. Elle s'appuie également sur la reconnaissance de cette affiliation et sa signification effective (Tajfel, 1981), cité dans Deveau et al., (2005).

A côté de ces deux variantes de l'identité sus-évoquées, se greffe l'identité ethnolinguistique qui « découle de la catégorisation des gens en groupes ethnolinguistiques, c'est-à-dire en des collectivités d'individus que l'on peut distinguer selon l'histoire, la culture et les ancêtres, mais principalement en fonction de la langue » (Deveau et al., 2005, p. 80). Elle s'appuie sur l'acceptation et la réclamation comme membre de la communauté ethnolinguistique (Allard, 1990; Clément et al., 1993; Clément et al., 1998; Noels et Clément, 1996).

## Culture

Le terme latin « *cultura* » est déjà employé dans la langue française vers la fin du XIII<sup>e</sup> siècle comme désignant un lopin de terre ou un office religieux (Ignasse & Genissel, 1999). Kroeber et Kluckhohn s'intéressent de près à cette notion et lui trouvent plus de 150 acceptions qui diffèrent selon les approches disciplinaires (Kroeber & Kluckhohn, 1952). En effet, Malinowski présente la culture en 1931 comme un ensemble de procédés technologiques aboutissant à la fabrication des objets ainsi que les usages et attitudes transmises de génération en génération. Pour Sorokin, la culture renvoie à un monde supra-organique formé de normes, de valeurs qui se manifestent en actions. Forde pense pour sa part que la culture est un procédé de résolution de problème. Kluckhohn l'assimile à l'action créatrice de l'homme qui façonne l'environnement (Ferreol & Noreck, 1989). S'appuyant sur les divers contenus du mot culture, Tylor lui donne cette définition :

La Culture ou Civilisation entendue dans son sens ethnographique étendu est cet ensemble complexe qui comprend les connaissances, les croyances, l'art, le droit, la morale, les coutumes et toutes habitudes et aptitudes qu'acquiert l'homme en tant que membre d'une société (Tylor, 1871 (cité dans halifoux, 1993).

D'après cet extrait, la culture transcende toutes les dimensions de la vie matérielle de l'homme en tant qu'acteur d'une communauté. Ce qui fait donc de la culture un élément commun à toutes les sociétés humaines. Guy Rocher va ainsi combiner ce modèle à celui d'Emile Durkheim et aboutir à la culture comme « un ensemble lié de manières de penser, de sentir et d'agir plus ou moins formalisées qui, étant apprises et partagées par une pluralité de personnes, servent, d'une manière à la fois objective et symbolique, à constituer ces personnes en une collectivité particulière et distincte » (Guy Rocher, 1995, p. 15).

Ainsi, les manières de penser, se traduisent dans les habitudes, le langage, les normes formelles telles que les règlements et lois, mais aussi celles qui sont informelles notamment les croyances, les valeurs, les usages et les représentations. La culture est donc régie dans l'action dynamique des collectivités humaines (Rocher, 1995, p. 16). Elle imprègne par conséquent toutes les composantes de la personnalité des individus.

Par ailleurs, une caractéristique de la culture est son aspect commun, puisqu'elle est partagée par un ensemble de personnes. Ici, l'adhésion des individus prime sur le nombre. Le fait qu'une minorité de personne partagent certaines façons d'être et de faire, assigne un sens formel et scelle déjà leur adhésion à une vision commune. C'est dans ce sens qu'on peut parler de culture de gang ou culture

sociale dans le cadre d'une communauté (Rocher, 1995, p. 16).

Une autre caractéristique de la culture se trouve dans sa transmission et son acquisition. Elle s'oppose dans ce sens à ce qui est naturel ou biologique. Elle investit la personnalité de l'individu à travers l'apprentissage et le mimétisme (Rioux, 1950). Dans ce sillage, les éléments héréditaires automatiquement transmis à la naissance, diffèrent de ceux qui sont culturellement forgés dans l'éducation et la socialisation (Carrillo-Blouin, « Introduction »).

Pour certains auteurs la culture et l'identité ont des liens connexes. Jean Derive (2007) estime que les cultures sont associées à l'idée de communautés « à savoir des ensembles partageant un certain nombre de valeurs et de pratiques identitaires communes, hiérarchisées entre elles jusqu'à former un système cohérent. » (p.1). L'identité culturelle concept découlant de ces deux notions, va désigner « les modes de sentir, de penser et d'agir que le sujet – individuel ou collectif – tire de ses appartenances culturelles. Elle peut renvoyer aussi au sentiment subjectif qu'à le sujet de ce qui l'identifie culturellement » (Lipiansky, 2000, p.360).

### Ethnie

De son étymologie grecque « *ethnos* » le vocable ethnie est défini d'après le dictionnaire Larousse comme un « groupement humain qui possède une structure familiale, économique et sociale homogène, et dont l'unité repose sur une communauté de langue, de culture et de conscience de groupe ». Deslauriers commentant Juteau (2015), soutient que les racines du groupe ethnique s'appuient « sur la croyance en des ancêtres communs, réels ou imaginés ». En ce sens, l'ethnicité a donc « été théorisée comme rapport social spécifique dont les dimensions sont matérielles et idéelles » (Deslauriers, 2017, pp.141-142).

Certains auteurs opposent les notions d'ethnie et de tribu stipulant que l'ethnie est « un ensemble linguistique, culturel et territorial d'une certaine grandeur, le terme tribu étant généralement réservé aux groupes de dimensions plus réduites » (Bonte & Izard, 2006, p.321). Ce concept est attribué à une vision colonialiste des choses. C'est en effet à la faveur du partage de l'Afrique avec la délimitation de ses frontières internes, que se met en place cette appellation devant permettre une catégorisation des groupes socioculturels (Amselle & M'Bokolo, 1985). Ce faisant, les ethnonymes prennent l'aspect de « désignateurs » prétendument rigides d'ensembles humains homogènes, partageant des traits physiques et moraux, qui sont objectivés sous de multiples formes (cartes d'état-major, circonscription administrative, dénominations inscrites sur les pièces d'identité...)» (Costey, 2006, p.2). L'ethnie apparaît donc comme « une catégorie dont la continuité dépend du maintien d'une frontière et donc d'une codification constamment renouvelée des différences culturelles entre voisins » (Bonte & Izard, 2006, p.322).

D'après Derive (2007), la culture ethnique est une projection humaine du réel, tributaires des aléas de l'histoire. Par ailleurs, pour Tsokalidou (2009), la langue est une composante majeure de l'identité. Messu (2004) insiste justement sur la fonction de structuration identitaire que remplit la langue maternelle. Elle représente un vecteur d'héritage identitaire étant à la base une sorte d'imposition de la nature. Le facteur linguistique est d'autant plus

important que nos interlocuteurs attribuent comme premier critère identificatoire de leur groupe ethnique, la langue partagée et qui d'après eux, constituerait un élément d'exclusion. Le ressortissant du Nkam reconnaît en celui qui partage sa langue maternelle, son « frère ».

Un autre facteur dans lequel la notion d'ethnie s'enracine, est le territoire. Certains informateurs attachent leur essence non seulement à la langue de leur groupe, mais également à un espace délimité. Les expressions du genre « chez nous » sont évocatrices de l'identification à une certaine terre. D'aucuns d'ajouter qu'après leur mort, leurs restes devraient reposer dans leur village, littéralement leur « chez eux ». L'espace physique devient ainsi un référent attaché au concept de l'ethnie. C'est ce que soutient Bonemaison lorsqu'il présente le territoire comme « le point d'ancrage où s'enracinent les valeurs et se conforte l'identité » (Bonemaison, 1981, p.249) cité dans Collignon (2002, p.1). Ainsi ce périmètre territorial délimité, bien plus qu'un lopin de terre, est chargé de symboles matériels et spirituels. Il communique la vie et confère du sens aux membres du groupe ethnique (Collignon, 1995).

Pierre André Taguieff explique par ailleurs que l'idée de race a longtemps prévalu avant celle de l'ethnie. Toutefois, l'on ne l'attribuait pas la connotation qu'elle possède actuellement. En effet :

Avant d'être dirigée vers la couleur de peau, la catégorie de « race » faisait référence à l'idée de lignée, de lignage, de famille. Durant le XVIème et XVIIème siècle, l'appartenance à un même groupe ayant des ancêtres communs, et ainsi la différence des origines, déterminait la « race ». Ce n'est qu'au cours des XVIIIème et XIXème siècles que le concept de « race » va prendre la signification de sous-espèce ou de « type ». Alors seulement, naturalistes et anthropologues mettent au point une classification hiérarchique de l'espèce humaine en « races » prenant en considération des caractéristiques humaines différentes comme la couleur de peau, la taille, la forme, les traits somatiques. (Taguieff, 1998, p.19) cité dans Lajus, (2018, p.56).

Ainsi, les représentations humaines sur la race ont évolué partant de l'idée de liens de sang, à la catégorisation des hommes selon des critères corporels telle que la couleur de la peau. Il convient par ailleurs de préciser que l'ethnie apparaît d'après plusieurs auteurs comme le legs d'un contexte marqué par la colonisation qui a induit une vision ethnocentrique de l'Autre. Les ethnies sont donc davantage des constructions sociales subjectives puisque « les limites territoriales, culturelles et linguistiques d'un groupe ne sont pas univoques (Amselle & M'Bokolo, 1985) cités dans Lajus (2018, p. 54). La subjectivité de cette notion tout comme celle de la race est soulignée par Gallissot qui précise que :

La composition de la société par la distinction première des groupes ethniques tient au fait que ceux-ci sont effectivement les produits du développement de sociétés d'immigration sur fond de sociétés coloniales; la représentation, l'imaginaire et l'ordre symbolique demeurent intrinsèquement marqués par le racisme de couleur (Gallissot, 2004, p.21) cités dans Lajus (2018, 54). Ainsi la vision ethnocentriste implique une certaine division et une frontière d'avec les Autres dont les critères ne rentrent pas dans les mêmes canons que soi. La compréhension des notions précédemment développées, est utile à l'appréhension du mariage interethnique dans la

mesure où ce concept convoque tous ces éléments en les associant et les confrontant.

### **Mariage interethnique ou union mixte**

L'histoire américaine est porteuse de significations quand on s'intéresse de près au mariage interethnique. En fait, une sociologie des groupes ethniques s'est développée dans la décennie 1930 sur la base d'unions entre blancs et noirs. Ici, la différence entre les races devient le critère ethnique majeur (Foeman & Nance, 1999). Pays dont l'héritage colonial et esclavagiste est prééminent, le mariage entre personnes de couleurs différentes, est conçu comme allant à l'encontre de l'ordre établi hiérarchisant les races (Lajus, 2018). En effet, Gallissot pense que « la hiérarchie du racisme de couleur est un racisme blanc qui situe dans la cascade de dévalorisation du classement ethnique qui est donné comme du fait de différence de nature ; la société nationale est cloisonnée par les discriminations raciales et leurs degrés de métissages. » (Gallissot, 2004, p.21). Par conséquent, Des lois « anti-miscogénéation » vont s'appuyer sur la mixophobie ou encore la peur du mélange et la crainte du métissage (Taguieff, 1987).

Cette catégorisation ethnique dans une échelle de valeurs, n'est pas l'apanage des États-Unis. Les pays d'Europe à l'instar de la France, l'Angleterre comptent dans leurs histoires des périodes caractérisées par certaines interdictions matrimoniales interethniques. Les exemples allemand et italien durant les phases du radicalisme nazi et du fascisme sont lourds de conséquences. « Dans ces contextes un passage s'opère d'une délimitation entre les "ethnies" à une distinction entre les "races". La couleur de peau devient un des critères principaux de distinction entre les membres de l'union interethnique (Porterfield, 1978) cité dans Lajus, (2018, p.55).

Outre l'occident, la virulence de la ségrégation raciale établie en Afrique du Sud, est également un bon cas d'observation de la manipulation politique de la notion d'ethnie. Les unions entre blancs et noirs (considérés comme race inférieure) étaient formellement interdits Jusqu'à la chute de l'apartheid en 1994. « La "ligne de couleur" qui divisait les groupes selon la couleur de leur peau délimitait les frontières au-delà desquelles la formation du couple était considérée comme une transgression » (Beck & Beck-Gernsheim, 2011) cités dans Lajus, (2018, p.55).

Le mariage mixte communique l'idée d'exogamie puisqu'il implique de sortir de ses frontières ethnique, religieuse ou même nationale. Khalid Chahbar parle dans ce sillage de « couple-rupture au regard de la norme de comportement matrimonial établie, à savoir le mariage endogamique-homogamique considéré souvent comme mariage préférentiel » (Chahbar, 2018, p.137). Toutefois à bien des égards, il peut être révélateur de l'évolution de la structure sociale. Évoquons une fois de plus Chahbar qui aborde l'une des fonctions du mariage mixte :

Il est l'une des manifestations de l'hétérogamie sociale, des échanges intracommunautaires et d'une forte acculturation. Il est un signe puissant d'un saine vivre ensemble censé ne se produire que dans chaque société qui parvient, non à diluer, mais à tout le moins à transcender, à relativiser et à minimiser l'effet des particularités ethniques et religieuses sur les rapports interpersonnels (Chahbar, 2018, p.137).

Le mariage interethnique revêt de ce fait un caractère dual.

Il crée une sorte de redéfinition de l'ordre établi et instruit une rupture dans la continuité de la préservation de l'identité culturelle des partenaires puisque ceux-ci brisent la commande endogamique. Mais il représente également un pont interculturel et interethnique, une voie vers l'idéal sociétal du vivre ensemble.

L'altérité et la diversité expérimentées au sein des couples mixtes se traduit dans le concept de « mixité ». Ce dernier est au cœur des dynamiques sociales. Il n'apparaît pas comme une valeur en soi mais plutôt comme une résultante du contexte sociale et historique d'une communauté donnée (Varro et Lesbet, 1997) cités dans Gwendolyn Gilliéron, (2017). À ce titre, la socialisation des enfants issues des familles binationales est sujette à cette mixité. Varo ajoute dans ce sens que le quotidien de tels enfants est un jeu de négociations avec l'interculturalité (Varro, 2003).

### **Approches méthodologiques**

La présente étude s'est faite sur la base des entretiens directs et semi-directifs, associés à une observation participante. Les enquêtes se sont déroulées sur une période de huit mois allant de novembre 2022 à juin 2023. Compte tenu de la durée relativement courte de l'enquête, la piste de l'exploitation des récits de vie a également été privilégiée. Le terrain d'étude a couvert l'ensemble des municipalités de la ville de Ngaoundéré au Cameroun. L'enquête a débuté par l'établissement des questionnaires devant orienter les entretiens qui se sont tenus pour la plupart dans les domiciles des informateurs.

Pour ce qui est de la population d'étude, l'échantillon choisi est composé de 30 couples composés chacun d'un ressortissant du département du Nkam et d'un originaire d'une autre Région du Cameroun. Au total, quinze hommes et quinze femmes natifs de la localité du Nkam dont les conjoints appartiennent aux différentes aires culturelles du Cameroun. Aussi, parmi les acteurs étudiés, il faut préciser que le tiers est né dans le littoral Cameroun tandis que les deux tiers restants sont nés dans la partie septentrionale du pays. Cette précision mérite d'être faite car le lieu de socialisation primaire des enquêtés s'est révélé déterminant.

Par ailleurs, l'enquêté a marqué un accent majeur à l'observation des enfants issus de ces unions mixtes et des entretiens ont également été conduits avec ces derniers. Il convient de noter ici que les dits entretiens étaient conditionnés par l'accord parental. En outre, les échanges avec les enfants se sont révélés capitaux dans la compréhension des modalités de leur insertion socioculturelle mais également, dans l'analyse de leur gestion de l'héritage parental multiculturel en général et alimentaire en particulier.

A l'échelle globale et restreinte, la culture alimentaire des couples a constitué l'objet majeur des échanges. Celle-ci s'est révélée être une variable dépendante de deux éléments majeurs. Le premier élément se rapporte au lieu de naissance, mais surtout au milieu dans lequel s'est effectuée la socialisation alimentaire primaire (Dupuy, 2013). Le second est le lien établi entre le conjoint du Littoral et sa localité d'origine, sa parenté ainsi que sa communauté représentée dans la ville de résidence, par des associations ethnoculturelles. Cet aspect est d'autant plus important qu'il questionne également, le degré d'insertion du conjoint étranger dans la vie communautaire de son partenaire. Une insertion qui est en outre, tributaire de

l'acceptation ou du rejet. Ces variables sont donc déterminantes dans la construction identitaire de la progéniture sous tous les plans et spécifiquement, dans la construction de son patrimoine alimentaire.

La recherche scientifique se doit aussi d'associer à l'investigation de terrain, des données relevant de la littérature (Angot & Milano, 2005). Pour ce faire, la présente étude s'est appuyée sur une analyse de la documentation écrite. Cette recension de la littérature a permis d'établir un itinéraire indispensable à la compréhension de la problématique du présent sujet. Plus précisément, elle a rendu possible la mise en lumière des notions essentielles qui se sont avérées nécessaires. Ces dernières ont par ailleurs, constitué des balises vers l'atteinte des résultats obtenus pour la réalisation du texte actuel. Au premier rang, se situent des concepts comme l'identité, la culture et l'ethnie.

### Résultats

La construction du patrimoine des enfants s'opère par leur identification à leurs parents. Celle-ci nécessite la mise en place de schèmes de conduites, reflets des relations des enfants avec leur entourage. Ainsi, la formation du caractère et de la personnalité de l'individu sera tributaire de cet ensemble de données (Widlöcher, 1970). Les gamins issus des couples qui intéressent la présente étude, font face à un nombre de situations dans l'élaboration de leur répertoire alimentaire.

Les deux déterminants de la culture alimentaire susmentionnés, étaient le lieu de naissance et plus spécifiquement l'environnement alimentaire dans laquelle s'est opérée la socialisation primaire du conjoint du Nkam. En effet, l'enquête a révélé que les individus qui ont grandi dans leur localité d'origine manifestent un fort attachement à celle-ci. Ils gardent ce faisant, un contact récurrent avec leur contrée s'y rendant constamment (à de nombreuses reprises l'année). « Je me rends au village au moins 3 fois par an à l'occasion des événements funéraires mais aussi pour de simples visites » affirme un informateur.

En outre, l'élément ethnolinguistique est très marqué chez ces investigués. « À la maison en plus de la langue de mon mari que je parle avec les enfants, je leur apprend également ma langue maternelle » affirme une mère de famille originaire du Nkam. L'usage de leur langue vernaculaire, semble représenter pour ces individus, un facteur indispensable car il assure la transmission. « Comment voulez-vous que vos enfants aiment vos mets traditionnels si vous ne leur enseignez pas votre langue maternelle ? » S'interroge une dame mariée à un ressortissant de l'Est. Ainsi, les identités plurielles auxquelles la progéniture fait face, semblent plutôt constituer un atout puisque l'appétence des tout-petits aux plats des deux aires culturelles, est aiguisée grâce à la diversification des menus. Une de nos interlocutrices dit dans ce sens qu'elle s'arrange à cuisiner les plats de son terroir chaque week-end. Ainsi dans la semaine, les enfants peuvent aussi consommer les mets de la région du père. Enfin, l'on constate que dans ce type d'union le conjoint d'ailleurs, indépendamment du sexe, tend à s'intéresser à la culture de son partenaire. Il prend ainsi part aux réunions associatives de l'autre. « Mon mari s'est inscrit dans notre association Nkam-Nkam et nous y allons chaque samedi » avance une enquêtée épouse d'un ressortissant du Nord-Ouest. Par ce biais, le conjoint étranger participe à la vie communautaire de l'autre, de façon complète.

Par ailleurs, le second groupe d'enquêtés est celui des individus dont la socialisation primaire ne s'est pas opérée dans leur localité d'origine. Ceux-ci manifestent un détachement culturel de leur territoire. Au premier rang des éléments qui appuient ce résultat, est la quasi-absence de l'usage de leur langue maternelle. Ils n'en parlent pratiquement pas à leurs enfants. Plusieurs hommes interrogés stipulent que les vacances que les enfants passent au village, sont l'occasion pour ceux-ci d'apprendre un peu de leur langue maternelle. Et l'un d'eux d'affirmer : « À quoi bon me taper la corvée d'apprendre à mes enfants ma langue si mes parents peuvent le faire pendant les vacances ? ». Cette pensée laisse place à deux situations. La première est un contexte de codominance des deux codes culturels. Cela est possible si les enfants grandissent sous le même toit que « la maman de papa qui habite avec nous ». Cette dernière initie ses petits-enfants à sa langue mais également à sa culture alimentaire. Par conséquent dans ce type d'environnement, « la belle-fille qui vient d'ailleurs », apprendra auprès de sa « belle-maman » comment cuisiner les plats de la localité de son conjoint. Dans le même temps, elle apprend la langue de ce dernier à travers les échanges avec sa belle-mère. Les enfants peuvent ainsi être initiés aux langues des deux parents. De même, leur patrimoine alimentaire se construit autour des recettes des deux aires culturelles.

À côté de cette situation, se présente une autre dans laquelle les parents du conjoint du Nkam ne vivent pas avec le couple. Ici apparaissent également deux cas de figures. Le premier cas est celui de la codominance ou de la recherche du juste milieu. Les deux langues maternelles des parents sont abandonnées au profit de la langue officielle. « Mon mari et moi avons préféré communiquer avec les enfants en français. C'est plus facile comme ça » argue une ressortissante interrogée. La conséquence au plan alimentaire est déductible. Les recettes culinaires traditionnelles des deux conjoints sont délaissées au profit de celles plus « modernes ». « À la maison on ne mange pas la nourriture du village de papa et maman » répond une fillette questionnée à ce propos. Ici l'enfant va donc disposer d'un patrimoine alimentaire composé d'éléments étrangers.

Le second cas de figure est celui de la prédominance de la culture du partenaire étranger. Le détachement manifeste du ressortissant d'avec sa culture et son terroir d'origine est l'occasion pour le conjoint d'imposer ses référents culturels à la progéniture. Ce faisant, il enseigne sa langue maternelle aux enfants, les initie aux « repas de chez lui ». À ce propos, certains acteurs interrogés affirment laisser à leurs femmes le soin d'inculquer les valeurs aux enfants. « Je n'ai pas du temps pour ça, c'est ma femme qui enseigne sa langue aux enfants ». De plus, les enfants issus de ce type de couple semblent totalement étrangers à la culture de leur père : « À la maison, papa nous parle en français mais maman nous parle en patois ». Évidemment, le répertoire culinaire de ces tout-petits s'élabore autour des mets du village de leur mère. La conséquence est une identification à la culture du parent dont les référents dominent l'univers domestique.

### Discussion

Delcroix et ses collaborateurs ont en 1989, questionné la dynamique à l'œuvre dans des mariages entre un conjoint belge et un autre d'une nationalité différente. Il ressort que

les relations sociales développées par les parents ont une grande incidence sur l'enfant en bas âge. Les auteurs identifient deux scénarios. Dans le premier, les parents décident de n'accoutumer l'enfant qu'à un seul milieu homogène caractérisé par une langue, un mode de vie et des attitudes sociales identiques. Ce choix est motivé par la crainte que la différence de culture et de valeurs ne déstabilise l'enfant (Delcroix et al., 1989). Dans le second scénario, lorsque les parents surmontent les peurs liées « aux chocs de leurs inconscients différents », ils disposent le monde de façon à ce que le tout-petit acquiert les éléments des deux cultures. Les enfants en ressortent ainsi outillés culturellement aux deux aires (Delcroix et al., 1989). Ce deuxième cas rappelle celui dans lequel les enfants issus de l'union entre un originaire du Nkam et un autre d'ailleurs, développent un héritage culturel basé sur la codominance des acquis.

Par ailleurs des auteurs (Camilleri et al., 1990 ; Taboada-Leonetti, 1990 ; Malewska-Peyre, 1990), cités par Lipiansky, ont questionné les stratégies identitaires mises en place par des personnes en situation d'hétérogénéité culturelle. Selon eux, les sujets éludent les conflits davantage internes à eux-mêmes, par la quête de « cohérence » simple supposant « l'investissement dominant d'un des codes culturels ou leur alternance clivée ». D'autres stratégies d'évitement aboutissent à une sorte de « cohérence complexe, fondée sur le syncrétisme, la réappropriation, la dissociation ou l'articulation organique des contraires » (Lipiansky (2000, p.361). Ce modèle s'apparente à celui d'"interculturalité" développé par Clanet qui le présente comme « l'ensemble des processus par lesquels les individus et les groupes interagissent lorsqu'ils appartiennent à deux ou plusieurs ensembles se réclamant de cultures différentes ou pouvant être référés à des cultures distinctes » (Clanet, 1985, 1993, p.72) cité dans Lipiansky (2000, p. 361). Ce dernier souligne donc la situation dans laquelle le sujet « interculturel » se retrouve : Égaré entre les cultures, ne pouvant se réclamer « ni pleinement de l'une, ni pleinement de l'autre, ni de l'addition des deux (c'est le cas, par exemple, de la deuxième génération issue de l'immigration) » (Lipiansky, 2000, p. 361).

La précédente analyse est pertinente pour comprendre les observations faites sur les ressortissants du Nkam nés dans la partie Nord du Cameroun ou y ayant résidé depuis leur tendre enfance. Ceux-ci ont fortement été marqués par les référents culturels de la « terre d'accueil ». A l'image des immigrants, leurs rapports à leurs origines sont fortement contrastés. D'aucuns ne s'étant jamais rendus dans leur village d'autres par contre, ayant effectué le déplacement pour de rares occasions comme des inhumations. Cette connaissance limitée de leur « terroir » impacte fortement sur leur identité culturelle. Certes les référents culturels comme le nom de famille par exemple, revendiquent une appartenance au groupe ethnique (Ndiaye, 1999, Tsoufack, 2006), mais, les éléments objectifs comme l'attachement à la contrée d'accueil, qui prend le dessus sur celui au village natal, conduisent à une certaine interculturalité des sujets au sens de Clanet (1985, 1993).

Outre, les facteurs à l'origine de cette impasse culturelle, un autre élément se positionnant comme majeur dans la construction de l'identité culturelle, est l'usage de la langue maternelle ou dialecte. La langue communique en effet l'idée de filiation puisque « les membres d'une

communauté linguistique sont comptables de l'héritage qu'ils reçoivent du passé » (Charaudeau, 2001, p. 342). Le groupe d'enquêtés précédemment mentionné en perte de repères, présente un rapport des plus ambigu avec leurs langues maternelles. Les trois cinquièmes affirment pouvoir communiquer dans leurs langues pour ce qui est des civilités mais pas au-delà tandis que les deux cinquièmes restants, affirment ne pas s'exprimer du tout en langues vernaculaires. Cette situation est fortement révélatrice des liens tissés avec leur culture d'origine. Le choc culturel indéniable ici, met à mal la construction de l'identité ethnolinguistique de la progéniture qui résulte « d'un processus de socialisation langagière qui commence dès la naissance et qui se continue tout au long de la vie » (Deveau et al., 2005, p.82). Ceci est d'autant plus important que « le vécu socialisant découle de la fréquence relative des contacts linguistiques vécus dans la langue du groupe ethnolinguistique » (Landry et Allard, 1996) cités dans Deveau et al., (2005, p.82).

La conséquence de cet état de fait, est perceptible sur le couple. Les conjoints devant trouver un compromis notamment une langue véhiculaire, optent pour la langue nationale, le français. C'est dans celle-ci que sont initiés les enfants qui grandissent. C'est donc sur la langue de Molière, que l'identité linguistique des enfants s'établit. Bien que les noms des enfants dans la plupart des cas, soient ceux des ressortissants du Nkam lorsque le conjoint masculin en est originaire, ce patronyme représente davantage une « coquille vide » puisqu'il ne véhicule rien. Tout se passe comme si les parents attribuaient ce nom par simple formalité.

Néanmoins, ce nom peut représenter un véritable marqueur culturel. En effet d'après Séverine Mathieu, la présence de marqueurs identitaires est indispensable pour ce qui a trait à la transmission au sein des couples mixtes. Dans le contexte des unions entre homme juif et femme non juive, la circoncision ainsi que les prénoms hébreux semblent constituer des obligations culturelles obligatoires pour les enfants mâles (Mathieu, 2010). La circoncision est un marquage initiatique symbolisant l'appartenance au groupe tant il est un « rite de la masculinité et de la virilisation par excellence ». Toutefois, devant l'impérieux besoin du conjoint italien qui oppose à son partenaire marocain et musulman, le baptême de l'enfant comme acte fondateur de l'entrée dans la religion chrétienne, le patrimoine ethnoculturel de la progéniture se construit dans un univers mitigé (Khalid Chahbar, 2018).

Au plan alimentaire, la vie des couples en situation d'interculturalité n'est que le reflet des autres réalités avec cependant, une tendance cette fois-ci à une domination d'une des cultures. Le patrimoine des enfants qui se construit autour du registre alimentaire quasi quotidien, est la résultante de toutes ces considérations.

Le mariage ethnique et au plan général mixte, apparaît à bien des égards comme une plate-forme où les cultures communiquent, bataillent mais se construisent également. L'étude de la dynamique en cours dans cet environnement, peut fournir des solutions inspirantes pour les politiques collectives (Delcroix et al., 1989).

## Conclusion

Après ces quelques réflexions, qu'il nous soit permis de clore nos propos. L'objectif principal du présent article était d'interroger les modalités de constructions du

patrimoine alimentaire des enfants issus des familles interethniques. L'enquête a porté sur 30 couples formés chacun d'un ressortissant du Nkam et d'un partenaire d'une autre Région du Cameroun. Il en ressort que des facteurs déterminent la formation de ce patrimoine. Le lieu de socialisation primaire s'est en effet imposé comme un élément important de l'attachement du conjoint à sa région d'origine. Il le rattache à cette dernière et conditionne son implication dans la transmission de ses valeurs culturelles à sa progéniture. Cette variable impacte sur la seconde qui est le lien établi entre le conjoint du Littoral et sa localité d'origine, sa parenté ainsi que sa communauté représentée dans la ville de résidence, par des associations ethnoculturelles. Cet aspect est d'autant plus important qu'il questionne également, le degré d'insertion du conjoint étranger dans la vie communautaire de son partenaire. Ainsi, les individus déconnectés de leur terre d'origine laissent à leurs conjoints le soin d'initier les enfants à leurs cultures à eux. À côté de cette situation de prédominance, se présente une dernière dans laquelle les enfants n'héritent d'aucun des codes culturels parentaux. Ils s'accoutument aux « goûts d'ailleurs » par la consommation régulière des mets d'autres aires géographiques.

### Bibliographie

1. Amselle J-L. & Elikia M'Bokolo (Eds.), (1985). Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique. Paris, La Découverte/Maspero.
2. Angot, J., & Milano, P. (2005). Comment lier concepts et données. Recherche en soins infirmiers, 80, 12-27, file:///C:/Users/pc/Downloads/RSI\_080\_0012.pdf
3. Becchia, C. & Chamboduc, D. (2012). L'identité : introduction. *Questes*, (24), file:///C:/Users/pc/Downloads/questes-2948.pdf.
4. Bonnemaïson J., (1981). « Voyage autour du territoire », *L'espace géographique*, (4), 249-262.
5. -Bonte, P. & Izard, M. (Eds.) (2006). *Dizionario di antropologia e etnologia*. Turin : Einaudi (1ère édition, 1991)
6. Carrillo-Blouin, E. Introduction.
7. [https://www.univ-brest.fr/digitalAssets/65/65125\\_Introduction.pdf](https://www.univ-brest.fr/digitalAssets/65/65125_Introduction.pdf)
8. Charaudeau, P. (2001). Langue, discours et identité culturelle. *ÉLA. Études de linguistique appliquée*, 3-4(123-124), 341-348, file:///C:/Users/pc/Downloads/ELA\_123\_0341.pdf.
9. Clanet, C. (1985). L'interculturel en éducation et en sciences humaines. Toulouse : Université de Toulouse-Le-Mirail.
10. \_\_\_ (1993). L'interculturel. Toulouse : Presses universitaires du Mirail
11. Costey, P. (2006). Les catégories ethniques selon F. Barth. *Tracés. Revue de Sciences humaines*. <http://journals.openedition.org/traces/155>.
12. Delcroix, C., Guyaux, A., Ramdane, A. & Rodriguez, E. (1989). Mariage mixte, rencontre de deux cultures tout au cours de la vie. *Enquête*, 5, <http://journals.openedition.org/enquete/94>.
13. Derive, J. (2007). La question de l'identité culturelle en littérature. [https://shs.hal.science/halshs00344040/file/La\\_question\\_de\\_l\\_identite\\_culturelle\\_en\\_litterature.pdf](https://shs.hal.science/halshs00344040/file/La_question_de_l_identite_culturelle_en_litterature.pdf).
14. Deslauriers, F.-L. (2017). L'ethnicité et ses frontières, de Danielle Juteau, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2015 [2 éd., rev. et mise à jour], 306 p. *Revue Politique et Sociétés*, 36(1), 141-144.
15. -Deveau, K., Landry, R. & Allard, R. (2005). Au-delà de l'autodéfinition. Composantes distinctes de l'identité ethnolinguistique. *Francophonies d'Amérique*, (20), 79-93. <https://doi.org/10.7202/1005338ar>.
16. Dictionnaire Larousse, <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/ethnie/31396>
17. Dupuy, A. (2013), Penser la socialisation et la socialisation alimentaire, in A. Dupuy, *Plaisirs alimentaires*, PUR, Presses universitaires François Rabelais, p.75-124. <https://books.openedition.org/pufr/22755>
18. Ferreol, G. & Noreck, J.-P. (1989). Introduction à la sociologie, Paris, Armand Collin.
19. Ferret, C. (2011). L'identité, une question de définition. *Cahiers d'Asie centrale* (19-20), 459-461.
20. Gilliéron, G. (2017), « Couples mixtes et transmissions familiales : La construction identitaire de jeunes adultes binationaux », *Le carnet du Centre Jacques Berque*, <https://cjb.hypotheses.org/517>.
21. Gutwirth, J. (1978). Bensimon (Doris) Lautman (Françoise) Un mariage. Deux traditions: Chrétiens et Juif. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 2(2), 231-232. [https://www.persee.fr/doc/assr\\_0335-5985\\_1978\\_num\\_45\\_2\\_2153\\_t1\\_0231\\_0000\\_2](https://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1978_num_45_2_2153_t1_0231_0000_2).
22. halifoux, J.-J. (1993). Culture : une notion polémique? *Service social*, 42(1). <https://doi.org/10.7202/706597ar>.
23. Ignasse, G. & Genissel, M.-A. (1999). Introduction à la sociologie, Paris, Ellipses.
24. Khalid Chahbar, (2018). Mariages mixtes et aspects religieux : compromis, négociations et concessions au sein de couples italo-marocains. *Migrations Sociétés*, 2(172).
25. Kroeber, A.-L. & Kluckhohn, C. (1952). Culture: a critical review of concepts and definitions », Cambridge (Mass), *Papers of the Peabody Museum of american archeology and ethnology*, Harvard University XLVII.
26. Lajus, C. (2018), Mixité familiale et stratégies éducatives parentales. Le cas des familles dont un parent est africain en Italie. Poster et communication, Journée de recherche de l'équipe Éducation familiale et interventions sociales auprès des familles, CREF (EA1589), ED 139, Université Paris Nanterre, 19 janvier 2018.
27. Lipiansky, E-M, (2000). Hétérogénéité culturelle, stratégies identitaires, et interculturation paradoxale. *Cahiers de la recherche en éducation*, 7(3), 359-373. <https://www.erudit.org/fr/revues/cre/2000-v7-n3-cre0687/1016927ar.pdf>
28. Mathieu, S. (2010). Identités plurielles. Couples mixtes et transmission du judaïsme. *Diversité urbaine*, 10 (1). <https://www.erudit.org/fr/revues/du/2010-v10-n1-du3959/045044ar.pdf>.
29. Ndiaye, A. R., (1999). La Tradition Orale : de la collecte à la numérisation, Actes de Colloque 65th IFLA Council and General Conference Bangkok, Thailand, August 20-28, 1999, international Federation

- of Library Associations and Institutions,
35. <https://origin-archive.ifla.org/IV/ifla65/65rn-f.htm>.
  36. Rioux, M. (1950). Remarques sur la notion de culture en anthropologie, *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 4, (3). <https://doi.org/10.7202/801651ar>.
  37. Rocher, G. (1995). Culture, civilisation et idéologie. Dans G. Rocher (Ed.), *Introduction à la sociologie générale*, Montréal : Hurtubise HMH ltée, 3e édition.
  38. Therrien, C. & Le Gall, J. (2017). Projets identitaires parentaux des couples mixtes au Québec et au Maroc. Similitudes et effets du contexte national. *Recherches familiales*, 14(1), 55-66. [file:///C:/Users/pc/Downloads/Therrien\\_LeGall.pdf](file:///C:/Users/pc/Downloads/Therrien_LeGall.pdf)  
<https://www.recherchesfamiliales.com>
  39. Tsofack, J.-B., (2006). (Dé) nominations et constructions identitaires au Cameroun. *Cahiers de sociolinguistique*, Presses Universitaires de Rennes, (11), 101-115. <https://www.cairn.info/revue-cahiers-de-sociolinguistique-2006-1-page-101.htm>.
  40. Tylor, E.-B. (1871). *Primitive Culture*, London, Murray.
  41. Varro, G. (2003). *Sociologie de la mixité. De la mixité amoureuse aux mixités sociales et culturelles*. Éditions Belin.
  42. Widlöcher, D. (1970). Les processus d'identification. *Bulletin de psychologie*, 23(286), 1099-1114. <https://doi.org/10.3406/bupsy.1970.10199>.