Ziglôbitha,
Revue des **A**rts, **L**inguistique,
Littérature & **C**ivilisations
Université Peleforo Gon Coulibaly - Korhogo

Les migrants ivoiriens face à la mort : *Construction des pratiques funéraires chez les migrants Ivoiriens en Ile-de-France*

Krikou DIARRA
Université de Strasbourg, France
krikou.diarra@misha.fr
&
Kouadio Baya BOUAKI
Université Felix Houphouët Boigny, Côte d'Ivoire
bouaki.bayakouadio@gmail.com

Résumé : Face à la mort, les Ivoiriens en situation d'immigration en région francilienne optent pour deux axes de pratiques : le rapatriement des défunts dans les lieux d'origine et la mise en sépulture dans la société d'accueil. Dans les deux cas de figure, les coûts financiers sont jugés exorbitants par eux. En dépit de ces coûts financiers élevés, la tendance la plus répandue au sein des immigrés ivoiriens de la région francilienne, depuis la fin de la décennie 1990, c'est le rapatriement des « restes » du migrant dans les localités d'origine. Cette pratique de rapatriement repose largement sur des mécanismes de solidarité à travers les associations d'originaires fondées par les immigrés Ivoiriens en Ile-de-France. A partir d'une observation par immersion en Ile-de-France dans trois collectifs sociaux de migrants d'ère ethnoculturelle différente (Akan, krou et Mandé du Nord), nous proposons à travers cet article, d'analyser les représentations sociales associées à la gestion de « ces morts » dans un contexte de mobilité chez les migrants ivoiriens.
Mots clés : Migrants, Ivoirien, Association, Mort, Ile-de-France

Abstract : Faced with death, Ivorians in immigration situations in the Ile-de-France region opt for two lines of practice: repatriation of the deceased to their places of origin and burial in the host society. In both cases, the financial costs are considered exorbitant by them. Despite these high financial costs, the most widespread trend among Ivorian immigrants in the Ile-de-France region since the end of the 1990s has been the repatriation of the migrant's "remains" to the localities of origin. This repatriation practice is largely based on solidarity mechanisms through the natives' associations founded by Ivorian immigrants in Ile-de-France. From an observation by immersion in Ile-de-France in three social collectives of migrants from different ethnocultural era (Akan, krou and Mandé du Nord), we propose through this paper, to analyze the social representations associated with the management of "these deaths" in a context of mobility among Ivorian's migrants.
Keywords : Migrants, Ivoirian, Association, Death, Ile-de-France

Introduction

La fin de l'année 1981 a été un tournant décisif dans l'effervescence associatif en Hexagone. Et cela, du fait de l'extension de la loi de 1901 – sur les libertés d'associations – aux communautés allogènes installées en France. Crée essentiellement pour la plupart, sur la base des logiques de solidarités et

d'interconnaissances entre co-originaires dans l'espace de sédentarisation, ces collectifs sociaux de migrants vont investir toutes les sphères sociales pouvant faciliter leur insertion sociale dans lesdits espaces sociaux mais aussi et surtout dans leurs milieux d'origines. Dans ce contexte, la gestion de leurs « morts » et des « deuils » y afférents en milieu de sédentarisation, deviennent des préoccupations pour chacun de ces migrants d'autant plus que, ces évènements constituent en soi, une réalité prégnante dans leur quotidien, l'angoisse de leur propre mort mais surtout le « où être enterré » après le trépas. Une réalité qui permet de construire socialement certains de ces collectifs sociaux comme des « associations de mort » tant leurs activités sont essentiellement orientées autour de pratiques funéraires si ce n'est le principal objectif poursuivis. Les associations d'originaires des Ivoiriens en région francilienne n'échappent pas à cette logique qui fait d'elles « des collectifs sociaux de mort ». Face à la mort, les Ivoiriens en situation d'immigration en région francilienne optent pour deux axes de pratiques : le rapatriement des défunts dans les lieux d'origine et la mise en sépulture dans la société d'accueil. Dans les deux cas de figure, les coûts financiers sont jugés exorbitants par eux. En dépit des coûts financiers généralement hors de portée de l'environnement immédiat du défunt, la tendance la plus répandue au sein des immigrés ivoiriens de la région francilienne, depuis la fin de la décennie 1990, c'est le rapatriement des défunts en Côte d'Ivoire et plus précisément dans les localités villageoises d'origine. Cette pratique de rapatriement repose largement sur des mécanismes de solidarité à travers les associations d'originaires fondées dans le pays d'établissement des immigrés, ici la France. Avec la création de cette force collective portée par les associations d'originaires, on devrait s'attendre à des retours « *post mortem* » (Petit A, 2002). Car, l'équation financière semble trouver une issue contribuant largement à la prise en charge des coûts financiers générés par le trépas de l'immigré au sein des Ivoiriens en Île-de-France. Cependant, en dépit de la mobilisation collective selon les divers lieux d'origine (en Côte d'Ivoire) en vue de faciliter les retours *post mortem*, l'observation donne à voir une frange des parents immédiats de défunts s'opposer au rapatriement de corps. Par ailleurs, 54% des enquêtés optent pour le rapatriement en cas de décès contre 46%[1] pour leur inhumation en France. Alors que le rapatriement de dépouilles mortelles au sein des immigrés ivoiriens en région francilienne est une pratique courante et partagée, comment se fait-il qu'une frange de cette même catégorie s'y oppose ? Comment la « mort » est-elle vécue chez les Ivoiriens en migration ? Quelles sont les représentations sociales construites autour des pratiques funéraires chez les migrants Ivoiriens installés en Ile-de-France ?

[1] Enquête réalisée en 2015 dans le cadre d'une recherche doctorale.

À travers ce texte, nous tenterons de mettre en évidence les rapports sociaux autour de la mort chez les migrants ivoiriens sédentarisés dans l'espace francilien. Il s'agit principalement d'analyser les enjeux qui participent de la construction sociale de ces pratiques sociales loin des milieux d'origines de ces migrants ivoiriens. Cette recherche est encore à ses débuts et s'appuie fondamentalement sur des données issues d'une enquête de terrain menée en 2015 auprès de trois collectifs sociaux de migrants en région francilienne. Le choix de ce terrain se justifie du fait qu'il constitue une porte d'entrée pour qui veut entreprendre une recherche de terrain sur « la diaspora » ivoirienne étant donné la représentativité des communautés ivoiriennes[2]. Dans ce cadre, nous avions pu interroger 13 treize (13) migrants membres d'associations dont 8 femmes et 5 hommes puis onze (11) migrants (7 hommes et 4 femmes) n'appartenant à aucune association enquêtée. Du fait de l'objet de l'analyse, la démarche qualitative a semblé être la mieux adaptée tant dans la phase de collecte que dans l'interprétation des données. Ce choix, nous permet de révéler le sens que les acteurs sociaux interrogés accordent à leurs pratiques sociales, leurs vécus dans leurs rapports à la mort, comme une réalité sociale. A cet effet, nous avons mobilisé le canevas d'entretien, l'observation directe et/ou des discussions informelles avec les enquêtés dont le choix s'est opéré à partir de la technique d'échantillonnage de « *boule de neige* ». Notre démarche s'inscrit dans une approche d'inspiration constructiviste dans son versant interactionniste. Cela nous permet de cerner comment les migrants Ivoiriens construisent leurs rapports à la mort en situation de mobilité. Les données recueillies ont fait l'objet d'une interprétation sur la base d'une analyse de contenu thématique en ayant pris le soin d'identifier dans le corpus, des unités de sens conformément à l'objet de l'étude. Cette démarche a permis de cerner les modalités de constructions des rites funéraires chez ces enquêtés et les logiques sociales qui sous-tendent ces pratiques dans un contexte de mobilité.

1. Les modalités de construction des rites funéraires chez les migrants Ivoiriens en Ile-de-France

La mort fait partie du quotidien des acteurs sociaux qu'ils soient dans le milieu d'origine comme étant hors des limites territoriales de ces espaces sociaux. En migration, au début des années 80, la gestion des morts constituait au sein des communautés de migrants non seulement de véritable pression psychique mais aussi de grands moments de tension sociales du fait de leurs situations précaires dans les milieux d'installations. Mais avec l'arrivée croissante de co-originaires

[2] DIARRA K, (2017) : Diaspora ivoirienne en Ile-de-France et conscience identitaire en migration.Une analyse socio-anthropologique du fait associatif. S/D Tenoudji P, [Thèse : Sociologie : Strasbourg].

et la constitution des réseaux communautaires (ethniques), les Ivoiriens en Ile-de-France sont parvenus à s'approprier la gestion de leurs morts en s'adaptant au contexte migratoire. La gestion des rites funéraires est collectivement pensée à travers les collectifs sociaux d'originaires.

1.1. Pleurer ensemble les morts : quand les collectifs sociaux d'originaires se mobilisent dans l'organisation des rites funéraires en Ile-de-France

L'une des propriétés structurelles des associations d'originaires en situation de mobilité est le développement de mécanismes sociaux de solidarité entre co-originaires dans l'espace social de sédentarité en mettant en scène, certains référentiels idéologiques construits autour des appartenances symboliques (l'origine ethno-territoriale par exemple) (Vidal, 1991 ; Engono, 2004 ; Gnabeli, 2014 ; Kamdem Pierre, 2008). A observer de plus près l'historicité de la constitution de ces collectifs sociaux d'originaires observés en Ile-de-France, on se rend compte que la plupart d'entre elles sont nées à la suite de sociodrames au sein de la communauté (mort, maladie, ou accident). La mobilisation des ressources auprès des membres de la communauté de référence d'où est originaire le migrant « sinistré », devient une préoccupation pour chacun d'entre eux. Mettre en place des structures associatives pour rendre formelle et équitable ces formes de solidarités entre co-originaires (qui ne sont pas d'ailleurs à l'abri d'un quelconque évènement malheureux en mobilité), va connaitre l'adhésion de la plupart des enquêtés. C'est en cela que dans la plupart des associations d'originaires enquêtées, on observe une forte propension des membres à s'acquitter des cotisations et à participer à toutes formes de collecte de fonds destinés à l'organisation des funérailles d'un membres de la communauté en Ile-de-France et/ou dans le milieu d'origine. On pourrait même dire que cela constitue un des objectifs centraux de la plupart des associations soumises à l'observation. Presque tous les fonds récoltés vont dans ce sens à telle enseigne que certains migrants ironisent en qualifiant ces collectifs sociaux « *d'associations des morts* ».

> « (…) *si je ne me mets pas dans un groupe [association] et que si j'ai un problème ici, qui va m'aider ? Lorsqu'on a des décès ou un malheur (…) les frères et sœurs te viennent en aide. Si toi, tu es seule et que tu n'aides pas les autres, tu ne viens pas lorsqu'ils ont des problèmes qui viendra chez toi…on cotise pour ça au cas où il y a un malheur* (…) »[3]

Le second extrait d'entretien d'une discussion tenue avec l'un des conseillers de la reine des Baoulés en France (association Bera) est beaucoup plus évocateur ;

[3] Assoa Martine, Membre de l'Association des Ressortissants de Agneby en France. Entretien réalisé le 27.06. 2014 à Saint-Denis

« (…), on dit que ce sont les morts que nous célébrons seulement dans nos associations (rire). Mais les morts sont sacrées. Si nous ne les célébrons pas, c'est que nous sommes perdus, déracinés…Il faut que le défunt qui arrive dans l'au-delà soit content de ce que nous avons fait derrière lui. Et puis, ceux qui l'accueillent doivent être fiers de ce que ses proches ont fait pour lui…c'est en cela que son âme reposera en paix et pourra aussi intercéder pour nous là-bas (…). Nos associations ne sont pas des associations de mort…mais des associations des vivants qui aident à enterrer nos morts dignement. Mais c'est pas obligé d'être dans l'association, celui qui peut vivre en marge de la communauté peut le faire sans soucis, on ne force personne, mais chez nous, Béra[4] *permet d'épauler les membres, parce que chez nous les funérailles ne sont pas donnés surtout quand tu es en Europe, on dépense beaucoup, souvent on s'endette pour ça (…)»*[5].

La gestion des rites funéraires implique beaucoup de moyens financiers et/ou matériels que la plupart des migrants Ivoiriens enquêtés ne pourrait supporter sans une aide, un soutien dans le cadre d'une forme organisée de solidarité. Dans les sociétés d'origines en Côte d'Ivoire, la gestion des morts relève, certes du registre du sacré, mais participe légitimement d'une construction statutaire pour les « vivants ». Ce qui implique la mobilisation d'importants moyens financiers et/ou matériels très souvent en déphasage avec les besoins réels de l'organisation du rite funéraire (Gnabeli, 1998). Dans les discours et les représentations sociales des enquêtés cette réalité, est perceptible. Mieux elle constitue une forme « *(…) d'angoisse pour le migrant lorsqu'il lui revient à répondre à l'épineuse question du « que faire » ou « comment faire avec son cadavre (…) »*[6]. S'organiser en association devient une solution pour les migrants ivoiriens enquêtés. Car, la levée de fonds permet d'alléger le poids de ces dépenses pour le migrant en ce sens que ces collectifs sociaux de migrants apparaissent dans ce contexte migratoire comme « (…) *un système de prestation et de distribution offrant la possibilité à tous de disposer de soutien financier pendant ces périodes de décès qui sont des périodes de gros investissements pour le membre endeuillé (…).* » (Gnabeli, 1998) De ce point de vue, ne pas participer financièrement aux funérailles d'un membre de la communauté est « intolérable » aux yeux des originaires desdites sociétés *Akan* et *Krou* peu importe le statut « pauvre » ou « riche », citadins ou ruraux, émigrés ou pas, la participation s'impose à tous. C'est en quelque sorte accepter « *de perdre la parole* » devant les autres co-originaires comme l'écrivait (Vidal, 1985 : 10). Dans le cas des associations des migrants enquêtées, c'est accepter de s'auto « *exclure du système d'assurance minimum constitué* (…) » (Vidal,1985) donc

[4] Fédération des Baoulés en France.

[5] Kouakou Djè, conseiller de la reine mère des Baoulés en France. Entretien réalisé 15.07.2014, à créteil.

[6]Mme C, responsable des relations extérieures de l'association Kiembeni, réalisé le 05.05.2012, dans 13ème Arrondissement de Paris, gardienne d'immeuble.

de l'association dans le cas d'espèce et implicitement de la communauté ethnique d'appartenance et/ou de référence en situation de migration dans la mesure où, l'association s'inscrit dans une logique de re-production culturelle. En général, la non-participation financière ou la faible mobilisation de ressources pour des funérailles organisées par un membre de l'association se présente comme un échec pour l'ensemble « des fils et filles » de la région regroupée dans l'association. À cette « *inquiétude collective s'ajoute l'angoisse de son propre destin funéraire* » comme le soutient Vidal (1991), c'est-à-dire celui de ne pas pouvoir mobiliser de grands moyens financiers afin de marquer les esprits et de mieux rentrer dans le monde des ancêtres – ce qui signifierait dans leurs imaginaires un effacement symbolique des mémoires (Vidal,1991).

1.2. Les logiques de solidarité dans l'organisation des rites funéraires à proprement dit : Cas de l'institutionnalisation du « n'zan[7] » et du « n'zié » dans la construction des rites funéraires dans la communauté Baoulé en Île-de-France

De façon générale, la mobilisation des ressources financières pour « aider le parent endeuillé » se fait par l'organisation de veillées funéraires. C'est une pratique courante dans les sociétés *Krou* et *Akan*. Elle constitue pour les organisateurs l'une des dernières occasions de grande mobilisation de ressources humaines, financières et matérielles (Diarra, K 2012, Kamdem P, 2008). À ces veillées, un cahier de collecte de fonds est ouvert. Il s'agit d'un « cahier témoin » remis à la famille endeuillée pour qu'elle se souvienne « *de ceux qui les ont aidés à pleurer leur mort* ». Dans l'imaginaire collectif *Akan* ou *Krou*, comme il a été signifié plus haut, « *aider à pleurer son mort* » constitue une métaphore utilisée dans ces sociétés pour désigner la contribution financière des autres membres du réseau de parenté (incluant amis, proches parents, co-originaires, etc.). Plus cette contribution financière est importante on dira de cet individu que la disparition du défunt l'a beaucoup affecté pour qu'il donne une aussi grande somme d'argent. Les fonds levés au cours de ces veillées funéraires (*N'Zié*[8]) ou matériel (*N'Zan*[9]) sont remis ainsi que le « cahier témoin » au co-originaire endeuillé. En Île-de-France, cette pratique est reproduite par les associations d'originaires. À partir des cas observés dans les collectifs sociaux *Baoulés* en Île-de-France, nous tenterons de saisir les enjeux qui légitiment l'institutionnalisation de telles pratiques sociales dans l'espace d'installation mais surtout de cerner les

[7] Le N'zié et le N'zan sont des formes de solidarités dans la communautés Baoulés pendant les périodes de deuils. La plupart concerne, les dons en natures et en espèces (l'argent, la boisson, les pagnes etc.)

représentations sociales que se font les acteurs sociaux de l'organisation de ces rites dans l'espace francilien.

De la question du « *n'zié* »

L'une des plus importantes prestations sociales des collectifs sociaux d'originaires étudiés concerne les fonds attribués par ces groupements aux membres ou aux familles endeuillées lorsqu'intervint un décès ici (dans le milieu d'origine) ou là-bas (en Île-de-France). Ce sont d'importantes sommes d'argent mobilisées qui varient en fonction du nombre d'adhérents de chaque structure associative. Plus l'association dispose d'un grand nombre d'adhérents, plus les sommes récoltées sont colossales. Selon, Gauz (2015), chez certains groupes ethniques dont les Bété [appartenant à l'aire culturelle Krou], par exemple

> (…) les funérailles constituent le nec plus ultra des manifestations sociales. De sorte que chaque fois qu'un Bété mourrait sur la planète, partout où il avait un frère, une sœur, un fils, une fille ou même un cousin éloigné, on lui organisait au moins une veillée funéraire. En générale un vendredi ou un samedi, adaptation au temps du travail moderne. Pendant cette veillée, des cotisations pouvaient atteindre des montant faramineux étaient levées et remises au représentant de la famille éplorée. Autant dire que dans la difficile vie d'immigrés des Bétés de Paris, la perte d'un parent proche n'était pas forcément une mauvaise nouvelle (…).
>
> (Gauz, 2015)

Ce point de vue tel que rapporté par Gauz (2015) décrit bien la réalité des collectifs sociaux d'originaires soumis à l'étude et sont corroborés par les propos d'Assoumou, un enquêté, membre de l'association des ressortissants de l'*Agneby* lorsqu'il nous dit ceci :

> *« (…) notre but c'est de nous aider ici lorsqu'on a des problèmes…une association comme l'ARAf [association des Abeys] peut réunir au moins 40 000 euros pendant ces veillées qu'on donne à celui qui a perdu son parent ou au représentant du défunt s'il est mort ici…cette somme n'est rien par rapport à ce que les Akyés cotisent...parce que simplement eux ils sont nombreux ici en France…. Donc 50000 ou 60000 euros chez eux c'est facile à atteindre… »*[10].

Les cotisations sont individuelles et notifiées dans un cahier de collecte prévu à cet effet. Cette cotisation obligatoire est variable d'une association à une autre et tourne en moyenne autour de 25 euros par individu appartenant à l'association. Par exemple, dans les associations appartenant à la fédération des *Baoulés* en France, les sommes exigées se situent presque toutes entre 30 et 50

[10] Assoumou, membre de l'association des ressortissants de *l'agneby* en France. Entretien réalisé le 27.08. 2016 à Paris.

euros. Elle est de 50 euros minimums dans l'association *éssiéoun*[11] tandis qu'à *Kpandan* et *Bekanty*[12] elle est de 30 euros que chaque membre devrait donner au co-originaire endeuillé pour « *essuyer ses larmes et l'aider à pleurer son parent disparu* ». Mais en fonction des affinités qui existent entre les membres ou du moins la sensibilité des uns et des autres, certaines personnes peuvent dépasser le quota minimum exigé par les statuts de l'association. Tout comme la cotisation mensuelle, le *n'zié* est obligatoire pour tous les membres car nous dira Kouakou Djè, porte-parole et conseiller de la « reine mère des Baoulé de France » :

> *« …il faut cotiser pour qu'on cotise pour toi. Car personne n'est à l'abri de la mort (…) - sans le n'zié tu ne peux pas aller au pays (en Côte-d'Ivoire) pour enterrer ton mort donc c'est une obligation pour nous…bon si tu as les moyens c'est un autre cas…mais même ça aussi ça ne suffit pas parce que personne ne viendra t'aider malgré ton argent…il y a eu des cas comme ça… ». [Entretien, 15.07.2014].*

Le « *n'zan* » chez les membres de *Béra* en région francilienne

De façon générale, le « *n'zan* » est indissociable du *N'zié*. Il s'agit d'offrandes de biens matérielles ou de boissons rituelles pendant les funérailles dont la finalité est de manifester la solidarité des membres du groupe social de référence au co-originaire endeuillé. Dans les sociétés d'origine de ces migrants, l'échange de biens matériels et surtout de boissons fortes occupent une place fondamentale dans l'organisation d'activité socio-culturelle qu'il s'agisse d'évènement heureux (fiançailles, mariage ou réconciliation, etc.) ou malheureux (décès). Pour l'historien Etienne Pierre (1968), il s'agit « *(…) de biens somptuaires, sacrés en quelque sorte, destinés à la destruction (consommation), à la thésaurisation et/ou à l'échange non-marchand à l'occasion des funérailles.* ». Offrir des boissons fortes alcoolisées permet d'étancher la soif d'éventuels visiteurs qui viendraient soutenir et souhaiter le traditionnel *yakho* à la famille éplorée mais aussi et surtout faciliter l'organisation de veillées pour la collecte du *N'zié*. Dans la pratique ou du moins l'organisation des rites funéraires dans ces associations observées, le *N'zan* vient en amont du *n'zié,* en tout cas elle est souhaitable bien avant la veillée pour des raisons d'organisation pratique de la veillée funèbre comme le témoigne Kouakou Djè lorsqu'il soutient que

> *« (…) c'est pas pendant la veillée que vous allez envoyer votre n'zan…c'est pas interdit mais vous venez déposer la boisson d'abord, c'est plus élégant et c'est devenue une coutume. Donc après cette première visite, on dirait un peu officieuse*

[11] Dans ce groupe ethnique Baoulé, cette notion signifierait « On se prépare à une éventualité », dans le sens de l'entraide, de la solidarité.

[12] Deux associations Baoulés membres de la fédération *Béra.* En langue Baoulé, « Békanty », signifierait « quand on te parle il faut écouter ». Quant à « Kpandan », relève de « la grandeur de… », ici de l'association.

vous venez officiellement pendant la veillée…. Vous venez donner votre participation en public et on note devant tout le monde (…) ».

2. Le choix du lieu de sépulture chez les migrants ivoiriens installés en Île-de-France

Dans les représentations et les discours des migrants, le lieu d'inhumation occupe une place cruciale. Il est doté d'une importante charge symbolique dans le système de croyance en vigueur dans les sociétés d'origine de référence des acteurs sociaux. Et, cette croyance n'a pas été estompée dans la migration. Car la mort est une réalité sociale qui taraude les esprits dans la mesure où, elle peut intervenir à tout moment et en tout lieu. Tout le monde se sent vulnérable et nul ne saurait échapper à cette réalité existentielle. Mais la question que se pose la plupart des migrants ivoiriens interrogés, c'est où mourir ? Si une telle question trouvait sa légitimité auprès des migrants, – il y-a de cela quelques années (décennies 60 et 70) – c'est certainement du fait que, à ces périodes les difficultés de rapatriement des corps vers le milieu d'origine étaient beaucoup plus importantes (moyens logistiques, les coûts de transferts vers le milieu d'origine, etc.) [Petit, op.cit.]. Et, cela constituait dans plusieurs foyers d'émigration (notamment dans les villages *Akyés* et *Abbeys*) une raison valable des familles à refuser ou même empêcher (souvent aux moyens de pratiques mystiques) leurs fils et filles de tenter l'aventure vers la France ou d'autres contrées lointaines de peur que ces derniers ne retournent plus dans ces milieux d'origine soit à cause de leur « trop grande intégration » dans le pays d'installation (épouser une femme blanche, avoir des enfants et devenir blancs) soit du fait de la « Mort » qui peut arriver à tout instant et en tout lieu et s'y faire inhumer.

Mais de nos jours, avec le développement des moyens de communications qui ont permis de rapprocher l'espace et le temps et surtout avec la mise en place puis la démocratisation « d'un marché de la mort » (Petit, 2002), la question initiale du « *où mourir ?* » est substituée dans l'imaginaire collectif des migrants par le *« où se faire inhumer ? ».*

2.1. Choisir d'être inhumé dans l'espace social d'origine : les ressorts idéologiques de rapatriement des « restes » du migrant

Le dépouillement des données recueillies auprès des répondants atteste que la plupart des migrants ivoiriens installés en région parisienne souhaiterait être inhumés dans leur milieu d'origine. Ils représentent environ 54% des enquêtés contre 46% pour ceux qui souhaiterait être enterrés en France. Ce type de rapport à l'origine ou du moins ce souhait d'un retour « post mortem » (Petit A, 2002) à la terre d'origine (très souvent au village) est une réalité bien prégnante dans les sociétés africaines où le culte des ancêtres est encore vivace. Mieux, l'ancestralité est au cœur des systèmes de représentations sociales dans ces

milieux dits Africains (socialement construit comme traditionnel). « *C'est la tradition* ; » « *c'est comme ça qu'on fait chez nous* » ; « *nos ancêtres sont là-bas* » ; « *on a trouvé ça comme ça* », sont quelques expressions que les acteurs sociaux mobilisent pour légitimer leurs choix de se faire enterrer dans le milieu d'origine généralement dans leur village ou ce qu'ils désignent comme tel. Cette construction idéologique fonctionne par la mise en place discursive de dispositif d'explications, de justifications et/ou de légitimations d'un ordre social ; celui de rapatrier la dépouille vers le milieu d'origine. La mobilisation de « la tradition » va servir de référentiel idéologique et va se présenter comme une ressource fondamentale dans ce choix d'enterrer le corps dans le village d'origine qui symbolise chez la plupart des Ivoiriens, la terre de leurs ancêtres. En plus de la référence ancestrale mobilisée par les migrants pour légitimer leurs volontés de rapatriement de leurs « restes » ou ceux de leurs morts, les Ivoiriens enquêtés en Ile-de-France évoquent la question de la culture. Il est inconcevable pour la plupart des répondants de s'imaginer ne plus retourner auprès des siens qu'ils ont quittés – à un moment de leurs vies – dans le dessein d'une quête de mieux être en ayant à l'idée, l'espoir d'un retour. Etre enterré en France, c'est faillir à ce projet et donc résigner à son appartenance à une histoire, à un mode de fonctionnement, à un groupe social c'est-à-dire en un mot une culture. En effet, pour la plupart des répondants, la terre ancestrale du moins, ce qu'ils désignent comme telle reste un espace symbolique d'attraction qu'ils rêvent de fouler au crépuscule de leurs vies. Car, comme l'affirme Agathe Petit cité par Sylvain Sangwa (2014 :304)

> (…) les références à la terre natale, à la terre des ancêtres et au respect des ''traditions'' servent fréquemment à justifier la préférence ou le choix du rapatriement posthume. Il apparait comme moyen d'accomplir le retour définitif au pays. Il s'agit, à travers l'inhumation au milieu des siens, de témoigner de la persistance du lien avec sa lignée, de maintenir une continuité biographique, une unité au sein du lignage. La volonté d'être enterré dans son village d'origine est une marque d'allégeance à l'égard du groupe de parenté et de la communauté villageoise. Le migrant montre que la lignée reste un élément d'identification centrale (…).
>
> (Agathe Petit cité par Sylvain Sangwa, 2014 : 304)

Le retour « post mortem » chez ces migrants participe d'une logique de reproduction culturelle. Dans certaines sociétés de références des migrants (Akan et Krou en ce qui concerne notre cas d'étude), la famille endeuillée ne peut consommer son deuil que si elle voit la dépouille mortelle. De ce point de vue, le rapatriement devient une obligation pour soulager un tant soit peu la douleur affligée par la mort d'un des leurs. Pour le dire autrement, le rapatriement des dépouilles mortelles chez les migrants concourt à rééquilibrer ou du moins à réguler le passage à l'au-delà. Mais au-delà de cette logique, il faut noter que

c'est un déshonneur pour la famille, la tribu ou même le village de laisser enterrer un de leurs membres sur une terre lointaine et étrangère. Car, les membres d'un village sont socialement présentés de façon générale en Côte d'Ivoire comme des fils et filles du village. Or, comme toute relation de parenté, cela implique des droits et des devoirs entre « parents » (Gnabeli R, 2014). Dans ce cadre, les collectifs sociaux d'originaires – en tant que prolongement du village dans le milieu d'installation – fonctionne par analogie structurelle comme le village qui, lui-même, s'inscrit socialement dans cette logique de parenté évoquée plus haut. De ce point de vue, la participation des « frères et sœurs du village » (à travers leurs associations) dans le rapatriement des dépouilles vers le village d'origine devient une question d'honneur pour chacun d'eux. Ne pas réussir à mener à bout le transfert du corps vers le village d'origine devient un échec collectif pour l'ensemble de ces « fils et filles » du village installés France. Les enquêtés révèlent également dans cette propension à vouloir être enterré dans l'espace social d'origine, cette crainte de rentrer dans l'anonymat. Être enterré en France constitue dans l'imaginaire collectif des enquêtés, une « porte ouverte à l'oubli ». Disons que cette logique n'est pas exclusivement une réalité qui ne concerne que les migrants. En effet, dans la plupart des sociétés africaines et particulièrement en Côte d'Ivoire, être présent d'une manière ou d'une autre auprès des siens (du réseau de la parentèle) constitue le socle de ces sociétés. Et, cela a toujours alimenté (et continue encore d'alimenter) ce qu'il est advenu de désigner comme ''le mythe de la solidarité africaine''. Car, en réalité l'individu est aussi bien solidaire des vivants (assistance en cas d'évènements malheureux et/ou heureux par exemple) mais aussi des morts qui occupent une importance capitale dans les systèmes de représentations africaines (offrandes aux morts, demande de protection ou d'intercession auprès de diverses divinités etc.). Dans les propos recueillis auprès des migrants ivoiriens enquêtés, cette crainte d'entrer dans l'anonymat s'aperçoit par l'usage excessif d'expression du type « *ici en France ils vont déterrer ton corps pour le remplacer par un autre après quelques temps ...* » ; « *(…) on loue la tombe ici pour un temps…* » ; « *(…) tes parents ne peuvent pas aller se recueillir sur ta tombe (…)* » ; « *(…) en France après quelques temps on jette tes os…* » ; « *(…) au pays au moins j'aurai une tombe ou les gens pourront se souvenir de moi …* » ; « *ils vont bruler ton corps après un an ou plus si tu ne paies pas …* »

La construction d'une tombe permet – en plus d'éviter les coûts exorbitants en région parisienne – aux migrants d'être « visibles » permanemment auprès des leurs. Elle se dresse comme un symbole érigé contre l'oubli dans le quotidien des vivants, qui par leurs visites et/ou offrandes aux morts participent de l'entretien d'une signification sociale particulière ; celle de dire aux morts qu'on ne les oublie pas, mais de solliciter leurs protections contre certains « mauvais » esprits qui peuvent être à la base de divers problèmes sociaux (maladie, échecs, chômage ou d'autres types de sociodrames) dans la

famille du défunt. Or, accepter d'être enterré en France (ou ailleurs autre que la terre des ancêtres), c'est accepter d'entrer dans l'oubli, c'est accepter de sortir de ce ''parapluie de protection'' ancestrale.

2.2. Être enterré en France : un choix difficile à opérer ?

Faire le choix d'être inhumé en terre d'accueil constitue une situation assez complexe pour les migrants ivoiriens installés en Île-de-France d'autant plus que, par moment de nombreux conflits se créent entre le réseau de parentèle du migrant dans le milieu d'origine (via l'association d'originaire) et sa famille nucléaire (femmes et enfants) dans le milieu d'installation. Les logiques qui participent de l'inhumation du migrant en terre d'accueil peuvent être analysées à travers deux cas de figures significatifs à savoir : d'une part l'opposition de la famille nucléaire du défunt au transfèrement de la dépouille mortelle vers le milieu d'origine et d'autre part le rapport à l'islam face à la mort chez certains migrants.

En effet, Il est constant de noter l'apparition de conflit entre certaines associations d'originaires et certains membres de la famille nucléaire du défunt à propos du choix du lieu de sépulture du migrant décédé. Pour certains membres de la famille nucléaire du défunt installée en Île-de-France (soit les enfants ou l'épouse ou même dans certains cas les deux), faire enterrer leur père ou époux en France constitue une garantie pour ces derniers d'être proche de celui-ci du fait de leur proximité résidentielle avec l'espace de sépulture. Le village ou du moins le village de leur père reste pour la plupart d'entre eux, une vue de l'esprit en ce sens qu'ils n'y sont jamais allés ou, pour ceux qui ont été, c'est au cours de brefs séjours en Côte-d'Ivoire pendant leurs vacances scolaires. Pour le dire autrement, ils sont des « étrangers » dans les milieux d'origine de leurs parents, sans véritable lien ou attache. Mieux, le village d'origine du défunt ne leur est pas familier. Ces enfants sont français, leur chez-eux c'est la France, c'est-à-dire le milieu de sédentarisation de leurs parents. Ajouter à cela, la permanence de la crainte de la sorcellerie (qui fait des villages le siège des sorciers dans l'imaginaire collectif en Côte-d'Ivoire) ne favorise pas la fréquentation de ces espaces villageois par les citadins encore moins certains migrants. De ce fait, on est tenté de poser la question de savoir comment dans un tel environnement, les enfants pourraient rendre visite à la tombe de leur défunt parent en ayant cette crainte d'être victime de pratiques sorcellaires ? Deux exemples pourraient illustrer ce cas de figure de refus d'envoyer la dépouille mortelle vers le milieu d'origine.

1er cas de figure : En 2008, un originaire de l'ethnie *Godié*[13], résident à Ivry-sur-Seine (région parisienne) décède des suites d'une longue maladie. Ayant été membre de l'association des *godié* en France depuis plusieurs années, l'association décida d'entrer en contact avec son épouse afin de prendre les dispositions pour le rapatriement de la dépouille et l'organisation des rites funéraires en France afin de rendre hommage à la dépouille mais surtout de lever des fonds pour faciliter ses funérailles. Mais contre toute attente, l'épouse du défunt a opposé une fin de non-recevoir à la délégation de l'association composée du président et deux autres membres du bureau.

Après une réunion de bureau, dite « extraordinaire » organisée à la demande du président de l'association une autre délégation fut mandatée pour rentrer en contact avec l'épouse du défunt afin de discuter avec cette dernière de « *ce qui est possible de faire* », car pour celle-ci il était inconcevable ou du moins impensable de « *laisser amener son défunt époux dans un village qu'elle ne connaissait pas* ». Une semaine après cette réunion, conformément à la recommandation de l'association, la délégation réussissait à avoir un rendez-vous avec la veuve. La rencontre dura de 21h à 2h du matin chez le défunt à Ivry-sur-Seine. Pour l'épouse (installée en France avec son défunt époux depuis 1985), le rapatriement du corps au village d'origine de son époux s'apparentait à une séparation définitive et l'isolement d'avec ses enfants qui ne connaissent pas le village en question encore moins les codes culturels *godié* du fait qu'ils n'aient jamais été dans ce village. De ce point de vue, elle s'y opposait. Or, entre temps les parents du défunt exerçaient une pression sur l'association à Paris pour que la dépouille soit ramenée par tous les moyens au village. Après des négociations avec l'épouse, elle proposa de laisser son défunt partir en Côte-d'Ivoire à condition que celui-ci soit inhumé dans le cimetière de williamsville [cimetière officielle de la ville d'Abidjan]. Lorsque cette proposition a été faite aux villageois, elle fut acceptée à condition que la veuve fasse le choix aussi de ne plus se remarier et surtout qu'elle accepte d'être enterrée une fois qu'elle décède, à williamsville auprès de son mari pour continuer à veiller sur lui puisqu'elle refuse qu'il soit enterré auprès de ses parents. Elle accepta également la proposition des villageois qui en réalité était une manière pour eux de tromper sa vigilance et ramener le corps à Sassandra, une fois que la dépouille atterrit sur le territoire ivoirien. Car, au final le corps sera rapatrié une fois en Côte-d'Ivoire au village d'origine du défunt (Sassandra). Elle finit par porter plainte contre certains membres de sa belle-famille et des membres de l'association au tribunal d'Abidjan qui resta sans suite.

[13] Ethnie faisant partie du groupe ethnoculturel Krou territorialement localisé dans le Sud-Ouest de la Côte d'Ivoire.

Le deuxième cas de figure : « *(…) tu sais la France est différente de l'Afrique. Ici on respecte la loi. La femme mariée et les enfants sont au-dessus de nos coutumes…notre association ne peut pas décider de rapatrier un corps sans que la femme du gars ne soit pas d'accord. Même si tu vas devant les tribunaux elle aura raison elle est légalement mariée donc c'est ça. On a eu des cas ici où ça a failli aller en justice. Le gars est décédé on a voulu rapatrier le corps, les enfants disent qu'ils ne veulent pas nous [co-originaires] voir chez eux et si quelqu'un organise une veillée pour leurs papas ici ils vont le poursuivre en justice. Bon c'est des enfants qui sont nés ici hein, ils sont blancs dans leurs têtes…Donc on s'est réuni on a décidé que le président et quelqu'un d'autre partent dire directement yako à la famille et leur donner notre contribution financière parce que leur papa était membre de notre association et puis il cotisait souvent…. Ça s'est arrêté à ça. Ils ont pris leur parent ils l'ont enterré sans même informer quelqu'un. C'est après on a su qu'ils ont enterré le gars. Ici ce sont des cas rares mais ça existe…Les enfants n'ont rien à cirer de nos coutumes du village…déjà ils sont nés ici donc ce n'est pas facile de leur dire de rapatrier le corps au village …c'est compliqué…c'est ça hein on ne peut pas dire autre chose…sinon si l'affaire va en justice vous avez des problèmes …en Côte-d'Ivoire la coutume prime mais ici c'est le droit et les enfants qui sont au-dessus …* » [Yapo Alain, entretien du 13.04.2014].

Ces deux exemples illustrent parfaitement les rapports conflictuels que l'on peut noter en mobilité entre les collectifs sociaux d'originaires et les membres de la famille du membre décédé. Les enfants ou l'épouse pour des besoins de rapprochement résidentiel avec l'espace de sépulture du parent préfèrent apposer leur veto au rapatriement de la dépouille vers le milieu d'origine. Bien qu'ils soient issus de l'immigration (enfant d'immigré), ces enfants n'ont pas vécu en Afrique. « *(…) Ils sont nés en France, ils y ont grandi et ont épousé la culture occidentale (française). Alors pourquoi face à la mort devraient-ils abandonner cette manière de faire, de vivre pour épouser celle de leurs parents ?* » S'interroge Kouakou Djè un doyen de la communauté Baoulé que nous avons interviewé.

A cette raison s'ajoute le rapport à la religion musulmane comme un des déterminants essentiels dans le choix du milieu de sédentarisation comme lieu de sépulture. En effet, dans la partie septentrionale de la Côte d'Ivoire largement influencée par l'Islam, le rapport à la mort est bien différent. Leurs collectifs sociaux de migrants en région francilienne s'inscrivent dans cette même logique. Celle qui consiste à appréhender la mort du point de vue des préceptes coraniques ou de la tradition prophétique dite *la sunna*. En réalité, c'est sur ces éléments que reposent toutes leurs croyances. De ce point de vue, face à la mort en migration les migrants ivoiriens de confession musulmane se réfèrent à ce que leur impose le coran ou la *sunna* du prophète Mahomet. En cela, l'iman El Hadj Savané, vice-président du conseil national islamique ivoirien en France interrogé sur le lieu de sépulture nous dit ceci :

« … Chez nous [les musulmans], il n'est pas permis de rapatrier le corps de quelqu'un qui décède ici vers un autre pays. On l'enterre rapidement là où il est mort…c'est ce qu'on nous a enseigné. Même au temps du prophète Mohamed Sala Allahu Alayhi Wa Salam il enterrait ses martyrs sur place où ils sont morts. Or c'est lui on suit pourquoi on doit ramener les corps au pays ? Ça c'est nos traditions ce n'est pas islamique… Et puis avant on pouvait dire que l'islam n'était pas développé ici parce que c'est un pays à la base chrétienne donc il n'y avait pas de cimetières pour les musulmans…mais aujourd'hui on ne peut pas dire ça… partout il y a des cimetières où on a des coins réservés aux musulmans donc c'est différent maintenant » [Entretien du 13.05.2015].

Cette logique semble être observée par la plupart des enquêtés de confession musulmane dans laquelle catégorie deux migrants sur trois souhaitent être inhumés en Île-de-France. Dans la religion musulmane selon certains enquêtés dont l'iman Savané par exemple, le transfert du corps du défunt vers un autre pays est formellement interdit pour au moins deux raisons en ce qui concerne le cas hexagonal. D'abord en Islam, lorsqu'un décès est constaté, il est fortement recommandé – selon les préceptes du coran et la tradition du prophète Mahomet – d'enterrer très rapidement le cadavre. Ensuite, pour le musulman, le lieu de sépulture constitue le lieu où intervient sa mort. Aujourd'hui, l'argument selon lequel la France ne serait pas un pays ''islamique'' et qui favoriserait les transferts de corps de certains migrants d'origines maghrébines et/ou subsahariens vers leur milieu d'origine reste caduque. Car, de nos jours en France, il existe de plus en plus un grand nombre de musulmans pratiquants qui disposent d'un certain nombre d'infrastructures dédiées à leurs cultes (mosquées ou institut islamique, par exemple) (Petit A, 2002). Et, même dans le respect de leur croyance des « carrés » leur sont exclusivement réservés dans certains cimetières municipaux afin qu'ils accomplissent les rites funéraires conforment aux prescriptions de leur religion.

Conclusion

Ce texte se veut une contribution à la sociologie des migrations à partir de la construction des rites funéraires chez les migrants Ivoiriens installés en Ile-de-France. L'enjeu scientifique de cette étude, était de mettre en évidence la construction des représentations sociales autour de la gestion des morts dans un contexte de mobilité chez les migrants Ivoiriens en région francilienne. En effet, dans cette étude, la plupart des Ivoiriens interrogés souhaitent un retour « postmorten ». A cet effet, ils mobilisent des ressorts idéologiques tels que la tradition, la présence auprès des ancêtres mais surtout une pérennisation de leurs existences auprès des siens (la parentèle) dans les espaces sociaux d'origine à travers l'existence d'une tombe, qui symbolise la présence « matérielle » – auprès des vivants – de ceux qui sont mort. Dans ce rapport à la mort en Ile-de-France, les collectifs sociaux de migrants ivoiriens jouent un rôle capital dans l'organisation des rites funéraires. Ils interviennent aussi bien dans la mobilisation de ressource financière et/ou matérielles que dans le choix des lieux de sépultures. Pour le

dire autrement, ces regroupements sociaux sont les seuls espaces qui apportent aux migrants une réponse concrète face à certains drames psycho-sociologiques (maladies, morts, etc.). Dans leurs « chez eux », de façon générale les individus sont encastrés dans de vastes réseaux de parentèle (allant parfois jusqu'au voisinage) favorisant divers mécanismes de solidarité entre membre. Ce qui implique par moment une *de-privatisation* de ce qui peut paraître aux yeux des occidentaux comme du domaine du « privé » tel que par exemple la mort. En tentant de reproduire ces associations, c'est s'inscrire dans cette logique de solidarité. Ces résultats corroborent les travaux de Vidal (1991), Gibbal (1974), Gnabeli (1998). Selon ces auteurs, l'implication des associations d'originaires dans les quartiers ou dans les entreprises en ville, permet aux adhérents (des ruraux urbanisés) de faire face à l'organisation des rites funéraires qui engrange d'importants moyens financiers et/ou matériels. Et cela dans la continuité des solidarités villageoises réinterprétées dans les zones urbanisées.

Références bibliographiques

Diarra K, (2017) : Diaspora ivoirienne en Ile-de-France et conscience identitaire en migration. Une analyse socio-anthropologique du fait associatif. S/D Tenoudji P, [Thèse : Sociologie : Strasbourg].

Diarra, K, (2012): Participation des associations d'immigrés de France au développement de leurs pays d'origine : la situation ivoirienne ? Sous la Dir. de Stéphane De Tapia et de Juan Matas [Mémoire Master 2 : Sociologie : Strasbourg]

Etienne P, (1968): « Le baoulé et le temps » in *cah. ORSTORM*, Série. Sci. Hum, Vol. V, n°3 [En ligne] consulté le 22.04.2016 https://www.documentation.ird.fr/hor/fdi:19805

Gauz, (2015) : Debout payé. Paris, Éditions Attila, 192p.

Gibbal J M, (1974) : Citadins et villageois dans la ville africaine, l'exemple d'Abidjan. Paris, Maespero, 398p

Gnabeli R, (1998): Les dépenses funéraires dans les entreprises ivoiriennes : perte ou investissement ? . In *Kasa Bya Kasa* (Revue Ivoirienne d'Anthropologie et de Sociologie), EDUCI.

Kamdem, P, (2008) : Le mouvement associatif de la diaspora camerounaise. Enjeux et perspectives. Paris, L' Harmattan, 225 p.

Nzhié E, J, (2004) : Les mouvements associatifs villageois en milieu urbain au Cameroun : Une approche alternative de mobilisation pour un développement du monde rural. In *Revue camerounaise de sociologie et Anthropologie,* Vol 1, N°1, 2004, Pp59-96.

Petit, A, 2002 : La mort au loin. Les pratiques funéraires des migrants africains en France. Sous la Dir. de Mary André [Thèse : Anthropologie sociale et ethnologie : Paris, HEC]

Sangwa, S, (2014) : Parenté et patrimoine foncier chez les Bena Mambwe de la république démocratique du Congo. La réappropriation de la dépouille de l'épouse par son lignage. S/D Lestage F, [thèse : Sociologie et Anthropologie : Paris 7]

Vidal, C (1991) : Sociologie des Passions (Côte-d'Ivoire – Rwanda), Karthala, 181p.