

LETTRES & LANGUES

L'EXPRESSION CULTURELLE DANS *KROH ! LES FEMMES ONT DESERTE LA MAISON DE YACOUBA TRAORE*

THIOMBIANO Torbilinea Elisabeth*
KAMBOU Quilet-tonnan*

Résumé

Il est indéniable que la culture occupe une place importante dans la littérature écrite au Burkina Faso. Depuis la parution de *Crépuscule des temps anciens* de N. Boni jusqu'à nos jours, nous constatons que les romanciers s'intéressent davantage à l'expression de la culture dans leurs productions. C'est le cas de Y. Traoré à travers son roman « *Kroh ! Les femmes ont déserté la maison* » paru en 2016. L'expression de la culture qui transparait dans l'œuvre de Traoré se manifeste à travers différentes rivières qui abritent des silures sacrés. Quels sont alors les aspects culturels qui sont mis en exergue dans son écrit ? Comment l'auteur passe-t-il de la sacralité des silures à la symbolique de leur divinité ? L'objectif de cette réflexion est de cerner les différents artifices que Y. Traoré choisit pour la mise en exergue de l'ancrage culturel dans son œuvre. Cet objectif repose sur le choix théorique de la sociocritique telle que développée par L. Goldman dans son ouvrage *Pour une sociologie du roman*. Cette approche nous permettra de voir la place de certaines rivières de certains personnages et événements dans la culture des Bobolais.

Mots-clés : Sociocritique, Ancrage culturel, Culture, Sya

Abstract

It is undeniable that culture has an important place in Burkina Faso written literature. Since the publication of *Crépuscule des temps anciens* by N. Boni to nowadays, we notice that novelists have shown interested in the expression of culture in their literary productions. It is the case of Y. Traoré through his novel « *Kroh ! Les femmes ont déserté la maison* » « *Kroh ! Women have abandoned the house* », published in 2016. The cultural expression of Traoré's novel can be seen through different rivers which shelter sacred catfish : what are therefore the cultural aspects highlight in his writing?

How did the author shift from the sacredness of catfish to their symbolic divinity? The aim of this study is to grasp the different stratagems adopted by Y. Traoré to deeply rooted culture in his work. This aim relies on the choice of the socio-criticism theory as developed by L. Goldmann in his book *For a sociology of novel*. This approach will enable us see the importance of some rivers, characters and events in Bobolese culture.

Keywords : Socio-criticism, rooted culture, culture, Sya

* Université Joseph Ki-zerbo (Burkina Faso) ; Email : torbilinea@hotmail.fr

* Université Joseph Ki-zerbo (Burkina Faso) ; Email : veronique.kambou@yahoo.fr

Introduction

Le combat pour la reconnaissance et la valorisation des cultures africaines a longtemps été celui des Africains après la colonisation. Ce combat est toujours en vogue même plusieurs décennies après les indépendances. En effet, la culture est ce qui fait l'homme et sans elle, l'homme n'est plus. Cette importance de la culture n'est plus à démontrer au regard des manifestations culturelles et des sites culturels existants au Burkina Faso. Les hommes ne sont pas restés en marge, car un homme de lettres est avant tout un homme de culture ce qui justifie alors leur passion pour la valorisation de la culture. Ainsi pouvons-nous énumérer quelques écrivains burkinabè N. Boni, T. F. Paceré et Y. Traoré qui ont fait de la culture burkinabè leur terrain de prédilection dans leurs productions littéraires. Au-delà de ces écrivains, plusieurs chercheurs dont L. Millogo dans sa thèse : *Ancrage culturel africain d'un roman d'expression française. La langue bwamu dans Crépuscule des temps anciens du Burkinabè* Nazi Boni fait une étude de la culture burkinabè. Y. Traoré, lui, s'est intéressé particulièrement à la culture bobo¹ dans son œuvre romanesque *Kroh! Les femmes ont déserté la maison*.

L'objectif de cette étude est d'analyser les différentes manifestations de l'expression culturelle dans cette œuvre.

Pour y parvenir l'orientation théorique pour laquelle nous optons afin de faire ressortir les aspects par lesquels l'auteur traite de la culture est la sociocritique. Elle est une approche qui s'intéresse à l'univers social présent dans les œuvres littéraires. Il est vrai que l'œuvre d'art relève de la fiction, et pour de nombreux romanciers africains, la littérature est certainement une œuvre esthétique, mais elle est surtout une œuvre de dénonciation des maux qui minent la société où se lit en filigrane une idéologie. Pour cette présente analyse, L. Goldmann est le sociocritique qui nous sert de guide. L'ouvrage sur lequel nous nous focalisons pour extraire les éléments d'analyse est pour *Une Sociologie du roman* publié en 1964. En effet, la vision du monde est l'un des points clés développés dans cet ouvrage et c'est ce point qui nous permet de montrer comment la culture se manifeste dans l'œuvre de Y. Traoré.

Pour Goldman, la conscience qu'exprime un auteur n'est pas individuelle, mais collective. Goldmann estime que l'écrivain ne développe pas des idées abstraites, mais crée une réalité imaginaire. La création de cette réalité ne dépend pas de prime à bord de ses intentions, mais de la réalité sociale, du milieu dans lequel il vit et des cadres mentaux qu'elle a contribué à élaborer.

La vision du monde est ce que certains nomment l'idéologie. L'idéologie se présente comme un élément dynamique de la société.

¹ La culture bobo ici fait référence à la culture des habitants de Bobo Dioulasso

Elle fournit une interprétation de la réalité sociale, un aspect particulier sur lequel l'auteur insiste et s'attarde. C'est sous cet angle que nous allons décortiquer l'expression culturelle dans *Kroh ! Les femmes ont déserté la maison*. L'étude se propose de faire ressortir la vision du monde de Yacouba. En fait, il s'agit de faire ressortir les manifestations culturelles et les croyances ancestrales présentes dans cette œuvre.

P. ZIMA est le deuxième théoricien qui nous permettra de mieux cerner notre sujet. Selon Zima, la sociocritique et la sociologie du texte sont deux mots synonymes. Le mot sociocritique a été actualisé parce que plus court que l'expression sociologie du texte. La sociologie du texte s'intéresse à la question de savoir comment les problèmes sociaux et des intérêts de groupe sont articulés sur le plan sémantique, syntaxique et narratif. le sociolecte est l'élément que emprunterons à Zima. Concevant le sociolecte au départ comme « un langage idéologique qui articule, sur les plans lexical, sémantique et syntaxique, des intérêts collectifs particuliers », Zima le réduit pourtant rapidement à « un répertoire lexical codifié » (P. Zima , 2000, p. 134).

Ainsi, l'article s'articule autour de trois points. Le premier point est relatif au résumé de l'œuvre, le deuxième point à l'étude des entités culturels et le dernier point à la langue, à l'évènement et aux personnages culturels.

1. Résumé

Y. Traoré relate l'histoire d'une jeune fille appelée Rihanata qui vivait au Ghana avec son père. Victime d'un viol, elle mit au monde un garçon et fut envoyée chez son oncle Pousga Nacanabo à Bobo Dioulasso pour mieux connaître ses origines et recevoir une éducation plus rigoureuse. Son séjour à Bobo fut agréable et plein d'enseignements pour elle, car c'est par elle que l'auteur nous fait découvrir la culture bobo, et principalement les silures sacrés. Rihanata constate que son oncle est un homme rigoureux et plein de principes. Elle est surtout séduite par Bafanta la seconde épouse de son oncle, originaire de la ville de Sya qui l'a prise comme sa propre fille. C'est grâce à Bafanta qu'elle a appris l'organisation et le sens de certains événements. Rihanata découvre tout le mystère qui se trouve derrière les entités culturelles de Bobo Dioulasso. Elle finit même par en faire un revue, celui de protéger les silures mais surtout et cela à travers la création d'une association.

2. Les entités sacrées

2.1. Les silures sacrés

Dans le roman « *Kroh ! Les femmes ont déserté la maison* », Y. Traoré décrit la culture des habitants de Bobo Dioulasso à travers des rivières qui abritent des silures sacrés.

Les silures occupent deux rivières sacrées, et sont considérés comme les ancêtres des habitants de Bobo-Dioulasso. En effet, les silures sacrés sont les intermédiaires entre les humains et l'être suprême. C'est ce caractère sacré qui fait qu'on ne doit point les consommer sous peine de subir leur colère. Lorsqu'un seul membre de la population viole l'interdit qui est relatif à la consommation des silures une catastrophe s'abat sur eux :

en tout cas les silures sont sacrés, sacrés et sacrés ! La dernière fois que des pêcheurs en ont capturés, la rivière s'est fâchée et le ciel a pleuré. Il y a eu des inondations comme Bobo-Dioulasso n'en avait jamais connues. Il a plu pendant sept jours et sept nuits. (Y. Traoré, 2016, p. 71-72).

Quand un silure meurt, il est inhumé et non consommé. Au-delà des inondations, les silures sacrés restent sourds à toutes les demandes et sacrifices de la population pour manifester leur mécontentement. C'est comme une punition pour rappeler aux habitants leurs fautes d'une part et le pacte qui les lie d'autre part. En effet, la mère Sya, originaire de la Guinée, en échange de l'hospitalité que lui offrait la rivière, avait juré ne point consommer les enfants de la rivière (silures). Les silures sacrés, en échange des sacrifices², exaucent les vœux de la population : « Batiéba, le capitaine des silures³, a immolé un bouc blanc et barbu dans le lit de la rivière pour que tu les aides, aide-les ! » (Y. Traoré, 2016, p. 148).

Les silures sont protégés par l'esprit du Houet et sont des autels. Le mot autel est une table de pierre ou une butte herbeuse où l'on déposait des dons et où l'on pratiquait des sacrifices offerts aux dieux. De ce fait, pour toutes cérémonies telles le mariage, et même l'arrivée d'un étranger, le vieux Bakorba sollicite la bénédiction et la protection des silures sacrés : « - Ne t'en fais pas, Bafanta. Ton mari m'avait informé de son arrivée et, conformément à ses vœux, nous avons imploré les silures pour qu'aucune épine ne la pique durant son séjour parmi nous » (Y. Traoré, 2016, pp.100-101). Les silures sacrés interviennent et aident toute la population sans exception. Pour les matches, la maternité, la protection etc. la population demande l'intervention des silures. Par ailleurs, ces silures sont organisés selon un ordre bien précis, à l'image d'une communauté humaine. C'est le patriarche qui exauce les différentes doléances et le silure aumônier est l'intermédiaire entre les demandeurs et le patriarche :

² Les sacrifices peuvent être de toute nature (beignets, mil, du lait frais).

³ Le nom d'une des équipes de football de Bobo Dioulasso

Mais dans le lit de la rivière, cachotiers, deux silures se concertaient : repus des offrandes reçues dans la journée, Manôgôni, le silure-aumônier, murmurait à l'oreille de Manôgôba, le patriarche de tous, les doléances de leurs malheureux donateurs - Djénéba de Bolomakoté te demande de lui donner un enfant, peu importe le sexe. Elle promet de le baptiser « Dafra ». En dix ans de mariage, elle n'a jamais connu la douleur de l'enfantement. Elle craint la répudiation et te supplie de venir à son secours. Pour l'amour de Sya, aide-la ! - je l'aiderai. (Y. Traoré, 2016, pp. 147-148).

Ces sacrifices, demandes et quêtes auprès des silures sont dirigés par Mololo, c'est celui qui veille sur les silures et reçoit ceux qui viennent consulter les silures « Oui, Mololo. C'est le grand prêtre des lieux et l'ultime recours des anciens » (Y. Traoré, 2016 p.182). Plus qu'une communauté sociale, nous pouvons dire que leur organisation ressemble à une communauté religieuse qui est régie par des grades et plus que religieuse, c'est comme un Dieu et ses disciples. Que dire de l'interdiction de la consommation des silures ?

L'interdiction de la consommation se justifie selon le vieux Bakoroba, sur la vérité rouge, cette vérité est dite pour protéger les silures de leurs exterminations, car si les silures sont consommés depuis leurs éclosions, ils vont disparaître. En effet, au-delà du Houet, les silures peuvent être capturés. Mais paradoxalement, à la fin de l'œuvre, l'héroïne du roman, Rihanata, fut sauvée par les silures sacrés à Dafra : « Sans attendre, il sauta dans l'eau, mais les silures veillaient. Ils avaient formé un cordon de protection autour de Rihanata, sous les griffes de Kalala » (Y. Traoré, 2016, P.184). Par ce passage, nous pouvons dire que Y. Traoré exprime la conscience collective, de la plupart des habitants de Bobo, sur la valeur et la place qu'occupent les silures dans leurs vies. C'est, donc la vérité bleue qui constitue l'idéologie de l'auteur. Selon cette vérité, les silures sont sacrés, doivent être vénérés et non consommés sous peine de subir leur colère.

2.2. Les rivières sacrées

Le Houet est la rivière mère, c'est elle qui a demandé à Sya de protéger ses enfants, les silures, en échange de l'hospitalité qu'elle lui offrit. Ce n'est pas un simple fleuve, un cours d'eau comme les autres, elle est la mère de tous les habitants de Bobo Dioulasso. C'est le lieu d'éclosion des silures. Il prend sa source dans le Dafra, où résident les silures Manôgôni, le silure-aumônier et Manôgôba, le patriarche. C'est la première rivière décrite par Bakorba ; elle est la plus vénérée après que la rivière Sagnon a été tarie lors de la construction du marché Sougoufèba. C'est la rivière qui était la plus vénérée, c'est elle qui abrite l'esprit du Houet.

Notre maître nous a révélé que quand Sya s'installait ici, la rivière était très poissonneuse. Les petits silures étaient énormes comme des caïmans et les plus gros étaient gigantesques comme des dinosaures. L'eau était si abondante, que souvent, ses vagues les entraînaient hors du lit, et les abandonnaient au milieu des concessions. Mais les riverains n'osaient pas les tuer parce qu'ils étaient protégés par l'esprit du Houet. D'ailleurs, chaque fois qu'ils en trouvaient loin de la berge, ils étaient tenus de les aider à regagner le lit de la rivière. C'était une recommandation de mère Sya. Elle l'avait reçue de l'esprit des eaux qui lui apparut en songe (Y. Traoré, 2016, p.72).

Le sagnon est la deuxième rivière où vivent les silures sacrés, la rivière originelle. C'est dans cette rivière que Sya se désaltérait. Les vieux sages estiment que les Européens ont construit intentionnellement le marché sur la première rivière parce qu'ils voulaient leur faire perdre leur culture, oublié leur mère Sya, fondatrice de la ville de Bobo Dioulasso. Le sagnon est aussi imploré lorsque l'on est en détresse. Pour avoir l'exaucement de leurs demandes, prières et quêtes la population use de l'expression « pour l'amour de Sya ». En implorant Sya et les silures sacrés en même temps cela prouve que les Bobolais ont une grande foi en ces deux.

Le complot des Européens de faire disparaître les silures en tarissant les rivières a alors échoué, car même les enfants, les plus jeunes en âge de comprendre quelque chose, reconnaissent la sacralité des silures. Ils savent que non seulement les silures ne doivent point être consommés mais aussi ils sont vénérés. Comme tous les habitants de la ville de Sya, ils se sentent tous investis de la mission de la protection des silures, car ils sont certains que ce ne sont pas des simples poissons, ce sont leurs dieux sur terre ; ils leur doivent respect. Les silures ont la même valeur, occupent la même place dans la vie de tous les habitants de Bobo, c'est une conscience collective.

Les rivières sont très vénérées par les Bobolais qui les considèrent comme leur mère protectrice. En plus des différentes rivières sacrées l'auteur va construire son récit en faisant intervenir un certain nombre d'événements et de personnages culturels afin de matérialiser la culture bobolaise.

3. Langue, événement et personnages culturels

3.1. La langue

Ce point essaie d'éclairer le passage des faits sociaux aux faits littéraires par le jeu de l'écriture, l'usage social et esthétique de la langue. Il s'agira de relever les différents calques et emprunts qui constituent des variétés linguistiques. Ces calques nous permettent de

montrer que l'aspect langagier est un élément non négligeable dans l'expression culturel. En effet, la langue est le premier vecteur de la culture. Son importance n'est plus à démontrer car les productions littéraires africaines ont suscité de nombreux et houleux débats en raison de la langue.

Y. Traoré utilise un sociolecte dont des calques et des emprunts de la langue dioula . Nous en recenserons quelques-uns dans le tableau suivant.

Calques /emprunts	Traduction littérale
Sya	Ethnie, origine, généalogie
Djeli	Le griot
Bafanta	Maman Fanta, Ba signifie maman. La préfixe « ba » ajouté à un nom témoigne le respect que l'on a pour cette personne
Bakoroba	L'ainé des pères, le plus âgé, le vieux
Dioulassoba (p.96)	Case principale des Dioula
Bolomakoté (p.73)	Je ne n'ai pas le choix
Kooko (p.72)	Le long de la rivière, derrière marigot
Sikasso-sira (p.74)	La route de Sikasso
Djoufigui (75)	Nom d'un village aux alentours de Bobo, ici il signifie colporteur car c'est le surnom donné à un chauffeur de taxi
Diarradougou	Village des lions, diarra : lion et dougou : village
Kroh !	Interjection exprimant la surprise, l'étonnement
Mon cœur a pleuré ce soir (81)	J'ai été profondément blessé
Doulaye m'a diminué ce soir (p.86)	Il m'a dévalorisé
J'ai mis mes pieds à contribution (100)	Je me suis déplacée jusqu'à chez vous
Je demande la route	Je vais prendre congé de vous
On n'a pas trouvé votre fille à la maison p.175	Votre fille n'est pas vierge. Elle a perdu sa virginité avant le mariage

L'emploi de ces calques et emprunts montre que l'auteur est non seulement à la quête de la valorisation de la tradition mais s'adresse à un groupe de personnes, un public cible, une communauté, celle de Bobo Dioulasso. Y. Traoré est ancré dans la culture et la tradition. Le recours à l'interférence linguistique laisse voir l'attachement de l'auteur à la culture bobo

3.2. Le mariage de Nana

Le mariage participe des fondements de la culture en Afrique. Il constitue une étape qui propulse l'Homme à un statut de *responsable* et le conditionne désormais à donner son avis aux différentes prises de décisions dans la famille ou dans la communauté. Les étapes qui aboutissent au mariage sont décrites dans le roman de Y. Traoré comme un événement culturel qui fait l'honneur de la famille. Il est le symbole d'une éducation réussie chez les parents. En effet, lorsqu'une famille ne réussit pas à marier sa fille dans un état de chasteté, on dit qu'« on n'a pas trouvé la mariée à la maison », (Y. Traoré, 2016, p. 143). Pour manifester la dignité gardée et préservée de la jeune fille le jour du mariage, elle est « tout de blanc vêtue et le visage soigneusement dissimulé derrière un voile immaculé », (Y. Traoré, 2016, p. 135).

Ainsi, dans la culture bobo, les cérémonies du mariage durent sept jours et la future mariée est d'abord consignée dans la chambre de la quatrième épouse (Sanata) de son père comme le veut la coutume. Celle-ci, pour la circonstance, doit porter le *démba djala* « le diadème qui lui conférerait le statut d'organisatrice en chef des réjouissances », (Y. Traoré, 2016, p.137).

Elle est ensuite surveillée par de vieilles femmes qui élisent domicile à la porte de sa chambre en attendant que toute la dot soit réglée. En effet, les tantes du marié doivent payer une certaine somme aux sœurs et amies de la mariée. Cette somme sera remboursée si l'on constate après consommation du mariage que la mariée n'est pas vierge. Dans la communauté bobolaïse, la virginité d'une fille lors de son mariage est un symbole d'honneur pour ses parents. Ainsi, l'impact de cette virginité peut se ressentir au niveau de la somme fixée en guise de dote par les parents lors de la demande de main.

Dans les conceptions africaines, le mariage est un fait culturel. Son déroulement se tisse autour d'un ensemble de pratiques qui relèvent de la tradition et impliquent un certain nombre de personnages clés. Dans son récit, Y. Traoré nous décrit cet événement culturel en révélant du même coup sa culturalité dans la tradition bobo. À travers le mariage de Nana, on peut aisément épingle les personnages explicites qui y jouent un rôle incontournable.

3.3. Bakoroba ou le personnage culturel

En prélude au mariage de Nana, Bakoroba est tout honoré. Bakoroba est un patriarche ; il est le dignitaire des Bobo dioula. À ce titre, la coutume voudrait que le vieux sage soit informé de ce grand événement. Ainsi, Bafanta annonça-t-elle à Bakoroba

...Nana la fille de ma petite sœur Minata a été demandée en mariage. Nous avons reçu son cola le jeudi dernier et nous la

consignons dans la chambre de sa mère demain. Nous venons solliciter votre bénédiction (...)

- Vous avez ma bénédiction Bafanta. Elles sont du matin et du soir, elles sont du jour et de la nuit, bref elles sont de tous les instants.

- Merci Bakoroba

- Vous avez les bénédictions de Sya

- Merci Bakoroba

- Vous avez les bénédictions des silures

- Merci Bakoroba , (Y. Traoré, 2018, pp. 99-100).

À partir de ce passage, l'on peut relever deux faits. D'une part, les bénédictions de Bakoroba qui prouvent son accord et d'autre part, ceux de Sya et des silures. En réalité, le vieux dignitaire des Bobo dioula n'est qu'un relais entre les populations et les silures et rivières sacrés de Sya. L'accord et l'accompagnement en bénédiction de Bakoroba garantissent la crédibilité du mariage qui sera célébré. À travers le personnage de Bakoroba, gardien des traditions, le couple obtient l'aval et la protection des silures et de la rivière sacrés. C'est pour cela qu'il lui a été remis ultérieurement, en guise de sacrifice, un paquet contenant :

Quatorze noix de cola : sept noix blanches et fendues à l'image d'une bouche qui sourit, pour adorer le bonheur, quatre noix rouges aux tranches serrées tel un pincement de cœur, pour conjurer le malheur, et trois noix rosâtres et allongées en forme de tête de cheval pour en appeler à l'honneur. (Y. Traoré, 2018, p.131).

L'on peut déduire que l'assentiment des ancêtres est très important chez les Bobo dans les démarches qui conduisent au mariage.

Le griot djéliba est un élément incontournable. L'auteur décrit le *griotisme* comme un métier qui se transmet de père en fils, et, donc par le lien du sang. Djéliba est le griot du vieux quartier de Dioulassoba, il a effectivement hérité du métier de son défunt père Djéli Gnamakala :

Djéliba, ils du vénéré Djéli Gnamakala, était un personnage vulgaire. [...] non seulement il était jeune et énergique, mais en outre, il avait la chance d'appartenir à la lignée des Kouaté, l'une des familles de griots des plus célèbres et des plus respectées de la sous-région. Par ailleurs, avant de mourir, Djéli Gnamakala avait pris de lui apprendre toutes les subtilités du *djéli-ya* l'art de la rhétorique qui bâtit la renommée des Kouyaté depuis de Soundiata Kéita». (Y. Traoré, 2016, p.79).

Dans la culture bobo, le griot est un personnage incontournable dans les manifestations traditionnelles et culturelles. Il assiste son « maitre » à travers des propos laudatifs dans les événements heureux et malheureux tels que les naissances, les mariages, les décès, les funérailles, etc. En Afrique, le métier de griots est reconnu. On concède à ces derniers une importance particulière. Ils sont à la croisée des cohésions sociales. Le griot a la lourde tâche de veiller à la cohésion sociale entre les habitants par son humour, sa verve et souvent son air peu sérieux. Son attitude vise le rassemblement, et non la division. En effet, le bon *djéli*, c'est celui qui sait « éteindre les braises d'un conflit et cicatriser les blessures d'une déception (...) dire la vérité aux hommes sans les vexer, et (de) mentir aux femmes pour les rassurer. », (Y. Traoré, 2016, p. 79). Mais contre toute attente, le griot djéliba, dans l'œuvre de Y. Traoré, est un personnage autre. Il se démarque de la conception traditionnelle du griot communément connu en Afrique. L'auteur, lui-même, le reconnaît dans cet extrait :

Malheureusement, Djéliba ne s'embarrasse guère des précieux enseignements de son père. Pire, il les avait troqués contre une déplorable manière de servir qui menaçait d'entamer l'honorabilité de tous les kouyaté. Sa posture était aux antipodes du dévouement et de l'intelligence de son respectable géniteur... Ce nouveau griot de Dioulassoba était une véritable catastrophe, une grande gueule dont le tout Dioulassoba se plaignait. , (Y. Traoré, 2016, p. 79-80).

Voilà d'une part, l'image du griot que Y. Traoré décrit. C'est le prototype d'une nouvelle catégorie de griot qui est avide des honneurs et des honoraires qui accompagnent le *djéli-ya*. Mais d'autre part, Y. Traoré nous fait remarquer à travers cette image l'effritement de l'aspect culturel. Dans la mesure où le *djéli-ya* est un métier qui consiste à transmettre l'histoire d'une communauté, il fait partie intégrante de la coutume et de la culture de cette communauté. Le caractère indélicat de Djéliba vient mettre en branle les valeurs culturelles que revêt le *djéli-ya* ; ce qui fait de lui une catastrophe pour ce noble métier. Pourtant, Djéliba demeure un élément incontournable pour cet événement culturel qu'est le mariage de Nana. Cette contradiction s'explique par le fait qu'aucun événement culturel (naissance, mariage, funérailles) ne peut se faire sans la participation d'un griot. Certains rituels ne s'accomplissent que par l'intermédiaire des griots et quand bien même la nouvelle catégorie de griots dont parle Y. Traoré, à travers Djéliba, soient d'un caractère inconfortable, sont tout de même incontournables.

Conclusion

Le roman *Kroh ! Les femmes ont déserté la maison*, plus qu'un simple récit fictionnel est l'expression culturelle des habitants de Bobo Dioulasso. Yacouba Traoré, à travers l'histoire des silures sacrés, la description du mariage de Nana, le patriarche Bakoroba et le griot Djéliba, met en valeur une croyance, un événement culturel et des personnages détenteurs de traditions. Un récit fictionnel qui instruit le lecteur sur des poissons qui occupent une place capitale dans la vie des habitants, des silures sacrés dotés de multiples pouvoirs capables de réaliser tous les vœux. Au-delà de la sacralité, ces silures sont comme des dieux et là où ceux-ci s'y trouvent devient un lieu sacré. Ces expressions culturelles ne sont pas seulement celles de l'auteur, mais celles d'un groupe, d'une communauté entière, celle de Bobo Dioulasso

Bibliographie

- BAYLON Christian Payot, 1996, *Sociolinguistique : société, langue et discours*. Paris, Nathan, 303p. ;
- BERGEZ Daniel, 1996, *L'Explication du texte littéraire* (2^e édition). Paris, Dunod, 207p;
- GOLDMANN Lucien, 1964, *Pour une sociologie du roman*, Paris, Gallimard, 372p ;
- MIDIOHOUAN Guy Ossito, 1986, *L'Idéologie dans la littérature négro-africaine d'expression française*, Paris, L'Harmattan, 249p ;
- MILLOGO Louis, *Ancrage culturel africain d'un roman d'expression française. La langue bwamu dans Crépuscule des temps anciens du Burkinabè Nazi Boni*, thèse de doctorat nouveau régime, Université de Ouagadougou, 2002-2001, 450 p.
- ZIMA, Pierre. (2000). *Manuel de sociocritique*. Paris : L'Harmattan, 274p.
- TRAORÉ Yacouba, 2016, *Kroh ! Les femmes ont déserté la maison*, Ouagadougou, CEPRODIF, 214p.

DEVELOPPEMENT ET DURABILITE: ANTAGONISME OU SYMBIOSE. REGARD DE LITTERAIRE

KLOUTSE Biava Kodjo*

Résumé

Face aux multiples échecs des projets d'accords sur la protection de l'environnement, il devient impérieux d'analyser les termes développement et durabilité dans les discours relatifs aux appels sur les questions environnementales afin de comprendre les dessous des échecs répétés. C'est en effet, dans cet ordre d'idées que s'inscrit le présent article qui se veut apporter une tentative de recadrage des notions de durabilité et de développement dans une approche littéraire à la lumière des œuvres de C. Marlowe, M. Amis et de T.S. Eliot afin d'apporter la vision du monde des trois écrivains britanniques comme lentilles pour comprendre les problèmes actuels et proposer une redéfinition du rôle de l'homme face aux questions environnementales en recadrant le concept de durabilité et de développement.

Mots-clés: discours, développement, durabilité, concurrence, intérêt.

Abstract

Considering the failure of many environment protection agreement projects which is becoming worrying, it takes to scrutinise both terms development and sustainability mainly used in speeches related to awareness raising upon environmental issues. This analysis aims at understanding the hidden reasons of these failures in order to propose a new approach to the issue. This study is conducted upon Christopher Marlowe, Martin Amis and T.S. Eliot's literary works in order to bring in the vision of the world of the three British writers as lenses to understand current problems and propose a redefinition of men role towards environmental issues by reframing the concept of sustainability and development.

Keywords: speeches, development, sustainability, competition, interest.

Introduction

Le terme développement durable est entré dans le langage commun depuis la conférence de Stockholm (Suède) en 1972 qui a posé les fondements de durabilité en matière de développement. Aujourd'hui, dans le souci de garantir un avenir meilleur aux générations futures, les Etats du monde se sont inscrits dans le dynamisme du développement durable en repensant leurs actions et réactions et en prenant en compte les données statistiques des retombées

* Université de Kara (Togo) ; Email : biavaland8@gmail.com

de leurs actes à court, moyen et long termes, surtout en ce qui concerne l'environnement.

De telles politiques d'actions ont conduit à la mise sur pied d'un standard de comportement envers l'environnement. Plusieurs conférences ont suivi celle de Stockholm définissant les moyens d'actions, des règlements sur la protection de l'environnement et la culture de l'éthique environnementale.

Le présent article essaie d'évoquer la corruption dans les discours relative au développement durable dans une approche écocritique qui valorise l'éco-conscience au détriment de l'égo-conscience de l'homme sur l'environnement car selon S. K. Mishra,

Ecocriticism gives emphasis on (...) eco-consciousness removing the ego-consciousness man. The present environmental crisis is a bi-product of human culture. It is not caused by how the ecosystem functions; but how our ethical system functions; how we behave with mother nature etc. Ecocriticism builds this awareness among man (S. K. Mishra, 2016, p.168.).

Cette approche permet de ressortir les écarts qui séparent les discours issu de l'éco-conscience de l'homme de leur matérialisation sous le baromètre de la question d'intérêt ou de l'égo conscience de l'homme.

1. Antagonisme pérennité et durabilité

Pendant que la notion de pérennité fait référence à l'éternité, celle relative à la durabilité porte en elle une conscience du temps, c'est justement une conscience relative à la finitude de l'existence. Cette conscience de la finitude de l'existence, n'existant pas dans la question de la pérennité, peut à juste titre corrompre même les esprits lucides. C'est en effet, le cas du Dr Faustus¹ le protagoniste de la tragédie intitulé *Dr Faustus* du dramaturge anglais Christopher Marlowe. Dans cette œuvre, le Dr Faustus, brillant savant épris du savoir se laisse séduire par les pouvoirs de la magie noire et de la nécromancie dont Méphistophélès, l'ange du diable en est le messager. Par l'entremise de Méphistophélès, Lucifer lui a promis un pouvoir extraordinaire qui lui permettrait d'atteindre le sommet du savoir et de satisfaire toutes ses curiosités en un temps record et sans efforts.

Séduit par les charmes de la proposition, Faustus n'a pas eu le temps de penser aux termes du contrat. Ce fut en effet, un contrat d'une

¹ Christopher Marlowe, *Dr Faustus*, London, Wordsworth Editions, 2006. L'oeuvre porte le nom du protagoniste.

«période illimité de vingt-quatre ans» qui se soldait à la fin par le sacrifice de son âme.

Ce manque de vigilance de la part de cet érudit élucide à suffisance combien la nature humaine est essentiellement vulnérable aux termes *illimité*, *pérennité*, et *éternité*; une vulnérabilité largement exploitée par les entreprises de publicité de nos jours. Conscients du faible de l'homme sur la question de la longévité, les grandes firmes et sociétés de marketing et surtout ceux qui se caractérisent par le Marketing réseau, ne cessent d'exploiter cette faiblesse à des fins économiques. C'est le cas de du concept du Forever Living Products² dont la marque fait référence à l'immortalité. L'acharnements des dirigeants politiques de certains pays sur les articles constitutionnels énonçant les limitations de mandats³ ou d'autres conditions telles que la limite d'âge sont des preuves palpables du désir de l'homme de jouir indéfiniment des bons moments de plaisir. M. J. Mélançon écrit :

C'est d'abord le temps. Dans *L'Été*, Camus pose en principe que « Tout ce qui est périssable désire durer ». Mais seul l'homme, « tout homme dévoré par le désir éperdu de durer », en prend conscience. Là est la contradiction absurde : « cet insatiable besoin de durer » se trouve confronté à « ce monde mortel et limité », où nous sommes « rivés au temps », où tout est donné pour être retiré, où les ruines nient l'idéal des hommes. L'amour même ne dure pas, les œuvres non plus, la vie elle-même a une fin. D'habitude le temps nous porte ; mais un jour vient où l'homme de trente ans se situe par rapport à lui et « reconnaît qu'il est à un certain moment d'une courbe qu'il confesse devoir parcourir. Il appartient au temps et, à cette horreur qui le saisit, il reconnaît son pire ennemi... Cette révolte de la chair, c'est l'absurde ». De plus, c'est là un thème grec chez Camus, le temps est répétition. Ainsi « l'absurdité a sa formule dans l'opposition entre ce qui dure et ce qui ne dure pas » (M. J. Mélançon, 1976, p. 23-24).

² Selon Jean Baudouin Kahotwa Mbugh'Eki Nengo, dans son mémoire de licence ès sciences économiques, les produits Forever Living sont bien connus à travers le monde pour la politique de marketing impressionnant. Cependant, force est de constater que ce marketing se fonde sur l'addiction des clients qui vivent sous la menace de réapparition des symptômes combattus une fois que l'on cesse l'usage des produits Forever; créant ainsi une dépendance accrue du consommateur. Cela, en effet, est en déphasage avec le nom du produit qui promet une vie illimité en référence à la traduction littérale de son nom.

³ Limitation du mandat présidentiel : ces dirigeants africains qui résistent au pouvoir | Africanews <https://fr.africanews.com/2019/10/21/limitation-du-mandat-presidentiel-ces-dirigeants-africains-qui-resistent-au/>

Ces signes viennent en effet justifier et présenter des situations atténuantes à l'égard de l'erreur du Dr Faustus étant donné que, même dans notre monde contemporain, la tentation de se pérenniser au pouvoir devient de plus en plus grande dans la sphère politique. En effet, la jouissance du bonheur crée naturellement chez l'homme la conscience du temps d'où le désir d'arrêter le temps. Malgré la dimension utopique de ce désir, Lamartine, écrivain et homme politique français, ne s'écria-t-il pas en ces vers dans l'un de ses poèmes intitulé « Le lac » :

Ô temps ! Suspends ton vol, et vous, heures propices!
Suspendez votre cours:
Laissez-nous savourer les rapides délices
Les plus beaux de nos jours!⁴

La durabilité comme définie plus haut découle de la notion du temps et de son mouvement. À la lumière de cette compréhension, il peut être déduit que le temps a naturellement un effet dégradant à l'égard de la vie, même s'il est incontestable qu'elle l'épanouit à ses débuts. Par conséquent, parler de la durabilité dans le contexte du développement est en fait un état de conscience que l'humanité exprime vis-à-vis de la finitude de l'existence. Cette expression implique que les efforts doivent converger vers une gestion raisonnable afin de prendre en compte les intérêts des générations futures.

La véritable source de violations des droits humains, de nos jours, se trouve dans la tendance égocentrique de l'homme à l'égard du développement, surtout si ce développement est synonyme d'économie. Nous pouvons noter en exemple l'effet polluant des mines de charbon en Australie⁵. Bien que les populations riveraines de ces gisements de mines soient profondément affectées, leurs cris d'alarmes semblent toujours tomber dans les oreilles de sourds à cause de la contribution économique inestimable de cette exploitation au PNB australien. Cette action des gouvernants laisse voir un penchant pour les richesses matérielles au détriment du bien-être des populations même si ce matérialisme porte atteinte à la vie humaine et à l'équilibre de l'écosystème. Cette dualité de position qui oppose Etat et population entraîne ce que J.C. Mohamed-Katerere désigne par conflit d'intérêt dont l'issue est souvent défavorable aux populations. Aussi préconise-t-elle le respect des textes internationaux relatifs au droit de l'homme

⁴ Le lac, Alphonse de LAMARTINE, les grands classiques – poésie française- tous les poèmes – tous les poètes, http://poesie.webnet.fr/les_grandsclassiques/poemes/alphonse_de_lamartine/le_lac.html. Le 05/02/2016, à 9h55 min.

⁵ Australie : feu vert à une immense mine de charbon, les Verts protestent. <http://m.20minutes.fr/planete/1422901-20140728-australie-feu-vert-a-immense-mine-charbon-verts-protestent>. Consulté le 11-02-2016 à 13h05'.

pour donner une chance de survie aux populations. Cette dernière soutient que:

Conflict is used here to describe a state in which two or more actors (individuals, communities or states) pursue goals, objectives or interests that are incompatible or perceived as such. It includes disputes around entitlements, priorities and values that reduce the effectiveness of governance and human security but do not necessarily entail violence or violent situations in which lives are lost or properties (including homes, agricultural fields and livestock) are destroyed (J. C. Mohamed-Katerere, 2014, p.55).

L'homme moderne, selon T.S Eliot, est creux. Il est vide d'âme. C'est justement cette perte de l'âme qui explique les actions et réactions déplacées de l'homme. Dans son poème intitulé «Hollow Men »⁶, il déplore la perte de l'essence de l'existence chez l'homme moderne au vue des multiples conflits armés et des violations de tous ordres. T.S. Eliot s'écrit:

We are the hollow men
We are the stuffed men
Leaning together
Headpiece filled with straw. Alas!
(T. S. Eliot, 1975, p.83).

Selon lui, l'homme jouissant de tous ses sens ne réagirait pas ainsi et cependant dans le monde actuel, force est de constater que l'homme prend plutôt plaisir à s'ériger en ennemi de son prochain. Ce comportement qui semble devenir le rythme de vie a changé le monde en une terre morte d'où l'un de ses titres favoris « The Waste Land »⁷.

La perte de vitesse en matière de développement des pays et le désir de pérenniser ses acquis devient contradictoire au regard des procédés et techniques usités. En conséquence, la violation de l'éthique environnementale est en constante progression, le désir de pérenniser le développement devient un leurre étant donné que le monde est en train de perdre progressivement son âme ou sa sensibilité à l'égard de l'humain. T.S. Eliot pousse un cri de détresse à travers Sybil⁸, un

⁶ T.S. Eliot, "Hollow Men" in *The Complete Poems and Plays of TS Eliot*, London, Book Club Associates, 1975, pp.82- 86.

⁷ T.S. Eliot, "The Waste Land" in *The Complete Poems and Plays of TS Eliot*, London, Book Club Associates, 1975, pp.59-81.

⁸ Personnage de la mythologie grecque qui est dite avoir demandé à Apollon de lui donner une longue vie tout en oubliant de lui préciser de lui garder sa jeunesse. Elle vécue ainsi indéfiniment

personnage mythique, dans son poème titré « Gerontion »⁹ dans lequel un vieil homme se plaint de son infructueuse immortalité. Dans cette image, le vieil l'homme représente l'humanité qui est en quête d'un développement pérenne tout en faisant fi de l'éthique et de l'hygiène comportemental. Alors après avoir gagné assez de biens matériels, tout en détruisant l'environnement, l'on viendra à une vie infructueuse, car ayant détruit son propre environnement. Selon T.S. Eliot, le risque de la quête de l'infinitude dans un environnement entièrement issu de la finitude conduirait le monde à une nature pérenne dévalorisée et improductive. Ce qui rendrait le monde stérile de bonheur et par ricochet invivable.

Les récentes explosions en Chine¹⁰ peuvent être citées en exemple pour illustrer combien la course à l'intérêt économique occasionne beaucoup de violations et, par conséquent, déshumanise la vie. Cela va sans dire que, le développement concurrentiel et le désir de pérenniser son hégémonie sont en entière contradiction avec la notion de la durabilité bien que les discours, les protocoles d'accords et les textes onusiens ne convergent que vers cette fin. Relativement aux effets nuisibles de l'activité humaine sur l'écosystème, il a été démontré que:

Dans le monde entier, l'intégrité et les populations des systèmes d'eau douce sont menacées par les effets directs et indirects de l'activité humaine. Les menaces prennent la forme d'une dégradation et d'une fragmentation de l'habitat, d'une concurrence pour l'eau, d'implantation d'espèces non indigènes, de pollution, d'exploitation commerciale, et de la modification du climat (...) le déboisement, l'activité minière, l'industrialisation et l'urbanisation altèrent les habitats terrestres et aquatiques et les rendent moins aptes à permettre la vie et à constituer des écosystèmes prospères. (L. R. Brown, 1996, p.91).

Cette référence fait une révélation sur le volet concurrentiel des activités humaines. Une concurrence qui n'a de repère que le gain financier reléguant au second plan la notion de symbiose qui devrait

dans une dégénérescence physique. Fatigué de sa dégénérescence continuelle, elle exprima son désir de mourir plutôt que de vivre une si dégoûtante vie.

⁹ T. S. Eliot, "Gerontion" in *The Complete Poems and Plays of TS Eliot*, London, Book Club Associates, 1975, 37-39.

¹⁰- explosion de 13000 tonnes de substances chimiques hautement dangereuses entreposées dans le port de Tianjin le 12 août 2015. Faisant plusieurs milliers de victimes « importantes explosions dans le port de Tianjin (Chine) : quelles conséquences sanitaires et environnementales? <http://www.notre-planete.info/actualites/4325-explosion-Tianjin-cyanure>. Consulté le 14 janvier 2016 à 13h08.

exister entre l'homme et la nature, ce qui, en effet, est la quintessence de la vie. Joignant sa voix à la dénonciation du déséquilibre de traitement des populations vis-à-vis de leurs états, J.C. Mohamed-Katerere soutient que tout ceci s'explique par le fait que les populations faibles soient à la merci des états qui généralement font fi du droit de l'homme. Elle énumère les facteurs défavorables à la protection de l'environnement en ces termes :

Weak public engagement often means that the poorest and the most vulnerable people are least able to influence adaptation policies and strategies in order to ensure that their livelihoods are not compromised. In the development, and environmental sectors, corruption, special interests and weak governance, including poor human right implementation, contribute to environmental decline, significant inequity, in distribution of benefits, and vulnerability (J. C. Mohamed-Katerere, 2014, p.57).

2. Quand le développement s'assimile à la concurrence

La question du développement et celle de la concurrence sont en train de devenir progressivement deux notions qui s'entremêlent à telle enseigne qu'elles deviennent difficiles à dissocier sémantiquement. Tandis que le développement prend en compte tous les aspects de l'homme y compris la protection de l'environnement, le désir de pérenniser et surtout celui d'accroître sa position, particulièrement son classement économique à l'échelle mondial de nos jours, laisse voir de graves manquements en matière de l'éthique et de l'humain.

Plusieurs voix se lèvent à travers le monde, telles que celles des scientifiques, des hommes politiques dont l'ancien vice-président américain, prix Nobel de la paix, Al Gore¹¹ et surtout celle du mouvement des altermondialistes appelant à la conscience des décideurs sans trouver d'auditeurs réceptifs. La réticence des décideurs s'explique par le fait que le désir de croître économiquement ne fait pas bon ménage avec les discours relatifs à l'éthique; étant donné que le respect de principes éthiques implique d'importants financements dans le secteur environnemental qui prennent en compte l'hygiène et la sécurité. En effet, les industriels capitalistes en complicité avec des gouvernants trouvent ces investissements trop lourds et surtout improductifs puisque leur inclination reste et demeure primordialement le profit. Les révisions des accords de Paris proposée par les Etats Unis

¹¹ Al Gore, en 2007, il est lauréat, avec le GIEC, du prix Nobel de la paix pour « leurs efforts afin de mettre en place et diffuser une meilleure compréhension du changement climatique causé par l'homme, et de jeter les bases des mesures nécessaires pour contrecarrer un tel changement. » https://fr.wikipedia.org/wiki/Al_Gore 21/02/2020 17h57'.

d'Amérique en disent long sur ce sujet. Ce constat permet de déduire sans aucun abus qu'il existe de nos jours un antagonisme absurde entre le développement économique qui rime avec le désir de grandeur et le souci de la protection de l'environnement ou durabilité. Dans son étude sur les pensées de Camus, M. J. Mélançon, (1976, p. 23-24) relève que : « l'inhumanité des hommes participe encore à l'absurdité. L'aspect mécanique de leurs actes ou de leurs gestes, leur pantomime privée de sens rend stupide tout ce qui les entoure».

Le comble dans tout ce processus réside foncièrement dans les résolutions des Nations Unis qui malheureusement mettent beaucoup plus d'accents sur le financement, par voie de contributions des pays industrialisés en faveur des pays en voie de développement. Ces financements ont pour but de renforcer les travaux relatifs à l'adaptation climatique des pays en développement tandis que l'argent des pays industrialisés vient directement des profits issus de leurs industries polluées. Cela va sans dire qu'aussi longtemps que les financiers seront des industriels, il sera difficile, voire utopique de convaincre ces derniers à abandonner leurs activités polluantes. Voilà pourquoi un autre système de financement se doit être trouvé pour pallier efficacement le réchauffement climatique. Plusieurs voix s'unissent pour parvenir à cette fin. La conférence de Berlin a servi en 1995 de créneaux pour réitérer leur demande. Brown écrit :

Lors de la conférence sur le climat organisée à Berlin par l'ONU en mars 1995, les défenseurs de l'environnement demandèrent une réduction des émissions de carbone, et furent appuyés en cela par un groupe composé de 36 nations insulaires et de représentants de secteur des assurances (L. R. Brown, 1996, p.19).

Le constat est clair que la demande relative à la diminution de l'émission de carbone n'est pas appuyée par tous les pays. Sauf les compagnies d'assurances s'investissent dans la recherche d'accords étant donné qu'elles ont tout à perdre dans un scénario tendanciel où les catastrophes se multiplieront et les réparations et dédommagements s'accroîtront pouvant entraîner la fermeture de ces compagnies d'assurance. Cette situation, met la lumière sur combien les intérêts économiques des nations conditionnent les différentes résolutions et prises de positions en matière de développement durable.

Il y a quelques années, la Chine était classée parmi les pays sous-développés. Cependant, depuis peu, elle s'est hissée par sa grande révolution industrielle au rang de puissance économique du monde talonnant ainsi les Etats Unis. Cependant, cette grande montée de la Chine ne s'est pas faite sans grand sacrifice. Aujourd'hui, il est clair aux yeux du monde que le développement économique va de pair avec

le développement industriel. Ainsi le vocable pays développés s'assimile sans équivoque à celui de pays industrialisés.

Cette industrie qui est auréolée comme source de richesse depuis la révolution industrielle cache dans son sein des non-dits à l'instar de la pollution dont elle est en grande partie responsable. L'industrie vit de l'énergie qui vient principalement des centrales nucléaires, des mines de charbon, et des puits de pétrole dont l'usage reverse des gaz hautement polluants dans la nature affectant ainsi la vie sous toutes ses formes qu'elles soient végétales ou animales. Par conséquent, combattre la pollution industrielle revient à limiter le développement économique de certaines puissances; c'est justement à ce niveau que l'égoïsme fait son apparition balayant de revers de la main les propositions vertueuses.

La réticence des pays industrialisés à considérer le risque de catastrophes qui pèse sur les pays insulaires et ceux du tiers-monde, illustre à suffisance le niveau d'égoïsme que le monde a atteint. L'échec du sommet de Copenhague sur le climat¹² n'est qu'une évidence certaine soulignant que le monde s'est endurci le cœur face au malheur de l'autre. Ainsi, malgré la pression de diverses associations et de la mobilisation des altermondialistes, les puissants du monde semblent surtout donner la primauté à la richesse économique, reléguant de ce fait le bien-être des populations au second plan.

La COP 21 tenue en France en décembre 2015 a failli se solder par un échec n'eut été la dextérité de la diplomatie française. Ainsi, le désir de demeurer grands au détriment de l'éthique devient une option ou mieux une obsession surtout dans un contexte où la grandeur ne se définit pas en fonction des valeurs éthiques mais plutôt en fonction du PIB. Dans ce contexte de suprématie et de grandeur, il ressort que plus l'on s'applique à l'éthique plus baisseront les profits économiques laissant ainsi la voie libre à un potentiel concurrent peu scrupuleux qui ne tardera pas à se saisir de l'occasion pour augmenter son PIB afin de surclasser les autres puissances.

Tout se passe tout comme si la loi de la jungle s'appliquait parmi les humains. Ainsi l'économie, bien que générée par l'homme, commence à prendre le dessus sur l'homme à l'instar du monstre de Frankenstein. Cela se classe dans ce que Albert Camus appelle dans *M. J. Mélançon*, (1976, p.24), « l'absurde : cet étranger qui, à certaines secondes vient à notre rencontre dans une glace, le frère familial et pourtant inquiétant que nous retrouvons dans nos propres photographies, c'est encore l'absurde ».

La quête, mieux l'obsession des pays pour la puissance économique constitue irrévocablement le principal ferment de la

¹²- Sommet de Copenhague sur le climat <http://www.verdura.fr/environnement/climat/sommet-copenhague-changement-climatique>. Consulté le 17/01/2016 13h18'.

puissance militaire d'ordre régional, continental ou mondial suivant les ambitions et les intérêts des pays. C'est alors que les pays fortement industrialisés, face aux défis de sécurité, croient non seulement à un rayonnement économique mais aussi au rayonnement militaire entraînant une course effrénée aux armes de dissuasion. Il revient de noter que depuis les deux guerres mondiales, le monde a découvert de nouvelles armes de destructions massives telles que la bombe atomique et des armes biologiques hautement toxiques. Nous comprenons jusqu'à quel niveau de sacrifice certains états sont capables de se plier pour se voir possesseurs de ces armes.

Selon l'écrivain anglais M. Amis, le monde est devenu si conditionné par le matérialisme que l'homme n'a plus le contrôle de ses actes d'où la forte croissance d'animalité et d'immoralité dans le monde. C'est alors qu'une découverte ou invention qui est supposée contribuer à la promotion de l'humanité peut facilement être détournée de son usage initial pour des fins macabres et déshumanisantes. En donnant le titre *Einstein's Monsters* à son œuvre écrite en 1987, M. Amis lance ainsi un appel à la conscience face à la gestion des inventions scientifiques à la suite de Rabelais qui affirmait que la «science sans conscience n'est que ruine de l'âme.»¹³

En définitive, tout porte à croire de nos jours que la puissance des pays se mesure à la jauge de l'économie et des armes. Il n'est pas surprenant de voir de nos jours certains pays exprimer leur désir de posséder la bombe atomique. Bien que le monde semble prendre conscience des effets dévastateurs de centrales nucléaires, nombre de pays continuent à exprimer le besoin de leurs constructions. Tout se passe tout comme si l'on s'inscrivait dans cette théorie de Jean Paul Sartre qui, dans son *Huis clos* représentée en 1944 au théâtre du Vieux-Colombier, à Paris, disait que «l'enfer c'est les autres.»¹⁴

Bien que les discours actuels fassent largement mention du grand risque environnemental, humain et social que constitue l'énergie nucléaire, il n'est pas surprenant d'observer que les actes ne sont pas à la mesure des cris d'alarmes émis.

La conscience des effets dévastateurs des centrales nucléaires en cas d'accident, à l'instar des tristement célèbres centrales de Tchernobyl, le 26 avril 1986 et de Fukushima, le 11 mars 2011 au Japon, a vraiment créé une psychose dans le monde d'où les mouvements anti nucléaires à travers le monde avec la montée des Verts. Cependant, la peur semble n'avoir duré que pour un temps et comme le dit si bien un

¹³ Science sans conscience n'est que ruine de l'âme (François Rabelais)- Penser le monde avec Mwalimu Ladislav, kinyali <http://ladislaskinyali.over-blog.net/2014/02/science-sans-conscience-n-est-que-ruine-de-l-%C3%A2me-fran%20A7ois-rabelais.html>. Consulté le 22-02-2016 à 15h24'.

¹⁴ L'enfer c'est les autres, [www.philo5.com/Les%20philosophes%20Textes/Sartre L'Enfer C'EstLesAutres.htm](http://www.philo5.com/Les%20philosophes%20Textes/Sartre%20L%20Enfer%20C%27EstLesAutres.htm). consulté le 22-02-2016 à 18h42'.

adage africain, « les chiens aboient, la caravane passe »¹⁵. Ce revirement de situation s'explique par le fait que les énergies renouvelables ne sont pas, à l'instant, à même de se substituer aux énergies fossiles motrices de l'industrie et de l'économie. Cela va sans dire que pour les gouvernants, il n'est pas nécessaire de leur demander de choisir entre la décroissance économique et le maintien de leur pays comme puissance économique car leurs campagnes et succès électoraux en dépendent foncièrement. L'enjeu politique explique à suffisance leurs réticences et résistances aux pressions multiples des Ecologistes pour des résolutions durables. Les écologistes ne demandent que la justice sociale qui résoudrait nombre de crimes sociaux parfois même au péril de leur vie. Dans son appel à une action conjointe pour la justice sociale, Brown déclare :

L'illustration la plus claire de la nécessité d'une action conjointe des militants des droits de l'homme et des écologistes réside peut-être dans les exactions subies par les militants, dont en général le seul crime avait été d'organiser des protestations et de dire ce qu'ils pensaient. C'est le domaine traditionnel du mouvement des droits de l'homme: en attirant l'attention sur les cas individuels, les militants ont montrés qu'aucune campagne importante ne peut réussir si les droits fondamentaux de l'individu ne sont pas respectés, et que les libertés civiques sont l'obstacle le plus sérieux devant le pouvoir étatique (L. R. Brown, 1996, p.205).

Quelques semaines après l'accident de Fukushima, le parallèlement allemand, Bundestag¹⁶, a pris une décision courageuse relative à la sortie du nucléaire civil le lundi 30 mai 2011 ; cependant, la grande échéance qui sépare la résolution et la réalisation met en cause la promptitude de la décision.

Conclusion

A la lumière de l'étude menée, il convient de préciser que la question du développement durable porte en elle-même les germes de son inefficacité mettant à nu les grands discours du développement durable prononcés par les grandes puissances aussi bien que les pays moins avancés.

¹⁵ Pourquoi dit-on « les chiens aboient la caravane passe » ? –question réponse Expressions & Dictions. http://www.pourquoi.com/expressions_langage/pourquoi-chiens-aboient-caraane-passe.html. le 22-02-2016 à 7h51'.

¹⁶ L'Allemagne officialise sa sortie du nucléaire, http://mobile.monde.fr/europe/article/2011/05/30/l-Allemagne-officialise-sa_sortie-du-nucleaire_1529140_3214.html. le 23/01/2016 à 15h32'

Peu importe le désir exprimé, aussi longtemps que les pays les moins avancés chercheront à améliorer leurs situations financières et leurs forces de dissuasions, et que le développement économique sera synonyme de l'industrialisation, le développement suscitera toujours la concurrence, une concurrence qui ralentira toujours les bonnes intentions des politiques face aux puissants lobbies capitalistes. Le capitalisme a privé l'homme de sa conscience humaine et de la compassion au détriment de l'égoïsme qui ignore autrui. Cette perte de l'humanité est suffisamment critiquée dans les œuvres de C. Marlowe, T.S. Eliot et M. Amis. Les trois écrivains britanniques s'alarment sur la dégénérescence de la raison et des vertus humaines au profit de pratiques égocentriques aux conséquences négatives.

Bien que l'ONU¹⁷ soit un acteur incontestable dans la lutte contre les abus de tout genre, son action en faveur de la protection de l'environnement piétine en raison de son moyen de décision et de financement. En effet, les décisions sont prises par les états membres. Ceux-ci jouissant d'une autonomie décisionnelle se prononcent sur les sujets conformément à la politique de leurs états. Par ce moyen de prise de décision, il va de soi que chaque état protège ses intérêts au détriment de l'idéal commun.

Relativement au financement des actions de l'ONU, celle-ci dépendent foncièrement du financement des grandes puissances économiques qui sont naturellement des puissances industrielles. Etant donné que, ces donateurs génèrent leurs richesses à partir des activités industrielles et minières, l'ONU¹⁸ perd alors sa puissance de pression devant ces gros pollueurs. L'ONU doit pouvoir garder son moyen de pression vis-à-vis des états membres peu importe leur puissances en s'autonomisant financièrement. Les états membres doivent chacun en ce qui le concerne honorer leurs engagements financiers envers l'organisation mondiale.

¹⁷ Notre action | Nations Unies, <https://www.un.org/fr/sections/what-we-do/index.html> 15/10/2020 à 00h45' Depuis sa création en 1945, une des principales priorités de l'ONU a été de "réaliser la coopération internationale en résolvant les problèmes internationaux d'ordre économique, social, intellectuel ou humanitaire, en développant et en encourageant le respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales pour tous, sans distinctions de race, de sexe, de langue ou de religion". Améliorer le bien-être des peuples continue d'être l'une des priorités de l'ONU. Au fil des ans, les États Membres ont progressivement admis que le développement durable - un développement apte à promouvoir la prospérité et les opportunités économiques, un plus grand bien-être social et la protection de l'environnement - est le meilleur moyen d'améliorer la vie des populations sur la terre.

¹⁸ Qui finance l'ONU? <https://www.lefigaro.fr/international/qui-finance-l-onu-2019100914/10/2020>. Selon cet article les grands contributeurs de l'ONU sont les grands pays industrialisés tandis que la contribution est souvent inférieures de 1 % allant jusqu'à 0,001% pour certains. Cette variation de taux de participation met en état de faiblesse les pays victime des méfaits du changement climatique.

Le développement ne doit pas se faire à l'écart des valeurs humaines au risque que le développement ne devienne un loup pour l'homme. La question de la durabilité doit nécessairement prévaloir dans les ambitions des décideurs. L'homme doit savoir que le développement ne doit jamais être s'assimiler à concurrence. Il doit se faire à la taille de l'humain car le développement doit profiter à l'homme plutôt que de le détruire.

A la lumière de Camus qui voit chez l'homme une dose élevée d'inhumanité, il revient de recadrer la définition du développement non seulement à l'échelle de l'éthique mais aussi à l'échelle des droits humains. Appelant à la conscience de la finitude de l'homme et de ses actions et surtout dans sa jouissance de sa liberté, Camus ne disait-il pas dans M. J. Mélançon, (1976, p. 42) : « Ma liberté n'a de sens que par rapport à son destin limité ».

Bibliographie

- AMIS Martin, 1987, *Einstein's Monsters*, New York: Vintage Books.
- BROWN Lester R. (éd.), 1996, *L'état de la planète 1996*, Paris, Economica.
- CALHOUN Craig, 2002, *Dictionary of the Social Sciences*, Oxford, Oxford University Press.
- ELIOT Thomas Stearns, 1975, "Hollow Men" in *The Complete Poems and Plays of T.S. Eliot*, London, Book Club Associates, pp. 82-86.
- ELIOT Thomas Stearns, 1975, "The Waste Land" in *The Complete Poems and Plays of T.S. Eliot*, London, Book Club Associates, pp.59-81.
- ELIOT Thomas Stearns, 1975, "Gerontion" in *The Complete Poems and Plays of TS Eliot*, London, Book Club Associates, pp. 37-9.
- HOBBS Thomas, 2000, *Léviathan: traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, trad. Gérard Mairet, Paris: Gallimard.
- KAHOTWA MBUGH'EKI NENGO Jean Baudouin, 2006, *Essai d'analyse de la force de vente d'une entreprise de marketing de réseau : cas de Forever Living Products Congo-RDC Sprl*, Mémoire pour l'obtention du diplôme de licence ès sciences économiques, Kinshasa /Gombe, Institut Supérieur de Commerce.
- MELANÇON Marcel J., 1976, *Albert Camus. Analyse de sa pensée*, Suisse, Editions Universitaires de Fribourg.
- MOHAMED-KATERERE Jennifer Clare, 2014, "Human rights: An opportunity for making adaptation conflict-sensitive" in *Conflict-sensitive adaptation to climate change in Africa*, Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag, pp.55-75.

MARLOWE Christopher, 2006, *Dr Faustus*, London, Wordsworth Editions.

MISHRA Sandip Kumar, 2016, "Ecocriticism: A Study of Environmental Issues in Literature" in *BRICS Journal of Educational Research*, 6(4), pp. 168-170. <https://www.researchgate.net/publication/318350741>. Consulté le 17/10/2020 à 12h11.

TIÈCHE Maurice, 1966, *L'éducation portera ses fruits*, Dammarie-Les-Lys, Editions S.D.T.

le lac -Alphonse de LAMARTINE, les grands classiques – poésie française- tous les poèmes – tous les poètes, http://poesie.webnet.fr/lesgrandsclassiques/poemes/alphonse_de_lamartine/le_lac.html. Ce 05/02/2016, à 9h55 min.

Australie : feu vert à une immense mine de charbon, les Verts protestent. <http://m.20minutes.fr/planete/1422901-20140728-australie-feu-vert-a-immense-mine-charbon-verts-protestent>. Consulté ce 11-02-2016 à 13h05'.

« importantes explosions dans le port de Tianjin (Chine) : quelles conséquences sanitaires et environnementales? <http://www.notre-planete.info/actualites/4325-explosion-Tianjin-cyanure>. Consulté ce 14 janvier 2016 à 13h08.

Sommet de Copenhague sur le climat <http://www.verdura.fr/environnement/climat/sommet-copenhague-changement-climatique>.

Consulté le 17/01/2016 à 13h18.

Science sans conscience n'est que ruine de l'âme (François Rabelais)- Penser le monde avec Mwalimu Ladislav, kinyali <http://ladislaskinyali.over-blog.net/2014/02/science-sans-conscience-n-est-que-ruine-de-l-%C3%A2me-fran%70is-rabelais.html>. Consulté le 22-02-2016 à 15h24'.

Sartre Jean Paul. *L'existentialisme athée*, www.philo5com>/Les%philosophes%20Textes/Sartre_L'EnferC'EstLesAutres.htm. Consulté le 22-02-2016 à 18h42'.

Pourquoi dit-on « les chiens aboient la caravane passe » ? –question réponse Expressions & Dictions. http://www.pourquois.com/expressions_langage/pourquoi-chiens-aboient-caraane-passe-html. Consulté le 22-02-2016 7h51'.

L'Allemagne officialise sa sortie du nucléaire, http://mobile.monde.fr/europe/article/2011/05/30/l-allemande-officialise-sa-sortie-du-nucl%C3%A9aire-1529140_3214.html. Consulté le 23/01/2016 à 15h32'.

Limitation du mandat présidentiel : ces dirigeants africains qui résistent au pouvoir | African <https://fr.africanews.com/2019/10/21/limitation-du-mandat-presidentiel-ces-dirigeants-africains-qui-resistent-au/> consulté le 21/02/2020 à 17h26'.

Qui finance l'ONU? <https://www.lefigaro.fr/international/qui-finance-l-onu-20191009> consulté le 14/10/2020 à 16h31'.

Notre action | Nations Unies, <https://www.un.org/fr/sections/what-we-do/index.html> 15/10/2020 à 00h45'

MORPHOLOGIE ET SEMANTIQUE DES NOMS CHEZ JEAN-MARIE ADIAFFI ADE ET MAURICE BANDAMAN

TAKORE-KOUAME Aya Augustine*

Résumé

Le nom en tant que morphème de désignation ou d'identification est au cœur de nombreux débats et constitue l'objet d'étude des historiens, des géographes, des linguistes, des littéraires, des sociologues, etc. Organisés en anthroponymes, patronymes, toponymes, etc., les noms servent à classer les espèces naturelles ou humaines. Dans la perspective de la dynamisation du « nom » dans les langues naturelles, la présente étude voudrait se pencher sur les modes de construction morphologique utilisés dans *La Carte d'identité* de Jean-Marie Adiaffi Adé et *Le Fils de-la-femme-mâle* de Maurice Bandaman et, au-delà, la symbolique véhiculée par ces noms dans deux langues ivoiriennes que sont l'agni et le baoulé. L'objectif de cette étude est de décrire les différents procédés morphologiques qui président à la nominalisation dans les langues naturelles d'une part et montrer que le mode de désignation des personnes, des choses et des lieux a un ancrage socioculturel d'autre part.

Mots-clés : Désignation, dynamisation, procédés morphologiques, nominalisation, pragmatique.

Abstract

The name in the morphism of designation or identification is at the heart of many debates and is the object of the study of historians, geographers, linguists, writers, sociologists, etc. Organized in anthroponyms, surnames, toponyms, etc., names are used to classify natural or human species. In the perspective of the dynamisation of the name in natural languages, this study examines the morphological construction methods used in Jean-Marie Adiaffi's Identity Card and Maurice Bandaman's Son of the Woman-Male. Beyond that, the symbolism conveyed by these names in two Ivorian languages that are agni and baoulé. The aim of this study is to describe the different methods of morphology that preside over the nominalization in the natural languages on the one hand to show that the mode of designation of people, things and places to sociocultural anchorage on the other hand.

Keywords: Designation, dynamisation, methods of morphology, nominalization, Pragmatics.

Introduction

Le nom occupe une place de choix dans toutes les théories et sciences du langage. Il peut « désigner des êtres animés (hommes,

* Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire) ; Email : takaugustine@gmail.com

chien, Jacques) ou des objets matériels (vase, voiture, livre) ; des qualités (beauté, grandeur) ou des actions (nettoyage, départ) » J. Dubois (1993, p.39). En un mot, il se réfère à des notions très variées. Le nom reste donc un champ d'investigation qui, à coup sûr, a suscité et continue d'avoir un intérêt particulier pour plusieurs chercheurs quelle que soit leur obédience scientifique ; notamment pour les romanciers ivoiriens que sont Jean-Marie Adiaffi Adé et Maurice Bandaman. Dans *La Carte d'identité* et *Le fils de-la-femme-mâle*, en effet, ces deux romanciers allient harmonieusement le français et les langues ivoiriennes plus précisément, en intégrant à leurs créations romanesques, des noms propres, des noms communs et des noms de lieux. Ce constat appelle dès lors des interrogations : Quels sont les modes de construction des noms utilisés par les romanciers ? Quelle est la symbolique liée à chaque nom ?

L'hypothèse formulée dans la présente réflexion est que les noms dans ces ouvrages, ont un ancrage socioculturel. S'inspirant d'une approche pragmatique, « qui vise à s'intéresser aux éléments du langage dont la signification ne peut être comprise qu'en connaissant le contexte de leur emploi » P. Blanchet (1995, p.9), la présente contribution s'articule autour de trois points. Le premier se rapporte au cadre théorique et méthodologique. Le second s'attache à faire la description des différents procédés morphologiques qui sous-tendent l'utilisation des noms dans les œuvres d'Adiaffi et de Bandaman et le troisième fait ressortir l'interprétation véhiculée par ces noms, tout en prenant en compte le contexte qui concourt à ces différentes désignations.

1. Cadre théorique et méthodologique.

1.1. Cadre théorique

Les noms propres sont envisagés par C. Lévi-Strauss (1962, p.283) comme des systèmes organisés ayant toujours « une signification qui naturellement, diffère selon les cultures envisagées. » Servant à identifier un individu ou une chose, les noms propres restent ainsi culturellement marqués et fournissent un certain nombre d'informations qui évoquent des traits physiques ou moraux de leur porteur. Cette manière de voir est également celle de F. Zonabend (1980, p.17) qui considère que les noms « constituent un véritable langage, propre à chaque société ». Pour elle, « les noms portent l'inscription des « multiples facettes de la réalité sociale » Ainsi, dans chaque culture, les noms propres constituent un système dans lequel sont inscrites des informations précieuses sur les groupes sociaux. Dans le même sens, C. Bromberger (1982, p.115) fait remarquer que « l'attribution des noms recouvre des enjeux, ceux-là même qui structurent le champ social. » Au regard de ces différentes conceptions, le nom propres a toujours une symbolique dont le fondement est

culturel. Dès lors, la nominalisation, qu'elle soit patronymique, toponymique ou autre, est toujours motivée.

Contrairement à cette vision, certains auteurs pensent que le statut symbolique du nom doit être attribué au nom commun. Pour M. Grévisse (1986, p.451), le nom commun est pourvu d'une signification, ce qui n'est pas le cas du nom propre. A la suite de M. Grévisse, M. Wilmet (1991) considère le nom propre comme un signe linguistique doté d'un signifié vide. Pour ce dernier, le sémantisme du nom propre ne serait donc pas un fait de langue, mais un fait extralinguistique. En réaction à cette façon de voir les choses, A. M. Kristol (2002) affirme que, certains « noms propres sont perçus par les locuteurs comme ayant un sens. » L'arbitraire du signe linguistique ne s'applique, par ailleurs, pas au nom propre, car « au moment où il est attribué, dans l'acte de nomination, il s'agit d'un signe linguistique motivé. » Dans ce sens, le nom propre est chargé d'histoire et renseigne sur l'origine ou le statut social de son porteur. Pour cet auteur, les noms propres ont un contenu sémantique qui n'est pas simplement individuel, mais socialisé.

Ces perceptions différentes du nom montrent à quel point celui-ci constitue un sujet important pour plusieurs disciplines scientifiques.

1.2. Méthodologie

Nous avons eu recours, pour notre étude, à la recherche documentaire de deux œuvres littéraires qui nous servent de corpus : *La Carte d'Identité* de Jean-Marie Adiaffi Adé et le *Fils de-la-femme-mâle* de Maurice Kouakou Bandama. La description et l'analyse du contenu des œuvres nous ont permis de relever des noms dont la consonance et le symbolisme sont évocateurs du « profil culturel¹ » des porteurs.

2. Les différents modes de construction morphologique des noms

Se définissant comme l'étude de la structure interne des mots, la morphologie selon A. Auchlin (2014, p.18), « a pour objet la structure formelle des unités signifiantes de la langue (unités lexicales et grammaticales que sont les mots) ainsi que les règles formelles liées à l'occurrence des formes des mots dans la phrase ».

Cette étude se rapportant aux noms dans *La Carte d'identité* et *Le fils de-la-femme-mâle* s'appuie essentiellement sur trois procédés morphologiques : la composition, la dérivation et la reduplication. Sur cette base, il s'agit de proposer d'abord une typologie de ces modes de construction avant d'envisager leur interprétation à partir des œuvres susmentionnées.

¹ Cette expression est de Zonabend (1980, p.14)

2.1. La composition

La composition est un procédé morphologique permettant de jumeler deux items pour en former un nouveau. Elle apparaît sous plusieurs formes dans le corpus étudié.

2.1.1. Les composés à trait d'union

Ce sont des items séparés par un ou des traits d'union, parmi lesquels on dénombre des anthroponymes, des noms de choses ou d'animaux.

(1) Pour montrer sa force, le « garde-floco » souleva l'homme étendu à terre parmi les flaques d'eau et de sang avec un seul bras, tel un sac de coton. (J-M. Adiaffi, p.9)

La composition s'opère, à ce niveau, par le mélange de deux langues : français/agni. C'est un composé nominal, formé du nom *garde* en français et de *floco* qui fonctionne comme un adjectif en agni.

(2) Ma petite Ebah ! Heureusement que tu es là, j'ai failli oublier. Allons chez le vieux « Ahilé-kpli », mon guérisseur préféré. (J-M. Adiaffi, p.148)

(3) Et vous, Attoungblans sacrés, vous « Kinian-kpli », royal tambour aux voix de panthère, de lion, (...), quel cri lancez-vous aujourd'hui ? (J-M. Adiaffi, p.142).

En (2) et (3), la composition se fait par la suffixation de l'item adjectival *kpli* aux nominaux *Kinian* et *Ahilé*.

Ce procédé morphologique consiste aussi selon A. Auchlin (2014, p.62) « à combiner plusieurs unités susceptibles individuellement d'emploi autonome », comme dans :

(4) « Maître-Alua-le-chien » vint trouver son élève qui l'attendait dans la cabane, derrière la cour du grand roi. (M. Bandaman, p.75)

(5) Vois-tu, dit « Maître-Kokoti-le-Porc » à Awlimba, je viens de nager et pourtant je suis tout couvert de boue. Pour cela les hommes rient et médisent de moi. (M. Bandaman, p.83)

(6) Regarde-moi bien, dit « Maître-Akohiman-le-Coq » à Awlimba. Je suis beau ; toujours bien habillé. C'est cela la première qualité de l'homme qui veut être roi. (M. Bandaman, p.87)

Il s'agit en (4), (5), (6), d'une composition français/baoulé : Maître-Alua-le-Chien, Maître-Kokoti-le-Porc, Maître-Akohiman-le-Coq. Dans les trois exemples ci-dessus, les noms sont des composés constitués chacun de trois items français (*Maître, le, Chien/ Maître, le, Porc / Maître, le, Coq*) et d'un item baoulé (*Alua, Kokoti, Akohiman*).

En dehors des composés à trait d'union, apparaissent d'autres noms comportant également plusieurs items.

2.1.2. Les composés détachés

Les composés détachés sont des noms composés séparés par un espace. En témoignent les exemples suivants :

(7) Moi « Kan Anaholè » (...) c'est le nom donné aux instruments de torture des gardes coloniaux. (Adiaffi, p.7)

(8) « Awlimba Tankan » et son père avaient fini de manger. L'un était assis sur un tabouret, l'autre, couché dans un hamac, savourait les délices des balancements. (M. Bandaman, p.9)

(9) « Bla Yassoua » te suivra dans le présent et vous construirez l'avenir en semant l'amour. Oui, elle te suivra, marchera sur les traces de tes propres pas, derrière toi. (M. Bandaman, p.123)

L'exemple (7) est composé d'un verbe (*Kan*) et d'un nominal (*Anaholè*).

Dans le nom *Bla Yassoua*, il n'y a que des nominaux qui composent le nom. En revanche, *Awlimba Tankan*, lui, comprend un nominal *Awlimba* et un adjectif *Tankan*.

Parmi les modes de construction morphologique, on dénombre aussi les composés unifiés.

2.1.3. Les composés unifiés

Les composés unifiés sont des composés dont les éléments sont soudés, agglutinés, c'est-à-dire séparés par aucun signe matériel :

(10) Une nuit donc, son enfant sur le dos, N'djuaba s'engouffra dans un véhicule et partit à « Awuinklo », la capitale du pays de l'or, le plus puissant état des régions de la forêt et de la savane. (M. Bandaman, p.65)

(11) Mon nom est « N'dèfè ». Je viens du pays de l'or. (M. Bandaman, p.165)

(12) Après sept ans de vie paisible, « Srankoungba » s'agrandit de sept autres pays qui avaient compris que la force ajoute de la force à la force, le bonheur fait grandir le bonheur, la liberté est mère de la liberté. (M. Bandaman, p.168)

(13) Et l'école régionale, il l'avait rencontré au quartier indigène, alors qu'elle était normalement située au quartier « Blofouèkro » (...) (J-M. Adiaffi p.117)

Awuinklo et *Blofouèkro* sont des composés lexicaux comprenant chacun deux nominaux : *Awuin* et *klo* ; *Blofouè* et *kro*. Quant à *N'dèfè*, et *Srankoungba*, ils sont formés à partir d'un nom et d'un adjectif : *N'dè* et *fè* ; *Sran* et *koungba*.

Au vu de ce qui précède, la composition des noms dans le corpus étudié se présente sous différentes formes auxquelles s'ajoute la dérivation.

2.2. La dérivation

Procédé morphologique qui consiste à obtenir des dérivés par l'adjonction d'un ou de plusieurs suffixes à un radical appelé base, la dérivation se présente sous plusieurs formes. Dans le cadre de la présente étude, seule sera analysée la dérivation impropre appelée aussi la conversion ou l'hypostase. Ce procédé permet de changer la catégorie grammaticale d'un item lexical. Dans le corpus étudié, des phrases entières sont nominalisées.

(14) « Mélédouman » (J-M. Adiaffi, p.3)

(15) J'ai / nom / (j'ai un nom.)

(16) Le vieux « Mihouléman » (J-M. Adiaffi, p.147)

(17) Moi / mourir/ ne pas encore/ (je ne suis pas mort.)

(18) « Mikrodouman » (J-M. Adiaffi, p.123)

(19) Moi/ aimer/ nom/ (j'aime avoir un nom)

(20) Monsieur « Nkpétré » (M. Bandaman, p.108)

(21) Je/ couper/ tête/ (Je décapite les gens.)

(22) L'Etat de « N'kplimiti » (M. Bandaman, p.134).

Je/ se battre/ pour moi/ (Je me bats pour moi-même.)

Lorsqu'on essaie de décrire ces noms, leur structure est constituée d'un syntagme nominal et d'un syntagme verbal.

En dehors de la composition et de la dérivation, Jean-Marie Adiaffi et Maurice Bandaman font également usage de la reduplication dans la nominalisation.

2.3. La reduplication

La reduplication est un procédé morphologique permettant d'exprimer, par la répétition complète ou partielle, un mot ou un morphème. La répétition qui peut être intentionnelle ou non fonctionne comme une unité unique. Les noms « Kakatika » et « Azamlangangan » l'attestent si bien dans les séquences qui suivent :

(23) Il faut pour se consoler, si d'aventure on a l'âme chagrine, convenir que le garde-floco Gnamien Pli et le commandant « Kakatika » Lapine formaient un beau couple, un couple réussi. (J-M. Adiaffi, p.12)

(24) Comme il savait que sa mère ne lui apporterait pas cette échelle tant désirée, Awlimba se disait qu'il devait attendre d'avoir la taille d'« Azamlangangan » pour, un jour, offrir la lune et les étoiles aux paralytiques, aux aveugles. (M. Bandaman, p.67).

Les modes de construction morphologique des noms ainsi mis en relief, l'on ne saurait passer sous silence leur signification ainsi que leur contexte de production. L'aspect sémantique de ces noms permettra, d'ailleurs, de mieux comprendre l'environnement sociologique de désignations des personnes, des choses et des lieux.

3. L'implication sémantique de la nominalisation

Dans la pratique du français en Côte d'Ivoire, que ce soit à l'oral ou à l'écrit, pour exprimer les réalités socioculturelles locales, les usagers transposent dans leurs discours, des verbes, des adjectifs, des noms, ou certaines unités lexicales appartenant aux langues locales.

Dans cet élan de dynamisation du français en Côte d'Ivoire, Jean-Marie Adiaffi et Maurice Bandaman s'approprient l'outil linguistique par le recours aux langues naturelles. Cette pratique, très courante chez plusieurs écrivains africains dont Ahmadou Kourouma (2000), s'opère par l'intégration des noms de deux langues ivoiriennes, l'agni et le baoulé aux différentes créations romanesques que sont *La Carte d'identité* et *Le fils de-la-femme-mâle*.

La désignation d'une personne ou d'une chose demeure, en réalité, sociologiquement marquée. Comme le mentionne R. Barthes (1973, p.34), « *le nom propre doit toujours être soigneusement interrogé, car le nom propre est, si l'on veut dire, le prince des significations, ses connotations sont riches, sociales, symboliques.* »

Cela signifie que l'acte de nominalisation des personnes et des choses prend toujours en compte un certain nombre de critères qui sont d'ordre historique, sociologique, culturel, etc. En d'autres termes, il est nécessaire de considérer le nom dans son contexte afin de mieux cerner sa signification. Pour ce faire, en nommant les personnages, les objets et les lieux, J-M. Adiaffi et M. Bandaman font usage de plusieurs procédés (figures de styles), notamment la périphrase, la métonymie, la métaphore, l'antiphrase qui donnent une certaine expressivité à leurs actes de nominalisation, créent un effet de sens particulier.

3.1. La périphrase

Les romanciers utilisent des noms composés à trait d'union ou des phrases entières pour exprimer ce qu'ils auraient pu dire en un seul terme. En témoignent les exemples (1), (3), (4) et (6).

Le nom « garde-floco » en (1), comme l'indique l'auteur, comprend le mot « garde », une personne dont la fonction est d'assurer la sécurité d'une autre personne ; et « floco » en agni, veut dire : « *celui qui n'est pas circoncis, donc un idiot, un homme vil, un va-nu-pieds, un pauvre bâtard qui ne comprend vraiment rien à rien* ». (J-M. Adiaffi, p.7). L'association de ces deux mots permet aisément de comprendre pourquoi les personnes désignées comme telles par l'auteur n'ont aucune dignité vis-à-vis du peuple. Jean-Marie Adiaffi fait remarquer, au demeurant que, « garde-floco » « *est un nom peu glorieux que les Noirs ont donné pendant les travaux forcés à leurs terribles bourreaux, (...), cruels et impitoyables.* » (p.7)

En (3) « Kinian-Pli » est un nom composé par suffixation de l'item *Pli* dont le sens est *grand* en agni. « Kinian » qui est le tambour, associé à *Pli* représente le tambour parleur appelé aussi

« Attoungblan », et dont l'apparition augure des événements d'une importance capitale pour le village. La rythmique de ce tambour est fonction de l'événement à annoncer. Vu son caractère sacré, cet instrument de musique n'est joué que par les initiés. Culturellement, le « Kinian-Pli » ou l'« Attoungblan » n'appartient qu'aux peuples baoulé et agni (la langue première de Jean-Marie Adiaffi Adé). L'ancrage socioculturel de l'auteur déteint, de ce point de vue, sur l'onomastique dans son ouvrage.

Dans « Maître-Alua-le-Chien » en (4) et « Maître-Akohiman-le-Coq » en (6), des noms d'animaux « Alua-le-Chien », « Akohiman-le-Coq » ont été intégrés à la formation de noms composés français/baoulé. Ces noms sont des composés constitués chacun de trois items français (Maître, le, Chien / Maître, le, Coq) et d'un item baoulé (Alua, Akohiman). Par ailleurs, la référence à des noms d'animaux révèle l'importance de ces animaux dans la légende baoulé : l'amour et la fidélité qui caractérise le chien et l'art de gouverner et de séduire, propre au coq. Est, du reste, remarquable, le jeu de personnification qui fait de ces animaux, les maîtres d'Awlimba car, c'est auprès d'eux qu'il apprendra les vertus que sont l'amour, la fidélité, la bonne gouvernance, la beauté de l'âme qui pousse à aider autrui.

Outre les périphrases, le corpus qui fait l'objet d'étude des noms dans les langues naturelles utilise également les sous-entendus à travers la métonymie.

3.2. La métonymie

Certaines séquences des romans de J-M. Adiaffi et de M. Bandaman présentent une substitution de l'objet à l'utilisateur. C'est le cas des noms « Ahilé-Pli » en (2), « Kan Anaholè » en (7), et N'dèfè (11).

Le nom « Ahilé-Pli » correspond, en réalité, à une sorte de grand remède capable de soulager un malade. Par un procédé stylistique, « Ahilé-Pli » devient cependant le nom du « vieux docteur traditionnel » dont les compétences ne souffrent d'aucun doute pour Méléoudouman. Le nom du remède se substitue ici à l'appellation du guérisseur qui, désormais, devient, par métonymie, le nom du remède.

« Kan Anaholè » en (7) qui était initialement un énoncé dont la signification en agni est « dis la vérité » est une injonction, une sommation à un individu en vue de révéler la vérité. Cette expression qui désignait l'instrument (la chicotte) de torture des bourreaux, c'est-à-dire des gardes-floco, est dorénavant attribuée aux utilisateurs comme le rappelle J-M. Adiaffi « Ceux-ci ont fini par se l'attribuer comme un petit nom glorieux de leur pouvoir. » P.7.

Quant à N'dèfè (11), anthroponyme donné au messager venu du pays de l'or pour porter la bonne nouvelle, il signifie la bonne nouvelle.

Trois autres expressions peuvent être également identifiées comme des emplois métonymiques : « Awihé » (23) (J-M. Bandaman, p.108), « Nkpétré » en (16) et « Awlimba Tankan » en (8). « Awihé » signifie la mort ; c'est le nom donné à un chirurgien prétendant ressusciter des morts dans sa clinique. Poussé par une haine morbide, Awihé finit par éliminer Assiélihè, son rival; une attitude qui corrobore la signification de l'appellation « Awihé ». Le criminel porte dans cet exemple, le nom de l'acte qu'il a posé, c'est-à-dire la mort.

M. Bandaman utilise également des noms qui fonctionnent comme des étiquettes. C'est le cas de « Nkpétré » en (16). Monsieur « Nkpétré » (je tranche des têtes) est un magistrat, président du tribunal, dont les sentences de mort étaient impitoyables. Le nom de monsieur « Nkpétré » inspire la terreur parce qu'il menace de jeter en prison quiconque touche à ses intérêts. La séquence suivante illustre bien toute la sémantique liée à son nom : « Il jura de jeter en prison quiconque viendrait frapper à la fenêtre du temple de sa dulcinée. » (M. Bandaman, p.109). Dans le cas d'espèce, le « coupeur de tête » est désigné par les actes ignobles qu'il pose.

« Awlimba Tankan », personnage principal de l'œuvre de M. Bandaman est un vaillant héros, capable de braver tous les obstacles et de relever les défis qui se présentent à lui. Son nom signifie « qui a un cœur de roc et qui ne recule devant rien ». Nous sommes en présence d'un autre exemple de métonymie, car l'organe central de l'homme, « le moteur », c'est-à-dire le cœur, se substitue à la personne elle-même. A la lecture de l'ouvrage, l'on réalise qu'« Awlimba Tankan » ne rechigne physiquement et psychologiquement devant rien. Sa détermination et sa bravoure justifie donc cette appellation.

Les noms propres sont, en général, « le résultat d'un acte de baptême qui les motive. » A. M. Kristol (2002). Le mode de désignation repose, en effet, sur des motivations d'ordre sociologique ou historique qui fondent d'ailleurs certains noms attribués surtout selon le procédé métaphorique.

3.3. La métaphore

La sémantique du nom « Bla Yassoua » en (8), est motivée par le fait qu'elle est une femme androgyne (à la fois femme et mâle). Ce nom inspire la peur, la ténacité. Bla Yassoua incarne ainsi une certaine témérité. C'est une femme qui n'a que faire des préjugés sur les femmes en tant que des êtres trop faibles, vulnérables, des éternelles assistées. « Bla Yassoua » est une femme charismatique, guerrière, qui affronte toutes sortes de difficultés. Elle se singularise par son caractère masculin même devant les hommes.

Hormis les désignations dont le sens est flagrant, d'autres appellations de type métaphorique sont également perceptibles. Il s'agit

par exemples de « N'djuaba » (21) « Atomoli » (22) et « Srankoungba » (12) (M. Bandaman p.9, 106, 168).

« N'djuaba » en baoulé, est un collier, une parure extérieure, un bijou porté par les femmes pendant les cérémonies et qui met en valeur leur beauté. Le nom « N'djuaba » procède de cette symbolique en désignant une belle femme, digne d'être présentée publiquement. La femme d'Awlimba Tankan était, effectivement, d'une beauté exceptionnelle. Elle est à cet effet comparée à un beau collier.

« Atomoli » également est le nom que porte une femme dont les rondeurs exhibitionnistes ne sauraient laisser indifférent qui que ce soit. D'ailleurs, la description du romancier en ces termes : « une merveille, cette jeune fille qui passe dans la rue, le teint pur comme du cristal, la silhouette belle tel le souffle d'une brise marine matinale, la démarche aussi gracieuse que celle d'une gazelle heureuse » (M. Bandaman, p.106), traduit l'extraordinaire beauté de la jeune fille comme si elle avait été taillée par un sculpteur chevronné.

« Srankoungba » veut dire un seul homme. C'est le nom donné par Bandaman au peuple qui a combattu, dans l'unité, aux côtés d'Awlimba, afin de vaincre les pouvoirs publics. Semblable à un seul homme, ce peuple s'est levé pour combattre la misère et la pauvreté pour le bien-être de tous.

J-M. Adiaffi et M. Bandaman ont par ailleurs, des personnages dont la signification du nom frise la moquerie ; ce qui amène ces auteurs à faire usage de l'antiphrase.

3.4. L'antiphrase

C'est un procédé de mise en sens qui opère par ironie en présentant l'expression d'une idée par son contraire.

La signification de certains noms propres composés unifiés, particulièrement chez J-M. Adiaffi, révèle que « l'individu est en quelque sorte situé, de par son nom, au carrefour de ces champs de force (champ parental, champ social, champ symbolique...). » F. Zonabend (1980, p.12). De plus, ces noms dérivés des syntagmes sont encore plus expressifs du point de vue du sens. Comme le mentionne J. Molino (1982, p.16), le nom propre « induit une série indéfinie d'interprétants plus riches et plus chargés d'affectivité que ne le sont les interprétants des noms communs. » Analysons pour nous en convaincre, les séquences (14), (15), (16) et (19) :

« *Mélédouman* » (14), le nom du personnage principal de *La Carte d'identité*, peut s'interpréter de deux manières : si le locuteur utilise un ton haut au niveau de l'item mêlé, le nom *Mélédouman* signifie *je n'ai pas de nom*. Ce nom est aussi la forme négative de l'expression *j'ai un nom*. Ayant, en effet, égaré sa pièce d'identité, *Mélédouman* n'avait plus d'identité. Le commandant Kakatika Lapine n'avait donc aucun moyen de déterminer ses origines ou son

appartenance socioculturelle. C'est d'ailleurs cette impossibilité d'identifier administrativement Mélédouman qui l'a conduit dans le « Ebissoa » (p.72), « la maison de caca », c'est-à-dire la prison, un lieu insalubre mais surtout un espace déshumanisant pour un digne fils de la royauté de Bettié². La consonnance du nom « Ebissoa » renseigne sur l'univers carcéral que découvre celui qui n'a pas d'identité : Mélédouman.

Après la torture et la prison, Mélédouman a été temporairement relâché afin de retrouver sa pièce d'identité. Une semaine plus tard, après des recherches infructueuses, et étant retourné à la maison d'arrêt, grande fut sa surprise de voir le commandant et ses gardes s'adresser à lui avec déférence : *Bonjour Nanan Mélédouman* (J-M. Adiaffi, p.150). En définitive, celui qui n'avait pas de nom, en a désormais un, puisque sa carte d'identité a été retrouvée.

L'environnement social des personnages permet donc au lecteur de découvrir le sens profond des noms de ces derniers. *Le vieux « Mihouléman »* (15) par exemple dont le nom signifie en agni *je ne suis pas encore mort*, autrement dit, *je suis encore en vie*, traduit la résistance physique du personnage et le refus pour lui d'affronter la mort, malgré la vieillesse. Implicitement, le romancier présente un personnage dont l'acharnement à profiter encore de la vie, l'amène au refus de la mort.

En outre, les circonstances de désignation du neveu de Mélédouman nommé « Mikrodouman » en (16), c'est-à-dire *j'aime avoir un nom ou j'ai un nom*, éclaire le lecteur sur la signification de ce nom. En effet, ce jeune homme, en tant qu'héritier de Mélédouman, ne pouvait pas s'imaginer que son oncle, déclaré mort, pouvait revenir à la vie ; car du vivant de ce dernier, il lui était impossible d'avoir une renommée. Il tire ainsi profit, pendant un certain temps, des biens de son oncle ainsi que de sa réputation ; une situation dans laquelle il s'est complu et qu'il n'est pas prêt à quitter ; d'où le nom « Mikrodouman ».

Par ailleurs, les noms reposant sur la reduplication de certaines syllabes tels que « Kakatika » en (19) sont ironiques. Par exemple, on a une répétition de la syllabe « ka » (répétée 3 fois) dont la sonorité des premières syllabes exprime les excréments. Lorsqu'on prend en compte tout le nom, il renvoie initialement à un gorille. Métaphoriquement, « Kakatika » veut dire « monstre géant » dans la cosmogonie agni. Si le commandant « Kakatika » est comparé à un gorille, c'est une intention inavouée de l'auteur de traduire la laideur physique et morale de l'individu. Le nom « Kakatika » exprime la férocité et la méchanceté du commandant ; puisque ce dernier a pris plaisir à humilier publiquement Mélédouman, le prince de Bettié.

² Bettié est une ville située à l'Est de la Côte d'Ivoire avec pour langue locale l'agni. C'est aussi la ville natale de Jean-Marie Adiaffi Adé.

Conclusion

La nominalisation dans *La Carte d'identité* et *Le fils de-la-femme-mâle* est morphologiquement basée sur trois procédés dont la composition, la dérivation et la reduplication. Ces différents modes de désignation des personnes, des lieux ou des choses, sont révélateurs de certaines réalités socioculturelles propres aux romanciers qui préfèrent utiliser, entre autres, la périphrase, la métonymie, la métaphore, l'antiphrase. En conséquence, la référence à des noms en langues locales, a un fondement culturel et social. Cela est d'autant plus vrai que le nom se détermine à partir des circonstances qui l'ont vu naître. La nominalisation dans les langues naturelles n'est donc pas fortuite : elle reste historiquement, sociologiquement et culturellement motivée. De ce point de vue, elle a une réelle portée stylistique et didactique.

Références bibliographiques

- ADIAFFI Adé Jean-Marie, 1980, *La Carte d'identité*, Paris, Collection Monde Noir Poche.
- AUCLIN Antoine, Moeschler Jacques, 2014, *Introduction à la linguistique contemporaine*, Armand Colin, 3^e édition, Collection Cursus.
- BANDAMAN Maurice, 1993, *Le fils de-la-femme-mâle*, Paris, Editions L'Harmattan.
- BARTHES Roland, 1973, « Analyse textuelle d'un conte d'Edgar Poe », Chabrol Claude (dir.) *Sémiotique narrative et textuelle*, p.34. Paris, Larousse.
- BLANCHET Philippe, 1995, *La pragmatique d'Austin à Goffman*, Paris, Bertrand-Lacoste.
- BROMBERGER Christian, « Pour une analyse anthropologique des noms de personnes », *Langage*, 1982, n°66, p.103-124. Persee.fr/doc/lgge_0458-26x_1982_num_16_66_1127#lgge_0458726x_1982_num_16_66_T1_0111_0000. Consulté le 5/8/2020.
- GREVISSE Maurice, 1986, *Le Bon usage*, Douzième Edition refondue par André Goosse, Paris-Gembloux : Duculot.
- KOUROUMA Ahmadou, 2000, *Allah n'est pas obligé*, Paris, Editions du Seuil.
- KRISTOL Andres Max, 2002, « Motivation et remotivation des noms de lieux : réflexion sur la nature linguistique du nom propre », *Rives nord-méditerranéennes*, p.105-120. <https://rives.revues.org/11/2002> Consulté le 14/07/ 2017.
- LEVI-STRAUSS Claude, 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, Collection Agora.
- MOLINO Jean, 1982, « Le nom propre dans la langue », *Langages*, Vol.16,N°66,p.5-20.http://www.persee.fr/doc/lgge_0458726X_1982

[num 16 66 1123?q=le%20nom%20dans%20les%20langue%20naturelles](#), Consulté 5/8/2020

WILMET Marc, 1991, « Nom propre et ambiguïté », *Langue Française* N°92, p.113-124.

ZONABEND Françoise, 1980, « Le nom de personne », *L'Homme*, vol.20, N°4, p.7-23. http://www.persee.fr/doc/hom_04394216_1980_num_20_4_368131?q=le%20nom%20dans%20les%20langue%20naturels, Consulté le 10/7/2020

JOHN RUGANDA'S SOCIAL VISION REGARDING MORAL DECAY AND THE DECONSTRUCTION OF PROSTITUTION IN *BLACK MAMBA*

KOUMAI Bossah*

Abstract

John Ruganda's *Black Mamba* is a play which displays current social issues, mainly prostitution, taken as a way out of poverty on the one hand, and as a means of self-pleasure on the other, making the topic very controversial. This study, then, shows how urban life, with people's aspiration to material wealth, deeply affects them to an extent that they flout moral values to reach their goal. The article suggests some necessary measures to be taken to restore this situation in African context. In addition, it focuses on prostitution, which is at the center of the plot of *Black Mamba*, by drawing the attention of readers or society on another bad way used by people to do prostitution. In this perspective, the Womanist critical approach and the Reader-response criticism are used as lenses through which the article examines the craftsmanship of the playwright and his vision to fight immoral life.

Keywords: Morality, poverty, city, prostitution, gender

Résumé

Black Mamba de John Ruganda est une pièce de théâtre qui présente des problèmes de société d'actualité, principalement la prostitution, considérée comme un moyen pour sortir de la pauvreté d'une part, et d'autre part une source de plaisir, rendant le sujet très controversé. Cette étude montre ensuite comment la vie urbaine, avec l'aspiration à la richesse matérielle, affecte profondément les gens dans la mesure où ils bafouent les valeurs morales pour atteindre leur but. L'article suggère quelques mesures nécessaires à prendre pour rétablir cette situation dans le contexte africain. Qui plus est, il se concentre sur la prostitution, qui est au centre de l'intrigue de *Black Mamba*, tout en révélant aux lecteurs ou à la société une autre mauvaise manière qu'utilisent les gens pour faire la prostitution. Dans cette perspective, les approches critiques «Womanist criticism» et «Reader-response criticism» sont utilisées comme des lentilles à travers lesquelles l'article examine le savoir-faire du dramaturge et sa vision de lutte contre la vie de l'immoralité.

Mots-clés: Moralité, pauvreté, ville, prostitution, genre

* Université de Lomé (Togo) ; Email : germainekoumai@gmail.com

Introduction

Cities, nowadays, face various problems that undermine the quality of urban life. Among them, one notes social inequalities, insecurity, poverty, traffic congestion, diseases, homelessness, environment pollution, unemployment, moral decay, just to mention but a few. Despite the fact that, all these issues are noticeable, cities continue to play an important role in development of nations, as they offer higher education, many specialized services and plenty jobs which attract people from the rural areas. However, when it comes to an assessment of the living conditions and well-being of people, it is another reality, almost controversial; for, people are, voluntarily or sometimes, compelled to do whatever they find or can, to meet ends.

In this perspective, the aim of this study is to show how John Ruganda, in *Black Mamba*, displays moral decay in the city, caused by people's ambition to possess more. In this context, emphasis is laid on prostitution, which is at the center of the plot of *Black Mamba*, by drawing the attention of people on another extremely bad way of 'doing sex for money' that the playwright is willing to reveal and condemn. This study is also meant to show how Ruganda mobilizes his artistic strategies to combat immoral life in society and encourage the preservation of ethics and female human being's dignity in African context.

The womanist criticism and the reader-response theories will be the theoretical approaches that can help shed more light on the issues raised earlier. The womanist criticism, as Pewissi writes on Alice Walker's perspective, "fights for a profound change that deconstructs gender discrimination" (Pewissi, 2019:48). In addition, he explains that "what matters for her (Walker) is the moral in the person and the complementarities between the color, the people" (Pewissi, 2019:51). This approach is in line with the topic of this study, for it focuses on the moral and responsibilities of human beings in a community to ensure its dignity. As far as the reader-response criticism is concerned, it lays "emphasis on the reader's construction of the meanings he or she finds in a text..." (Harris, 1992:318). Given that this theory focuses on the reader's ability to understand a text and generate meaning, it will allow me to offer my understanding and interpretation of the issues implicitly displayed in the selected play, for meaning generation.

This article is divided into three parts. The first part entitled "City and moral Decay in *Black Mamba*" analyses urban life and its characteristics, and also shows how prostitution is taken as a means out of poverty. The second part entitled "Gender and Quest for Identity in the City, as Displayed in *Black Mamba*" focuses on male egocentricity and exploration of women's identity as revealed in the play under study. The third and last part found out "Outlooks to the Restoration of Decency in African Cities" while suggesting the revalorization of moral

education and the revisitation of development plans, and encouraging the promotion of moral values by both men and women, through their own behaviour.

1. City and Moral Decay in *Black Mamba*

According to *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, a city is a "large important town" (Hornby, 2010: 254) and a town is "a place with many houses, shops/stores, etc where people live and work. It is larger than a village and smaller than a town" (Hornby, 2010: 1581). Given that a city is a large place full of people, houses, business centers, administrative offices, leisure places and many other things, the important point to underline is that, apart from the assets it offers to people, there are plenty risks, due to the exaggeration in the behavioural aspect. Another reality is that some people usually leave their villages or towns to the city to see their life conditions change. With such an ambition, all means or ways found become an asset to reach the so desired goal.

1.1. Urban People's Way of Life

Urban life, referring to life in the city, is seen from afar as an easy life, full of joy, happiness, self-sufficiency, pleasure and self-realization. It is multifaceted, for, a wide variety of standards can be seen among the people marked by different beliefs, attitudes, visions, outlooks and thoughts.

However, the reality is that life is not easy in the city. At the same time that one can see extremely rich people, there are also miserable people who have difficulties to find daily bread. And some people, blinded by their ambition to get out of precariousness, lead others to cheating, looting or trading themselves for money. John Ruganda displays some facts in *Black Mamba* where Berewa, becomes a pimp, pushing his own wife into prostitution, making her to have sexual relationship with his own boss, who employed him as a house servant. The discussion below underlines the intention of Berewa, while bringing his wife in the city:

Namuddu: Did you expect me to do this when you called me to the city?

Berewa: Simply I knew that by swaying your shimmering behind in the Professor's eyes, you would dig deep in his heart and his pocket too. (...) ¹

¹ John Ruganda, 1973, *Black Mamba*, Nairobi: East African Publishing House, 11.
(From now on, BM, stands as acronym for *Black Mamba* in the whole article.)

Given that Berewa instructs his wife to “dig deep” in the “heart” and “pocket” of his employer, clearly indicates the level of dishonesty, disloyalty or perversion that characterizes some people in the city. They can back up immoral life of their employers, in case they also have their benefit. Therefore, they can easily forget the essence of morality and on top of it, in the context of this play, the playwright wanted to show the gravity of the issue, by making a man, capable of using his wife as a mere object to reach his goals.

The striking aspect in this play is that, men use women as means to their end. Womanists through Alice Walker, denounce such initiatives when she puts moral at the center of human lives. In fact, apart from Namuddu, there is Namatta, another female character who is even mentioned as a model, all ambitious women, according to Berewa, should follow. This is a proof that city life is not in fact the fulfilled life, full of joy and happiness that can be noticed in people's lives. Some people engage in immoral activities to enrich themselves and see their life conditions change in a record time.

1.2. Prostitution as a Controversial Way out of Poverty in *Black Mamba*

According to A S Hornby, poverty is “the state of being poor...” (Hornby, 2010:1146) and to be poor is “having very little money; not having enough basics” (Hornby, 2010: 1135). Being in the position of the ‘have not’ makes some people feel that they are useless, good-for-nothing in the world. Their daily life is full of pain, remorse, and they get embittered. This situation exists all over the world, making the problem of poverty a common challenge for all countries. To alleviate poverty, Uganda underscores that social issues delay the development of communities, in general and individuals in particular. A broad and explicit explanation of poverty is displayed in the extract below quoted as:

a state where an individual is not able to cater for his/her basic needs of food, clothing and shelter; is unable to meet social and economic obligations; lacks gainful employment, skills, assets and self-esteem; and has limited access to social and economic infrastructures such as education, health, potable water, and sanitation; and consequently has limited chance of advancing his or her welfare to the limit of his or her capabilities (Anaté, 2015:113)

This state of poverty can be understood when Berewa tries to convince his wife Namuddu to have a love affair with his boss just to gain money as the following words indicate: “... think of our poverty, think of our future riches...” (BM: 11).

Furthermore, it is evident that Berewa and Namuddu's condition of life fits well the above definition of poverty by Anaté for, Berewa reveals it through the foregoing excerpt: while having an exchange of ideas with his wife: "(...)Don't be afraid to explain our problems, rather your problems to him. We need a house, you need dresses and the rest of it" (BM: 13). This means that, the above-mentioned couple's problems are set around housing and shelter, in other words, the two partners cannot meet some social and financial needs of their family. However, being determined to persuade his wife to have sexual relationship with a married man to get in turn a payment makes her, directly, a prostitute; that is "a person who has sex for money" (Hornby, 2010: 1178).

According to M. Mayor (2002: 1133), prostitution is "the use of a skill or ability on something that is not worth it in order to earn money." Regarding this definition of the word "prostitution," it transpired that it is not normally a good or advisable way to get money or get out of poverty. This is therefore, a crucial point behind this study; for, such a living condition is humiliating, and not acceptable by African societies which give much importance to moral values and human dignity. If a woman, though married, can be trained into prostitution by her own husband, urging her to exchange her body for money, it means that societal norms are really falling apart. Most women, in prostitution, are suffering from poverty, and are pulled into this business by their desperate need for money just to survive. According to some researches "poverty is the primary driving force behind women becoming prostitutes" (Anonymous, <https://www.worldpulse.com>, 2020).

In many societies, young ladies, are those who are mainly seen in the market of prostitution. However, in this particular fictional African setting, the situation is completely different, given that it happens in a household, with pure complicity of the 'responsible' persons like the professor, the boss of Berewa; and Berewa himself, who surrenders his wife. This play is revealing a new face or kind of prostitution, that is completely unknown to people, but surely exists. For, instead of positioning oneself outside, waiting for 'customers', ladies are now trading themselves in a hidden way, some voluntarily, but others are compelled to do it, as Namuddu who has been forced to the job, like most prostitutes are forced into the practice, either directly, by pimps and traffickers, indirectly through poverty, drug addiction and other personal problems. It means that, due to breach, poverty, peer pressure and the likes, they stoop to prostitution which makes them victims of their own actions.

However, in this 21st century, gender issue is viewed in a different manner. Every country is taking serious measures and decrees for human rights, especially those of women to be respected.

Therefore, the problem of responsibilities and prerogatives on both male and female are still resurfacing, due to the exaggerated expectations and visions that some people forge for themselves.

2. Gender and Quest for Identity in the City, as Displayed in *Black Mamba*

This part highlights the kind of relationship that exists between men and women in the city. It focuses not only on the daily struggle and quest for identity. Identity, according to the *Oxford Popular Dictionary and Thesaurus* stands for “personality, uniqueness, name, distinctiveness...” (Spooner, 1991: 516). These ambitions of changing one's status from point A to B, marking improvement, is always encouraged, because, no man desires to maintain a stable position, or to have the same condition of life for years. It is then, this profound desire to see change operating in one's life that, people living in the village rush to the city, hoping that their life will be brighter, in a time record. Unfortunately, the reality makes some people stoop to all means available to reach their goal. Paradoxically, those people who are in the city want to do their best to keep their social class by doing things that are against the social norms of morality.

2.1. Male Egocentricity in *Black Mamba*

Black Mamba is a play written by John Ruganda, as a reminder, a contemporary African playwright from Uganda, who is inspired by the situation of men and women in Ugandan cities. Though, he is a Ugandan writer, the main issue of prostitution depicted is a common reality in many African communities. It is important to note that, prostitution has undergone metamorphosis. Instead of going to the street and exposing oneself, some ladies now prefer to be doing it in a very discreet way, as revealed in the play under study through the character of Namuddu who is doing ‘sex for money’ with Prof. Coarx, the employer of her husband, in the same residence where they are all living.

An egocentric person is someone who is selfish, always “thinking about himself and not about what other people need or want” (Hornby, 2010: 470). Thus, egocentricity can be explained by self-centredness; and this attitude is revealed through the character of Berewa, a male character, domestic servant of Prof. Coarx, who pushes his wife into the field of prostitution though men are naturally jealous and cannot bear seeing their wives with other men, because he says: “Poverty hooked us...” (BM:11). The subtle suggestion of Berewa to his wife is prompted by the fact that women are incapable of contributing to economic fulfillment of their households in most patriarchal societies. For Berewa, his wife must accept any form of opportunity that should allow her to become effectively ‘useful’ to her home. He misuses his

leadership power conferred on him by society, as head of family, to his benefit.

In the play under study, Prof. Coarx is another actor through which male egocentricity is revealed. He is well endowed and has a status which makes out of him a person economically empowered. For, he can offer himself various types of pleasure which demands any money settlement. The palpable evidence is the fact that he decides to have sex with ladies in exchange of his money, and later, abandon them. With the lenses of Reader-response approach, which gives free rein to the reader to make his/her own construction of the meaning or interpretation, I can assume that, men like Prof. Coarx are only concerned by themselves, their pleasure and their life. For, being an intellectual, a learned person, Prof. Coarx, used to do everything possible to preserve his external image and present a good image of himself. His attitude lets conclude that he is superior to the other people, and determined to work toward maintaining his image clean before the social mirror. For, during a discussion with one of his colleagues, Mrs. Catherine, and Odiambo his student, he informs them that he also carries researches on the issue of prostitution the latter displayed in his work. The discussion below reveals it:

Catherine: Odiambo has been telling me about Prostitution in this city. I think it's shocking and takes a serious view about it.

Prof.: What a coincidence! His essay is about the same subject. I couldn't remember where I put it.

Odiambo: I have got it with me here.

Catherine: I think I had better go—I wouldn't like to disturb you.

Prof.: No, no, Catherine. In fact your contribution will be helpful here. The more divergent the view, the better. Your point of view may be more appreciated because, having carried out some research on the same subject, I'm prone to... (BM: 36).

The amazing and contradictory point here concerns the fact that Prof Coarx is making researches on the same ill, and being himself the perpetrator. He appears as a defender of social norms outside, but internally, in his own house, enjoys the services of a prostitute. Though he is married, he implicitly becomes one of the persons crippling the standards of morality. He furthermore thinks that people can practice prostitution if it is "a matter of life and death," (BM: 39) just to encourage himself; and also finds that those who should be blamed are people who do it "for the pleasure of it, even when they don't have to" (Ibid.), meaning that prostitution can be practised by some people and others not. However, given that it is a social ill going against the moral decay, it must not be acceptable in all its forms by society.

Furthermore, Prof. Coarx's egocentricity is mainly revealed, when he forbids Namuddu to come out of the house whenever he receives guests, but she tries to disagree: "This time I want to stay on and talk to people. I don't know why you always insist that I should be out of the way. I can't go on hiding as if I was a thief. (...)">(BM: 25). Given that Prof. Coarx is an intellectual and a well-known person, he sticks to his outward image. He is committed to the protection and quality of his identity, so as not to lose the respect and consideration people give him. This is the behaviour and philosophy of people who are selfish, always thinking about themselves, without noticing the hidden harm they are doing to other people. The creation of such a character by Ruganda is not to be taken for granted. For, the message behind is to show how badly some intellectual men are treating women and, contradictorily preach the gospel they never put into practice. They sometimes try by all means to justify their standpoints with strong arguments regarding current issues affecting themselves.

In another development of the plot, the issue of clean image presentation of most men is evidenced. Prof. Coarx makes it clear to Berewa that he can never divorce his wife, as the discussion below shows:

Prof.: You are full of charm, Namuddu, of sweetness and laughter; of warmth and innocence. You may be unread, but you are not untutored in the pleasant ways of nature.

Namuddu: What's that, Mwalimu?

Prof.: But the moment you start raving and falling into frantic fits, you cease to be that which blissful ignorance stands for; you spill the bounties of nature that are so much a part of you; and you do away with that which I can't get from my wife. (...) (BM: 29-30).

Still married, and in the absence of his wife, he is bringing prostitutes at home; and this proves the level of consideration, anyway, very low, he is giving to female beings. He is using another woman to get sexual satisfaction, while at the same time, disrespecting his own wife, with whom he swore to be faithful. This kind of treating women can revolt any sensitive person who dislikes injustice, given that women are not objects; they are also human beings like men. This is the reason why, H. G. Ehling thinks that "the liberation of women from patriarchy is a necessary part of the social transformation required to bring about a more suitable order" (Ehling, 1991: 69). He considers patriarchy as a social system in Africa that inspires and leads men in their actions. Thus, he finds that, with that system, there will always be injustice in

the society. Women will still be underprivileged. This is depicted in the discussion below, between Namuddu and Prof. Coarx:

Namuddu: Do I deserve to be tossed about so carelessly? What do you think I am? A plaything?

Prof.: A woman

Namuddu: And what do you care about a woman, sir? What is a woman to you, sir?

Prof.: Just a ball. Nothing much really. You are that small round thing they play with, passing it from one player to another — kicking it carelessly in all directions.

Namuddu: How boastful of you to say that!

Prof.: (...) We do the playing, of course. You are both the field and the ball (*BM*: 56-57).

The character of Prof. Coarx, reveals that some men always think about themselves, their pleasure and ambitions are their main concern. They are self-centered and egoist as they overlook the feelings of women who contribute to the fulfillment of their dreams.

The same spirit transpires in Berewa's personality. Though he is aware of the ills associated with prostitution, he forges a plan of enrichment which involves his wife, and allows her to be unfaithful to him. He then justifies this moral decay in the following terms:

Berewa: (...) Imagine Namuddu, just last night, you made a hundred shillings. I have to work for a whole month to get the same amount. My wife, I don't see why you should be so upset by this idea (...).

(...).

Namuddu: Did you expect me to do this when you called me to the city?

Berewa: (...) If less beautiful women have been able to do it, why not you, Namuddu? (...) poverty hooked us, we must hook riches. That's the fashion these days. Many families have become prosperous that way (...).

Namuddu: Like the prostitute, Namatta?

(...).

Namuddu: But she is unfaithful to her husband.

Berewa: (...) but it's part of the game. See where it has landed them. I remember them two years ago, lean as leeches, dirty as pigs and as poor as beggar's dogs. But look at them now — the husband eternally in suits (...) (*BM*: 11-12).

Social and economic insecurity, financial and material deprivation, simply put, poverty becomes a threat to Berewa as a man,

in a sense that, his ego is touched and he wants to use his wife to quickly handle that situation. He then takes prostitution as “a means of upward mobility in the social hierarchy” (Maduagwu, 2020). Berewa believes that what people say should not matter to them; for, they must get inspiration from those who succeed in using the same tactics.

Male egocentricity is successfully depicted in Ruganda's *Black Mamba* for African societies to repent and change their mentalities, regarding their conception of enrichment and their stereotypical image of women. This part can make the society understand that the preservation of private image should match with their public image.

2.2. Exploration of Women's Identity in the City

Like men, women nowadays, are encouraged to pursue their dreams, visions and ambitions that can lead them to self-realization or self-fulfillment. In the play under study, Ruganda has created female characters who have to face some situations and nearly binding deals to be able to see their dreams come true. The result is the change of their identity and the consideration of the external world.

At the onset of the play, Berewa tries to persuade his wife Namuddu, who comes from the village, to do ‘sex for money’ with his employer. He even makes use of blackmail to reach his goal by reminding his wife the money he spent on the education of her brother and for medical attention of her father. Thus, the sole and fast way for Berewa to get back his money is prostitution business illustrated through the following dialogue:

Berewa:(...) and if we are ever to refill that kraal which we emptied when your father was sick, we can't afford to be ourselves.
(...).

Berewa: And there is that colossal amount of money which we lavished on your brother's education. If only he could remember what I did for him, (...).

Namuddu: I know all this, Berewa. (...).

Berewa: (...). But as for my dead father, he will think highly of us if we do our very best to recover the treasures which your family drained away. That's why we must take these emergency steps. (...).

Namuddu: We can try other ways (BM: 10).

The last statement of Namuddu proves that she is also concerned about their socio-economic state, and is also looking for suitable means to overcome the situation. She is also searching for ways to change her identity. But, the one that is imposed on her, here, is the image of a prostitute.

However, still concerned by her identity and searching for a good and respectable image of herself, Namuddu makes the following suggestion to her husband:

Namuddu: I can help to do some of the work, Berewa.
(...)

Namuddu: Did you expect me to do this when you called me to the city? (*BM*: 11)

Though she suggests to help in domestic chores, her husband sticks to his decision, after having received “a hundred shillings” (Ugandan money) for only one night Namuddu has spent with Prof. Coarx, which is equivalent to his whole month salary. All these efforts of persuasion indicate that the woman is really concerned about the moral aspect of life, which teaches her that it is pure abomination for a married woman to be unfaithful to her husband. In her identity exploration, that option of trading herself for money cannot be found.

In the development of the play, the playwright reveals another female actor, who has also the same background like Namuddu. She becomes a prostitute, in this quest for identity in the city. Her example has contributed to Namuddu's acceptance to enter prostitution market. Berewa informs her that Namatta, ‘the prostitute’, and her husband have made enough money and have good realization plans, as revealed in the following extract:

Berewa: (...) You have met the wife yourself. The money they have, only the devil can count. They are planning to put up a duka at the end of Karatchi Street. Wouldn't you like us to be like them?

Namuddu: If we do it the right way, yes.

Berewa: (...) We have got to use what we have. And what we have is your body and mine. (...).

Namuddu: It's immoral, a hundred times immoral. (*BM*: 12)

For some men, poverty is a curse. For Berewa, every means is useful to save the situation. This attitude is displayed by the playwright in order to condemn it; given that he makes Berewa's wife disapprove this bad strategy. It is then evident that Ruganda is committed to “teach, reveal, comment on (...) moral (...) issues,” as M. Shipper, (1984:123) observed.

In the search for the improvement of one's economic conditions, it is clear that, there must be limits, given that in the traditional African societies, it is generally noticed that some duties are gendered female as for instance “the custodianship of sexual morality” (Rooney, 2006:136). In this perspective, it is evident that, by finally accepting to

play the game of her husband, Namuddu, is in pure confusion, because, that freedom of doing anything for enrichment is not also accepted in the city. This is even the reason why Prof. Coarx is hiding while doing it at his home, when his wife is absent.

This part reveals that most African women are always lost whenever they come to the city on their own or brought by another person. The question of their identity becomes a big problem. They begin looking for ways to change their condition; but, facing multiple socio-economic difficulties, make some of them succumb to any temptation, which furthermore drops them off the moral path, as depicted in the selected play.

3. Outlooks to the Restoration of Decency in the African Context, Based on Facts in *Black Mamba*

African cities are considered as heaven places for any person living in the town, until he or she tastes the reality. In this perspective, writers, behaving as witnesses or observers of social facts, used to take inspiration from society and try in their own skills to depict the reality in a fictional way, as Shipper (1984: 123) said: “the theatre is an instrument with which dancers, singers, narrators, writers and actors interpret their ideas about reality as they see it.” Ruganda, among others, is really committed in social moral norms restoration through his play *Black Mamba*, by making use of satire, to expose some actors who have double ways of living.

3.1. Focus on Moral Education and Development Plans

It is generally known that education is of prime importance in every person's life fulfillment. It is often considered as the key that can open doors, and “the process of acquiring different skills, knowledge, habits, values, and beliefs regarding all sorts of different topics” (Anonymous, <https://sourceessay.com>, 2020). As far as moral education is concerned, it is: “a type of teaching through which children grow up to become good, civic, mannered, healthy, non-bullying, successful, behaved, and socially acceptable” (Anonymous, <https://sourceessay.com>, 2020). Thus, it is obvious that this type of education stands as instructions given to a person in his family or in the society, showing them the good and bad aspects of things, decisions, choices and actions. This education is very essential in society's development, for it builds the person to face any challenge of life while still keeping his or her dignity.

In the play under study, Prof. Coarx is an intellectual, a learned person. However, his private life does not reflect his level of education. He becomes a promoter and perpetrator of prostitution, while doing it with a lady, who has a low level of education, and looking for change of her life condition. He is doing it in secret and paying a lot of money

for his personality and public image to be preserved and protected. He thinks that his financial state confers on him this power to trample on moral values. Such a behaviour can prompt the following statement: "To educate a man in mind and not in morals is to educate a menace to society" (Roosevelt, 2020); meaning that a learned person, without good behaviour is a threat to mankind rather than a protector or an ambassador of moral values for social building.

Another threat to society is Berewa, a male actor, who has been able to enroll his own wife in prostitution field. In spite of his wife's endeavor to convince him to find other ways to prosper and change their social and economic conditions, he says:

Imagine, dear Namuddu, just last night you made a hundred shillings. I have to work for a whole month to get the same amount. My wife, I don't see why you should be so upset by this idea; unless you want me to turn grey washing dishes and pans and cookers; unless you want that man to have a disturbed rest in his grave. And time is not waiting for us either (*BM*: 11).

However, though the woman recognizes that "It's immoral, a hundred times immoral", (*BM*: 12), she joins the business. With regard to Prof. Coarx, Berewa, Namuddu, or Namatta's behaviour, it is evident that, moral education should seriously occupy a very relevant part of children's education, and also be a compulsory subject in each school system of education from primary to higher school, starting at home with parents. For, the family is the important social unit which has the basic responsibility and challenge of human molding.

For every country to know development, governors find some ways to boost many domains of life, mainly the economic side. In this same vein, Ruganda, made the male character Odiambo suggests that, to stop prostitution, Government should pass "legislation against the illicit trade with heavy penalties on the offenders, (...)" (*BM*: 42). Governments must not legalize prostitution. For, legalizing prostitution will also encourage the human sex trafficking of women and children to continue. Prostitution leads to an increase of sexually transmitted diseases, creating public health issues.

The playwright uses actors' immorality to inform decision-makers to go beyond legal means, and keep on sensitizing women and encouraging them, with financial and technical support to undertake income generating activities which are legal, and in any way cannot compromise their moral life, given that "economic development therefore leads to an improvement in material welfare, especially for persons of the lowest incomes, the eradication of poverty with all its attendant dysfunctional correlates (...)" (Sanda, 1985:2).

3.2. Ruganda's Awareness-raising of Men and Women's Moral Responsibility

Moral values are part of daily discussions in every family. For, it is generally noticed that parents may not devote a particular time or day of the week to teach their children on moral life; but they always take some opportunities to draw their children's attention on the subject.

In *Black Mamba*, though Prof. Coarx is married, he finds a way to bring other ladies at home in the absence of his wife. The following excerpt reveals the prejudice or argument he is using to be unfaithful to his wife, by first of all appreciating Namuddu:

Prof. Yes, she is a good girl despite everything. She is loving and lovable. (...). I have spent seven years with my wife, no seven years have spent me, growling in a dark pit of bitter animosities (...). (BM: 30).

Prof Coarxis accusing his wife here, as being a bad woman full of flaws, and animosity instead of giving him the only thing he needs which is 'love.' However, if his accusations are true, he can divorce and look for another woman; but, he does not take that option. Thus, it means that, he just keeps the woman as an object of decoration in his house. But, given that he uses to do it in the absence of his wife, proves that he is conscious of his misdeed. He is just looking for arguments to feel at ease in his immoral life. From this behaviour, it resorts that, some men and women do not have any consideration for marriage. Instead of preserving their households or families from such immoral life and contribute to morality building, they are the ones backing in a very practical way prostitution. Though they are married, especially men, some always find ways to have love affairs out of the household.

Another group of people in society are such men who accept to become pimps of their own wives, justifying their misdeed as the only good source of income they can have, to be able to come out, of their poor socio-economic condition. This is the case of Berewa and Namuddu, husband and wife, respectively. Besides, Namatta and her husband, another couple, who serves as a model to the former, according to the following discussion:

Berewa: (...) Many families have become prosperous that way. No reason why we shouldn't.

Namuddu: Like that prostitute Namatta?

Berewa: Precisely.

Namuddu: But she is unfaithful to her husband.

Berewa: There you are. That's what everybody misunderstands your tactics. See where it has landed them (...). The money they have, only the devil can count. (BM: 12)

Marital life loses its sense, when it is supposed to put an end to youth nonsense attitude, and it is the opposite that is noticed. Ruganda, in this study, is revealing how prostitution is performed by married men, not outside their homes, but inside; and the worst of it is that, some are doing this sex business with the complicity of their wives.

The condemnation of immorality by the playwright is shown at the end of the play through the revelation of the true identity of Namuddu, as Berewa's wife and the prostitution business both of them agree to do with Prof. Coarx. Ruganda exposes all these actors, ridicules them, a way to raise people's awareness on moral responsibility men and women should promote daily, through their behaviour and actions.

The analysis boils down to the fact that men should respect their wives and consider them as equal human beings as they are. This must be the commitment of everybody he or she be womanists or not to "protect the right of women and empower them so that they too can feel human as their men counterpart" (Pewissi, 2017: 9). Women, on their side should change their stereotypical image they have upon themselves, due to some traditional norms, which lead them to accept everything coming from men. In addition, they should be aware of their dignity as humans and preserve themselves from every situation that can make out of them immorality promoters for, they play a very relevant role in children's moral education.

Conclusion

This study has highlighted how John Ruganda in *Black Mamba* has depicted urban life, affecting people to an extent that morality is taken for granted. In this contest, emphasis is laid on prostitution in a quite different and shocking way, by some male and female characters, who justify their misdeeds by lack of pleasure or socio-economic comfort. Another important aspect, in this study is the revelation of Ruganda's strategy to invite all social strata, both men and women, as well as decision makers to play their role in the rehabilitation of morality in African environment, through awareness-raising and change of mentalities.

The playwright has communicated his vision of social change by exposing Prof. Coarx before his colleague and student, when Namuddu, hiding in his house, has to inform the discovery of a Black Mamba on their bed.

This study reveals how Ruganda is implicitly raising the awareness of men and women to consider marriage as a sacred institution which must not be used as a means to an end. This is the reason why Womanist criticism is used as one of the theoretical tools in the article, for it "is centered around the natural order of life, family and a complementarity relationship with men and women" (Pewissi,

2019:49). It promotes moral values and encourages respect, consideration and mutual understanding between genders or in society as a whole.

The study has also come up with the result that rulers or decision-makers have their part to play to alleviate the problems of poverty in African countries by encouraging and strengthening the mechanisms of employments, youth and women's entrepreneurship or the programs of teaching civic and moral values in schools and universities if possible.

Bibliography

Main Source

RUGANDA, J., 1973, *Black Mamba*, Nairobi: East African Publishing House.

Secondary Sources

ANATÉ, H., 2015, "Dramatic Realism and the Deconstruction of Corruption in Frank Ogodo Ogbeche's *Harvest of Corruption*," *Revue Littératures et Civilisations*, N° 2, 110-133.

HARRIS, V.W., 1992, *Dictionary of Concepts in Literary Criticism and Theory*, New York: Greenwood Press.

HORNBY, A. S., 2010, *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, New York: Oxford University Press.

PEWISSI, A., 2017, *Rethinking Womanism: When Difference Maps Chaos*, Accra: Yamens Ltd.

ROONEY, E., 2006, *Cambridge Companion to Feminist Literary Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.

SANDA, B., 1985, *The Problem with Nigeria*, Ibadan: Onilcaro Motel, Ojoo.

SHIPPER, M., 1984, "Oral Tradition and African Theatre," *La tradition orale, source de la littérature contemporaine en Afrique*, (Ed.) Leopold Sedar Senghor, Dakar: Les Nouvelles Editions Africaines, 123-135.

SPOONER, A., 1991, *The Oxford Popular English Dictionary and Thesaurus*, London: Oxford University Press.

RUNDELL, M., 2002, *Macmillan English Dictionary For Advanced Learners*, London: Bloomsbury Publishing Plc.

MADUAGWU, <http://jflcc.com>, retrieved on 06th /04/2020 at 4 pm.

ROOSEVELT, <https://www.edsys.in/moral-education>, retrieved on 10th /07/ 2020 at 4pm.

(Anonymous), <https://www.worldpulse.com>, retrieved on 2nd / 05/ 2020 at 2:45pm.

(Anonymous), <https://sourceessay.com>, retrieved on 17th /07/2020 at 3pm.

**L'IDENTITE METISSE A L'EPREUVE DE LA VIOLENCE
RACIALE DANS *LE CHERCHEUR D'AFRIQUES* ET *LE LYS
ET LE FLAMBOYANT* D'HENRI LOPÈS**

MADJINDAYE Yambaïdjé*

Résumé

En Afrique, la question du métissage a été et demeure l'un des thèmes de prédilection des romanciers francophones, tant elle alimente à merveille les débats de par le monde. Dans *Le Chercheur d'Afriques* et *Le Lys et le flamboyant*, Henri Lopès, lui-même métis, a choisi de traiter du métissage qu'il considère comme étant un sujet extrêmement sensible, voire idéologiquement contradictoire. Le présent article se propose donc de réfléchir sur l'identité métisse, telle qu'elle apparaît dans les deux œuvres romanesques de l'auteur franco-congolais. Écartelés entre la race du père et celle de la mère, les métis le sont tout aussi bien entre deux communautés humaines qui les considèrent, non seulement comme des sujets à identité double ou mixte, mais aussi comme des individus sans identité fixe ou des laissés-pour-compte, car il arrive qu'ils soient rejetés des deux côtés. Finalement, l'identité métisse se révèle, au regard de cette étude à la fois descriptive et analytique, comme une identité partagée, ambivalente, complexe, voire ambiguë, suspecte ou reniée.

Mots-clés : Métissage, Identité métisse, Violence raciale, Études postcoloniales, Henri Lopès.

Abstract

In Africa, the question of interbreeding has been and remains one of the favorite themes of French speaking novelists, so wonderfully it fuels debates around the world. In *Le Chercheur d'Afriques* and *Le Lys et le flamboyant*, Henri Lopès, himself a mixed race, has chosen to deal with miscegenation which he considers to be an extremely sensitive subject, even ideologically contradictory. This article therefore proposes to reflect on the mixed-race identity, as it appears in the two romantic works of the Franco-Congolese author. Torn between the race of the father and that of mother, the half-breeds are equally so between two human communities which consider them, not only as subjects with a double or mixed identity, but also as individuals without a fixed identity or left behind for-account, because sometimes they are rejected from two sides. Finally, the mixed-race identity reveals itself, in the light of this study, which is both descriptive and analytical, as a shared ambivalent, complex, even ambiguous, suspect or denied identity.

Key-words: Mixed race, Mixed race identity, Racial violence, Postcolonial studies, Henri Lopès.

* Université de N'Djaména (Tchad) ; Email : madji_genial@yahoo.fr

Introduction

Du latin « *mixticus* » ou « *mixtus* », qui signifie "mêlé" ou "mêlé", un métis ou une métisse est une personne dont les parents ont des origines géographiques, culturelles, ou des caractéristiques phénotypiques différentes. Ainsi, selon *Wikipédia*, la forme « *mestis* » (« qui est fait moitié d'une chose et moitié d'une autre ») est attestée depuis le XIII^e siècle. Au XVII^e siècle, le vocable « *metice* », emprunté au portugais, désigne alors « une personne née de parents appartenant à des populations présentant des différences phénotypiques visibles comme la pigmentation de la peau »¹. Plus tard, le terme "métis" sera utilisé pour désigner de nombreux descendants de parents européens et indigènes issus de la colonisation. C'est cette dernière acception qui intéresse notre réflexion.

Les enjeux de l'identité métisse sont, en effet, idéologiquement ancrés dans les débats sur la violence raciale. En contribuant au brassage biologique entre les Blancs et les Noirs, l'esclavage et la colonisation ont certes considérablement fait évoluer les mentalités. Malheureusement, cela n'a pas été sans conséquences néfastes sur les relations interraciales, voire humaines. Désormais, chaque race nourrit des velléités de son existence et/ou de son identité, face à l'Autre avec qui elle ne partage pas la même culture, la même couleur de la peau. Du coup, minoritaires, les métis vont être les premiers à en subir les méfaits. N'étant ni Blancs ni Noirs, ils vont individuellement ou collectivement, mais surtout quotidiennement, faire l'objet de stigmatisation, de discrimination et de violence de tous ordres de la part de ces deux groupes raciaux, quoique tous vivent dans la même société et partagent le même environnement. C'est la Franco-togolaise Ayoko Mensah, écrivaine, journaliste et spécialiste des cultures, qui le confirme dans son article intitulé "Utopies métisses" : « Ils (les métis) y souffrent plus qu'ailleurs d'être perçus comme n'étant ni Noirs ni Blancs, bien qu'ils soient les deux » (A. Mensah, 2005, p.5). Ainsi, au lieu d'être porteur d'une nouvelle pensée qui permette de mieux cerner la réalité des hommes à partir des différences ou des identités, le métissage, tel qu'il apparaît dans *Le Chercheur d'Afriques* (1990, 312P.) et *Le Lys et le flamboyant* (1997, 430P.), devient, bien au contraire, un concept qui les asservit, les aliène. Dès lors, il importe de s'interroger : comment le métissage est-il évoqué, écrit, décrit et représenté dans les deux romans d'Henri Lopès ? Quel genre de regard les Noirs comme les Blancs jettent-ils sur les métis ? Autrement dit, comment les métis sont-ils perçus par les Noirs et les Blancs ? Comment les métis construisent-ils finalement leur identité ? A l'aune de la critique thématique de Jean-Pierre Richard (1961), nous

¹ <https://fr.m.wikipedia.org/wiki>

procéderons rudement à l'analyse à la fois descriptive et analytique des deux textes romanesques d'Henri Lopès.

1. Le contexte sociohistorique du métissage

Si nous définissons la littérature comme le reflet de l'époque où elle est née, de la civilisation dont elle émane et du public auquel elle s'adresse, nous nous rendrons tout de suite à l'évidence que le roman, l'un des moyens majeurs de son expression, est un acte essentiellement social et, par conséquent, régi par des lois. En effet, un roman est un miroir. Il reflète le discours social global, avec ses effets dialogiques, polyphoniques et polysémiques. L'image ou la vie de toute une société y apparaît ou s'y profile. De ce fait, l'existence des liens étroits entre le roman et l'homme, entre celui-ci et son univers immédiat, n'est donc plus à démontrer. C'est pourquoi le recours à l'Histoire permet de situer le texte romanesque dans son contexte. Il permet également d'apprécier les rapports qu'entretenaient les personnages, qu'ils soient paisibles ou conflictuels. Perçu de cette manière, le roman africain francophone, en l'occurrence congolais, ne déroge pas à la règle. Tout en s'inscrivant dans la perspective de l'écriture postcoloniale, il déploie le voile racial qui sommeille en l'homme blanc : il ne peut exister de mariage mixte que si l'homme est un Blanc. Aussi la présente réflexion portera-t-elle liminairement sur le postcolonialisme littéraire et la désagrégation des structures sociales. Il s'agira de montrer en quoi l'auteur écrit des romans postcoloniaux et de relever les facteurs de dégradation des sociétés africaines pour déboucher finalement sur le phénomène du métissage et ses tares.

1. 1. L'écriture postcoloniale d'Henri Lopès

Congolais comme Sony Labou Tansi, Emmanuel Dongola et Tchicaya U Tam'si, Henri Lopès partage avec ces derniers un certain nombre de particularités, voire d'intimités, notamment une écriture de rupture, s'inscrivant dans la droite ligne de la théorie postcoloniale.

En effet, les études postcoloniales (de l'anglais "*postcolonial studies*"), également connues sous le vocable "postcolonialisme", sont l'étude des théories postcolonialistes qui naissent dans les années 1980 aux Etats-Unis et, bien plus tard, en Europe, au sein du discours postmoderne en réaction à l'héritage culturel laissé par la colonisation. Le postcolonialisme est un courant de pensée dont les principaux fondements se situent dans les ouvrages de Frantz Fanon², d'Albert

² Psychiatre, Frantz FANON était un virulent critique du colonialisme et de ses violences socioéconomiques et psychologiques sur les colonisés. Il était aussi activement engagé dans les luttes anticolonialistes, notamment la lutte de libération algérienne, et ses écrits et son engagement ont largement contribué au processus de décolonisation en Afrique et ailleurs. Frantz Fanon a ainsi fourni les bases de la pensée postcoloniale. Ses livres les plus connus, *Peau noire, masques blancs* (1952) et *Les Damnés de la terre* (1961), ont une grande influence sur le développement des études postcoloniales et, en particulier, sur les fondateurs de cette discipline à savoir Edward Said, Homi Bhabha et Gayatri Spivak.

Memmi (1973) et d'Edward Said (1978). En tant que théorie littéraire, il fournit des outils critiques permettant d'analyser les textes produits par les auteurs issus d'anciennes colonies.

En outre, le postcolonialisme permet de penser la littérature dans ses rapports avec le Centre et la Périphérie. Le souci majeur de ses promoteurs est de trouver à la littérature un point d'ancrage et d'insister sur sa spécificité régionale ou territoriale. Restituant le phénomène dans le contexte francophone, Jean-Marc Moura a fait une étude comparée entre la littérature française et la littérature francophone. Il dit avoir constaté que beaucoup de critiques considèrent la littérature francophone comme le prolongement de la première. Aussi Jean-Marc Moura y apporte-t-il des précisions: «La critique postcoloniale fait l'inverse, elle insiste sur la spécificité et sur le fait qu'il faut d'abord se situer anthropologiquement, sociologiquement, économiquement à la limite, avant d'en parler comme on le ferait pour la littérature française » (Moura, 1999, pp.293-294). Comme nous le constatons, le postcolonialisme est un mouvement global, mondial, pour la simple raison qu'il embrasse toutes les périodes de l'Histoire. Il insiste sur les spécificités de chaque littérature et renvoie à toutes les cultures que le processus impérial a affectées depuis le grand mouvement de civilisation jusqu'à nos jours.

La littérature postcoloniale remet ainsi en cause l'impérialisme qui l'a suscitée. Et c'est dans cette perspective que s'inscrit l'œuvre romanesque d'Henri Lopès. Elle recompose le paysage de la littérature négro-africaine avec des indices de recherche trop riches et dessine des orientations nouvelles. Aussi ouvre-t-elle des chantiers nouveaux en jetant les bases d'un système raisonné qui a toujours manqué. Cependant, pour mieux appréhender la portée de cette stimulante écriture africaine, il serait judicieux de souligner préalablement la qualité de la démarche entreprise par Henri Lopès. Ancien étudiant en France, le Franco-congolais est un intellectuel dont l'éducation est issue à la fois des moules français et africain. Issus de ces deux mondes, il a appris à respecter l'Autre avec ses différences, notamment ses qualités et ses défauts. C'est justement la raison pour laquelle son écriture s'ouvre sur la problématique de l'Autre, de la différence et de l'hétérogénéité de l'espace culturel. Au lieu d'être un facteur discordant entre soi et l'Ailleurs, son œuvre devient une chance, une richesse ; car elle est finalement un espace ouvert à la pluralité, à la diversité. Elle montre la voie du dépassement, de l'exclusion, de l'archaïsme et de l'anachronisme pour aboutir à la symbiose, donc à la communion, à l'unité dans la diversité, à l'acceptation de la différence, du métissage. Chez cet auteur, il n'y a pas d'identité pure, fiable, ni de peuple élu comme on a voulu le faire croire dans l'Hexagone. L'interculturel s'érige en un espace authentique du Moi. De même, au lieu d'être un pôle antagonique, une instance conflictuelle, l'Ailleurs se trouve alors

inscrit dans le sujet qu'il contribue à constituer. C'est l'optique que développent toutes les productions d'Henri Lopès.

La première caractéristique de l'écriture d'Henri Lopès est le mélange de langues, de styles et de genres au mode Kourouma dans *Les Soleils des indépendances* (Kourouma, 1970). Autrement dit, l'auteur y fait usage de l'interlangue et de l'hétérolinguisme. Pour lui, la langue française n'est ni une langue d'une hégémonie culturelle ni celle d'un pouvoir déstructurant qui acculture en effaçant la différence ou le côté du même, de soi. Aussi lui imprime-t-il une variété d'usages locaux au point de la transformer, contre toute attente, en une langue à travers laquelle peuvent enfin s'exprimer les différences. C'est l'exemple d'André Leclerc, un produit de la colonisation et ses péripéties dans *Le Chercheur d'Afriques*. C'est aussi l'exemple de Léon, de Charles, de Victor-Augagneur, et de l'héroïne Kolélé. Tous deviennent des figures emblématiques du métissage à la fois biologique, culturel et surtout littéraire. Ici, Lopès démontre les vertus prodigieuses de l'écriture le propulsant ainsi sur la scène internationale. Il déconstruit le canon occidental, aspire à la liberté d'écrire, même au niveau de la conception du roman. L'affirmation du personnage Victor-Augagneur Houang corrobore cette vision : « J'ai fini par transiger, car au bout du compte les règles du roman dépendent de chaque auteur. On peut tout y mettre pourvu qu'une logique interne sous-tende l'ensemble de l'édifice » (H. Lopès, 1997, p. 432). Pour cet écrivain, le roman ne doit pas être nécessairement écrit en s'inspirant du modèle français. Tout peut y être intégré : chanson et légende, poésie et théâtre. On peut y évoquer également la danse, y utiliser les langues locales en les conjuguant avec le français soutenu ou courant et y retrouver tout ce qui reflète la société africaine, y compris sa dégradation.

1.2. La désagrégation des structures sociales

Par définition, la désagrégation est l'état de désordre, de trouble, de perturbation, causé par un certain nombre d'événements. C'est l'exemple de la désorganisation de la société africaine par la colonisation qui en a été une plaie béante. Cette période de l'histoire a complètement ébranlé tout ce qui avait trait à l'authenticité du monde noir. Ainsi, l'arrivée des occidentaux en Afrique et la méthode de l'institution coloniale ont constitué un fait capital aux conséquences imprévisibles. Ayant nourri l'esprit de domination, les Blancs n'ont pas du tout attaché du prix aux règles qui régissent l'orthodoxie régnante traditionnelle. Toutes leurs visées ont porté à soumettre, à dominer les Noirs qu'ils considèrent comme des êtres sans culture, sans civilisation. Malheureusement, au lieu de préserver son authenticité, l'Afrique a cédé à la pression occidentale. Elle ne s'affiche plus comme un havre de paix, une société fortement structurée et unie par le lien de solidarité que cultive chaque Africain. C'est ce à quoi Aimé Césaire faisait

allusion : « Moi, je parle de sociétés vidées d'elles-mêmes, de cultures, d'institutions minées, de terres confisquées, de magnificences artistiques anéanties, d'extraordinaires possibilités supprimées » (A. Césaire, 2004, p. 23). Ici, en tant qu'artiste engagé, Césaire dénonce, avec une virulence sans pareille, l'anomie des structures sociales en Afrique. Pour lui, l'avènement de la colonisation a été un choc terrible qui a débouché, non seulement sur le refus de l'affirmation nègre, mais aussi sur des changements de mentalité de la race noire.

On assiste alors à l'imitation du mode de vie des Blancs, au non respect des normes en vigueur, d'où la frivolité dans les comportements de certaines femmes noires qui les pousse à se rapprocher des hommes « venus civiliser ». Ce rapprochement n'est pas seulement volontaire, mais aussi imposé. C'est cette perversion des mentalités qui a permis à Lopès d'exprimer son cri de cœur dans les œuvres du corpus où les femmes comme Ngalaha, Kolélé, ont maille à partir avec leurs familles respectives. Ces femmes ne respectent plus les coutumes. Certes, Kolélé, par exemple, est métisse, mais sa conduite ne permet pas à la société africaine de lui conférer une certaine considération. Elle est une femme qui se marie dès qu'elle change de milieu. Il en est de même de Ngalaha. D'origine congolaise, donc noire, la mère d'André symbolise la figure de la dégradation. Vivant dans un milieu où le contact avec l'homme blanc devient chose facile, Ngalaha, comme Kolélé, "change" régulièrement de concubin.

La dégradation de la société ne se limite pas seulement à ces personnages féminins aux attitudes et habitudes déviantes, elle s'étend aux oncles maternels d'André dans *Le Chercheur d'Afriques*, qui ont perdu le sens de responsabilité. Attirés par les frénésies de la vie occidentale, ils s'empressent souvent à assister aux mariages de leurs sœurs. Aussi, l'individualisme, dont font preuve certains personnages, ne peut être perdu de vue. Cet ensemble de cultures, de comportements, résumé à travers ces personnages, a favorisé l'émergence de la nouvelle catégorie sociale sous le nom de métis. C'est ce groupe, cette classe qui est victime du regard méprisant de l'Autre, de la discrimination raciale, que nous proposons de décrypter.

2. La discrimination raciale

Par discrimination, nous entendons une politique ségrégationniste qui consiste à faire vivre séparément des communautés différentes, notamment raciales, au détriment de l'une d'elles. C'est dans cette logique qu'il convient de situer la définition de Burns :

Le préjugé de couleur n'est rien d'autre qu'une haine irraisonnée d'une race pour une autre, le mépris des peuples fort riches pour ceux qu'ils considèrent comme inférieurs à eux-mêmes, puis

l'amer ressentiment de ceux contraints à la sujétion et auxquels
il est souvent fait injure.

Comme la couleur est l'insigne extérieur, mieux visible de la
race, elle est devenue le critère sous l'angle duquel on juge les
hommes sans tenir compte de leurs acquis éducatifs et sociaux
(F. Fanon, 1974, p.95).

Nous comprenons donc que la plupart des sociétés du monde
portent les germes de la discrimination ; en effet, les êtres humains ont
souvent un penchant pour l'amour de leur propre personne et ont
tendance à ignorer que leur existence n'est valorisée qu'à partir de celle
de l'Autre. Cette forme de narcissisme aveugle a ouvert la voie à ces
hommes pour scruter de plus près leur prochain. En cela, leur identité,
la couleur de leur peau, leur origine, sont décryptées, analysées,
comparées à celle de l'homme dont les caractéristiques biologiques et
culturelles ne répondent pas au goût ou aux exigences des premiers. Ce
rejet s'est manifesté dans les différentes communautés en Afrique,
puisque aucune n'a échappé aux événements de l'Histoire. Quoique
manifeste entre les Blancs et les Noirs, la discrimination raciale est
beaucoup plus accentuée entre les Noirs et les Métis, d'une part et
d'autre part, entre les Blancs et les Métis.

Dans *Le Chercheur d'Afriques* et *Le Lys et le flamboyant*, il est
aisé de comprendre que la société africaine, précisément congolaise, est
victime d'une partition due à l'invasion des occidentaux et des
conséquences qui en découlent. En témoignent le regard des Noirs et
celui des Blancs sur les individus issus des couples mixtes.

2.1. Les métis vus par les Noirs

Henri Lopès a introduit dans *Le Chercheur d'Afriques* comme
dans *Le Lys et le flamboyant* des personnages métis qui dénoncent à la
fois la discrimination et la ségrégation à échelle sociale et
psychologique.

Au niveau social, André Leclerc, tout comme Victor-Augagneur
Houang, tous deux métis, parlent de la discrimination dont ils sont
victimes. Ayant pourtant une part d'identité noire, ces enfants sont
rejetés par cette communauté censée les intégrer : « Les enfants du
quartier s'approchent avec curiosité, interrompaient leurs jeux et
montraient du doigt les bana mindélés, les petits blancs. Ils nous
entouraient en trépignant, sautant à cloche pied, frappant dans leurs
mains et répétant Mindélés ! Mindélés ! » (H. Lopès, 1997, p.104). Ici,
le métis apparaît aux yeux des Noirs comme un jouet puisqu'il n'est ni
Noir ni Blanc. Il devient la risée de ce groupe qui refuse de l'accepter
psychologiquement pour le classer socialement de l'autre côté, c'est-à-
dire le prendre pour un Blanc. Le "nous" désignant Victor-Augagneur
Houang, sa mère et sa Tantine Monette (elle aussi métisse), peut être

interprété comme si les adultes Noirs, par le biais de leurs enfants, décriaient ce groupe. Ils rejettent toute femme ayant une relation avec un métis. C'est d'ailleurs ce qui amène Victor-Augagneur Houang à dire : « Dramatise pas, toi aussi quand je passais dans les villages en brousse ou dans les ruelles de la Kouanga, les gamins me poursuivaient en me criant Moundélé ! Moundélé ! (Voyez le Blanc ! voyez le Blanc ! » (H. Lopès, 1997, p. 255). Les métis sont ainsi vus par les Noirs comme s'ils n'avaient pas les caractéristiques d'un humain digne de ce nom. Sont-ils pris pour des "enfants du péché" dont la vie devait être consacrée, c'est-à-dire purifiée pour l'obtention d'une absolution définitive de leur faute originelle comme l'entend toute la communauté noire à l'intérieur de la fiction ? Le regard porté sur le métis dégage la même substance dans *Le Chercheur d'Afriques*.

André Leclerc ressent le poids de ce racisme régulièrement, où qu'il se trouve. Parlant de ses amis, exactement comme Victor-Augagneur Houang, il déclare : « Dès qu'ils reconnaissent une silhouette du casque kaki, mes camarades me poussèrent par le dos. Va, fils de Moundélé, va ko ! Voici ton père qui vient te rendre visite » (H. Lopès, 1997, pp. 77-78). Un peu plus loin, les mêmes enfants reprennent le refrain : « Va, fils de Moundélé, va ko ! Voici ton père qui vient te rendre visite. Demande-lui de l'argent pour les cacahuètes » (H. Lopès, 1997, p. 78). Ces enfants interviennent comme si le métis était le rejeton du Blanc, n'importe lequel, qui vient d'arriver. On comprend donc que la société noire l'ait définitivement classé et considéré comme étant un Blanc et non un Noir. Pour eux (enfants), les ressources financières ne proviennent que de l'homme blanc.

Dans ce sillage, les noms métis s'interprètent comme une expression de rejet et de discrimination raciale. Comment la présentation des personnages est-elle faite ? Quelle est par exemple la portée des noms dont l'auteur affuble ces êtres de papiers ? A cet effet, Zezeze Kalondji confirme leur fonctionnalité : « Chaque nom est un abrégé du récit et du rôle qui lui est assigné dans un roman » (Z. Kalondji, citée par G. Ngal, 1994, p. 56). Il est clair que le nom du héros de *Le Chercheur d'Afriques* revêt les caractéristiques du racisme. Puisque la communauté noire résiste à accepter l'homme blanc, de par la différence de sa peau, le nom d'André connaît une altération à la prononciation « Andélé », une manière de dire que ni culture ni l'esprit du Noir n'est pas disposé à retenir ce nom d'André et, par conséquent, l'on ne peut accepter cet individu dont l'étrangeté inquiète. Son intégration au milieu noir ne serait possible que s'il portait un nom qui révélait l'identité et la culture noires.

Si la mère de Kolélé appelle affectivement Victor-Augagneur Houang, le narrateur de *Le Lys et le flamboyant*, « sinoa », cela dénote d'un état d'esprit qui prouve que Victor-Augagneur Houang reste et demeure le fils d'un Chinois, d'un Jaune et que nulle part, en Afrique,

personne ne le revendique comme un enfant de souche, du terroir ou du "sang pur". Il est donc vu comme l'Autre, doté d'une mentalité, des racines d'Ailleurs. L'auteur adopte ainsi une technique d'écriture qui donne l'idée à voir en l'enfant métis le regard particulier que jettent les Noirs. Ils pensent que les métis ont plusieurs pères blancs. Les pages des œuvres du corpus montrent qu'André Leclerc, Victor-Augagneur Houang, Maud, Léon et Charles changent de noms chaque fois que leurs mères se marient avec Leclerc, Veloso, Sergent ou Boucheron. Dans le milieu africain, cette pratique est considérée comme une forme de perversion des mentalités pouvant générer des malheurs. C'est pourquoi ces personnages métis sont la risée de cette communauté, quelle que soit la classe qu'occupe chaque Noir. Atondi Monmondjo (2002, 245) s'est intéressé au vocabulaire marginalisant en vigueur dans le milieu noir en précisant ceci :

Les Nègres non plus, de leur côté, ne les portaient pas en haute estime [...]

Les Nègres dénigraient les métis et usaient envers eux alors de diverses terminologies barbares comme "mwanamakangu" ou albinos³.

Le terme mindélé madéso ou Blanc fayot était d'usage pour les rejetons nés du commerce avec les Portugais.

A bien comprendre Monmondjo, le racisme des Noirs est d'une évidence absolue. Ceux-ci se vantent d'être des "sangs purs". Les expressions, dont ils font usage pour désigner des métis, montrent que les hommes de couleur ont développé une méfiance vis-à-vis des métis au point de les marginaliser, les discriminer. Ceux-là sont considérés comme des hommes venus d'ailleurs. Cela s'explique par le fait que, pendant l'esclavage et la colonisation, tout étranger, qui foule le sol africain, est refoulé. En signe de résistance, les Noirs continuent d'entretenir une fierté d'appartenir à une communauté, un peuple doté d'une authenticité culturelle dont les origines remontent dans la nuit des temps. C'est à juste titre que les Noirs, dans le monde romanesque de l'Ambassadeur du Congo en France, tout comme dans la société africaine, estiment que tout ce qui a trait au métissage, à l'image de l'enfant métis, mettrait en péril l'identité nègre, vaillamment protégée et défendue. Comme le dit Marie Barraud (2007, P. 61) à propos des métis : « Il est donc très difficile pour les étrangers ou les enfants nés des couples mixtes de trouver leur place dans notre société. Si on sort de la norme, on est pointé du doigt, rejeté ». Cette affirmation démontre que les métis sont mal vus par la communauté dans laquelle ils vivent, et ce, de par le monde. C'est l'exemple de l'univers diégétique des

³Mwanamakangu, expression *lingala*, est en fait une insulte pour dire bâtard, enfant illégitime.

œuvres de notre corpus où les métis souffrent de racisme entretenu par les Noirs. Les traits physiques d'André ne posent pas de problèmes au regard de ses camarades quand tout va bien. Le rejet et le mépris surgissent souvent à l'éclatement d'un orage. L'exclusion, des fois, est totale et infinie. Trop différent, André ne bénéficie d'aucune voie de s'identifier.

Alors ministre en 1963, Henri Lopès a personnellement été victime de cette discrimination raciale au sommet de l'Etat. Et c'est Monmondjo (2002, p.247) qui fait remarquer cette triste expérience :

Rentré au pays, il fit l'expérience de la persécution politique, pour cause de métissage. Une Circulaire du Secrétaire Général du M.N.R (Mouvement National de la Révolution), Alphonse Massamba-Débat, invitait au recensement des ministres, directeurs généraux et centraux dont l'origine congolaise, à cent pour cent, n'est pas attestée. Henri Lopès et d'autres métis furent du lot.

Pour montrer l'ampleur de cette haine, il précise : «Les métis furent accusés de contre-révolution, après tout, ils étaient des enfants des "impérialistes"» (L. A. Monmondjo 2002, p. 247). A cet effet, qu'ils soient de bonne ou de mauvaise foi, qu'ils posent des actes subvertis ou non, les métis sont accusés d'avoir des liens avec les Blancs, les oppresseurs. Mais si, au moindre faux pas, les métis sont indexés, menacés par les Noirs, ils font aussi l'objet d'aucune revendication de la race blanche. En dépit de la position des Noirs, les Blancs contribuent sérieusement à l'effritement de l'identité métisse.

2.2. Les métis vus par les Blancs

Le contact entre l'Occident et l'Afrique révèle un schéma de relation dichotomique entre le maître-Blanc et le sujet colonisé. Ce schéma, preuve de l'exercice du pouvoir sur le Noir, a creusé un déséquilibre profond dans les comportements.

D'ailleurs, durant les grands moments de l'Histoire, les prémices de la discrimination s'enracinaient déjà. Bien que minoritaires, les Blancs se sont fait lire une lettre dans l'île de la Réunion, en 1674, de l'Amiral, vice-roi de la Haye interdisant le mariage avec les Nègresses. La portée d'une telle missive ne peut que planer dans l'esprit de tout colonisateur. Cette attitude figée a fait son chemin pendant la période postcoloniale pour ensuite être retranscrite dans l'œuvre littéraire. Tout ce qui porte les indices suggérant l'affirmation de l'identité nègre est balayé, rejeté d'un revers de la main par les Blancs. L'intolérance était alors de mise. Les personnages ainsi que les auteurs métis négro-africains sont meurtris au plus profond d'eux-mêmes par cette pratique. Les cas les plus frappants sont ceux des écrivains comme le Guinéen

Williams Sassine, à qui l'entourage a fait sentir la différence en toute circonstance à cause de la couleur de sa peau, l'Ivoirienne Véronique Tadjou (1999) et la nouvelliste-cinéaste Burkinabé, Sarah Bouyain (2003).

L'exemple d'Henri Lopès est davantage illustratif. Nul ne peut appréhender ses productions romanesques sous cet angle, s'il ne prend pas en compte les traits biographiques qui inspirent l'auteur. A travers les discours tenus par André Leclerc et Victor-Augagneur Houang, le romancier transparait derrière chaque personnage souffrant de marginalisation dans la société blanche. Le fonctionnement du discours racial blanc dispute la place avec celui du discours révélant la position des Noirs. Le choc colonial s'est répercuté sur les relations entre les Blancs et les métis marqué par l'exclusion dont le discours vient doubler la position raciste des Noirs. Les personnages métis sont menacés par les regards des Blancs qui considèrent qu'ils n'appartiennent pas à leur monde et qu'un enfant né d'une mère noire demeure un Nègre. Le narrateur de *Le Lys et le flamboyant* a donné la vision qu'ont les Blancs vis-à-vis de lui durant toute son enfance jusqu'à l'âge adulte. Celui qui se fait passer pour son "père", lui fait reconnaître la différence de sa peau et lui inflige des coups de fouets accompagnés d'injures au ton raciste : « J'avais beau pleurer, hurler, implorer, il frappait, frappait, gba !gba !gba !répétant pour donner la force à ses coups que j'étais un vicieux, un sale vicieux, un sale petit nègre dévergondant » (H. Lopès, 1997, p. 106). Le choix des mots pour décrire les maux administrés à l'enfant résume le refus de cette catégorie sociale par le Blanc. A l'instar de tout colon, Tonton Pou, un des personnages blancs de l'œuvre, traite ce métis comme s'il avait affaire à un esclave, un colonisé. Au-delà du mépris dont il fait preuve en qualifiant Victor-Augagneur Houang, de "sale petit nègre", il y a une haine qui occupe toute la pensée du commandant. C'est la vision des colonisateurs en exercice dans les colonies. Pour eux, tout ce qui a trait à l'identité et à la culture nègres doit être bafoué.

L'une des missions des colonisateurs consistait d'ailleurs à apporter la "civilisation" au monde noir. Si le jeune métis subit les coups et les injures de son père adoptif, ce dernier pense atteindre la personnalité nègre. Tout ce qui est métis est confondu au Noir et ne peut en aucune manière être sa propriété à lui, le Blanc. Ce qui veut dire que le Blanc n'a jamais imaginé qu'un enfant ayant à la fois les traits biologiques partagés entre les critères biologiques noirs et blancs ne saurait être réclamé dans l'univers blanc. Pour lui, il appartient d'emblée au monde noir. C'est un Noir incapable de réfléchir, de raisonner et, par conséquent, dépourvu de toute intelligence. Donc, tout Blanc, tout colon, est libre d'abandonner son enfant à la charge de sa mère noire sans peine ni remords. L'attitude de M. Sergent en est une parfaite illustration : « Le militaire refuse de laisser monter M'ma

Eugénie. Ses ordres étaient formels. Les familles blanches, un point, un trait. Pas d'indigènes. Sans coup férir, maman et Tantine Monette sautèrent à la plateforme aussitôt imitées par Léon et moi » (H. Lopès, 1997, p. 177). Les propos du narrateur concernant le militaire montrent l'extrême racisme nourri contre les métis. Ceux-ci, avec leurs mères, ont été sommés de descendre et que le voyage ne peut s'effectuer qu'avec des personnes de race blanche.

Cependant, les relations racistes entre les métis et les Blancs ne sont pas seulement évoquées dans *Le Lys et le flamboyant*, elles sont également relevées dès l'incipit de *Le Chercheur d'Afriques* où l'identité du narrateur est effritée, voire brisée, à cause du comportement de l'homme blanc.

Dans les colonies et en France, les métis sont mal vus et ne sont pas acceptés dans la communauté blanche. Entièrement répulsive, celle-ci pense que les métis sont des personnages porteurs d'une nouvelle identité nègre ou tout simplement des Arabes. En effet, André Leclerc, narrateur de cette œuvre à tendance autobiographique, retrace son mal de vivre dû au racisme dans tout son parcours. Qu'il soit en Afrique ou en Europe, il est victime de mépris, car il est constamment indexé à cause de la couleur de sa peau. Non seulement son identité est remise en cause, elle fait l'objet d'interrogation dans les lieux publics. Naturellement, réagissant comme tout humain en situation de légitime défense, il avoue : « A Chartres, ces derniers mois, j'ai réappris à avaler ma susceptibilité et, regardant par-delà l'horizon, j'insulte les regards grossiers braqués sur ma peau » (H. Lopès, 1990, p. 47). Dans le milieu européen, la peau du métis fait l'objet de curiosité et de murmure. La réaction des Blancs, par les regards qualifiés de grossiers, atteste que la communauté blanche s'interroge sur l'identité d'André. Ce regard sous-tend le racisme qui sommeille en l'homme blanc. Dans une salle de cinéma à Paris, André dénonce l'expression du racisme blanc : « Les plus proches, me regardaient, les uns à la dérobée, les autres avec une insistance voisine de la grossièreté, un sourire de satisfaction aux lèvres » (H. Lopès, 1990, p. 46). L'apparition publique d'André devient un phénomène pour les Blancs. Leur acharnement à vouloir le regarder pour se moquer de lui témoigne des rapports que les métis entretiennent avec le monde blanc. C'est dans ces conditions confuses, paradoxales et atroces dans la réalité que les métis supportent le regard de l'Autre, du Blanc, qui a intériorisé en eux la bête humaine ; car, pendant la colonisation, pour les Blancs racistes, qui dit Métis dit Noirs, "peuples sans culture et inférieurs". Autrement dit, ils doivent toujours demeurer les maîtres des Noirs et des métis. C'est cette part du réel qui est traduite dans la fiction de Lopès. En groupe ou seul, le Blanc réaffirme sa prétendue supériorité, son racisme face au métis. C'est ce qui sous-tend le discours du narrateur André qui parle de sa rencontre avec un Blanc dans un bar : « Il y a de la haine que m'adresse l'homme à la

moustache » (H. Lopès, 1990, p. 46). Le personnage est donc confronté au racisme criard du Blanc.

Chaque page ou chaque chapitre de *Le Chercheur d'Afriques* pose la problématique du racisme caractérisé par des préjugés qui fusent avec une violence telle qu'ils remettent en question la mission civilisatrice du Blanc. Comment comprendre que les Blancs, supposés cultiver la vertu, les valeurs de l'humanité, se tournent contre les métis pour chercher à leur attribuer une image, à les classer dans un monde qui ne leur appartient pas. L'exemple du comportement de Leclerc atteste à suffisance que le racisme blanc a atteint le summum de l'inconcevable. Il repose sur un malentendu qui serait entretenu. Le cabinet se trouvant face à son père, l'enfant n'est pas reconnu par son géniteur qui, d'emblée, lui pose des questions ou lui fournit des réponses pour lui signifier implicitement qu'il vient d'Ailleurs. Il refuse donc de reconnaître son fils bien que celui-ci ait évité de décliner son identité. Le commandant aurait dû, au cours de la rencontre, approfondir la connaissance d'André, puisque tant d'indices lui ouvrent la brèche pouvant lui permettre de se rappeler une progéniture abandonnée à sa mère en Afrique. La suite du roman déploie un flou artistique entretenu par l'auteur pour montrer le degré du racisme blanc sous lequel ploie le métis. En présentant André portant une paire de lunettes devant son père, au cours de la consultation, Lopès voudrait décrier le racisme sous toutes ses couleurs. Leclerc, malgré les propos du héros, rejette ce métis :

- Votre père vit-il ?
J'aurais dû lui répondre sans marque d'hésitation.
- En....
Sa voix est voilée, comme celle d'un adolescent faisant sa première déclaration.
- ...En Afrique (H. Lopès, 1990, p. 306)?

Le commandant dit vertement ou considère celui qui est à sa recherche comme tout autre patient, inconnu, venu de l'Afrique où il ne connaît personne.

Il se dégage donc que le racisme blanc envers les métis est un phénomène de société criant dans toutes les productions romanesques de ce Congolais qui atteste, par l'écriture, les anciennes pratiques coloniales ou de l'esclavage. Les métis d'alors étaient bannis de la scène politique ou artistique en France. Nombreux sont les artistes de renom de l'époque qui ont été écartés de la scène culturelle pour des raisons similaires. Le seul cas de Saint Georges⁴ reste illustratif.

⁴ Saint Georges, musicien métis, a été écarté de la Direction de l'Opéra en 1775, du fait de son statut.

Conclusion

Au bout du compte, la réflexion, que nous avons menée, révèle que le métissage, en tant que produit de la colonisation, a bouleversé les structures sociales en Afrique. Les sociétés réputées organisées, voire hiérarchisées, ont été systématiquement bouleversées et ébranlées par la pénétration coloniale. Cette pénétration, accompagnée de l'introduction d'un nouveau mode de vie avec une culture différente de celle du monde noir, était à l'origine du métissage biologique. Ce brassage a permis aux différentes races d'avoir des enfants métis comme Victor-Augagneur Houang, Kolélé, Léon et André. A l'évaluation, tous ces personnages souffrent d'un profond malaise identitaire. Aucun d'entre eux n'est accepté par l'une des deux communautés : si les Noirs pensent que les métis appartiennent à la race blanche, les Blancs, par contre, estiment que ces derniers ne sont que des Noirs. Ainsi naît la discrimination raciale. Les métis sont donc doublement placés sous le regard méprisant des Noirs et des Blancs remettant à ce titre en cause leur identité. A l'image des chauves-souris, ils ont tous finalement une identité qui se situe à mi-chemin entre la race du père et celle de la mère.

Ainsi, en tant que fait social de tous les temps et de tous les pays, le racisme de l'Occident semble répandu à travers le monde, car les écrivains de tout horizon, pour mieux les décrire ou les analyser de plus près, ont fait de leurs œuvres un sujet préoccupant afin de parler de leurs propres expériences. Zadie Smith (2001), dans son roman *Sourires de loup* et Leone Ross (2003), dans *Le Sang est toujours rouge*, s'inscrivent dans la logique littéraire de Lopès. Ils dénoncent la discrimination raciale blanche envers les métis. L'œuvre de Ross la plus représentative de cette réalité est *Le Rire orange* (L. Ross, 2001), où le personnage principal, Tony, métis, essuie régulièrement les injures, souffre dans les milieux blancs, au Sud des U.S.A. et cela, à cause de la couleur de sa peau au point qu'il en est devenu un malade mental.

Références bibliographiques

- ATONDI-MONMONDJO Lecas, 2002, «Le paratexte et l'œuvre chez Henri Lopès, expression d'une recherche d'identité », *Henri Lopès, une écriture d'enracinement et d'universalité*, Paris, L'Harmattan, 227-255.
- BOUYAIN Sarah, 2003, *Métisse façon*, Paris, Chambre d'échos.
- CÉSAIRE Aimé, 2004, *Discours sur le colonialisme suivi de discours sur la Négritude*, Paris, Présence Africaine.
- FANON Frantz, 1975, *Peau noire, masque blanc*, Paris, Maspero.
- KOUROUMA Ahmadou, 1970, *Les Soleils des indépendances*, Paris, Éditions du Seuil.
- LOPÈS Henri, 1990, *Le Chercheur d'Afriques*, Paris, Éditions du Seuil.
- LOPÈS Henri, 1997, *Le Lys et le flamboyant*, Paris, Éditions du Seuil.

- MEMMI Albert, 1973, *Portrait du colonisé précédé du Portrait du colonisateur*, Payot.
- MENSAH Ayoko, 2005, « Utopies métisses », *Africultures*, n° 62, janvier-mars, pp. 5-9.
- MOURA Jean-Marc, 1999, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, Presses Universitaires de France.
- NGAL Georges, 1994, *Création et rupture en littérature africaine*, Paris, L'Harmattan.
- RICHARD Jean-Pierre, 1961, *L'Univers imaginaire de Mallarmé*, Paris, Editions du Seuil.
- ROSS Leone, 2003, *Le Sang est toujours rouge*, Paris, Acte Sud.
- ROSS Leone, 2001, *Le Rire orange*, Paris, Acte Sud.
- SAID Edward, 1978, *L'Orientalisme*, Pantheon Books.
- TADJO Véronique, 1999, *Champ de bataille et d'amour*, Paris, NEI/Présence Africaine.
- ZADIE Smith, 2001, *Sourires de loup*, Paris, Gallimard.

**THE QUEST FOR FEMALE AUTONOMY: BREAKING
MARITAL CHAINS IN HURSTON'S *THEIR EYES WERE
WATCHING GOD* AND EMECHETA'S *THE JOYS OF
MOTHERHOOD***

BEGEDOU Komi*

Abstract

This paper analyses the implications of arranged marriage in Zora Neale Hurston's *Their Eyes Were Watching God* and Buchi Emecheta's *The Joys of Motherhood*. It examines the rationale behind Janie's and Nnu Ego's continuous divorce in both novels. Drawing on the womanist literary theory, the essay is structured around two parts with the first part dealing with arranged marriage and its impact on women, and the second one elaborating on the female protagonists' perception on marriage and their search for freedom.

Keywords: Arranged marriage, divorce, freedom, enslavement, autonomy

Résumé

Cet article analyse les implications du mariage arrangé dans *Their Eyes Were Watching God* de Zora Neale Hurston et dans *The Joys of Motherhood* de Buchi Emecheta. Il examine également la logique qui sous-tend le divorce continu de Janie et Nnu Ego dans les deux romans. S'appuyant sur la théorie littéraire « womanisme », cet article traite, dans la première partie de du mariage arrangé et de son impact sur les personnages féminins. La seconde partie traite de la perception qu'ont les protagonistes féminins du mariage ainsi que leur recherche de liberté.

Mots-clés : Mariage arrangé, divorce, liberté, esclavage, autonomie

Introduction

In the Judeo-Christian, marriage is defined as a remarkable transformation/union in which a man shall "leave his father and his mother and shall cleave unto his wife: and they shall be one flesh" (KJV Genesis 2:24). For generations, women writers have challenged the lack of autonomy afforded wives under the powerful "one flesh" ideal/standard. In reality, the wife's identity was subsumed within that of her husband, creating an unequal, frequently oppressive relationship in which the husband dominates the wife. Kate Chopin's *The Awakening* (1899) is one of the earliest and most notable critiques of the impact of marriage on women. When Chopin's young protagonist, Edna Pontellier, boldly sought autonomy and self-fulfillment by separating from her husband, many contemporary readers condemned

* Université de Lomé (Togo) ; Email : komi.begeidou@gmail.com

the book, calling it an unwarranted attack on the sanctity of marriage. Indeed, for Edna, "A wedding is one of the most lamentable spectacles on earth" (Chopin: 1899). Black women writers from different cultures and literary traditions have explored this topic, with particular emphasis on forced or arranged marriages. This paper compares the images of marriage as portrayed in Zora Neale Hurston's *Their Eyes Were Watching God* and Buchi Emecheta's *The Joys of Motherhood*.

Both novels portray the outcomes of arranged marriage in two different settings. Though these two female writers are from separate geographical contexts, their message is the same. They have created female characters – Janie and Nnu Ego who have experienced arranged marriages which resulted into divorce or separation. While *Their Eyes Were Watching God* chronicles the marriage experience of a black female character called Janie raised by her grandmother Nanny in the American society during the Harlem Renaissance period, *The Joys of Motherhood* narrates the marital life of a female character called Nnu Ego and Adaku born and raised in an African traditional society in transition. Janie and Nnu Ego, like Edna Pontellier, view marriage as a form of servitude or bondage. They therefore designed ways to free themselves from the enslavement of arranged marriage. I rely on the womanist literary theory to develop my clusters of ideas. The term "womanist" is coined by African American female writer Alice Walker in 1981 to show "the limits of feminism as she sought to relate the issues and ideas identified by white women to the lived experience of black women" (Gilkes, 2006: 283). A reaction against feminism which emerged as a primarily white movement, womanism focuses on black women, integrating human liberation and self-definition (Gilkes, *ibid*). Thus, if white women's experiences provided the foundation of feminist thoughts, black women's experiences remain the backbone of womanism. The theory empowers black women to resist both patriarchy and feminism, and all cultural limitations. Through the prism of this theory, the present study scrutinizes black female characters' actions and decisions regarding arranged marriage in both *Their Eyes Were Watching God* and *The Joys of Motherhood*. Womanism is therefore, a form of empowerment of black women to resist the dominion of patriarchy and feminism in order to resist all cultural limitations. The essay is structured around two parts with the first one dealing with arranged marriage and its impact on the victims, and the second one elaborating on both female writers' strategies to empower these victims to get their freedom.

1. Arranged Marriage as Portrayed in both Novels

Their Eyes Were Watching God casts an era in the US where and when women's fight against rigid male oriented gender roles carried the day. A strong tool against male domination, the novel "is on many

levels gender and racially specific” (Lester, 1999: xiv). On the contrary, *The Joys of Motherhood* depicts a context where tradition and custom have a strong grip on women, and where challenging traditional norms is quite impossible. Though from different contexts and settings, both novels’ female protagonists, Janie and Nnu Ego, share many experiences in common regarding marital life. Both female characters embody arranged marriage leading them to divorce and another venture in marriage. Janie, the protagonist in *Their Eyes Were Watching God*, starts her marriage adventure at sixteen, whereas Nnu Ego is married off at twenty five in *The Joys of Motherhood*. Arguably, Janie is underage when she is given into marriage to Logan Killicks by Nanny, her grandmother. Even her pleading with her grandmother to give her time to reflect on her choice produces no effect: “Lemme wait, Nanny, please, jus’ a lil bit mo.”¹ Clearly, Janie is forced into her first marriage, which Derek Rubin (2012: 2) qualifies as “a loveless marriage.” Her grandmother and Logan Killicks arrange everything without her will. Her case, as well the one of Nnu Ego in *The Joys of Motherhood*, raises query of the meaning of marriage

Indeed, marriage means different things to different people at different places. For Renata Grossi (2014: 17), “while many of these functions [functions of marriage] are not denied by a contemporary understanding of the institution, a significant argument now exists that marriage in contemporary society is, and should be understood primarily as an institution that gives expression to love.” From the foregoing, one of the conventional principles of marriage is love between two people. However, in Africa and African diaspora, marriage goes beyond love between two people wanting to get married. It demands consent of the families of the bride and the bridegroom. Both families’ acceptance to be united is primordial in their children’s marriage. Thus, family influences to some extent the choice of one’s partner in marriage. In *The Joyce of Motherhood*, Nwokotcha Agbadi, Nnu Ego’s father, has arranged the latter’s marriage as required by their tradition.

In most African societies, tradition confers upon parents the duty to choose partners for their children. Agbadi’s choice of a husband for his daughter is dictated by his desire to comply with societal values: “I have promised Amatokwu that I will think about his son [...] They are not bad people, the Amatokwus. And that son has been a great help to his father during the past year. I don’t see why he should not make a

¹ Zora Neal Hurston, *Their Eyes Were Watching God* (New York: George Braziller, 1937), 15. All subsequent quotations from this edition will be parenthetically referenced in the text by page number preceded by WG.

good husband to Nnu Ego.”² This excerpt throws light on values sustaining the choice of a man in marriage for Nnu Ego: “goodness” and “great helper.” In fact, arranged marriage consists of “the practice whereby parents/families assign their children/members in marriage” (Sam, 2014: 714). With regards to this practice, it is clear that Nwokotcha Agbadi has arranged the marriage of his daughter Nnu Ego.

Whereas Nnu Ego’s marriage is based on cultural values in *The Joys of Motherhood*, Janie’s one hinges on material wealth in *Their Eyes Were Watching God*. For Nanny, Janie’s grandmother, Logan Killicks is the right man for Janie because he has a lot of lands and properties. As the narrator alludes (WG, 21), “his [Logan Killicks] often-mentioned sixty acres.” Nanny fails to consider Janie’s view when the latter confesses her lack of love for Logan Killicks (WG, 15): “only this one time, Nanny. Ah don’t love him [Logan Killicks].” She ignores her granddaughter’s request because, for her, material possession suffices for a safe home as it guarantees stability and protection (WG, 15): “Tain’t Logan Killicks Ah wants you to have, baby, it’s protection.” Paradoxically, her search for protection for Janie disregards the latter’s happiness, which has its toll on Janie, leading to her divorce. Equally, Nwokotcha Agbadi goes almost through the same process in the choice of a husband for his daughter. Judging Amatokwu’s son as a good boy and a great helper, he concludes that he fits his daughter. Like in Janie’s case, Nnu Ego’s view is not sought in her marriage.

It is worth mentioning that Nanny’s arrangement for Janie’s marriage highlights some realities of her society where some key elements are considered as prerequisites for a lasting home. For instance, the spouse’s wealth is very important. In traditional Africa and African diaspora, it is crucial for the husband to have the necessary means to cater for the family, including the needs of his wife. Therefore, the husband’s wealth constitutes a guarantee for the wife and her family as it prevents the wife’s exploitation in her search of material stability. The man’s wealth equates protection. A woman whose husband is wealthy is protected against slave masters and capitalists. In traditional African and African American context, the wealth of a man is usually measured in terms of lands and properties he possesses. This explains Nanny’s decision to accept the marriage between her granddaughter and Logan Killicks. Contrary to Janie who views her lack of love for Killicks as hindrance to their marriage, Nanny finds satisfaction in the man’s material possession, arguing that love will come later. It is worth considering Janie’s resentment to Killicks through her debasing

² Buchi Emecheta, *The Joys of Motherhood* (New York: Perennial Classics, 1979), 30. All subsequent quotations from this edition will be parenthetically referenced in the text by page number preceded by JM.

description of him (WG, 24): "his belly is too big too, now and his toenails look lak (sic) mule foots." Despite all this, Nanny stands firm that Janie should marry Killicks with the view that she will end up loving him with time. A foreshadowing for a Janie's divorce with Killicks, it is an illusion to believe that time provides couples with love. A marriage should stand on love from the very beginning.

To be sure, whatever reason justifying arranged marriage, it always has heavy impacts on the wives. Usually, it leads to marriage failure, as in the case of Janie and Nnu Ego. Forced into marriage by their parents, both female characters suffer miseries and pains which this essay addresses in details.

First, an arranged marriage robs a woman of her joy especially when it fails. It equally causes identity distortion and in some cases, the loss of identity. Nnu Ego's identity is distorted as the narrator informs (JM, 185): "she [Nnu Ego] belonged to both men, her father and her husband." This quotation shows how Nnu Ego is totally deprived of her personality. Understandably, she has endured constant trouble in the hands of her father and her husband. Besides, she suffers lack of protection from her husband. In fact, she could not bear children whereas her husband demands children from her. Coupled with lack of consent before marriage, these pressures are source of pains, sufferings and anxieties. Truth to be told, Nnu Ego's suffering from her barrenness is due to some societal rules and beliefs. In fact, to be barren is the worst thing that can happen to a woman in traditional African society. In other words, child bearing paves ways to success of marital life in traditional Africa. After a marriage, both the man's and the woman's families expect children and, in most cases, a male child to continue the family lineage. So child bearing makes a wife a woman. It is a grounded belief in many traditional African societies that a wife is not a woman until she bears a child to her husband. Nnu Ego epitomizes this belief in *The Joys of Motherhood*. She is a case study of images custom and tradition design for women. Her confession (JM, 212): "if you don't have children, the longing for them will kill you." Evidently, Nnu Ego's first marriage ends in divorce due to her barrenness. Her barrenness deprives her of many privileges she might have from her societies as a virgin.

Indeed, virginity is usually required from girls before marriage in most African cultures. A girl's virginity before marriage hints her being well bred by her parents and her compliance with social norms. When Nnu Ego is given into marriage, her in-laws come to her father the following day and thank him for giving them his precious daughter. Rejoicing over this compliment, Agbadi invites everyone in his compound to celebrate with him. He informs his people (JM, 31): "my daughter has been found an unspoiled virgin." In normal circumstances, as an unspoiled virgin, Nnu Ego must be blessed with children in her marriage, as her father insinuates (JM, 31): "in less than ten months our

in-laws will come and thank us again for the birth of her baby.” Unfortunately, she does not benefit from this blessing because in a context of arranged marriage, normal things may turn into abnormalities. As a result of this abnormality — Nnu Ego’s barrenness though she is virgin—, Amatokwu, her husband, gets a new wife from the pressure of his parents in order to keep his family lineage. Thus, Nnu Ego is not surprised “when Amatokwu told her casually one evening that she would have to move to a nearby hut kept for old wives, because his people had found him a new wife” (JM, 32). This situation adds more to her sufferings and anxieties. She becomes an object of mockery, frustration and hopelessness. In other words, she is completely deprived of joy and keeps on crying day and night (JM, 32): “Many a night, she cries tears of frustration of hopelessness.” In clear, having children gives a woman her place of honor in traditional African societies (JM, 119): “what greater honour for a woman to be a mother.” On the contrary, not bearing children deprives a woman of her identity before her in-laws, and in her society as a whole, no matter her virginity

Equally, arranged marriage leads to domestic violence. Both Janie and Nnu Ego are cases in point. Hurston largely depicts harsh treatments Logan Killicks inflicts upon Janie in *Their Eyes Were Watching God*. Supporting the view that Janie’s marriage with Killicks is marked by domestic violence and verbal abuse, Rubin (2012: 6) argues that she “is seen as an object, a work-horse, and is forced to work on Killicks’ land.” Emecheta portrays the same domestic violence on Nnu Ego in *The Joys of Motherhood*. On one occasion, when the latter is looking after her co-wife’s baby boy and puts him at her breast, “the next thing she felt was a double blow from behind. She almost died of shock to see her husband there” (JM, 35). This incidence leads to her first marriage’s collapse. In sum, Janie and Nnu Ego are victims of domestic violence as consequence of arranged marriage. It is interesting to emphasize that Hurston and Emecheta use different narrative techniques to depict both characters’ sufferings: While Emecheta allows the narrator to tell Nnu Ego’s story by simply revealing her mind to readers, Hurston grants Janie the privilege to voice her plights to readers. In both cases, whether a first person narrative technique or a third person one, the reader comes to the same conclusion as consequence of arranged marriage: failure and unhappiness.

Lastly, the arranged marriage leads to Janie’s and Nnu Ego’s emotional instability. As emotional effect of Janie’s marital condition, she uses harsh and debasing words to qualify her husband (WG, 24): “His belly is too big too, now, and his toe-nails look lak mule foots...Ah’d ruther be shot wid tacks than tuh turn over in de bed and stir up de air whilst he is in dere. He don’t even never mention nothin’ pretty.” In her case, Nnu Ego is emotionally broken and decides to worship her *chi* (personal god) in order to have children. This resolve

sustains her will not to disappoint her father and her husband (TJOM, 31):

after a while, Nnu Ego could not voice her doubts and worries to her husband. It had become her problem and hers alone. She went to one *dibia* to another in secret, and was told the same thing — that the slave woman who was her *chi* (personal god) would not give her a child.”

Alongside her trouble of barrenness, she experiences no freedom. She compares herself to a prisoner (JM, 187): “I am a prisoner of my own flesh and blood [...] The men make it look as if we must aspire for children or die.” Indeed, Nnu Ego emotionally lives a prison life as she is completely controlled by her father and her husband.

Clearly, Hurston and Emecheta have depicted arranged marriage and its corollary in their works. This study has highlighted three negative impacts of arranged marriage on the victims: deprivation of their personality, their suffering domestic violence, and their emotional instability. In short, Janie and Nnu Ego suffer physical and psychological trauma. As a result, they resolve to divorce or to leave their husbands for better opportunities, a means for Hurston and Emecheta to castigate arranged marriage.

2. Castigating Arranged Marriage

As discussed in the first part of this essay, arranged marriage often has negative impacts on wives. Janie and Nnu Ego, the two leading female characters in respectively *Their Eyes Were Watching God* and *The Joys of Motherhood*, have experienced some negative outcomes of their arranged marriage. On the one hand, Nnu Ego's marriage collapses on account of her inability to conceive and meet the requirements of the norms of her society. Therefore, she becomes desperate for children. On the other hand, Janie is desperate for romantic love, as she feels it from bees under the pear tree (WG, 11): “She [Janie] was stretched on her back beneath the pear tree soaking in the alto chant of the visiting bees [...] She saw a dust-bearing bee sink into the sanctum of a bloom; the thousand sister-calyxes arch to meet the love embrace and the ecstatic shiver of the tree from root to tiniest branch creaming in every blossom and frothing with delight. So this was a marriage.” These two female characters' desperate situation eventuates in their divorce. Interestingly, Hurston and Emecheta have succeeded in empowering Janie and Nnu Ego, through divorce, to free themselves from the shackles of arranged marriage. Understandably, both novelists are denouncing arranged marriage, promising better future opportunities for Janie and Nnu Ego in marriage based on true love.

Actually, after her first marriage's failure, Janie is free to make a choice based on true love, prerequisite for a successful marriage. When she meets Joe Starks for the first time, his words, sounding so sweet to her, convince her that she will surely find true love in him. Indeed, Joe Starks' disapproval of Janie's ploughing as planned by Killicks and his assertion that she rather deserves to enjoy freedom drive Janie to follow him. The following shows how Janie is lured by Joe's statement (WG, 29): "You behind a plow! You ain't got no mo'business wid uh plow than uh got wid uh holiday!" "A pretty doll-baby lak [sic] you is made to sit on the front porch and rock and fan yo'self and eat p'taters dat [sic] other folks plant just for you." "Janie laughed and drew two quarters of syrup from the barrel and Joe Starks pumped the water bucket full of cool water."

Janie leaves Logan Killicks because the latter cannot fulfill her desire—true love. For her, Killicks is unromantic. In her search of romanticism, she gets married to Joe Starks who unfortunately does not meet her expectation. She keeps on searching for love until she meets Tea Cakes with whom she experiences true love she has since has dreamed of. Definitely, Janie has disregarded all her grandmother's advice and possible consequences that might befall her in her own choice of husband. Her courage to divorce with Killicks is an expression of her freedom to refute arranged marriage. Thus, as the engineer of this divorce, Hurston is castigating marriage imposed on girls by their parents.

Emecheta goes in same line with Hurston in *The Joys of Motherhood*. When her female character, Nnu Ego feels as in prison in her first marriage, she resolves to leave her husband in order to enjoy her freedom. No doubt, her behavior hints her rejection of arranged marriage. However, contrary to Hurston who empowers Janie to freely choose her own husband, Emecheta deprives Nnu Ego of freedom of choice in her second marriage, hinting how her plot is rooted in traditional Africa. One comes to grip with of the setting's influence in *The Joys of Motherhood* on female characters, where patriarchal values are in effect. So Nnu Ego's second husband is once again chosen by her father. She remains a flat character as she is not free to decide on her own. Though a full woman after her first experience with arranged marriage, she is still subject to her father's decision. Simply put, Agbadi has arranged her remarriage (JM, 38): "after the arrangement had been made, Agbadi introduced the decision he had arrived at to his daughter." Thus, Nnu Ego is given to Nnaife, her second husband, by Agbadi, her father.

To be sure, Nnu Ego has never met Nnaife before they actually get married. As a result, she dislikes his look. Her surprise is expressed through the following report (JM, 42):

Nnu Ego [...] was just falling asleep with a full stomach when in walked a man with a belly like a pregnant cow, wobbling first to this side and then to that. The belly coupled with the fact that he was short, made him look like a barrel.

Though many subscribe to the view that divorce is a way to shake off the chain of enslavement in marriage, the rationale behind divorce and remarriage in both novels under study is the constant quest for satisfaction. In many cases, tradition has made women believe that their identity and self-fulfillment resides in marriage. This belief leads the two female characters under study to live in illusion until they are disillusioned and disappointed.

To highlight this fact, Hurston has made Janie marry an authority. As the narrator informs, Joe Starks, Janie's second husband, has become the mayor of Eatonville, Florida. Under normal circumstances, Janie should be given the opportunity to affirm her identity. Surprisingly, though she is married to an influential person in the community, she is not happy. Her husband Joe looks down upon her on the day he delivers his first appointment speech. His public declaration against the crowd's expectation to hear some words from his wife clearly enlightens Janie on where she belongs (WG, 43): "Thank yuh fuh yo' compliments, but mah wife don't know nothin''bout no speech-makin'. Ah never married her for nothin'lak dat. She's uh woman and her place is in the home." Disappointed and disillusioned, Janie fathoms she cannot get any fulfilment with Joe Starks, as her place is just to stay at home. Although she is the wife of a mayor, she cannot get true love she is looking for. The narrator reports (WG, 46): "she slept with authority and so she was part of it in the town's mind. She couldn't get but so close to most of them in spirit." Clearly, Janie's quest is still pending while she is with her second man.

On the contrary, Nnu Ego's situation is slightly promising when she becomes pregnant for Nnaife, her second husband whom she extremely dislikes. Her pregnancy for Nnaife enlightens the reader on Emecheta's message: she makes Nnu Ego barren in her first marriage as a strategy to denounce arranged marriage. So Nnu Ego finds satisfaction in her second arranged marriage as her veil of barrenness is taken off. However, Emecheta causes the death of the born child, a boy, still as a means to decry arranged marriage. Clearly, the death of this boy, Nnu Ego's first son with Nnaife, hints the loss of hope for women who experience arranged marriage, especially in situations where women are imposed on their husbands. Thus, when push comes to shove in her loss of hope, Nnu Ego decides to commit suicide so as not to be a disgrace to her people. However, given suicide is not the solution Emecheta wants for arranged marriage, she prevents her, through her community members, from drowning herself (JM, 60): "You are not

allowed to commit suicide in peace, because everyone is responsible for the other person.” Understandably, Emecheta is not criticizing a woman victim of arranged marriage but the arranged marriage itself. Therefore, it would be unjust for her to allow Nnu Ego’s suicide. Instead, she restores her by making her have another son, shortly after the first one’s death.

This essay sticks to its argument that Hurston and Emecheta have castigated arranged marriage by empowering Janie and Nnu Ego to leave their husbands in search of their personal fulfillment. This situation draws criticisms from community members against both female characters. However, Janie and Nnu Ego do not react the same to these criticisms: Janie has a radical reaction while Nnu Ego yields to prayer and silence. No doubt, Janie’s flirtation with Tea Cake causes a scandal (WG, 110): “Joe Starks hadn’t been dead but nine months and here she goes sashaying off to picnic in pink linen.” Despite this, she does not stop going out with Tea Cake in search of true love. In clear, she challenges traditional norms of her time, having control over her society. She resists Joe by putting into question his manliness. She even insults him overtly. Her effrontery is highlighted in the following (WG, 79): “Janie had robbed him of his illusion of irresistible maleness that all men cherish, which was terrible.” Contrary to Janie, Nnu Ego desperately prays in her predicament (JM, 186): “God, when will you create a woman who will be fulfilled in herself, a full human being, not anybody’s appendage?” Indeed, as Olusola Oso (2017: 4) puts it, “Nnu Ego suffers in silence.” Totally controlled by her society, she puts up with everything and fights to feed her children. Hence, she epitomizes Marie A. Umeh’s (1982, 39) depiction of African woman and mother “as an all-suffering, self-sacrificing victim.” All her hope resides in childbearing (JM, 222): “I don’t know anything else than to be a mother.” Being a mother is the end result of Nnu Ego’s remarriage. Simply put, she remains under the burden of tradition.

Conclusion

This paper has investigated implications of arranged marriage in *Their Eyes Were Watching God* and *The Joys of Motherhood*. It has equally examined the rationale behind Janie’s and Nnu Ego’s continuous divorce in both novels. Through their female characters, Hurston and Emecheta expose effects of arranged marriage on women. Their portrayal of arranged marriage and its impacts on female characters gives marriage a label of slavery. Facing the devastating impact of this, many females seek divorce, viewed as the way out from enslavement of marriage. Indeed, many women consider marriage as a kind of bondage because of its male-dominated orientation that distorts female identity. However, in a setting where values and norms are male oriented, marriage is and will remain for women, the unique way to

assert themselves. Hurston embraces this view through the joyful life she affords Janie with Tea Cake. She allows Janie to assert herself and pursue her heart desire. But in a typically traditional African setting, it remains impossible for a woman to pursue and achieve her heart desire, as in Nnu Ego's case. Constantly questioning this strong male-dominated setting, Emecheta finally gives Nnu Ego, her protagonist, the right to speak out her mind against the traditional norms (JM, 187): "But who made the law that we should not hope in our daughters? We women subscribe to that law more than anyone. Until we change all this, it is still a man's world, which women will always help build." The foregoing clarifies that the fight is not yet won over the strong male oriented gender roles in many African settings.

Bibliography

- CHOPIN, K. (1899). *The Awakening*. New York: Bantam Books.
- EMECHETA, B. (1979). *The Joys of Motherhood*. New York: Perennial Classics.
- GILKES, C. T. (2006). *Womanism. The New Encyclopedia of Southern Culture*. North Carolina: University of North Carolina Press.
- HURSTON, Z. N. (1937). *Their Eyes Were Watching God*. New York: George Braziller.
- KING JAMES BIBLE. (n.d.). King James Bible Online. <https://www.kingjamesbibleonline.org/> (Original work published 1769)
- LESTER A. N. (1999). *Understanding Zora Neal Hurston's Their Eyes Were Watching God*. London. Greenwood Press.
- OSO, O. (2017). "The Treatment of Patriarchy in Buchi Emecheta's *The Joys of Motherhood* and Sefi Atta's *Everything Good Will Come*." *Studies in Literature and Language* 15 (3): 1-8.
- RENATA, G. (2014). *Looking for Love in the Legal Discourse of Marriage*. Australia: ANU Press.
- RUBIN, D. (2012). *Their Eyes Were Watching God: Black Feminism and White Ideals*, BA Thesis. Utrecht: Utrecht University.
- SAM, A. M. (2009). "Arranged Marriage: Change or Persistence? Illustrative Cases of Nigerians in the USA." *Journal of Comparative Family Studies*, 40 (5): 739-757.
- UMEH, M. A. (1982). "The Joys of Motherhood: Myth or Reality?" *Colby Library Quarterly* 18 (1): 39-46.

LE FRANÇAIS LANGUE ETRANGERE COMME MATIERE ENSEIGNEE DANS LES ECOLES NIGERIANES : LA NECESSITE D'UNE REFORME D'ENSEIGNEMENT/ APPRENTISSAGE

AJANI Akinwumi Lateef*

Résumé

A l'instar de la plupart des pays d'Afrique subsaharienne, le Nigeria est un pays multilingue où aux langues autochtones viennent s'ajouter deux langues étrangères : l'anglais qui est la langue officielle et la langue d'enseignement dès le niveau primaire et le français, une langue qui assume le statut de la deuxième langue officielle mais confronté problèmes au niveau de son enseignement/apprentissage. Dans cette étude, nous avons examiné certains de ces problèmes et suggérer quelques solutions pertinentes.

Mots Clés : langue, FLE, école, réforme, enseignement, apprentissage.

Abstract

Nigeria like any other Africa sub-Sahara countries is a multilingual nation where added to Mother-tongues are two Foreign languages, namely: English that is not only a language of administration but a medium of instruction from Primary level and French language, a language that assumed to occupied a second official languages but faced with a lot of teaching/learning problems. In this study, we examined some of these problems and suggested some vital solutions in solving them.

Keyword: language, ffl, school, reform, teaching, learning.

Introduction

De nos jours, les réflexions sur l'état de l'enseignement/apprentissage du français langue étrangère n'ont cessé de préoccuper non seulement les linguistes nigériens en FLE mais aussi les didacticiens et le grand public. Dans leurs conclusions, certaines mesures doivent être mises en place pour la réussite de l'enseignement/apprentissage du français au Nigeria.

La présente contribution vise à jeter un regard aux certains problèmes confronté l'enseignement/apprentissage du français langue étrangère au Nigeria et suggérer quelques solutions à ces problèmes pour faire évoluer le français qui est une langue étrangère au Nigeria mais une langue qui fait désormais partie du paysage sociolinguistique du Nigeria.

* Nigeria French Language Village (Nigéria) ; Email : ftcoed@yahoo.com

1. Présentation du Nigeria

Le Nigeria est un pays qui se trouve en Afrique de l'ouest et officiellement reconnu comme une République Fédérale, un pays anglophone entouré par les pays francophones, à savoir le Bénin l'ouest, le Cameroun à l'est, le Niger au nord par le Niger et au nord-est par le Tchad qui ont selon S. R. Wamba (2010, P328), le français comme la langue officielle et administrative.

1.1. Hydrographie

Le Nigeria est arrosé par deux types de cours d'eau à savoir le fleuve Niger qui va du nord-ouest à la mer au sud et le fleuve Cameroun qui va du nord-est à la mer au sud-sud.

1.1.2. Climat

On distingue trois types de climat à savoir : le climat subéquatorial, le climat tropical humide et le climat de type sahéarien dans les Etats comme Borno, Adamawa et Sokoto. Le Nigeria connaît deux grandes saisons : la saison sèche et la saison des pluies.

1.1.3. Démographie

Avec une population estimée à 200,000,000 habitants, le Nigeria est considéré comme le pays le plus peuplé d'Afrique.

La population nigériane se répartit entre les régions suivantes : Islam (population du Nord en majorité et une grande partie de sud-ouest), le christianisme (catholicisme et église protestantes : population du sud-sud, sud-est, une partie de et une petite partie du nord).

1.2. Langues en contact

Au Nigeria, chaque ethnique a sa langue et en s'appuyant sur B. Usman (2014, P.90-118), plus de deux cent langues sont parlées au Nigeria et selon J. B. Hansford et al (1976, P.16), la majorité de ces langues font partie de la famille niger-Kordofanien phylum et Afro-Asiatique phylum. En plus, d'après H. B. C. Capo (2004, P.19), certaines de ces langues sont des langues transfrontalières comme le 'gbe' (Nigeria, Togo, Ghana), le yorùbá (Nigeria, Bénin, Togo), l'Hausa (Bénin, Niger, Nigeria, Togo), le Loko (Bénin, Nigeria, Niger). En s'appuyant sur A. M. Adesola (2010, P.45), les trois langues majeures au Nigeria sont : l'hausa, le yorùbá et l'igbo.

1.3. Langues dans l'enseignement formel au Nigeria

Le Nigeria a pour langue officielle clairement citée dans la constitution nigériane de 1960, 1963 et 1979 l'anglais. Ainsi, l'anglais n'est pas seulement la langue d'administratif mais aussi le médium d'enseignement dès le cours préparatoire, première année de l'enseignement primaire, secondaire jusqu'au niveau tertiaire.

Dans les écoles nigérianes, à part l'anglais qui est la première langue étrangère mais obligatoire, une seconde langue étrangère (le français) s'y ajoute comme matière obligatoire dès le primaire jusqu'au niveau de J.S.S.III (Collège) et facultative au niveau de S.S.S. (Lycée). En plus, tout au long du primaire et du secondaire, l'apprenant nigérian est obligé d'étudier sa langue maternelle en plus d'une autre langue maternelle plus proche de son milieu.

Ainsi, un apprenant nigérian des le niveau primaire jusqu'au collège a devant lui minimum de trois langues à étudier.

2. Définition des mots clés et objectif de l'étude

2.1. Définition des mots des mot clés

Nous tenons ici à définir les mots clés qui constituent la base de notre étude.

- La langue

La langue selon A. B. Akoha (2010, P.19), « c'est la faculté qu'ont les hommes de communiquer aux moyens des signes vocaux ». Il continue en précisant que seuls les hommes sont capables de langage et c'est par métaphore qu'on parle de langage des fleurs des abeilles, des couleurs etc.

- Le FLE

C'est le français enseigné en dehors des pays comme la France où le français est la langue maternelle avec pour but culturel, tourisme et l'emploi.

- Ecole

Selon le Dictionnaire Hachette Encyclopédique (1996, P.596), l'école c'est l'établissement où l'on dispense un enseignement collectif de connaissance générale, ou de connaissances particulières nécessaires à l'exercice d'un métier, d'une profession, ou à la pratique.

- Reforme

Le Dictionnaire le Petit Larousse (1998, P.869), définit le mot réforme comme « changement important, radicale apporte à quelque chose... en vue de l'améliorer ».

- Enseignement

Selon le Dictionnaire le Petit Larousse (op.cit, P.384), l'enseignement est défini comme « action, manière d'enseigner, de transmettre des connaissances ».

- **Apprentissage**

Selon le Dictionnaire le Robert Illustré (2013, P.96), l'apprentissage est défini comme le fait d'apprendre un métier, c'est aussi l'ensemble des activités d'une formation.

2.2. L'objective dès l'étude

Le but majeur de cette étude est d'examiner quelques problèmes auxquels est confronté l'enseignement/apprentissage de la langue française au Nigeria et proposer quelques reformes pertinentes en vue de la réussite de l'enseignement/apprentissage de la langue française au Nigeria.

3. Quelques problèmes auxquels fait face à l'enseignement/ du FLE au Nigeria

L'enseignement et apprentissage du français langue étrangère au Nigeria est confronté à bon nombre de problèmes dont certains sont énumérés comme A.F Soyoye (1995, P.1), problème d'ordre pédagogique, E. Kwofie (1995, P.3) et Ajani (2011), problème de l'interférence linguistique dans le contexte nigérian, P. Alo (1999 : P.76) les problèmes de l'ordre suivants : phonétique (e.g la prononciation des mots français), grammaticale (e.g. la syntaxe, l'emploi des verbes, les conjugaisons irréguliers, le genre) et M.I, Alawode (2007, P.8). Enseignement traditionnel de la langue française.

Nous présentons ci-dessous d'autres problèmes majeurs auxquels fait face à l'enseignement/apprentissage du FLE au Nigeria.

3.1. Problèmes de la Politique Linguistique

Selon A.L, Ajani (2018, P.158), l'enseignement/apprentissage du français est dans une très délicate situation malgré le fait que le français soit le favori de nombreux nigériens selon la politique linguistique nigériane, le français est marginalisé du fait qu'il n'est seulement une matière obligatoire de niveau primaire au niveau de Junior Secondary School (Collège). Au niveau de Senior Secondary School (Lycée). Le français devient une matière facultative et non obligatoire alors que les autres langues tels que l'anglais qui est la langue officielle, administrative et langue d'enseignement et les langues maternelles telles que le yoruba, l'igbo et l'hausa sont des matières obligatoires et enseignées dès le niveau primaire au niveau supérieur. Ainsi, à cause de la politique linguistique nigériane (National Policy on Education), l'enseignement du français qui devrait être obligatoire pour mettre à disposition des jeunes nigériens à tout l'usage linguistique vise la compétence linguistique devient une matière négligée par le système éducatif nigérian.

3.2. Problème de la formation continue

Le Problème de la formation continue est problème pertinent qui gêne énormément l'enseignement et l'apprentissage du français langue étrangère car très souvent beaucoup des professeurs qui enseignent le français au Nigeria n'ont pas l'opportunité de bénéficier d'une formation continue, ils se servent uniquement de la connaissance acquise à l'école pour enseigner le français.

3.3. Problème de manque d'apprenants

Le problème de manque d'apprenants dans les classes de français au Nigeria est un problème majeur. C'est une tragédie qui menace les départements de la langue française dans les établissements scolaires au Nigeria et cela fait que les classes de français sont souvent désertées. Dans certains établissements (Collèges d'éducation et université) les apprenants de français se comptent au bout des doigts pourtant bon nombre d'agences et des organisations internationales, voire l'état nigérian ont besoin de ceux qui ont étudiés le français car le Nigeria est pays entouré de pays francophones. Cette proximité nécessite d'un moyen de communication efficace. La question qui a besoin d'une réponse urgente est comment recruter assez d'étudiants pour le français dans les établissements scolaires au Nigeria.

4. Recommandation

Selon J.P. Makouta-Mbouku (1973, P.17), « il est nécessaire qu'à chaque moment de la vie d'une entreprise l'on fasse le point, le bilan des gains et des pertes, que l'on examine le chemin parcouru pour voir les obstacles rencontrés et les solutions qui ont été envisagées pour améliorer le rendement de l'entreprise ». Et c'est justement ce que nous avons essayé de faire dans cette étude car l'enseignement/apprentissage du français au Nigeria se voit confronté à assez des problèmes que nous avons essayé de faire sortir dans cette étude.

Au niveau des mesures correctives, nous recommandons que des dispositions soient prises à tous les niveaux pour assurer des mesures efficaces aux niveaux de la politique linguistique, la formation continue des enseignants et admission massive des apprenants dans les établissements scolaires pour apprendre le français.

Au niveau de la politique linguistique, nous recommandons un changement proactif qui accordera un statut obligatoire à l'enseignement/apprentissage du français dans les établissements scolaires du Nigeria dès le niveau maternel au niveau tertiaire (Collège d'éducation et université) car selon la politique linguistique nigériane (National Policy on Education, 1998, P.9) ;

...for smooth interaction with our neighbours, it is desirable for every Nigerian to speak French. According, French shall be the

second official language in Nigeria and it shall be a compulsory in school.

Depuis la déclaration privilégie accordée au français selon la politique linguistique nigériane, sous l'appuie de la même politique linguistique, le français reste toujours une matière facultative dès le niveau de Senior Secondary School (lycée).

Au niveau de la formation continue des professeurs de français. Nous suggérons des formations continue des professeurs qui devront accompagner les formations scolaires, reçu lors de leur formation à l'école et au village français de Badagry. Ainsi, nous suggérons un institut national qui sera créer par le gouvernement fédéral et supporter par les 36 états nigériens qui assura la formation continue des professeurs nigériens en FLE au niveau de cadre professionnel. Cet institut linguistique doit être bien équipé et réservé seulement aux professeurs de FLE des écoles nigérianes. Et à cela pourraient s'ajouter des autres centres linguistiques déjà en place. En plus, cet institut linguistique pourrait bénéficier des appuis des associations des enseignants nigérien de la langue tels que la NAFT, l'INTERCAFT et l'UFTAN. L'objectif de cet institut sera tout simplement le développement chez les participants l'aptitude rigueur en français langue étrangère (la lecture, l'écriture, l'écoute et l'expression orale). En plus, la formation portera sur l'intégration dans le système de communication orale et écrite de la langue française.

Au niveau de la manque d'étudiants en français dans nos établissements scolaires, nous recommandons une campagne rigoureuse à l'inscription des jeunes nigériens à l'étude de français dans nos écoles. Il n'y a rien qui empêche l'autorité nigériane d'accorder des bourses d'études à ceux qui veulent étudier le français dans nos écoles car malgré le fait que le français reste une langue étrangère au Nigeria (cf. T. Ajiboye, 2010, P.102), c'est la langue officielle de pays voisins et pour avoir des contact réguliers avec ces voisins qui sont tous des francophones, nous avons besoin de la langue française et du côté de la France, ça nous permettra de faire avancer les accords bilatéraux existant au niveau du commerce entre le Nigeria et la France.

Conclusion

De ce qui précède, nous constatons que l'enseignement /apprentissage du français langue étrangère au Nigeria est confronté à bon nombre de problèmes dont certains sont énumérés dans cette étude. En guise de solution, nous avons recommandé la mise en place de quelques mesures correctives. Notre pays dispose de moyens nécessaires pour mettre en œuvre ces mesures, ce que manque, à notre avis, c'est volonté.

Références bibliographiques

- AJANI Akinwumi Lateef, 2011, « Etude des facettes d'interférence linguistique commises par les étudiants nigériens de FLE, Mémoire de DEA, EDF-FLASH, UAC, 103P.
- AJANI Akinwumi Lateef, 2018, «La politique linguistique nigérienne et les erreurs linguistiques » Cahiers Ivoiriens de recherche linguistique appliquée, Abidjan, Côte d'Ivoire, P. 1-9.
- ADESOLA Olatunji Musibau, 2010, Homogénéité démographique, pluralité linguistique lumière sur le français dans une communauté anglophone du Nigeria, In : Linguistique et Application Pédagogique, Regard sur le FLE, Ibadan : Clean Slate Books, P. 43-56.
- AJIBOYE Tunde, 2010, « Le français comme 2eme langue officielle au Nigeria » Linguistique et Applications Pédagogique, Regard sur le FLE, Ibadan : Clean Slate Books, P. 91-104.
- AKOHA Bienvenu Akoha, 2010, Structure générale des langues français, langues africaines, Abomey Calavi, OGW Editions, 123p.
- ALAWODE Mathew Ibiyose, 2007, « Pour une grammaire d'usage : Enseigner et Apprendre la grammaire comme instrument de communication », Revue de l'Association nigérienne des enseignants universitaires de français, Ibadan : Agoro Publicity Company, P. 7-19.
- ALO Paulin, 1999, « La verbe-français et les difficultés des apprenants nigériens de la langue française, Interférence du français au Nigeria, Badagry, The Nigeria French Language Village, P. 76-83.
- CAPO Hounpati, B. C, 2004, « Multilinguisme, recherche scientifique et appropriation du savoir au Benin du 21eme siècle », Revue ouest-africaine des enseignants de langue, littérature et linguistique (ROADEL), Porto-Novo, Edition INFRE, P. 13-29.
- DICTIONNAIRE HACHETTE ENCYCLOPEDIQUE, 1996, Paris : Edition Hachette, 2028p.
- DICTIONNAIRE LE PETIT LAROUSSE, 1998, Paris : Edition Larousse, 1870p.
- DICTIONNAIRE LE ROBERT ILLUSTRÉ, 2013, Paris : Edition Robert, 2098p.
- HANSFORD John, BENDOR Samuel et STANDFORD Richard, 1976, An index of Nigerian languages (studies in Nigerian languages 5), Accra and London, Sommer Institute of Linguistics.
- KWOFIE Emmanuel, 1995, "L'interférence linguistique dans une classe de français, français/anglais, communication présentée au Village français du Nigeria, Badagry, Lagos, P. 1-9.
- MAKOUTA-MBOUKOU J.-P., 1973, Le français en Afrique Noire, Paris : Edition Bordas, 145p.

- NATIONAL Policy on Education. 1998, Abuja: Federal Ministry of Education.
- SOYOYE Ayo F., 1995, Le verbe français et les difficultés des apprenants nigériens de la langue française, communication Présentée au Village français du Nigeria, Badagry, Lagos, P. 1-12.
- USMAN Bukar, 2014, Language disappearance and cultural diversity in Biu Emirate, Abuja, Klamidas Books, 121p.
- WAMBA Sylvie Rodolphe, 2010, "L'émergence d'un sujet plurilingue et pluriculturel en Afrique francophone subsaharienne comme gage d'intégration régional et d'accès à la modernité, In : Université francophone et diversité linguistique, Paris : Harmattan, P. 322-339.

LE PROVERBE DANS LA CONSTRUCTION DU DISCOURS EVE, ANALYSE DE *KU DI FO NA WO* DE KLU AKOTÉY

NORDJOE Kossi Kouma*
AVEGNON Komivi Delali*

Résumé

Plusieurs circonstances de la vie en société imposent des discours appropriés et la convocation de ressources adaptées. Le présent article, à partir de la sémiotique, de l'anthropologie et de l'analyse littéraire, a montré que l'une des ressources usuelles qui révèle l'efficacité et la densité du discours chez les Eve est le proverbe. Ce dernier est utilisé entre autres dans le cadre familial, dans les procédures judiciaires, dans l'expression de l'homme face au destin. Pour son insertion dans le discours, le locuteur recourt à l'emploi des mots-outils (conjonction de coordination ou de subordination, adverbe) selon qu'il a besoin d'exprimer un rapport de sens logique de cause, de conséquence, de condition ou d'opposition. De plus, tout utilisateur de proverbe honore la mémoire des constructeurs par l'emploi de termes génériques les évoquant ou de référence à une personnalité. Il utilise aussi des formules introductives qui érigent le proverbe au rang de témoin ou de vérité. Enfin, l'étude a montré que le statut social du proverbe dans le discours découle du fait que la parole proverbiale, non seulement constitue la saveur du discours, mais elle établit une connexion avec la culture en même temps qu'elle est une propriété de la communauté.

Mots-clés : Eve, discours, proverbe, circonstances de profération, insertion, statut social.

Abstract

Several circumstances of social life require appropriate discourse and the convening of appropriate resources. This article, based on semiotics, anthropology and literary analysis, has shown that one of the usual resources that reveals the effectiveness and density of discourse among Eve is the proverb. The latter is used, among other things, in the family setting, in legal proceedings, in the expression of man's face to destiny. For its insertion in the discourse, the speaker resorts to the use of tool-words (conjunction of coordination or subordination, adverb) according to his need to express a logical relationship of cause, consequence, condition or opposition. Moreover, any user of a proverb honours the memory of the builders by the use of generic terms evoking them or by reference to a personality. He also uses introductory formulas that elevate the proverb to the rank of witness or truth. Finally, the study showed that the social status of the proverb in discourse stems from the

* Ecole Normale Supérieure (Togo) ; Email : johnkkoum@yahoo.fr

* Ecole Normale Supérieure (Togo) ; Email : medardavegnon@yahoo.fr

fact that the proverbial word not only constitutes the flavour of the discourse, but also establishes a connection with culture as well as being a property of the community.

Keywords: Eve, discourse, proverb, circumstances of proliferation, insertion, social status.

Introduction

Depuis la préhistoire jusqu'à nos jours, en passant par la période dite « historique » où se sont épanouies les premières grandes civilisations (égyptienne, grecque, romaine), la vie des sociétés a été toujours rythmée par des actes fondamentaux parmi lesquels l'acte de communication. Ce dernier s'est concrétisé par la naissance des langues, véhicules essentiels de la pensée, du savoir-faire, du savoir-être bref de la culture particulière des peuples, des groupes. Mais toutes les langues ne possèdent pas la même structure c'est-à-dire la même façon d'organiser les mots en propositions et en phrases, pas même celle de s'exprimer à travers les formules stéréotypées propres comme les proverbes, les aphorismes, les devises, les apophtegmes, etc. Les syntaxes elles-mêmes obéissent à des choix artistiques révélateurs de ces particularismes. Le présent travail, en s'intéressant à la langue eve, veut examiner l'expression proverbiale dans son emploi. En fonction des circonstances de profération, comment donc le proverbe est-il introduit dans le discours ? Pour répondre à cette préoccupation, nous avons choisi d'explorer la fiction narrative *Ku di fo na wo* (La mort les a rassasiés) de l'écrivain ghanéen Klu Akotey. Le choix de la fiction narrative se justifie par la capacité de cette dernière à exprimer librement la pensée humaine et à être ouverte à tous les souffles artistiques. L'œuvre de Klu Akotey convoque plusieurs proverbes que nous examinerons à travers les ressources de la sémiotique, de l'anthropologie ainsi que celles de l'analyse littéraire. Les circonstances et le mode de profération nous permettront de définir la portée réelle de la pensée proverbiale dans la culture eve.

1. Les proverbes dans l'œuvre *Ku di fo na wo*

La fiction narrative *Ku di fo na wo* (La mort les a rassasiés) du ghanéen Klu Akotey est publiée aux éditions Bureau of Ghana Languages en 1974. Nous nous intéressons, dans cette partie à la présentation du contenu de l'œuvre et des proverbes qui animent le récit.

1.1. Le contenu de l'œuvre

Dans une localité imaginaire, Agbome, située à l'ouest du Ghana, vivait un roi, Agrona, à qui la nature a accordé de grands biens matériels : maisons luxueuses, champs à perte de vue, or, bétail, etc.

Bien que, fort de son statut, il eût pu s'entourer de plusieurs épouses et maîtresses, il était monogame. Avec sa femme, la belle, élégante, prévenante et entreprenante Ablewa, ils eurent quatre (4) enfants : trois garçons et une fille. Mais oh malheur ! Une cruelle épidémie arracha à leur affection l'unique fille et deux garçons dans la fleur de l'âge. Seyram devint le seul héritier, prince et espoir de la famille. Et pour la perpétuation de la lignée royale, Agrona et son épouse choisirent Afiwa comme future épouse de Seyram. Intégrée à la cour royale, Afiwa entreprend de séduire le prince. Peine perdue. Inquiétude des parents qui pensaient que leur fils serait misogyne. Et pourtant, un jour, au cours d'une de ses promenades vespérales, Seyram découvrit la femme de sa vie, la belle Tugbeawofia qu'il introduit au palais avec la complicité de la Reine mère. La proximité des deux tourtereaux, contrastant l'habitude, finit par renseigner Afiwa sur son échec et sur l'illusion de leur projet de mariage. Faut-il croiser les bras ? Non. Aiguillonnée par la jalousie, Afiwa passe par tous les moyens, du simple au complexe, afin d'éloigner sa rivale. Mais celle-ci échappa avec adresse à tous les pièges jusqu'à ce que vint le moment où le prince devait accompagner sa maman aux funérailles de sa grand'mère. Afiwa corse ses stratégies pendant cette absence du prince et réussit à empoisonner le repas apprêté par Tugbeawofia pour un visiteur du roi. L'homme succomba aussitôt au contact de l'aliment. Tugbeawofia clama son innocence mais les faits étaient là. Elle fut jugée et condamnée à mort. Convaincu qu'il y avait injustice, Amenuve, le géôlier, favorisa sa fuite vers une destination inconnue. Elle parvint au village de Wesa après plusieurs jours de marche nocturne, dans la forêt vierge, marche ponctuée d'attaques, de rencontres avec des monstres hideux, d'animaux féroces, d'hommes mal intentionnés. Quant à Afiwa, elle ne tarda pas à tomber dans l'un de ses propres pièges. Elle fut obligée d'avouer tous ses crimes. Elle subit le verdict légal et fut bannie sous le coup des huées, des imprécations et le remords d'avoir injustement condamné une innocente. Entretemps, le prince revenu, durement attristé par les malheurs de sa presque fiancée et encouragé par l'amour, décida de partir à sa recherche. Les parents, connaissant les dangers de la route, l'en dissuadèrent en vain. Il devait affronter mille et un dangers, assister, impuissant, à la mort de tous ses seize gardes sauvagement déchiquetés par les bêtes féroces avant d'arriver en captivité dans le village de Wesa où ils (Amenuve et lui) ont été sauvés in extremis par Tugbeawofia, devenue depuis peu la grande prêtresse de leur divinité. Accueillis et traités désormais avec toutes les dignités royales, ils durent prendre bientôt congé des habitants de Wesa pour Agbome où les attendaient, dans une atmosphère festive, le couple royal et ses invités venus de toutes parts. Tout respirait la fête : apatams construits richement décorés, animaux égorgés pour la circonstance, habitants endimanchés, boissons exquises disposées sur les tables. Le voyage

touchait presque à son but lorsque Tugbeawofia fut soudainement prise de coliques. Elle en succomba peu après laissant Seyram dans un état traumatisant : il ne savait plus à quel saint se vouer, il convoqua la mort...En vain. Ils durent enterrer le corps de Tugbeawofia avant de recommencer la dernière manche du trajet vers Agbome. Mais que signifiait sa présence, cette fête sans Tugbeawofia ? À quelques pas de la maison, dès qu'il perçut les signes de l'atmosphère dans laquelle il devrait être accueilli, il poussa un grand cri, invoqua trois (3) fois le nom de Tugbeawofia et rendit l'âme. Consternation, cris de douleur, de lamentation. La gorge serrée, repus d'aigreur et de mélancolie, Agrona et Ablewa ne pouvaient plus rien sinon organiser les funérailles de Seyram en maudissant la diablesse Afiwa dont l'action dévastatrice démolit leur maison, la royauté. Consumés peu à peu par la déception, la douleur et une vie inconfortable, ils moururent bientôt laissant à la dispersion tous les biens gagnés au prix de durs labeurs. Au lieu de se rassasier des espiègleries de dignes petits fils, de l'espoir d'être succédés et d'avoir laissé le fruit de leur combat en de mains sûres, ne sont-ils pas plutôt saoulés de mort ?

1.2. Les proverbes dans l'œuvre

Fruit d'une soigneuse observation de la nature et des événements sociaux, c'est-à-dire de l'attention portée sur le comportement des êtres, des choses et des animaux par rapport à la vie menée par les hommes, le proverbe se présente comme un texte court qui s'intègre à l'acte de communication, K. K. Nordjoe (2010).

L'œuvre *Ku di fo na wo* (La mort les a rassasiés) du ghanéen Klu Akotey est tissé de nombreux proverbes les uns aussi expressifs que les autres. De l'ensemble de ces proverbes disséminés dans le récit, nous nous sommes intéressés à une quarantaine qui sont relevés et présentés en annexe. Les textes proverbiaux choisis ont été convoqués dans des circonstances qui méritent d'être analysées afin d'éclairer leur mode d'insertion dans le récit. Nous avons traduit le texte eve pour les besoins de cette recherche.

2. Circonstances de profération et mode d'insertion du proverbe

2.1. Les circonstances de profération dans l'œuvre

À le considérer comme un élément de communication dont l'emploi rehausse la portée du discours, le proverbe pourrait se prêter à la thèse selon laquelle il ne doit appartenir qu'à un niveau de langue soutenu ou oratoire. De ce fait, il devrait être normal que ses circonstances de profération ne soient pas ordinaires mais spécifiques. Pour vérifier ce propos, nous nous proposons d'examiner dans l'œuvre *Ku di fo na wo* les situations dans lesquelles les proverbes du récit ont été utilisés.

2.1.1. La vie familiale

Il s'agit ici, concrètement, de l'environnement des gens du palais royal et leurs interactions verbales, gestuelles, bref toutes les expressions qui animent les échanges domestiques entre les personnages : Agrona, Ablewa, Afiwa, Tugbeawofia, Seyram, etc.

2.1.1.1. Les parents et l'enfant

« *Amea deke menya tsɔ me o* / Personne ne connaît l'avenir » (p.13). Le terme central de ce texte proverbial est « *tsɔ* - demain, c'est-à-dire l'avenir ». La question fondamentale que pose « l'avenir », c'est la maîtrise de son contour ou encore sa connaissance. Le proverbe résout le problème en conjuguant le verbe savoir « *nya* » à la forme négative du présent de l'indicatif « *menya...o* ». Pour les constructeurs de ce texte, l'avenir représente un mystère et personne ne peut se targuer d'en définir par avance les contours toujours brumeux. Pourquoi alors est-il convoqué dans le récit ? Agrona et sa femme n'ont désormais plus qu'un fils, résumé de leur descendance après le coup du sort imposé à eux par cette épidémie cruelle. Ils remarquent l'indifférence de Seyram à l'égard de Afiwa, celle qu'ils veulent lui imposer comme fiancée. Or s'il était misogyne, il serait le point final de leur descendance. Que faut-il faire ? Le roi communique plusieurs solutions envisageables à sa femme et pour la convaincre de la justesse de ses réflexions, il convoque le proverbe « *Amea deke menya tsɔ me o* / Personne ne connaît l'avenir ».

Mais Ablewa fait comprendre à son mari qu'il n'a pas besoin de se déranger tant car ils peuvent bien joindre à ce fils misogyne tous les serviteurs et servantes au rang de leurs enfants afin qu'après leur mort, les biens soient gérés dignement. Elle convoque le proverbe suivant : « *Xexeamenuwo menye amea deke to o* / Les biens de ce monde ne sont la propriété de personne » (p.15). On comprend bien que la lutte du roi Agrona est d'être sûr qu'un jour sa descendance bénéficie, seule, de ses richesses obtenues au prix de durs labeurs. Décontenancé par sa femme, Agrona tonne : « *Ge metua xo na aqaba o* / La barbe ne peut raconter l'histoire ancienne aux sourcils ». Le lexique se rapporte au corps humain. Le texte met en parallèle « *Ge*, la barbe » et « *aqaba*, les sourcils » et instruit le destinataire sur les règles de préséance dans le foyer. « *Ge* », symbole du nouvel arrivé, de l'adjoint ou encore du subalterne ne peut se permettre d'imposer son opinion à « *aqaba* », mis en confort dans son droit d'aïnesse. C'est donc à l'autorité de l'homme dans le foyer par rapport à la femme que renvoie les images contenues dans le texte convoqué. Il permet ainsi à l'homme de s'imposer et d'appeler au respect de son opinion.

2.1.1.2. À propos de l'amour des jeunes gens

« *Ta deka medea aḍaṇu o* / Une seule tête ne tient pas conseil » (p. 23). L'expression principale dans ce texte est la locution verbale « *de aḍaṇu*, tenir conseil » c'est-à-dire se retrouver pour délibérer. Dans le souci d'efficacité, il faut choisir les moyens convenables. Le symbole indiqué dans le texte est « *Ta deka*, une seule tête ». L'image renvoie à la personne, à l'individu. Il est clair que pour discuter, il faut être au moins deux. Voilà pourquoi la locution verbale « tenir conseil » est conjuguée à la forme négative du présent de l'indicatif « *medea aḍaṇu o*, ne tient pas conseil ». Ce proverbe est convoqué par Seyram, le Prince, qui vient de rencontrer la belle Tugbeawofia avec qui il veut fonder son futur foyer. Devant la proposition des parents, que faire ? Il décide donc de se confier à un tiers, son ami Amewuga, pour conseil car « *Ta deka medea aḍaṇu o* / Une seule tête ne tient pas conseil ». Après cette rencontre, il décide d'en faire part à Maman Ablewa. Il commence son propos par ce proverbe : « *Dzeameṇue woḍoa aba na* / On dresse le lit à celui qu'on aime (à celui qui est agréable) » (p.25). L'expression-image « *ḍo aba* » renvoie à la confiance que l'on peut placer en quelqu'un à qui on n'a pas peur de livrer ses secrets. Le terme « *dzeameṇu* » désigne cette personne de confiance. Ici, Seyram n'a pas voulu communiquer son intention à n'importe qui compte tenu du caractère dangereux de sa décision. Voilà pourquoi une fois devant sa maman il dit « *Dzeameṇue woḍoa aba na* / C'est à la personne agréable qu'on dresse le lit ». C'est une façon de disposer Ablewa à prêter attention à son secret. Cependant Agrona ne connaissant pas les intentions de son fils prince, confie à sa femme son désir d'inviter ceux qui ont été désignés pour commencer les cérémonies de fiançailles auprès des parents de Afiwa car « *Dzeavaḍi ava mesine o* / La guerre ne surprend guère celui qui s'y est préparé ».

2.1.1.3. La jalousie

La scène de jalousie concerne surtout les rapports de vie entre Tugbeawofia et Afiwa. Alors que la première bénéficie d'une place de choix dans le cœur du jeune prince, la seconde souffre de l'indifférence de ce dernier depuis son arrivée dans le palais royal. Tout commence lorsque Tugbeawofia est introduite dans le palais et qu'elle partage le même espace avec sa rivale Afiwa. « *Makpɔfle metsia si o* / Ne reste pas au marché celui qui n'y a pas trouvé le produit recherché ». Le nom « *makpɔfle* » signifie littéralement « ne pas trouver à acheter » et appartient au lexique du marché, du commerce. Il désigne, dans ce texte proverbial, celui qui étant parti au marché pour faire un achat, n'a pas trouvé sur place ce pourquoi il s'est déplacé. Échec ou concours de circonstance ? De toute façon, il doit revenir à la maison afin de s'orienter ailleurs une prochaine fois. Peut-être aurait-il enfin la chance de découvrir l'objet de sa requête. Dans le contexte de la vie familiale

de cette fiction narrative, c'est Afiwa qui fatiguée de tenter en vain l'élimination de sa rivale Tugbeawofia, convoque ce proverbe. Au fait, sa pensée s'oriente vers un retour en famille puisqu'elle n'a pas pu séduire le prince ni écarter sa rivale. Mais obstinée dans sa réflexion, elle arrive à une solution intermédiaire : calomnier Tugbeawofia. Encore ici, elle craint la stratégie des juges : « *Alakpatɔ fe xɔ wome tɔa dzoe o, de wokone* / La case du menteur, on ne la brûle pas, on la fouille » (p.39). Dans son entendement même si la calomnie est parfaite, les juges demanderont toujours à l'inculpée de s'exprimer. Elle peut être convaincante et permettre ainsi aux juges de faire la part des choses.

De son côté, Tugbeawofia, après avoir senti toutes les manœuvres de sa rivale contre elle, devient méfiante : « *Ametsusi fe dome la tumee wonye ; vɔvɔ mevɔna le enu o* / Le cœur d'une coépouse est plein de mystères ; il ne cesse d'inspirer de la crainte » (p.42). La comparaison « *dome*, ventre, cœur » / « *tume*, intérieur du fusil » est significative. En effet, le cœur désigne dans ce contexte, le siège des sensations, des émotions, des sentiments profonds des pensées intimes et ce que contient le fusil comme la nature des balles ou même la force de projection de ces dernières échappe toujours à l'intelligence de sa cible. C'est dire que parmi les humains, une coépouse recèle en sa pensée tellement de mystère que l'on doit se méfier de ses mouvements si l'on est obligé de cohabiter avec elle, allusion faite à toutes les manifestations d'une jalousie (mordante) qui peuvent aller des plus simples jusqu'aux plus dévastatrices.

2.1.2. Dans les procédures judiciaires

Les séances de jugement sont une occasion où intervient l'emploi du texte proverbial. Dans *Ku di fo na wo*, il s'agit des éclairages sur le supposé meurtre commis par Tugbeawofia : elle est donc jugée avant le verdict final.

Au cours de l'enquête, les avocats ont voulu s'assurer si le repas consommé par le visiteur est vraiment empoisonné. L'un d'entre eux sort le proverbe : « *Wometɔa dzo alakpatɔ fe xɔ o ; de wokone* / La case du menteur, on ne la brûle pas, on la fouille » (p. 48). Ils donnent le repas à un chat qui succombe sur le champ. Mais ce n'est pas encore suffisant, il faut un autre essai : « *Bokɔnɔ deka fe nukaka medzea ame nu o* / On ne peut se contenter de la vision d'un seul devin ». « *Nukaka*, consultation du devin » est une pratique courante chez les Ewe pour éclairer ce qui est obscur, insaisissable par les seules investigations humaines. On comprend pourquoi il est conseillé de ne pas se satisfaire des allégations d'un seul devin. Après avoir sorti le proverbe, les juges font consommer le repas à un chien qui meurt aussitôt de la même manière que le chat. Il faut maintenant s'intéresser à l'inculpée, Tugbeawofia. Afin de l'encourager à s'exprimer, le juge dit : « *Agɔ menɔa nyi kpoo foa nu o, yae doa eme hafi* / Les feuilles du rônier ne

s'agitent pas sans raison, c'est le vent qui les oblige à faire du bruit » (p. 52). Ici, « *agɔ*, le rônier » représente l'accusée. On sait aussi que devant une foule, devant cette sommité que représentent les juges, les membres du palais royal, les villageois curieux, il n'est pas aisé de prendre la parole si cela n'était d'une impérieuse nécessité. D'où l'image « *Agɔ menɔa nyi kpoo fɔa nu o* / Les feuilles du rônier ne s'agitent pas sans raison... ». En fait, « *ya* / le vent » désigne le temps, le mobile présent : une accusation et l'obligation d'éclairer les juges qui doivent trancher à partir de la vérité. Tugbeawofia réaffirmera son innocence.

De son côté Aglago, un témoin auditionné, convoque le proverbe « *Aɖu konu dɔmetɔ le vo* / Le sourire cache la méchanceté de l'homme » (p. 55), allusion faite à la nature féline de l'homme dans son attitude trompe l'œil vis-à-vis de son frère. Il se présente souvent avec le sourire aux lèvres mais la haine au cœur. Il vient d'affirmer que l'accusation de la jeune femme relève d'une méchanceté humaine. De même, Abuya, l'autre témoin conclut son propos par « *Amegbetɔ la lã baɖae wonye* / L'homme est un être dangereux ».

2.1.3. Le conseil

Ici apparaît la fonction que joue le proverbe lorsqu'il s'agit de donner conseil à quelqu'un. Après la surprise exaspérante de la mort de Tugbeawofia, le prince tente lui aussi de se donner la mort. Amenuve, son compagnon de route cherche à le ramener à la sérénité. Il l'invite à reconnaître la réalité : « *Nu metea ngonu na ame woɖene dana ɖe vuɖome o* / On ne dissimule pas derrière la nuque un abcès frontal ». Le terme central est bien « *Nu le ngonu na ame* / l'abcès frontal ». Dans la situation présente, il s'agit du décès de Tugbeawofia. Réalité irréversible, aucun acte si héroïque soit-il ne peut l'effacer ni ramener la personne en question en vie. Il ajoute « *Vi manyanue yɔa dada kukua be woatɔ na ye le yɔ me* / C'est l'enfant insensé qui demande à sa mère défunte de communiquer avec lui depuis le séjour des morts » (p.127). En effet, désorienté par l'événement, le prince rappelle, devant la dépouille mortelle de sa fiancée, la promesse qu'il se sont faite de ne jamais se quitter, de mourir le même jour afin de s'aimer éternellement même dans l'au-delà. C'est au moment où il invoque sa fiancée de venir accomplir ce dessin funeste que son compagnon l'invite à la raison : « *Devi mefoa asi avlimemɔ o* / Un enfant ne blague pas avec la mort » (p. 128). D'ailleurs l'image « *Vi*, l'enfant », « *Devi*, l'enfant » dénote bien le statut que l'on acquiert en posant de tels actes. L'accent est mis sur la puérilité du comportement pour forcer le prince à reconquérir sa dignité royale.

2.1.4. L'homme aux prises avec le destin

Il arrive des moments où l'homme se sent muré des contradictions qui préfigurent des lendemains incertains. Les textes proverbiaux sont convoqués dans ces situations pour animer les réflexions. Le roi Agrona, seul dans son inquiétude de se voir déçu par un fils dont il ne peut deviner les intentions, se jette en conjectures analysant toutes les possibilités de la résolution du problème : « *Amea deke menya tso me o* / Personne ne connaît l'avenir » (p. 13) car « *Nu deka la nu wonye* / Ce qui est unique est à craindre » (p. 15).

De même, Tugbeawofia, au cours de son aventure périlleuse au fond de la forêt vierge, épouvantée par les êtres exceptionnellement monstrueux qu'elle était obligée de côtoyer réfléchit : « *Amesi menya sisi o la edze be woanya bebe* / Celui qui ne sait pas fuir doit savoir se cacher » (p. 80). Elle a eu la vie sauve en se dissimulant à chaque occasion derrière un gros tronc d'arbre, dans les feuillages des arbres, dans les buissons, etc. pour éviter d'être dévorée par des animaux féroces, de se faire agresser par des personnes mal intentionnées, de subir la fatalité magique des monstres de la forêt. Elle ne cesse d'exploiter les ressources de la vigilance en se rappelant toujours que « *Amesi le sisim la meḍea ḡu ḡi le edokui ḡu o* / Un fugitif n'a pas le droit de se laisser distraire » (p. 81). De plus, excédée par tout ce qu'elle est obligée de vivre, elle se lance dans une lamentation qui ne dit pas son nom. Mais que pouvait-elle ? Est-elle maîtresse de sa destinée ? Elle se rappelle « *Womefona zā sina le ame fe ahovi gbḡ o* / On ne s'enfuit pas la nuit pour échapper à ses malheurs (ne se dérobe pas à son sort) » (p. 86). Le terme « *ahovi* » désigne chez les Eve le malheur dont on ne connaît pas l'origine et qui est perçu comme un coup du destin. La locution verbale « *fḡ zā*, se lever pendant la nuit » suppose qu'on veut agir sans être vu de personne. Mais peut-on se dérober à son destin qu'il soit positif ou négatif ? Par cette référence au texte proverbial, Tugbeawofia s'inscrit plutôt dans le cheminement d'une personne active prête à lutter humainement pour se délivrer des emprises du mal attaché à sa nature.

De l'autre côté, Afiwa, prise dans son propre piège et obligée d'avouer toutes les forfaitures ou manigances dans le but de nuire à Tugbeawofia, évoque « *Nuwuwu li na nu sia nu* / Tout a une fin » (p. 67). Regret, contrition véritable ? Le tournant est désormais irréversible : la vérité doit être exposée au grand jour. Lorsqu'elle raconte son plan macabre pour éliminer sa rivale, elle dit : « *Ne abi ku la, tagbatsutsuwo megatena ḡe eḡu o* / Une plaie guérie n'attire plus de mouches » (p. 65). Ici, le terme « *abi*, plaie » symbolise la rivale dont la présence attire le prince « *tagbatsutsu*, la mouche ». Donc en éliminant Tugbeawofia, le prince, ayant perdu l'objet séducteur, pourrait se tourner vers elle.

Même Amenuve, au vu des dangers présents et imminents, se plaint d'avoir accepté de se sacrifier pour accompagner le prince dans

son odyssée : « *De menyae me nɔa ŋɔ o* / “Si je savais” n’est jamais opportun ». C’est l’expression du regret de s’être sacrifié pour une cause non seulement infructueuse mais encore hautement périlleuse dans laquelle il risque de laisser sa vie.

Ces quelques exemples extraits de l’œuvre *Ku di fo na wo* nous renseigne sur ce que le proverbe n’a pas de circonstances privilégiées pour son emploi. Que ce soit en famille, dans une situation de conseil, dans les séances de jugement ou seul aux prises avec le destin... le texte proverbial irrigue le discours comme une sève nourricière indispensable à la saisie totale du sens de la phrase.

2.2. Le lexique employé

Le lexique comprend l’ensemble des mots utilisés pour exprimer une idée, une notion. Il est spécifique à une langue et revêt un caractère aussi divers que complexe. Pour la construction du proverbe orientée vers l’emploi de l’image, il est remarquable d’identifier une pluralité de notions de temps, de l’espace, de la mort, de la malchance, de la misère, etc. Pourquoi le bestiaire, le végétal, le minéral qui permettent davantage un message enrobé, source d’interprétations plurielles propres à la manifestation par excellence de la pensée imageante, ont-ils été minimisés dans ce récit ? En effet, *Ku di fo na wo* est un roman et comme tel, il privilégie les personnages humains appelés à jouer des rôles précis dans la trame du récit. Les proverbes exploitent de façon préférentielle ce lexique pour se conformer aux exigences de l’art romanesque (le mentir vrai) et pour ne pas obliger le lecteur à un grand exercice de transfert de sens (le style du récit devant exprimer les idées avec clarté). Il met alors en relief la condition ou le statut de l’homme (*Fuvi* / celui qui souffre, *dzeavaɖi* / celui qui est vigilant, *dzeameɲu* / celui qui plaît, *tsaɖila* / celui qui se promène, *makɔfle* / celui qui ne trouve ce qu’il cherche à acheter au marché, *naneditɔ* / celui qui cherche quelque chose, *ametsusi* / la coépouse, *alakpatɔ* / le menteur, *bokɔɔ* / le devin, *ɔɔɔɔɔɔ* / le peureux, *adela* / le chasseur, etc) ou une partie du corps humain dans sa fonction (*ta* / la tête, *alɔwɔɔɔ* / la main qui travaille, *aɖu konu* / les dents, *ɲgonu* / le front) ou encore l’homme en tant que personne (*Amea ɖeke* / personne, *amegbetɔ* / l’homme, *gbetɔ* / l’homme, *amesi* / celui qui) ou encore des formules d’ordre négatif (*womedaa alakpa* / on ne ment pas..., *wometɔa dzo* / on ne brûle pas, *womefɔna zã sina* / on ne fuit pas nuitamment).

Les autres lexiques, assez rares mais présents dans le récit, apportent une vision complémentaire à l’ensemble : « *Ne eklo yi nugbe la abɔɔɔ gbɔɛ wo dzena* / Si la tortue se retrouve en terre étrangère, elle prend hospitalité chez l’escargot » (p.92). L’escargot et la tortue sont des animaux à carapace ; c’est leur identité remarquable. Au fait, il s’agit du déplacement du prince et de son escorte à la recherche de Tugbeawofia. Ils arrivent à la tombée de la nuit dans un village. Que

faire ? N'y a-t-il pas une résidence de chef ou de roi ? Le proverbe convoqué indique que si un prince va dans un village, il devient l'hôte du chef ou du roi de ce village. Ici le narrateur a recours au bestiaire pour s'exprimer. De même il fait dire à Afiwa : « *Ne abi ku la, tagbatsutsuwo megatena de enu o* / Une plaie guérie n'attire plus de mouche » (p. 65). Le végétal est aussi employé lorsque les circonstances l'exigent : « *Agɔ menɔa nyi kpoo foa nu o ; yae doa eme hafi* / Les feuilles du rônier ne s'agitent pas sans raison, c'est le vent qui les oblige à faire du bruit » (p.52).

Plusieurs lexiques participent à la construction des proverbes. Néanmoins lorsque la circonstance l'exige, le locuteur est en droit d'opérer un choix circonstancié. Que dire alors du mode d'insertion du proverbe dans le discours ?

2.3. Le mode d'insertion du proverbe dans le discours

Le proverbe, genre dynamique, convoqué en toute circonstance pour favoriser la réflexion dans l'acte de communication, n'est pas introduit dans la structure discursive au hasard. Cette partie de l'étude veut présenter comment, dans un texte de culture ewe, les utilisateurs font usage du genre. En considérant la fiction narrative *Ku di fo na wo* de Klu Akotey, nous constatons une pluralité de formes introductives dont l'emploi des mots-outils, une référence à l'autorité des constructeurs, les formules de reconnaissance par le locuteur de la force de vérité contenue dans le proverbe et le cas où le proverbe surgit au milieu du discours.

2.3.1. Emploi des mots-outils

Ce sont souvent certaines conjonctions de coordination ou de subordination et des adverbes. On peut remarquer dans le récit aux pages 13, 15, 23, 39, 48 et 52 l'emploi de « *elabena*, car » ; à la page 105, la conjonction « *ke*, donc » ; à la page 81, la conjonction « *gake*, mais » ; à la page 25, la locution conjonctive « *de menyé be*, si ce n'est pas que » et à la page 92, la locution conjonctive de subordination « *ke esi wonye be*, puisque ». Chacun de ces mots-outils ou encore mot de liaison révèle que le proverbe convoqué dans le texte participe à l'argumentation du moment selon que le locuteur a besoin d'exprimer un rapport de sens logique de cause (« *elabena*, car », « *ke esi wonye be*, puisque »), de conséquence « *ke*, donc », de condition « *de menyé be*, si ce n'est pas que » ou d'opposition « *gake*, mais ». À travers ce procédé, l'insertion du proverbe est considérée comme faisant ressortir une idée complémentaire indispensable non seulement à la compréhension de tout le schéma argumentatif mais encore et surtout à sa communion avec une référence sociale de valeur consacrée par l'expérience. C'est une façon de crédibiliser la perception des choses évoquées dans l'opinion exprimée en densifiant la présentation dans

le souci de forcer l'adhésion du destinataire. Après ces mots de liaison ou connecteurs logiques, le locuteur pouvait continuer son raisonnement par une idée qu'il juge convaincante afin de persuader son interlocuteur puisque c'est la finalité de toute argumentation. Cependant en choisissant d'introduire le proverbe, il sait qu'il n'est plus un argument quelconque mais une idée-témoin digne de respect. Afiwa, a tenté en vain, dans ses premières expériences, d'écarter sa rivale. Le narrateur racontant cette épisode écrit : « *Eḍoe be ne nuwo lanɔ alea ekema deko yeadzo ayi ye fofo gbɔ boŋ elabena makpɔ fle metsia asime o* / Elle a pensé que si les choses devraient continuer ainsi, il lui vaudrait mieux rejoindre ses parents car ne reste pas au marché celui qui n'y a pas trouvé le produit recherché ». La suite du récit mentionne « *Dzi kui vevie*, elle devint furieuse ». C'est dire que dès que le proverbe est introduit le raisonnement est conclu.

2.3.2. La référence à l'autorité des constructeurs

Le proverbe, s'il est une phrase, n'est pas n'importe quelle phrase à manipuler à satiété comme si chacun pouvait se l'approprier. Celui qui veut l'employer honore la mémoire des constructeurs qui ne sont autres que la société. Le locuteur a le choix parmi plusieurs formules.

2.3.2.1. Un clin d'œil aux anciens

La société chez les Eve est marquée par le respect dû aux vieux. Celui qui emploie le proverbe se réfère toujours à eux en ces termes : « *ame tsitsiwo* », « *amegaxoxowo* » ce qui signifie « les vieux », « les anciens ». Cette désignation anonyme est quelquefois remplacée par le pronom indéfini « *wo*, on » Par exemple « *Amegaxoxowo doa lo be Aqu ko nu dometo le vo* / les vieux disent « sourire à belles dents mais la haine au cœur ». Après « *amegaxoxo* », « *ame tsitsi* » ou « *wo* », le verbe introducteur prend plusieurs formes : « *gblɔna be* / ont l'habitude de dire (que) », « *doa lo be* » littéralement « ont l'habitude d'utiliser ce proverbe » ou tout simplement « *kpɔa be*, ils considèrent que ». Nous les découvrons aux pages 17, 26, 32, 55, 65, 86 et 96. Ce qui est intéressant dans ces formules introductives, c'est le message de leur diversité. Lorsque le locuteur introduit le proverbe par « *ametsitsiwo gblɔna be* », le verbe « *gblɔ* / dire » présente le proverbe comme la propriété des anciens ou peut-être celle d'un ancien qu'accepte la communauté. Mais le verbe introductif « *doa lo be* » rectifie en attestant que le proverbe n'a pas d'auteur fixe : tous ceux qui l'emploient ne sont que les utilisateurs d'un produit de la société, les anciens ne jouant que le rôle de témoin culturel.

2.3.2.2. Des noms de référence

Il arrive même que le locuteur fasse référence au nom d'un être cher et qui représente tous les anciens, tous les vieux : « *Tɔgbui*

Kakakloloe gblɔ be / Grand père Kakakloloe dit que... » (p. 40), « *Mama Afiademaŋae gblɔɛ kpɔ be* / C'est grand'mère Afiademaŋa qui dit que... » (p.45). Bien que ces noms puissent être des créations de l'imagination, ils révèlent que la société peut être incarnée par des personnes éprouvées par l'expérience. Dans tous les cas les noms évoqués recouvrent des significations spécifiques. C'est surtout le signe d'appel « *Tɔgbui* » et « *Mama* » qui en assure la classe. Le nom « *Kakakloloe* » peut être un sobriquet ou encore un nom de pouvoir comme ceux qui sont usités dans les cabarets où les anciens rivalisent en puissance. Par contre le nom « *Afiademaŋa* » côtoie le proverbe « *Afia deke mefa o, amegbetɔ nya zɔzɔ* / il n'y a pas de paix véritable nulle part, sois sage » et en est le résumé. Le locuteur lui-même évoque un proverbe assimilé dont il se souvient comme « *Tugbeawofia ɔo ŋku lododo nyanyɛa de dzi be* : / Tugbeawofia se rappelle un proverbe connu qui dit : » (p.80). Ce souvenir personnel atteste de son appartenance à sa communauté culturelle dont la sagesse des plus jeunes éclate aux yeux de tous lorsqu'ils acquièrent l'aptitude de jouer avec les proverbes.

2.3.3. La reconnaissance par le locuteur de la vérité des proverbes

Il existe des formules introductives qui expose le proverbe en vérité ou en témoin de la véracité de ce qui est dit ou qui va être dit. Ce sont « *ke esi wonye be* / puisque », « *nyatefe wonye be* / il est vrai que », « *mele egblom na mi be* / je vous affirme que », « *Eme kɔ nam azɔ be* / c'est maintenant clair pour moi que », « *ɔo ŋku edzi be* / rappelle-toi que ». On rencontre ces formules aux pages 15, 65, 67, 72 et 92. Par ces formules le proverbe est perçu comme une vérité incontournable attestée par les expériences des membres de la communauté. Pour exemple, le roi Agrona vient de se rendre à l'évidence que Ablewa, son épouse lui a caché le sentiment du prince envers Tugbeawofia, Ne sachant plus ce qu'il faut faire dans la situation dégradée, il exprime sa déception à sa femme et conclut : « *Eme kɔ nam azɔ be* "gbetɔ menyo o vavã ; aɖu konu dɔmetɔ le vo" / c'est maintenant clair pour moi que "L'homme n'est pas bon ; sourire à belles dents, la duplicité au cœur" » (p.72). La vérité incontestable, c'est la méchanceté de l'homme ou encore sa duplicité qu'il tient de sa nature féline. Le proverbe permet au locuteur de le restituer dans la situation qu'il vit.

2.3.4. Le proverbe surgit au milieu du discours

Le proverbe peut aussi être évoqué sans mot ou formule de liaison. Dans ce cas, il surgit au milieu du discours au gré du locuteur. Nous découvrons cette pratique aux pages 24, 39, 48, 52, 82, 94, 102, 124, 126, 127 et 128. Remarquons en passant que dans cette fiction narrative, ce mode est le plus usité. La parole proverbiale jaillit au sein de l'expression de la pensée comme pour lui apporter une pièce nécessaire à sa densité, comme un tableau à plusieurs facettes qui

impriment à l'ensemble sa capacité de semer plusieurs idées à concrétiser. Il se positionne ainsi en tant que sève nourricière du discours, fleur de l'éloquence de quoi jeter le destinataire en conjectures, fondement de la lecture plurielle. Au fort de leur désarroi après le décès bouleversant de Tugbeawofia, Seyram et Amenuve se fondent en pleurs et lamentations. Le narrateur raconte : « *Le avifafa kple adukliɖuɖu geɖe meḡbe la, ele na wo be woaɖi Tugbeawofia fe kukua ɖe tagba la elabena womate ɲu atsɔɛ azɔ mɔ didi la ayi afe o. Nu metea ɲḡonu na ame woɖeɛ dana ɖe vuɖome o* /Après pleurs et grincements de dents, il leur fallait enterrer la dépouille de Tugbeawofia car ils ne pouvaient acheminer le corps sur cette longue distance jusqu'au village. On ne dissimule pas derrière la nuque un abcès frontal ». L'apparition presque soudaine du proverbe au milieu du discours donne au lecteur de résumer sans y faire attention les événements survenus avant cette situation ou tout au moins de les deviner. La présentation gagne en rapidité, en concision et rend le contenu plus ferme, plus incisif. Et ce sont ces qualités qui confèrent ouverture, consistance et des élans vers une fructueuse méditation.

3. La société des Eve et le texte proverbial

Dans cette partie, nous analyserons ce qui fait que la société des Eve ne peut se passer d'utiliser les textes proverbiaux comme si leur non usage est un coup porté à toute la communauté. Il nous reviendra donc d'examiner le statut social du proverbe dans le discours

3.1. Le discours et le proverbe chez les Eve

L'emploi du proverbe dans la phrase chez les Eve répond à plusieurs préoccupations dont deux essentielles : celle de donner de la saveur à ce qui est dit et celle de communier à la culture du terroir.

3.1.1. Besoin de donner de la saveur

L'analyse du discours dénote un penchant naturel à semer dans le dit, quel qu'il soit, des proverbes. En examinant cette façon de procéder, on pourrait, à brûle pourpoint, affirmer qu'elle a pour finalité d'élever le niveau de la communication. Cela veut dire que l'emploi du proverbe vise à atteindre un niveau de langue supérieur et par conséquent à arracher le discours à la compréhension du vulgaire, K. K. Nordjoe (2015). Ce serait donc une question de niveau de langue. Mais lorsqu'on considère les circonstances de profération, on se rend à l'évidence qu'il n'y a pas d'occasion spécifique où l'emploi du proverbe est exigé. Son insertion dans le discours reste libre, naturelle que ce soit en situation sérieuse (jugement, conseil, conversation entre adultes) ou en situation normale même banale (communication en famille, réflexion personnelle, échange entre amis, activités diverses). Sa convocation s'incorpore au discours comme un maillon

indispensable dont l'absence enlèverait à l'ensemble saveur et élégance. On comprend alors ce que G. Kwasikuma (1975, p.5), affirme « *Lododowo kple àdàgànwò nye dzè kplè àtadi sì mia tɔgbuiwo deà wofe nùfo...* Les proverbes et les locutions sont le sel et le piment dont les ancêtres assaisonnent leur propos ». Autrement dit, la parole crue sans son ingrédient spécifique qu'est le proverbe manquerait de son goût, ce qui déteindrait négativement, sur la portée du message. Lorsqu'au fort de son affliction, après le décès Tugbewofia, Amenuve entreprend de ramener Seyram à la raison, son propos perdrait de son caractère percutant s'il avait omis le proverbe « *Vi manyanue yɔa dada kukua be woatɔ na ye le yome* / C'est l'enfant insensé qui demande à sa mère défunte de communiquer avec lui depuis le séjour des morts » Aussitôt dit, son intervention conquiert l'élément de persuasion dont les propos ont besoin en cette circonstance précise pour être tolérés ou acceptés par le destinataire : le goût et la suavité incontournables. Voilà pourquoi, dès le bas âge, l'enfant eve s'habitue à l'expression proverbiale puisqu'il participe à toutes les activités de la communauté. C'est lui qu'on envoie communiquer les invitations, les convocations ; c'est lui qui a le devoir de servir les grands au cours des manifestations de réjouissance ou de malheur, etc., avec quelquefois obligation de répondre aux questions, aux sollicitations des plus âgés. Il lui faut comprendre voire manier le langage des aînés (parents ou frères et sœurs) afin d'être au même niveau d'information et d'éviter des gaucheries de toutes sortes, gaucheries toujours assorties de punitions exemplaires inoubliables. L'emploi du proverbe se révèle donc comme faisant partie de la « morphologie » de tout texte chez les Eve. Il fait partie du style et devient essentiel dans l'acte de communication et participe à la construction normale de la phrase.

3.1.2. Besoin de rester connecté à la culture

Nous entendons par culture, l'ensemble des structures sociales et des manifestations intellectuelles, artistiques, religieuses, etc. qui définissent une société par rapport à une autre. Il s'agit, ici, de la façon dont les Eve appréhendent les réalités qui les entourent et les réponses apportées aux équations de la vie pour se circonscrire le monde. En convoquant les proverbes dans leurs discours, les Eve veulent rester connectés à toutes ces manifestations qui communiquent leur art de vivre, des habitudes simples observables jusqu'aux pensées les plus hautes, expression de leur philosophie ou de ce qu'ils considèrent comme mystère liée à l'existence. Lorsque la calomnie contre Tugbewofia est établie, les juges ont voulu vérifier si le repas offert à l'étranger est réellement empoisonné. À la suite de la première expérience réussie sur un chat, les juges ont voulu confirmer par une seconde sur un chien cette fois-ci. C'est alors qu'ils convoquent ce proverbe : « *Bokɔnɔ deka fe nukaka medzea ame ɲu o* / Les prédictions

d'un seul devin ne convainquent pas » (p. 48) Chez les Eve, comme chez les Négro-africains en général, le moyen privilégié de percer ce qui est caché est d'avoir recours aux séances de divination. Le devin apparaît, ici, comme l'homme de la situation ou des situations difficiles. Que ce soit pour en savoir sur la saison future, sur le sort réservé à un être, ou encore les dernières volontés d'une personne défunte, etc. il est le mieux placé pour dire « la vérité ». Son évocation renvoie à cette pratique culturelle surtout en ce moment où les juges veulent connaître la vérité. De plus, la sagesse introduite par le texte proverbial témoigne, dans cette culture, de l'exercice de la prudence même si les dispositifs sont irréprochables : « Les prédictions d'un seul devin » peuvent se révéler inexactes car l'homme est l'homme.

D'un autre côté, toujours dans la fiction narrative choisie, quand Seyram, le prince et son compagnon Amenuve sont reconnus de la royauté à Wesa et sont reçus avec tous les honneurs, l'envie peut les prendre de passer plus de temps avec cette communauté afin de continuer de bénéficier de leurs révérences. Mais Seyram s'est vu dans l'obligation de demander congé à son hôte car « *Dumenyo meso afe o* / Une terre d'accueil ne vaut le sol natal » (p. 113). Qui a dit que la terre d'accueil ne peut pas valoir le sol natal ? En dehors de la culture des Eve, le contenu est bien relatif. Néanmoins, lorsqu'on se place dans l'expérience sociale eve, on devient plus compréhensif. À la naissance des enfants appartenant à cette communauté, que ce soit à l'extérieur ou non, le cordon ombilical est ramené et enterré dans le sol natal, une façon de sceller les deux destins (celui de l'enfant et celui de la terre natale), sorte de pacte qui impose à l'homme son origine et ses obligations envers la société génitrice. Il existe d'autres rites d'initiation complémentaires les uns des autres qui estampillent l'attitude de respect voué à la terre natale. Voilà même pourquoi au décès d'un membre de la communauté eve, le corps doit être inhumé dans le sol natal. Si le fils ou la fille meurt sur une terre étrangère, on reçoit l'autorisation d'inhumer le corps à condition de ramener les reliques au village pour de vraies cérémonies mortuaires les premières étant considérées comme « cérémonies accidentelles ». En citant donc le proverbe, le locuteur exhume cette pensée enfouie dans l'imaginaire culturel. Somme toute, la convocation du proverbe dans un texte eve est révélatrice de l'appartenance culturelle du locuteur qui se positionne comme témoin de sa civilisation.

3.2. Le proverbe est bien la propriété de la société

Il existe des talents d'hommes remarquables de par leurs dispositions spéciales à la harangue ; il existe des poètes qui disposent d'une capacité hors pair de créer, de fasciner le public par de nouveaux tours stylistiques, de nouvelles expressions propres enrichissant ainsi le lexique existant. Mais le proverbe, dans sa création, leur échappe. Ils

sont tenus, par honnêteté, de respecter le schéma d'emploi. Le procédé d'insertion du proverbe dans le discours permet d'éclairer cet aspect de la question. L'intervention du proverbe s'exerce par l'emploi des mots de liaison qui sont les connecteurs comme « *elabena* / car », « *gake* / mais », « *ekema ou Ke* / donc », « *de menyé* / si ce n'est pas que ». Ces derniers ne concèdent pas l'autorité au locuteur de résumer, de reformuler pour ne pas dire de dénaturer la forme et le sens du texte proverbial. Ils l'obligent à la fidélité dans la citation. Les expressions « *ame tsiwo* / les vieux », « *amegāxoxo wo* / les grands, les vieux », « *wo* / on » que complètent les verbes « *gblona be* / ont l'habitude de dire que », « *doa lo be* / ont l'habitude de dire le proverbe », « *kpɔ be* / ont vu que » montrent bien que les proverbes ont comme constructeurs une autre entité que ceux qui les utilisent : c'est la communauté toute entière, les vieux ne faisant aussi usage que des produits qu'ils ont hérités. Et quand l'insertion s'opère à travers des formules aussi vagues comme « *lododoa de gblɔ be* / un proverbe dit que », c'est qu'il se trouve derrière cette utilisation la conviction que le proverbe jouit d'une autonomie vis-à-vis des créateurs. Ceci se perçoit plus encore, lorsque le proverbe surgit au milieu du discours comme un catalyseur de réflexion projetant locuteur et récepteur dans de profondes méditations. Dans tous les cas, l'intégrité du texte est peu entamée.

Ces diverses formules introductives qui ne défigurent nullement le texte proverbial, mais commandent qu'il soit cité dans sa plénitude, sont des signes que la société en reste le seul dépositaire et qu'aucun locuteur ne peut se targuer d'en être l'auteur. Le statut de produits sociaux leur accorde de nos jours une fonction testimoniale lorsqu'ils sont employés dans des textes. Témoins d'expériences attestées par le temps, et des mœurs, ils illuminent le discours dont ils font partie intégrante à la satisfaction des utilisateurs.

Conclusion

Le schéma discursif du texte *eve* dans la fiction narrative *Ku di fo na wo* de Klu Akotey nous a permis d'examiner d'une part les différentes circonstances de profération du proverbe. Au fil de tout le récit, il est remarquable que toutes les situations de communication tels que les discussions familiales, les interventions au cours des jugements, les assises pour conseil entre amis, frères ou aux côtés des sages, les monologues où l'individu est aux prises avec le destin c'est-à-dire devant le mystère de la vie, recourent à l'utilisation des textes proverbiaux. Leurs apparitions dans les discours ne sont donc pas tributaires des visées stylistiques en termes de niveaux de langue même si l'on doit reconnaître que leur présence élève, densifie le message, lui confère saveur, finesse, charme et élégance. Genre naturel incorporé à la « morphologie » du discours *eve*, il participe à la construction de la phrase comme un élément essentiellement dynamique. D'autre part, en

considérant son mode d'insertion, on se rend à l'évidence que, qu'il s'agisse des formules introductives axées sur les mots de liaison, sur les références aux autorités traditionnelles en ce qu'elles sont responsables des transmissions jusqu'à notre époque ou de son apparition surprenante au milieu du discours, les proverbes n'ont pour auteur que la société dont ils sont issus. Aucun utilisateur, quel que soit son génie, ne peut s'approprier la construction du proverbe. Les expériences qu'ils reflètent ou traduisent font d'eux des témoins de la culture et des pièces à conviction qui animent à bon gré l'acte de communication des membres d'une société dont ils affichent à bon escient l'imaginaire.

Bibliographie

- ADABRA Kossi Agbalenyo, 2012, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewe, : l'exemple de l'Ave*, Lomé, Editions Saint-Augustin Afrique, 412p.
- AKOTEY Klu, 1974, *Ku di fo na wo*, Accra, Bureau of Ghana Languages, First Edition, 136p.
- AVEGNON Komivi Delali, 2012, « Les images dans le proverbe éwé », *Particip'Action* vol. 4, N°1, janvier 2012, ISSN 2071-1964, pp. 101-116.
- DZOBO Noah Komla, 1973, *African Proverbs, Guide to conduct, The moral value of ewe proverbs*, Cape Coast, The university Press, 115p.
- KWASIKUMA G. W. K., 1973, *Evegbe- 'Daganawo*, Accra, Bureau of Ghana Languages, 108p.
- NORDJOE Kossi Kouma, 2010, *Le proverbe comme élément de communication*, Mémoire de Maîtrise, Université de Lomé, 110p.
- NORDJOE Kossi Kouma, 2015, *Le proverbe ewe, du construit social à la création littéraire*, Thèse de Doctorat unique en Lettres Modernes, Université de Lomé, 399p.
- OBIANIM Sam, 1972, *Ewe kɔnuwo*, Ho (GHAHA), Evangelical Presbyterian Church Press, 195p.
- SPIETH Jacob, 2009, *Les communautés ewe (Die Ewe-Stämme)*, Lomé, Presses de l'UL, 808 p.

Annexe : Les proverbes extraits de *Ku di fo na wo*

- 1- Amea ɖeke menya tso me o /Personne ne connaît l'avenir (p. 11)
- 2 - Nu ɖeka la nu vɔvɔe wonye / Ce qui est unique doit inspirer la crainte (p. 15)
- 3 - Xexeamenuwo menye amea ɖeke to o / Les richesses de ce monde n'appartiennent à personne
- 4- Ne ɛkpɔ nɔviwo fe ta le dzogbe ele na wo be natsɔ to wo aɖo ave / Si tu vois la tête de ton frère au désert, hâte-toi de cacher la tienne dans la forêt (p. 17)

- 5- Vi dɛka la, ko memamae wonye / N'avoir qu'un enfant n'est pas loin d'une demi-stérilité (p. 17)
- 6- Fuvi metsia fu me kuna o / Qui est accablé de souffrance n'en meurt pas (p. 20)
- 7- Alɔ wɔ dɔ metsia dɔ me o / La main qui travaille ne reste pas indéfiniment dans le travail (p.20)
- 8- Ta dɛka me daa aɗaŋu o / Une seule tête ne tient pas conseil (p. 23)
- 9- Dzeameŋue woɗoa aba na / On ne dresse le lit que pour celui qu'on aime (p. 25)
- 10- Dze ava dɪ ava mesinɛ o / La guerre ne surprend pas celui qui est vigilant (s'y est préparé) (p. 26)
- 11- Tsaɗilaɛ fɔa nu / La chance sourit à qui voyage (p.30)
- 12- Nu vevie la vevize mee wo ɗa nɛ ɗo / On prend soin de ce qui est essentiel : ce qui est utile, on n'en prend soin (p. 32)
- 13- Makpɔfle metsia asi o / Ne reste pas au marché celui qui n'y a pas trouvé le produit recherché (p. 39)
- 14- Womedaa alakpa ɗe ame gbagbe si o / On ne ment pas dans le compte de celui qui est vivant ((p. 39)
- 15- Naneditɔ medoa kpo ekpɔkpɔ o / Qui cherche trouve (p. 40)
- 16- Ametsusi fe dɔme la tu mee wonye ; vɔvɔ meɔ na le ɛŋu o / Le cœur d'une rivale est complexe (mystérieux), il inspire toujours de la crainte (p.42)
- 17- Nyawuamee nye nya lɔlɔ / Quand on est dans le pétrin on ne peut qu'approuver ce qui est fait (p.45)
- 18- Wometɔa dzo alakpatɔ fe xɔ o ke boŋ ɗe wokonɛ / On ne brûle pas la case d'un menteur, on la fouille (p. 48)
- 19- Bokɔnɔ dɛka fe nukaka medzea ame ŋu o / Les prédictions d'un seul devin ne convainquent pas (p. 48)
- 20- Agɔ menɔa nyi kpoo fɔa nu o; yae ɗoa eme hafi / Les feuilles du rônier ne s'agitent pas sans raison, c'est le vent qui les oblige à faire du bruit (p.52)
- 21- Aɗu konu dɔmetɔ le vo / Sourire à belles dents, cœur plein de duplicité (méchanceté) (p. 55)
- 22- Amegbetɔ la, lã baɗae wonye / L'homme est une bête féroce (p. 56)
- 23- Ne abi ku la, tagbatsutsuwo megatena ɗe ɛŋu o / Les mouches n'agacent plus une plaie guérie (p. 65)
- 24- Atamkayleti mesea dzi dzena o / Le temps fixé par un serment ne tarde pas (p. 65)
- 25- Nuwuwu li na nusianu / Tout a une fin (p.67)
- 26- Gbetɔ menyo o / L'homme n'est pas bon (p. 72)
- 27- Amesi menya sisi o la ele be woanya bebe / Celui qui ne sait pas comment fuir doit savoir se cacher (p. 80)
- 28- Amesi le sisim la meɗea ŋu dɪ le eɗokui ŋu o / Le fugitif ne doit pas être distrait (p.81)

- 29- Ne nya wua ame la nyawuamegbee wodona / Quand on est dans le pétrin, il faut avoir le ton qui convient à la situation [À situation déconcertante, ton adapté] (p.82)
- 30- Wome fona zã sina le ame fe ahovi gbo o / On ne s'enfuit pas la nuit pour échapper à ses malheurs (ne se dérobe pas à son sort) (p. 86)
- 31- Ne eklo yi nugbe la abobo gbogbo wo dzena / Quand la tortue va à l'étranger, il prend hospitalité chez l'escargot (p.92)
- 32- Xexeame la nublanuinugbe wonye mieva / Notre séjour dans le monde est une partie de lamentations. (p. 94)
- 33- Vovonoto mewo kale kpwa megbe o / Quand il arrive au peureux d'être brave, il ne regarde plus en arrière (p. 96)
- 34- De menyae menwa ngo o / "Si je savais" vient toujours en retard (p.98)
- 35- Nusi le adela fe ta me la, ade menyane o / Le gibier ne peut deviner ce que pense le chasseur (p. 105)
- 36- Dumenyo meso afe o / Une terre d'accueil ne vaut le sol natal (p. 113)
- 37- Nu metea ngonu na ame wode ne dana de vudome o / Un abcès frontal ne se dissimule pas derrière la nuque) (p. 124)
- 38- Avlimemo la, dekadekae wozone ; amesiame fe mo le vovo / Le voyage vers le pays des morts est toujours personnel, à chacun sa particularité (p. 126)
- 39- Vi manyanue yoa dada kukua be woato na ye le yo me / C'est l'enfant insensé qui croit que sa maman peut répondre à son appel depuis le pays des morts (p. 127)
- 40- Ge metua xo na adaba o / La barbe ne peut raconter l'histoire ancienne aux sourcils (p.16)

THE AMERICAN DREAM AND ITS AMBIGUITIES

AMIN Larry*

GUELLY Koffitsè Ekélékana Isidore*

Abstract

This essay highlights the fundamentals of the concept of the American Dream despite the wide range of definitions proposed by various writers. It equally explores the true implication of the dream and debunks its achievement by all Americans. The essay deploys critical race theory to question the make-believe fulfillment of the American dream through only hard work, toning down the racial gap aspect, which heavily shapes the concept. Definitely, this essay holds that the fulfillment of the American dream is not possible for all American citizens.

Keywords: American Dream, fulfillment, fundamental, make-believe, hard work.

Résumé

Cet essai met en relief les fondamentaux du concept du rêve américain malgré le grand éventail de définitions proposées par différents écrivains. Il explore également la vraie implication du rêve et démystifie sa réalisation illusoire par tous les Américains. La théorie critique raciale est déployée dans cette étude afin de remettre en cause la croyance selon laquelle le dur labeur seul suffit pour réaliser le rêve américain, ignorant la brèche raciale qui aussi influence sérieusement le concept. Sans aucun doute, cette étude soutient que le rêve américain n'est pas réalisable par n'importe quel Américain.

Mots-clés: Rêve américain, réalisation, fondamental, imaginaire, dur labeur.

Introduction

Something is ambiguous when it is “unclear or confusing because it can be understood in more than one way.” (D. Hogan, 2009, p. 45). The concept of the American dream, thus, reflects the above definition from two angles. The first concerns the evolvement of its definition over the years, due to new transformations taking place in the American society, and the other considers its deferred promises for African Americans. Indeed, to dream is “to think about something that you would like to happen or have.” (D. Summers, 1995, p. 420). Within this descriptive model, the concept of the American dream lines up with the goodness that any American would like to happen to him or her. Although no one has succeeded in giving a universally acceptable

* Université de Kara (Togo) ; Email : larryamin63@yahoo.com

* Université de Lomé (Togo); Email: isiguelly@gmail.com

definition to the term, the concept can be defined as “the idea that the US is a place where everyone has the chance of becoming rich and successful.” (M. Mayor, 2012, p. 50). The above definition does not exhaust the full spectrum of possibilities. However, it can serve as a reference in defining the concept. This indicates that the dream is connected with becoming wealthy if only one works hard enough for it. Clearly, regardless of one’s racial, gender group, origin or social class, one can attain his/her own version of success in a society where “upward mobility is possible” for everyone. (M. L. Andersen & H. F. Taylor, 2008, p. 232). Paradoxically, despite the good promises reflected in the concept of the dream, it holds shaky ground when it comes to the reality. African Americans, unlike most of their white counterparts, are barred from achieving it because America fails to reconcile its ideal values— equality, freedom...— with its behavior. The objective of this essay is to underscore how the American Dream has evolved and appeared in different versions according to different people. It explores the reality behind the myth of the American Dream by questioning its attainment by any American solely on the basis of hard work before highlights the inequalities some, especially African Americans, are facing in its attainment. This article is structured around two chapters. On the one hand, it fishes out and tracks the origin of the American dream and its evolvement and highlights African Americans’ disillusionment of the dream as they are locked out of its attainment, on the second hand. Critical race theory is deployed in the wake of this essay.

1. Understanding the Origin and Evolvement of the American Dream

The idea of the American dream dated back to many centuries when millions of people, for many reasons, left the European nations to settle in the New World. To use C. Hein’s statement (2008, p. 2), the “American Dream has a long history which goes back several hundred years.” However, its primary source can be traced back to when “[t]errible and dangerous life situation, daily suffered by men and women during the ‘Protestant Reformation’, forced victims of ‘religious persecution’ to flee the countries” of Europe to search for protection. (C. Hein, 2008, p. 2). J. Cullen (2003, p. 8) clearly echoes this assertion, arguing that the first great American dream is “that of small groups of English religious dissenters who traversed an ocean seeking a way of worshipping God as they saw fit.” No doubt, the pure American dream finds roots in religious persecution in Europe with yearning for social, economic or political freedom, especially freedom of religion.

Once in the New World, the U.S. Founding Fathers found it necessary to get officially organized and put up their aspirations in an

accurate written document called the Declaration of Independence. This document, J. Cullen (2003, p. 8) calls the “charter of the American Dream,” not only highlights the lifestyle of American people as free people but it equally regulates and shapes their conduct and behavior, given that it is drafted under the inspiration of the *Bible*.

Little doubt, though the dream primarily originates from high hopes of religious freedom, as argued before. Its official source lies in the Declaration of Independence drafted in 1776 with its promises stipulating that: “All men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.” (M. J. Urofsky, 1994, p. 4). The opening statement of the Declaration of Independence clearly defines the American dream, as the spark, which ignites American life, in the popular imagination. It implements the big dream of the Pilgrim Fathers who left Europe for freedom. They longed for guaranteeing freedom to everyone regardless of gender, or color, and to build a nation where equal rights will be granted to all its citizens. For them, the American dream is greater than material achievements, being equated with freedom.

Over the years, America quickly lost sight of the spiritual ground upon which it was founded. The dream entailed changes over time as society evolves and values change. The American dream has undergone a metamorphosis from principles to materialism. Clearly, the concept of the American dream is by no means a fixed ideal. It varies in different eras and different contexts. The generation after the Founding Fathers broke the original tradition. Systematically, the famous phrase “the pursuit of Happiness”, as is meant by Thomas Jefferson, the principal author of the Declaration of Independence, has been misinterpreted to depend on the amount of financial success a person could achieve. M. Laitinen (2009, p. 20) in this respect maintains that from the

Puritan legacy of self-improvement and emerging capitalism, the tripartite credo—“life, liberty, and the pursuit of happiness”—of the founding fathers, and Abraham Lincoln’s journey from a lowly log cabin to the White House, to the civil rights movement, the suburbanization of America, and the Californian way of life, the dream has been around for centuries, evolving and transforming along the way.

The above excerpt gives an insight into how the American Dream has changed over the course of history and what it has meant in different eras.

In fact, the new generation twisted the Declaration of Independence and made their own versions of the American dream. They have assigned a new perspective to the cherished American

dream, which is now equated with materialistic wealth and hedonistic pleasure. No wonder, these reasons hopefully motivated J. Cullen (2003, p. 7) to affirm: “the Dream [...] involves acknowledging another important reality: that beyond an abstract belief in possibility, there is no one American Dream. Instead, there are many American Dreams, their appeal simultaneously resting on their variety and their specificity.” Considering this, the “American dream is not a static concept. Although Americans have historically associated the American Dream with the values of freedom and equality of opportunity, these values have undergone various iterations over the years.” (J. K. White & S. L. Hanson, 2012, p. 9).

Accordingly, Roosevelt (in White & Sandra L. Hanson, 2012: 4) told his fellow Democrats upon accepting re-nomination in 1936 that “Liberty requires opportunity to make a living decent according to the standard of the time, a living that gives man not only enough to live by, but something to live for.” The concept of the dream has been broadened to include a greater sense of personal well-being adapted to one’s time. Americans (W. & S. L. Hanson, 2012, p. 4) “believed economic prosperity was possible and achieving it would ratify the American Dream whose promise of hard work (not good luck) is the path to prosperity.”

In the twentieth century, during the depths of the Great Depression, the American historian and writer, James Truslow Adams, proposed his definition of the concept. In fact, no one used the term American dream until Adams coined it in his 1931 best-selling book, *The Epic of America* (1931, p. 214-15). He expounds the new American dream as:

that dream of a land in which life should be better and richer and fuller for everyone, with opportunity for each according to ability or achievement [...] a dream of social order in which each man and each woman shall be able to attain to the fullest stature of which they are innately capable, and be recognized by others for what they are, regardless of the fortuitous circumstances of birth or position.

Remarkably, the most referenced definitions of the American dream in the 20th century is that of Adams. His definition of the dream has been influenced by the topical issue of the Great Depression. However, though his book was published in a period of great labor provided by the industrialization of the 19th and 20th centuries, a period noticeable to the economic development, his definition of the American dream relies heavily upon the notion of equality and democracy. For him, an essential part of the dream is the freedom from the class structures and social order of the old continent, Europe, and the idea of

self-government. Adams points out the importance of getting rid of old social classes and structures which may affect the dream. For him, the American dream is not built upon monetary prosperity but on personal fulfillment through hard work because the "realization of the American Dream depends ultimately on the people," not on higher wages. (M. Laitinen, 2009, p. 20).

However, because the devil is in the details, the younger generations misunderstood what Adams termed the "dream of a land in which life should be better and richer and fuller for every man." Quickly, they envisioned the dream as "a set of ideals in which freedom includes the opportunity for prosperity and success."¹ Arguably, one understands that the traditional morality embodied in the American dream has been falsified. The meaning of the dream will never reach a stable definition since the very notion of a dream of a nation, as suggested by Anthony Brandt (in M. Francis & J. Morrow, 1994, p. 307) in a comment on Adams' definition of the American dream, is a "dimly perceived vision of a possible future."

Though the American dream is all about diverse versions, it is worth underscoring that all the versions pertain to the ideal of success and happiness. Even the Founding Fathers aimed at ensuring that everyone has an equal chance on living a happy and comfortable life as stipulated in the Declaration of Independence. However, ironically, the interpretation of this declaration has been simply turned upside down to the disadvantage of minority groups, especially African Americans. Although the conventional values of hard work must be rewarded with success, social constraints - class and race - have barred them from achieving acceptable goals.

2. African Americans' Share of the Dream's Turpitude

African Americans are citizens or residents of the United States who have total or significant ancestry from any of the native populations of Sub-Saharan Africa." (L. Currie, 2013, p. 318). Although African Americans are equally American citizens, they are excluded from attaining the full rights of citizens because racial prejudice is a potent force in the American society. It determines African Americans inability since "the consciousness of race is ever-present" in America. (R. Kennedy, 2001, p. 3).

Although America is referred to as a successful cosmopolitan nation, the minority groups have not experienced the same reception and opportunities. (C. Hirschman & C. M. Snipp, 1999, p. 89). The American dream "has never been a reality or even a realistic goal for some groups. Racial and ethnic minority groups have faced private

¹ [Allison Wilkinson](https://slideplayer.com/slide/4603053/), Retrieved <https://slideplayer.com/slide/4603053/> (consulted on November 4, 2020)

practices, including mob violence, and institutional policies, which have limited their abilities to experience the American Dream.” (L. L. Martin. 2019. p. 21). Through color prejudice alibi and some established institutions, Whites, the dominant racial group, made it plain that people of color, especially African Americans, are not included in their vision of America. Many seeking participation within the American system do not see themselves reflected in the American dream. As a result, C. Conrad, J. Whitehead, P. Mason et al., (2005, p. 1) conclude that they have “the highest poverty rates of any racial and ethnic group” in the U.S.

Unlike eighteenth and nineteenth centuries European immigrants who came to the United States to fulfill themselves, African Americans are never given the same opportunity nor the recognition of having the right to fully achieve success and the rest of the promises of the dream, though the U. S. is based on the creed of liberty, equality and opportunity. Things happen as if the American dream is the sole privilege of many Whites. This prompts J. B. Kirby (1980, p. 576) to argue that “racism and segregation, in effect, continued to structure the black experience.” Many black individuals who work hard fail to climb up the ladder of success. They are segregated against in various domains such as education, employment, home ownership and decent housing, although the “American dream tells us that if we work hard and play by the rules, we can succeed.” (K. Mack & G. Charles, 2013, p. 21).

Indeed, the American dream is manifested through various aspects of formal education. Almost everyone will agree that the surest way to achieve the American dream is through education. In this respect, J. L. Hochschild and N. Scovronick (2003, p. 1) affirm: “schools are where it is all supposed to start—they are the central institutions for bringing both parts of the dream into practice.” Further, they (J. L. Hochschild & N. Scovronick, 2003, p. 17) maintain that “education provides the basic tools by which individuals might lead economically productive lives.” However, the American education system does “not function effectively as a delegate agency for Black Americans because of discrimination.” (J. U. Ogbu, 2003, p. 146). Knowing that Blacks would be able to achieve the American dream through education, they are strongly put at a disadvantage in this area. Many of them are oriented toward vocational education, considered by white racists to be the “only form of education appropriate for all blacks.” (J. Guimond 1991, p. 46).

African Americans are disadvantaged educationally as seen above. This racial bias is equally magnified in the labor market.

No doubt, Blacks are disadvantaged in many respects, the employment domain is a point that cannot be argued. Indeed, racial inequality is pervasive in the U.S. labor market and “Americans whose

origins were not European were, for the most part, excluded from pursuit of the American dream and were used as either slave or cheap labor throughout much of US history.” (C. E. Sleeter, 1992, p. 23). The labor market is colored by discrimination and saturated for African Americans. Racial discrimination is seen not only as “an annoyance but a serious impediment to their pursuit of success.” (J. L. Hochschild, 1995, p. 75). A revealing episode concerns David Cohen’s *Chasing the Red, White, and Blue*. The hard time experienced by James Dover, an African American in the U.S., testifies to African Americans’ second-class status. This prompts him to confess to Cohen (2001, p. 76) that “there is no American Dream, just the American Nightmare” for people who belong to his genetic.

Hein corroborates the thesis when analyzing the barrenness of the promises enshrined in the American dream for African Americans. The substance of her arguments denotes that African Americans “have been taken for a big ride.” (S. Biko, 1978, p. 62). C. Hein (2008, p. 2) writes:

By all means, the American Dream promises a more comfortable life and the realization of the deepest dreams. But reality can turn the American Dream into the American Nightmare. Searching for a well paid job to raise their standards of living, people acknowledge that it is difficult to move up the economic ladder. Longing for equal opportunity, people face discrimination due to their race or social class.

Realities have turned the American dream into nightmare for some people and these realities are factual in the lives of African Americans. Blacks’ “unemployment persists at a discouragingly high rate,” (D. Schwartzman, 1997, p. 1) making the American dream a mirage for African Americans because this situation supports their worsening life and blocks their economic success.

Clearly, one of the paramount issues facing African Americans in the United States concerns unemployment. J. D. Williams (1981, p. 327) confirms such an assertion when concluding that “joblessness is much more pervasive throughout the black community than governmental statistics indicate.” African Americans’ being “the last hired and the first fired” (D. Schwartzman, 1997, p. 3) shows that racial discrimination determines joblessness for African Americans and plays a significant role in disadvantaging them.

Also, the American dream is also a dream of home ownership. It has become woven into the dream as one of its central components because it is viewed as the true meaning and the symbol of freedom. Without exaggeration, one may think that the American dream began with land. In this regard, J. Cullen (2003, p. 9) concurs as he sustains

the view that home ownership is “the most widely realized American Dream.” The thesis is corroborated by J. Archer (2014, p. 8). He posits that “the dream house would become the standard material artifact accepted as fulfillment of the dream-myth.” P. S. Madachy (2003, p. 30) equally thinks that “Land ownership (and the privileges thereof) becomes such a basic element of American identity that it was written into the Constitution itself to determine fundamental civic liberties such as voting rights.” The above quotes sustain the view that home ownership means a lot in fulfilling the American dream. Conclusively, Americans seem to be defined by the very land they occupy.

Though “the ownership of a single-family house emerged as a symbol of what many call ‘the American dream.’” (M. Garb, 2005, p. 1) African Americans are largely excluded from the housing market and denied the benefits associated with it. Race, segregation, and discrimination have barred them from achieving the dream pertained to the quest of home ownership.

In reality, home discrimination is a fact in the U.S. as “white home owners continued to find ways to exclude African Americans from buying homes.” (B. Robles, B. Leondar-Wright, R. Brewer et al., 2006, p. 11). This testifies to one’s understanding that African Americans fail the dream since owning a home “has been an indicator of [...] achievement.” (L. Gottesdiener, 2013, p. xiv) and a “living embodiment of the American Dream” (Gottesdiener, 2013, p. 3). Consequently, most of them are limited to deteriorating ghettos, prevented from enjoying the home dream referred to by T. Morrison (2004, p. 181) as a “monumental” theme in American Literature.

No doubt, property rights in housing were not the only marks of enjoying the American dream. Another key area where African Americans are prevented from participating in the American dream is that of decent housing. T. C. Hubka and J. T. Kenny (2006, p. 49) cogently share this opinion: the American dream must be discussed in terms of “both comfortable housing standards and home-ownership.”

Many African Americans are excluded from participation in the suburban dream. They are refused decent housing and are isolated into poorer sections in the country. This prompts the U.S. Department of Commerce to argue that “many black households continue to [...] reside in older housing located in the more central portions of metropolitan areas.” (D. C. Dahmann, 1982, p. 14). The analysis of the investigation made by this key organ of the U.S. sides with the reality that African Americans are likely to live with dismal housing conditions.

Indeed, African Americans generally have more problems with the condition of their homes. They live in segregated and squalid houses

under unhealthy living conditions. These horrid housing conditions outraged J-P. Sartre (in J. A. Clapp, 2014, p. 315) who comments:

If you walk about there, you come upon tumble-down houses that retain a pretentious look beneath their filth; you find a complicated kind of architecture, one-story frame houses with entrances formed by peristyles supported by columns, gothic chalets [...] These were formerly aristocratic homes, now inhabited by the poor [...] But inside, twelve rat- and louse-plagued Negro families are crowded together in five or six rooms.

Though Sartre draws comparison between the housing conditions of African Americans and French white workers, what is certain here is that African Americans live in miserable and tiny hovels where a huge number of black family members are crowded. Sartre's argument implies that race determines the living conditions of Blacks, justifying their being murdered if they attempt to pursue the American dream. (J. L. Hochschild, 1995, p. 226). Because the idea of the American dream is associated with decent housing in the U.S., the poor housing of African Americans "has remained as a distant dream" for them. (B. B. Padhiari & P. C. Misra, 2004, p. 24). Challenges related to adequate housing for African Americans constitute a solid ground to sustain that the American dream is not materialized for African Americans, because housing represents more than just a shelter in the U.S. It represents an important lifestyle choice and source of wealth.

Clearly, African Americans have experienced a "cruel reversal of the American dream" (W. D. Piersen, 1988, p. 47) when analyzing their poor housing conditions. A poignant example of their being denied a decent and affordable housing is framed in R. C. Smith's (2003, p. 159) following comment: "Blacks could not get access to decent housing in "white" neighborhoods and were usually denied access to loans to build decent houses in the neighborhoods in which they were forced to live." African Americans' experiences are different from the promises of the dream. Faced with multiple obstacles to overcome, they are compelled to live in squalid housing, experiencing, to use R. Wright's words, (1940, p. xvi) a "locked-in life" where they are exposed to "pesticides and disease," (P. Harvey & P. Goff, 2005, p. 138) with higher mortality rate. Because "the small spaces coupled with poor design and construction that lacked proper ventilation and light, indoor plumbing, or sewer facilities, made tenements the perfect place for disease to fester and grow." (K. A. Greteman, 2016, p. 25).

Conclusion

The achievability of the American dream has not always been the way it is taken for granted. Though the objective of abiding by its precedents may be hard work, freedom, and equality, the conditions citizens go through in this context are very complicated and complex.

It is in this perspective that this essay has been a twofold analysis of the ambiguity of the concept of the American dream. Firstly, it has examined the origin of the American dream before presenting it as “a moving target; a constantly evolving national vision.” (W. W. Caldwell, 2006, p. 67). It means too many different things to different people. From the Puritans’ legacy of happiness for all to the present, the dream has “evolved to revolve around the consumption of material possessions” (K. Krister, 2014, p. 113) instead of freedom, hard work, sacrifice and frugality, as wanted by the Founding Fathers. Secondly, the essay has looked at its arrogance vis-à-vis African Americans and considered four areas where African Americans fail to fulfill the dream. Although it is assumed that the dream is an enticing one and achievable by all Americans, evidences show that a large number of African Americans – as well as the majority of White Americans – do not have the possibility to attain it as “poverty and racism, the limits of individualism and equality come into daily conflict with its realization.” (L. L. Naylor, 1998, p. 55). This failure of African Americans and other white Americans becomes paradoxically a great source of success for a minority of American capital owners.

Bibliography

- ADAMS James Truslow, 1931, *The Epic of America*, London, G. Routledge & Sons.
- ANDERSEN Margaret L. & Howard F. Taylor., 2008, *Sociology: Understanding a Diverse Society*, Fourth Edition, Belmont, Thomson Wadsworth.
- ARCHER John, 2014, “The Resilience of Myth: The Politics of the American Dream,” *Traditional Dwellings and Settlements Review* 25, 2, p. 7-21.
- BIKO Steve, 1978, *I Write What I Like*, Edingburgh Gate, Heinemann.
- CALDWELL Wilber W., 2006, *Cynicism and the Evolution of the American Dream*. Washington, D.C., Potomac Books, Inc.
- CLAPP James A., 2014, *The City: A Dictionary of Quotable Thoughts on Cities and Urban Life*, Second Edition, New Brunswick, Transaction Publishers.
- COHEN David, 2001, *Chasing the Red, White, and Blue: A Journey in Tocqueville's Footsteps through Contemporary America*, New York, HarperCollins Publishers, Inc.

- CONRAD Cecilia, et al., eds., 2005, *African Americans in the U.S. Economy*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- CULLEN Jim, *The American Dream: A Short History of an Idea that Shaped a Nation*, Oxford, Oxford University Press.
- CURRIE Lorenzo, 2013, *Through the Eyes of the Pack*, Bloomington, Xlibris LLC.
- DAHMAN Donald C., 1982, *Housing Opportunities for Black and White Households: Three decades of Change in the Supply of Housing*. Washington, D.C., U.S. Department of Commerce, Bureau of the Census.
- FRANCIS Mark & John Morrow, 1994, *A History of English Political Thought in the Nineteenth Century*, Michigan, Duckworth.
- GARB Margaret, 2005, *City of American Dreams: A History of Home Ownership and Housing Reform in Chicago, 1871-1919*, Chicago, The University of Chicago Press.
- GOTTESDIENER Laura, 2013, *A Dream Foreclosed: Black America and the Fight for a Place to Call Home*, Westfield, Zuccoti Park Press.
- GRETEMAN Kristen Ann, 2016, *The Pursuit of Happiness: the Shifting Narrative of Suburbia and the American Dream*, Ames, Iowa State University.
- GUIMOND James, 1991, *American Photography and the American Dream*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
- HARVEY Paul & Philip Goff, eds., 2005, *The Columbia Documentary History of Religion in America Since 1945*, New York, Columbia University Press.
- HEIN Carolina, 2008, *The American Dream and the American Nightmare in Literature by William D. Howells and Henry James*, Norderstedt Germany, Grin Verlag.
- HIRSCHMAN Charles & C. Matthew Snipp, 1999, "The State of the American Dream: Race and Ethnic Socioeconomic Inequality in the United States, 1970-90," in Phyllis Moen, Donna Dempster-McClain, and Henry Walker (eds.) *A Nation Divided: Diversity, Inequality, and Community in American Society*, Ithaca, Cornell University Press, p. 89-107.
- HOCHSCHILD Jennifer & Nathan Scovronick, 2003, *The American Dream and the Public Schools*, Oxford, Oxford University Press.
- HOCHSCHILD Jennifer L., 1995, *Facing up to the American Dream: Race, Class, and the Soul of the Nation*, Princeton, Princeton University Press.
- HOGAN Dennis, ed., 2009, *Collins Cobuild Advanced Dictionary*, Boston, HarperCollins Publishers.
- HUBKA Thomas C., J. T. Kenny et al., 2006, "Examining the American Dream: Housing Standards and the Emergence of a

- National Housing Culture, 1900-1930,” *Perspectives in Vernacular Architecture* 13, 1, p. 49-69.
- KENNEDY Randall, 2001, *The Persistence of the Color Line: Racial Politics and the Obama Presidency*, New York, Pantheon Books.
- KIRBY John B., 1980, “An Uncertain Context: America and Black Americans in the Twentieth Century,” in *The Journal of Southern History* 46, 4, p. 571-586.
- KRISTER Kaitlin, 2014, “The Shopping Metropolis: Defining the American Consumer,” in Danielle Sarver Coombs & Bob Batchelor, eds., *We Are What We Sell: How Advertising Shapes American Life... and Always Has*, Santa Barbara, Praeger, p. 113-23.
- LAITINEN Meri, 2009, *Relocating the American Dream: The America of the 1960s as Portrayed by the New Journalists Norman Mailer, Hunter S. Thompson, and Tom Wolfe*, Helsinki, University of Helsinki, Master’s Thesis.
- MACK Kenneth & Guy-Uriel Charles, eds., 2013, *The New Black: What Has Changed—and What Has Not—with Race in America*, New York, New York Press.
- MADACHY P. Seamus, 2003, *The Nightmare of The Nation: Sam Shepard And The Paradox Of American Identity*, Maryland, University of Maryland.
- MARTIN Lori Latrice, 2019, *Black Community Uplift and the Myth of the American Dream*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- MAYOR Michael, 2012, *Longman Dictionary of Contemporary English*. Fifth Edition, Edinburgh, Pearson Education Limited.
- NAYLOR Larry L., 1998, *American Culture: Myth and Reality of a Culture of Diversity*. Westport, Bergin & Garvey.
- OGBU John U., 2003, *With the Assist Davis, Black American Students in An Affluent Suburb: A Study of Academic Disengagement*, London, Lawrence Erlbaum Associates, Inc.
- PADHIARI Braja B. & Prakash Chandra Misra, 2004, *Rural Housing Finance*, New Delhi, Discovery Publishing House.
- PIERSEN William Dillon, 1988, *Black Yankees: The Development of an Afro-American Subculture in Eighteenth-Century New England*, Amherst, The University of Massachusetts Press.
- ROBLES Barbara, B. Leondar-Wright, R. Brewer et al., 2006, *The Color of Wealth: The Story Behind the U.S. Racial Wealth Divide*, New York, The New Press.
- SCHWARTZMAN David, 1997, *Black Unemployment: Part of Unskilled Unemployment*, Westport, Greenwood Press.
- SLEETER Christine E., 1992, *Keepers of the American Dream: A Study of Staff Development and Multicultural Education*, Vol. 121, London, Routledge.

- SMITH Robert C., 2003, *Encyclopedia of African American Politics*,
New York, Facts on Files, Inc.
- SUMMERS Della, 1995, *Longman Dictionary of Contemporary
English*, Third Edition, Edinburgh Gate, Pearson Education, Ltd.
- Urofsky Melvin J., ed., 1994, *Basic Readings in U.S. Democracy*,
Washington, D.C., USIA.
- WHITE John Kenneth & Sandra L. Hanson, 2012, *The Making and
Persistence of the American Dream*, Milan, Silvana Editoriale.
- WILLIAMS James D., ed., 1981, *The State of Black America 1981*,
New York, National Urban League, Inc.
- WRIGHT Richard. 1940, *Native Son*, New York, Harper and Row.
- ZABEL Darcy A., 2004, *The (Underground) Railroad in African
American Literature*, New York, Peter Lang Publishing, Inc.
- WILKINSON Allison, retrieved <https://slideplayer.com/slide/4603053/>
(consulted on November 4, 2020).

**(DE-)KONSTRUKTION DER SUBALTERNPOSITION. ZU
PARALLELEN ZWISCHEN FEMINISTISCHEM UND
POSTKOLONIALEM DISKURS IN ILONA MARIA
HILLIGES' ROMAN *STERNE ÜBER AFRIKA***

DOUTI Boaméman*

Zusammenfassung

Die hierarchischen Beziehungen, die sich aus der kolonialen und patriarchalen Ideologie ergeben, sind nach wie vor aktuell. Aus postkolonialer Perspektive analysiert der vorliegende Aufsatz im Lichte des Romans *Sterne über Afrika* der deutschen Schriftstellerin Ilona Maria Hilliges die Dekonstruktion der hegemonialen Beziehungen zwischen der Frau und dem Mann einerseits und zwischen dem Kolonialherrn und dem Kolonisierten andererseits. Im Roman belegen die Frau und der Kolonisierte eine Subalternposition dem weißen Mann gegenüber. Diese Position ist ein soziales Konstrukt und wird trotz der heutigen demokratischen und emanzipatorischen Bewegungen beibehalten. Es hindert die sogenannten Subalternen daran, mit ihrem Potenzial am Aufbau einer besseren Welt teilzunehmen.

Schlüsselwörter: Kolonialideologie, Patriarchat, Frau, Kolonisierte, Subalternität.

Résumé

Les rapports hiérarchiques issus de l'idéologie coloniale et patriarcale sont encore d'actualité. Dans une perspective postcoloniale, le présent article qui se veut une réflexion sur l'apport de la littérature à la société, analyse, à la lumière du roman *Sterne über Afrika* de l'écrivain allemand Ilona Maria Hilliges la déconstruction des rapports hégémoniques entre la femme et l'homme d'une part et entre le colonisé et le colonisateur d'autre part. Le roman présente la femme et le colonisé comme subalterne de l'homme blanc. Cette subalternité socialement construite et maintenue jusqu'aujourd'hui, malgré l'avènement des mouvements indépendantistes et démocratiques empêche celui que l'idéologie coloniale a désigné comme « subalterne » de libérer son potentiel qui pourrait lui permettre de participer à la construction d'un monde meilleur.

Mots-clés: idéologie coloniale, Patriarcat, femme, colonisé, subalternité.

Abstract

The hierarchical relationships stemming from colonial and patriarchal ideology are still relevant today. From a postcolonial perspective, this article is intended as a reflection on the contribution of literature to society, analyses. In the light of the novel *Sterne über Afrika* by the German writer Ilona Maria

* Université de Lomé (Togo) ; Email : douthimo@yahoo.fr

Hilliges, the article analyses the deconstruction of hegemonic relations between women and men on the one hand and between the colonized and the colonizer on the other. The novel presents the woman and the colonized as the white man's subordinate. This socially constructed and maintained subalternism prevents the subaltern from releasing his potential that could participate in the construction of a better world.

Keywords: colonial ideology, patriarchy, woman, colonized, subalternism

Einleitung

Seit dem Tod des Afroamerikaners George Floyd Ende Mai 2020 aufgrund von Polizeigewalt haben Demonstrationen gegen Rassismus in vielen Ecken der Welt zugenommen. Die Demonstrationen unter dem Slogan „Black lives matter“ sind ein unbestrittenes Zeichnen dafür, dass die seit der Sklaverei und dem Kolonialismus etablierte Hegemonie weißer Bevölkerungen heutzutage keinesfalls an Aktualität verloren hat. Trotz der zunehmenden Globalisierungsprozesse, die eine starke Mobilität und Vernetzung von Völkern und Kulturen mit sich bringen, ruft das Wort „Schwarze“ als Bezeichnung von Menschen mit schwarzafrikanischer Abstammung in den meisten Köpfen immer noch die Idee der Minderwertigkeit, der Subalternität, gar des Kolonisierten hervor und erzeugt performative Praktiken. Die historisch bedingten Vorstellungen über Schwarze Menschen sind abhängig von denen, die man vom afrikanischen Kontinent hat. Dieser Kontinent wird immer noch als der Kontinent „[...] der Bürgerkriege, des Chaos, der Unterentwicklung, der Korruption, des Elends [...]“ (K. Böhler et J. Hoeren, 2003, p. 9) in Teilen der westlichen Öffentlichkeit wahrgenommen (A. Eckert, 2003, p. 73). Die kolonisierenden Länder üben noch Gewalt über die afrikanischen Länder aus, sei es wirtschaftlich, militärisch, wissenschaftlich oder politisch (M. Hofmann, 2006 et J. Kanjo, 2013). Dies macht aus den einstigen Kolonisierten das unterlegene Andere, dessen Selbstbestimmung von den ehemaligen Kolonialherren abhängt. Dieser untergeordnete Stand der Kolonisierten gegenüber den ehemaligen Kolonisierenden gleicht den heutigen Mann-Frau-Beziehungen in manchen Teilen der Welt. Obwohl die seit Mitte des 19. Jahrhunderts entstandene Frauenbewegung vieles im Bereich der Frauenrechte erreicht hat, ist heutzutage noch Gewalt gegen Frauen oder die Benachteiligung der Frauen gegenüber Männern präsent und zeigt, dass die Gleichberechtigung von Frau und Mann als soziales Prinzip in meisten Gesellschaften fehlt. Diese Machtverhältnisse beweisen zur Genüge, dass „[...] Feminismus noch lange nicht überholt ist.“ (A. Starosta et N. Vollmond, 2014, p. 39). Der Patriarchatdiskurs operiert wie der Kolonialdiskurs mit Kategorisierungen, wobei die Frau wie der Kolonisierte als minderwertige Andere herabgestuft wird. Dank der demokratischen und emanzipatorischen Grundprinzipien entstanden

und entstehen noch kritische Diskurse, deren Anliegen es ist, „*alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“¹ (M. Karl, 1976, p. 385). In der Literatur- und Kulturwissenschaft sind der postkoloniale und der feministische Diskurs an dieser Stelle nennenswert. Der postkoloniale Diskurs setzte sich kritisch mit den bis heute fortwirkenden Kolonialverhältnissen auseinander. Er versteht sich als eine verfeinerte Fortsetzung des antikolonialen Diskurses (P. M. Lützeler, 2005). Dieser Diskurs geht von der Position der Kolonisierten aus und liest den kolonialen Diskurs im Sinne einer Dekonstruktion. Die indische postkoloniale Theoretikerin Gayatri Chakravorty Spivak geht von der Analyse der Situation der Unterdrückten im Allgemeinen aus und hebt hervor, dass diese gegenüber der Machtherrschaft sprachlos bleiben. Für Spivak kann die Überwindung des Herrschaftssystems nur durch das Hinterfragen der Position der Privilegierten erreicht werden. Mit ihrem vielgelesenen Essay „Can the Subaltern Speak“ (G. Ch. Spivak, 1988) bietet Spivak den Literatur- und Kulturwissenschaftlern eines der Basisdokumente des postkolonialen und feministischen Diskurses. Der feministische Diskurs analysiert und hinterfragt die patriarchalischen Machtverhältnisse (S. Becker, 2006). Die feministischen Ansätze gehen von der Hegemonie des Mannes in allen Lebensreichen aus und zeigen, dass die der Frau zugeschriebenen Eigenschaften und ihre soziale Stellung ein Konstrukt ist. Simone de Beauvoir, eine der Vordenkerinnen des feministischen Diskurses, bringt das folgendermaßen zum Ausdruck: „Man wird nicht als Frau geboren, man wird dazu gemacht.“ (S. de Beauvoir, 1996, p. 334). Dieses Konstrukt wird hinterfragt und die Gleichberechtigung der Frau wird gefordert. Sowohl beim postkolonialen als auch beim feministischen Diskurs geht es um eine kritische Betrachtung der Beziehung zwischen Unterdrückenden und nicht gleichberechtigten Anderen. Der französische Literaturwissenschaftler Jean-Marc Moura hebt die Parallelen zwischen den beiden Diskursen folgendermaßen hervor:

La critique postcoloniale rencontre les études féminines, [...] parce qu'à l'instar des travaux de Gayatri Spivak, elle insiste sur le fait que les femmes, dans nombre de sociétés, ont été reléguées dans une situation de dominées, marginalisées et en un sens colonisées. Elles partagent avec les peuples colonisés l'expérience intime de l'oppression. (J. M. Moura, 1996, p. 150).

Aus diesen Überlegungen kann man schließen, dass der gemeinsame Ausgangspunkt des postkolonialen und des feministischen

¹Hervorhebungen im Original.

Diskurs die Dekonstruktion der hegemonialen Positionen ist, um dem Subaltern „[...] nun eine theoretische Position und eine narrative Autorität“ zu ermöglichen (H. Bhabha, 2000, p. 224). Diese narrative Autorität versteht sich als eine ästhetische Widerlegung der unterlegenen Position der Subaltern. Im Kontext des gegenwärtigen Afrika-Diskurses in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts (G. Dirk, 2014, p. 355) machen einige deutschsprachige Schriftstellerinnen die Dekonstruktion der hegemonialen Machtverhältnisse zum Gegenstand ihrer literarischen Tätigkeiten, indem sie den feministischen mit dem postkolonialen Diskurs verbinden. Mit ihrem Roman *Sterne über Afrika*² lässt sich Ilona Maria Hilliges in diese Autorinnenkategorie einordnen. In diesem Roman trifft die Leserschaft auf eine geschickte Verstrickung der beiden Diskurse. Anders als in der Kolonialliteratur, in der weibliche Figuren in den Kolonien unwichtige Berufe wie Malariavorsorge und Krankenpflege ausüben (L. Wildenthal, 2003, p. 204), wird die weibliche Figur in Maria Hilliges Roman mit einem hohen akademischen Abschluss als Forscherin und Ärztin vorgestellt. Der Text erzählt die Geschichte einer jungen Ärztin namens Amelie von Freyer im damaligen Deutsch-Ostafrika. Mit zwölf Jahren reist sie mit ihrer Adoptivfamilie nach Afrika. Von dem früheren Tod ihrer Mutter betroffen entscheidet sich Amelie, Medizin zu studieren. Jedoch ist das Medizinstudium den Frauen dieser Epoche in Deutschland verboten. Amelie reist in die Schweiz und studiert dort. Nach dem Abschluss kehrt sie nach Deutschland zurück und arbeitet ohne Lohn an der Berliner Charité mit der Absicht, die Anerkennung ihrer männlichen Kollegen zu finden. Diese aber finden Amelie anmaßend und lächerlich, denn die Medizin ist ihrer Ansicht nach ein Männerbereich. Amelie kehrt nach Afrika zurück. Auf dem Schiff trifft sie eine Patientin, die sie gleich bei der Ankunft vor den Augen männlicher Ärzte mit Erfolg operiert. Diese Leistung und die wissenschaftlichen Diskussionen, die Amelie mit ihren männlichen Kollegen führt, lenken die Aufmerksamkeit des Abenteurers Messingnagel auf Amelie und er lädt sie zu einer Expedition gegen die Schlafkrankheit an den Tanganjika-See ein. Beim Erforschen und Behandeln dieser Krankheit findet Amelie Anerkennung bei ihren Kollegen. Über die Geschichte der Hauptfigur hinaus spielt das Geschehen des Romans vor dem Hintergrund der kolonialen Herrschaft, wobei die Begegnung der deutschen Figuren auf kulturelle Errungenschaften der Einheimischen dargestellt wird. Im Roman werden die kolonialen Vorbehalte über Afrikaner und die afrikanischen Völker übernommen und spielerisch zerstört. Ein nicht unwichtiger Teil des Romans wird der Heilkunst der

²Ilona Maria Hilliges, 2013, *Sterne über Afrika*, 3. Auflage, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag. Zitate und Belege in diesem Aufsatz beziehen sich auf diese dritte Auflage.

Medizinmänner und ihrer positiven Wirkung auf die deutschen Figuren gewidmet. Die einheimischen Medizinmänner, die am Anfang der Geschichte eine Subalternposition belegen, werden schließlich von den europäischen Ärzten als Wunderdoktoren angesehen und demnach als Kollegen betrachtet.

Anhand von den oben dargestellten dekonstruktiven Gedanken der feministischen und der postkolonialen Ansätze wird im vorliegenden Aufsatz analysiert, wie die Verhältnisse zwischen Amelie und ihren männlichen Kollegen und die Konstellation zwischen den deutschen Figuren mit den einheimischen als eine Dekonstruktion der Subalternposition von der Frau gegenüber dem Mann und von Kolonisierten gegenüber Kolonialisierenden zu verstehen sind.

1. (De-)Konstruktion der Subalternposition von Frauen im Roman

Vor Mitte des 19. Jahrhunderts wurde die westliche Frau aufgrund der Aneignungssicht des Mannes sozial kategorisiert. Ihr „wurden Emotionalität und Passivität als typische Charaktereigenschaften zugeschrieben“ (K. Hausen, 1976, p. 363) und sie daher als ein Wessen betrachtet, dessen gesellschaftliche Zuständigkeiten nur darin bestehen, das Haus und die Familie zu hüten. Daher wurde die Frau in die familiäre Lebenswelt zurückgedrängt (M. Schild, 2014, p. 117). Um seine Herrschaft in der Gesellschaft zu etablieren und aufrechtzuerhalten, erfindet der Mann eine Ideologie, womit er wissenschaftlich begründet, dass die Frau ihm untergeordnet sein soll. Diese „dominante[n] Männlichkeitskonstruktionen“ (H. Franzki et J. K. Aikins, 2010, p. 20) schreiben den Frauen eine Subalternposition in der Gesellschaft zu, die trotz der Frauenemanzipation heutzutage noch in den meisten Ländern der Welt beibehalten wird. Eine Pädagogik des Abbaus der verzerrten Frauenbilder ist daher immer noch notwendig. In diesem Fall kann die Literatur als Kanal gelten, wodurch Ideologien und mentale Vorbehalte über Frauen abgebaut werden können. Ilona Maria Hilliges schreibt ihrem Roman diese Funktion zu. Sie nimmt die ehemaligen Frauenbilder wieder auf und widerlegt sie. Die Autorin stellt in ihrem Roman dar, wie Frauen Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts für eine Anerkennung im wissenschaftlichen Bereich gekämpft haben. In einer von Männern beherrschten Welt konstruiert sie eine weibliche Figur, die negative Vorstellungen der Männer über Frauen im Bereich der Medizin dekonstruiert. Im Roman wird der Hauptfigur Amelie als Frau die Kompetenzen im Bereich der Medizin abgesprochen. Am Anfang des Romans berichtet der Erzähler durch eine Figurendiskussion Folgendes: „[...] Frauen dürfen in Deutschland nicht Medizin studieren.“ (I. M. Hilliges, 2013, p. 44). Das Modalverb „dürfen“ in diesem Passus, das die Bedeutung der Erlaubnis hat, zeigt, dass die Marginalisierung der Frauen im medizinischen Bereich in Maria

Hilliges Text den gesellschaftlichen Vorschriften folgt. Diese Normen verfolgen als Ziel, das Denken und Handeln der Frauen zu beschränken, damit sie ein untergeordneter Mensch bleiben. Aus dem Zitat kann man entnehmen, dass das Medizinstudium und die Arztpraxis in dieser Gesellschaft als Männeraktivitäten angesehen werden. Amelie studiert Medizin, weil sie sich einer epochalen Herausforderung stellen will. Ihr Hauptanliegen ist es, „[...] den Männern [zu] beweisen [...], wie sehr sie sich irrten.“ (I. M. Hilliges, 2013, p. 149). Während ihres Studiums und ihrer Karriere muss Amelie die Entmutigungen der Männer aushalten. Sie arbeitet ohne Bezahlung an der Berliner Charité. Als ihr Arbeitsvertrag verlängert werden sollte, verweigert es Professor Koch, Leiter des Krankenhauses, nur, weil Amelie eine Frau ist:

In Berlin hatte sie [Amelie] zwei Jahre als Assistenzärztin an der Charité gearbeitet, doch als ihr Vertrag verlängert werden sollte, hatte der neue Professor abgelehnt. >Warum?<, hatte sie gefragt [...]. Der Professor hatte sie gemustert. >Heiraten Sie. Sie wären dem Kollegen Brach eine prächtige Gattin und eine gute Mutter für seine Söhne.< Im ersten Moment hatte Amelie diesem offen gezeigten Ignorieren ihres fachlichen Könnens sprachlos gegenübergestanden. Dann hatte sie spitz geantwortet: >Wer sagt Ihnen, dass ich keine Töchter bekomme?< Der Professor, selbst keine vierzig Jahre alt, hatte indigniert geguckt. >ich verstehe nicht.< >Nun, Sie selbst haben zwei Töchter<, hatte Amelie mit gespielter Höflichkeit erwidert, >gewiss werden sie ganz nach Ihnen kommen, Herr Professor. Dann können meine Töchter gemeinsam mit Ihren Töchtern unsere Arbeit fortsetzen.< (I. M. Hilliges, 2013, p. 74f.).

Die Figur Koch drückt an dieser Stelle die sogenannte 3K-Theorie aus. Aus seinen Aussagen versteht der Leser, dass Männer bevorzugt werden. Koch gehört zu den Männern, die denken, „[d]ass eine durchaus befriedigende Lebenserfüllung für das rechte Weib nur aus Ehe und Mutterschaft erwachse.“ (H. Niggemann, 1981, p. 17). Die Antwort von Amelie versteht sich als eine Forderung der Gendergleichheit. Sie verfährt so geschickt, um dem Professor die Wahrheit vorzutragen. Dabei lenkt Amelie die Aufmerksamkeit des Professors auf die Tatsache, dass Frauen auch so fähig wie Männer sind. Die weibliche Nachwelt des Professors kann dieselbe Arbeit wie er leisten, weil sie dazu Fähigkeiten besitzen. Die Hauptfigur tritt hierdurch als Vorkämpferin der Frauenrechte (I. M. Hilliges, 2013, p. 177). Der Freund und Kollege von Amelie Doktor Brach ist auch der Meinung von Professor Koch. Für ihn hat die Frau kein Recht auf eigenes Leben. Sie muss nur Ehefrau sein: „Als Ärztin wird Amelie von ihrem Verlobten abgelehnt: „>[...]. Doktor Brach will keine Frau, die

als Ärztin arbeitet.< >Sondern eine Ehefrau und Mutter? Das wollen alle Männer [...].“ (I. M. Hilliges, 2013, p. 127). Der Erzähler stellt an dieser Stelle dar, dass Männer Frauen nicht akzeptieren, deren Rollen den familiären Rahmen überschreiten. Dies nicht, weil die Frauen es nicht können, sondern weil die Männer es nicht zulassen. Dadurch wollen Männer Frauen in ihrer Subalternposition halten. Aus diesem Grund lehnt Professor Koch die Kompetenz von Amelie als Ärztin und Forscherin ab. Er organisiert eine Forschungsexpedition nach Afrika und Amelie bittet ihn, sie mitzunehmen. Sie trägt ihm vor, dass sie als Ärztin und Forscherin Kompetenzen für eine solche Expedition besitzt. Darüber hinaus kennt sie Afrika und spricht einige afrikanische Sprachen. Obwohl Amelie diese Vorteile besitzt, lehnt Koch ihren Antrag ab mit der Begründung, für eine Frau gebe es keinen Platz in seinem Forschungsteam (I. M. Hilliges, 2013, p. 80). Diese Feindseligkeit gegen Amelie im medizinischen Bereich durchzieht den Roman. Obwohl der Professor ihren Antrag abgelehnt hat, kehrt Amelie nach Afrika zurück und nimmt an einer anderen Forschungsexpedition teil. Der Erzähler gibt wieder, wie schwierig die Zusammenarbeit von Amelie mit ihren männlichen Kollegen während dieser Expedition ist. Einige ärgeren sich, wenn Amelie sich als Ärztin bezeichnet. In einer Diskussion mit Dr. Klemm nennt Amelie ihre Berufsbezeichnung. Der Kollege erwidert folgendermaßen:

> Ärztin!< Klemm unterbrach sie, die Arme vor der Brust verschränkt. >Ist das nicht etwas anmaßend, sich als Frau so zu bezeichnen?< [...]. >Ich denke nicht, dass ich mich Ihnen gegenüber für meine Berufsauswahl rechtfertigen muss.< Klemm hob einen weißen Seidenschal auf, der durch seinen Wutanfall zu Boden gefallen war und klopfte den Sand heraus. >Sie sind wohl eine von diesen Frauenrechtlerinnen.< (I. M. Hilliges, 2013, 177).

Aus dieser Stelle kann man die Protagonistin als Bahnbrecherin der Frauenrechte betrachten. Sie kämpft nicht nur für Emanzipation der deutschen Frauen, sondern für Frauen im Allgemeinen. Der Erzähler gibt aus der Innenperspektive Informationen darüber, wie Rashid, ein Expeditionsführer aus Ägypten nach der Begegnung mit Amelie über Frauen denkt. Für ihn ist es eine Anmaßung für eine Frau, „[...] das Gleiche leisten zu können wie ein Mann.“ (I. M. Hilliges, 2013, p. 191). Amelie aber ist der festen Überzeugung, dass Frauen für die Anerkennung ihrer Fähigkeiten kämpfen sollen, damit Männer sie respektieren und damit aufhören, „[...] [sic] als unmündige Kinder [zu] behandeln.“ (I. M. Hilliges, 2013, p. 131). Männer müssen an den Gedanken gewöhnen, dass es Ärztinnen in der Gesellschaft geben muss:

Ich war die einzige Frau vor hundert Männern! Eigentlich hätte ich gar nichts zu sagen brauchen, sie hätten mich auch so verhöhnt. Aber ich hielt meinen Vortrag. Ich hatte kaum geendet, da scharrtten die Männer im Auditorium mit den Füßen, piffen durch die Finger. Als sie sich endlich beruhigten, blieb ich sachlich, bat um Fragen. Um meine Arbeit zu verteidigen. Da rief einer: Frollein, Sie leiden selbst unter Gehirnweichung!< / >Ich wollte auch Medizin studieren<, bekannte Frau Heim. >Aber man hat mich gewarnt. Und wenn ich Sie jetzt höre, dann weiß ich, dass es richtig war, es zu lassen.< / >Nein!<, widersprach Amelie heftig, >wer sich beugt, wird nicht den Kopf erheben können!< (I. M. Hilliges, 2013, p. 97).

Durch ihre Reaktion zeigt Amelie den Frauen den Weg zur Gleichberechtigung auf. Dieser Weg ist Beweise für Frauenkompetenzen aufzubringen, um dadurch ihre Marginalisierung zu dekonstruieren. Der allwissende Er-Erzähler kommentiert den Vorgang des Geschehens und legt ab und zu den Fokus auf die ärztlichen Praxen der Hauptfigur. Auf dem Schiff nach Afrika begegnet Amelie einer Patientin, deren Krankheit eine Hysterektomie fordert. Gleich nach der Ankunft in Tanga operiert Amelie sie in einer Klinik. Der Erzähler vermittelt, wie die Ärztin bei der Operation verfährt:

Angestrengt führte die junge Ärztin jeden Handgriff mit äußerster Präzision aus, lauschte in sich hinein auf jene Worte, die ihr die Professoren der Charité mitgegeben hatten. In einer der winzigen Pausen, die sie brauchte, um nach einem neuen Besteck zu greifen, suchte ihr Blick das apathische Gesicht Hermine [...]. (I. M. Hilliges, 2013, p. 68).

Diese Leistung von Amelie gleich nach der Ankunft in Afrika begeistert Doktor Klemm, den Leiter der Klinik. Dieser lädt sie und andere Kollegen zu einem Abendessen und rechtfertigt die Anwesenheit einer Ärztin unter den gelehrigen Herren Doktoren folgendermaßen:

>Mit ihrem Wissen und ihrem Geschick hat sie einer jungen Mutter das Leben gerettet. Und als ich erfuhr, dass Doktor Freyer sich ebenfalls für die Schlafkrankheit interessiert, dachte ich, dass Sie heute Abend eine anregende Konversation führen können.< (I. M. Hilliges, 2013, p. 90f.).

Doktor Heim bietet hier der Protagonistin die Möglichkeit, den männlichen Kollegen ihr fachliches Wissen zu beweisen. Die Konversation, die hier geführt werden soll, ist eine fachliche

Diskussion. Aus dieser Diskussion bekommt Amelie das Angebot an der Expedition an Tanganjika-See teilzunehmen. Durch diese Expedition findet Amelie Anerkennung von ihren männlichen Kollegen. Die Ansicht von Amelie ist es, durch die Expedition ihren männlichen Kollegen „[...] beweisen zu können, dass sie ihnen nicht zwangsläufig deshalb unterlegen war, weil sie eine Frau war.“ (I. M. Hilliges, 2013, p. 147). Dieses Ziel erreicht die Protagonistin. Im Laufe der Expedition fangen einige Männer schon an, die Tapferkeit von Amelie zu bewundern und schreiben ihr die Fähigkeiten eines Soldaten zu (I. M. Hilliges, 2013, p. 405). Zudem schlägt Doktor Heim Amelie vor, bei ihm zu arbeiten. Er argumentiert: „>Wenn Sie hier als Ärztin arbeiten, wären Sie nicht nur die erste Frau, die solch eine Position in Afrika bekleidet: sie wären auch eine der ersten im ganzen Deutschen Reich, bedenken Sie das.<“ (I. M. Hilliges, 2013, p. 74). Diese Passage zeigt, dass Amelie als Frau eine Leistung der Pionierin ausstieß. Die Autorin schreibt der Protagonistin Amelie die Rolle eines Sprachrohrs und der Bahnbrecherin der Frauen zu, indem sie diese Heldin im Medizinbereich, der um die Jahrhundertwende in Deutschland Frauen nicht erlaubt war, ihren Kopf erheben lässt. Maria Hilliges zerstört durch diese ästhetische Leistung von Amelie die oben erwähnten patriarchalen Vorstellungen. Die Frau kann nunmehr Zutritt zu diesem Bereich haben. Im Laufe der Zusammenarbeit mit ihren männlichen Kollegen, bemerken diese die hohe wissenschaftliche Fähigkeit von Amelie und einige entschuldigen sich bei ihr für die frühere Marginalisierung:

Klemm kratzte sich unsicher mit der linken Hand am glatt rasierten Kinn. >Ich war nicht freundlich zu Ihnen<, stieß er hervor. >Dafür wollte ich in aller Form um Verzeihung bitten.< [...]. Vor ihr [Amelie] stand ein Kollege von jener Sorte, die sie in der Charité verlacht hatten [...]. <Wir werden über Monate hinweg zusammenarbeiten.< [...], >Frau Doktor von Freyer.< (I. M. Hilliges, 2013, p. 205).

An dieser Stelle erfährt der Leser den Anfang der Anerkennung von Amelie als Ärztin unter ihren Kollegen. Dies zeigt eine Änderung in den Vorstellungen ihrer Kollegen über sie. Derjenige, der sie früher als Ärztin nicht anerkannte, redet sie nunmehr mit dem Dokortitel an und nennt sie Frau Kollegin (I. M. Hilliges, 2013, p. 446f.). Der Kaufmann Messingnagel, der Amelie zur Expedition eingeladen hat, kommt zum Bewusstsein, „dass Frauen keineswegs nur dazu bestimmt [sind], sich um Kinder und Küche zu kümmern.“ (I. M. Hilliges, p. 381). Für andere ist Amelie ein Vorbild: „>Frau Doktor, verzeihen Sie, wenn ich offen bin: Sie sind mir ein wahres Vorbild.<“ (I. M. Hilliges, p. 472). Anhand dieser Textstelle versteht der Leser, dass die

Protagonistin durch ihre Leistungen Männer positiv beeinflusst hat. Sie gilt nicht mehr als Subaltern, sondern als Musterbeispiel. Die Autorin dekonstruiert nicht nur die Vorurteile der Männer über Frauen, sondern auch die der Kolonialherren über die Kolonisierten. Im Folgenden wird auf diesen Punkt eingegangen.

2. Postkoloniale Perspektive des Romans

Maria Hilliges thematisiert in ihrem Roman den deutschen Imperialismus und Kolonialismus im damaligen Deutsch-Ostafrika, die sie aus einer postkolonialen Perspektive darstellt. Das von der Kolonialideologie erfundene Minderwertigkeitsbild der kolonisierten Völker wird im Roman übernommen und widerlegt. Für einige weiße Figuren sind die Einheimischen, „Heiden“ (I. M. Hilliges, 2013, p. 370), „abergläubische“ Menschen (I. M. Hilliges, 2013, p. 528), die man gar nicht verstehen kann (I. M. Hilliges, 2013, p. 412). Sie leben in einer „Wildnis“ (I. M. Hilliges, 2013, p. 39; p. 166) voller Bodenschätze. Es ist den Kolonialherren nach ein Recht des weißen, zivilisierten Menschen, diese Bodenschätze abzubauen. Diese negativen Vorurteile haben die Verhältnisse zwischen den deutschen und den einheimischen Figuren bestimmt. Die deutschen Figuren haben eine überlegene Position, während die einheimischen eine Subalternposition belegen. Dies kommt zum Teil durch die Sprache des Romans zum Ausdruck. Performative Begriffe, die sogar Eingang in die Sprache der Einheimischen gefunden haben, werden verwendet, um die Hegemonie der Weißen gegenüber den Einheimischen darzustellen. Bei Dr. Heim kündigt eine Dienerin einen Gast an, der mit Amelie sprechen will. Der Erzähler beschreibt in dieser Szene die dominante Stellung der Weißen gegenüber den Einheimischen durch die Anreden:

Eines der Mädchen betrat das Speisezimmer und blieb vor Frau Heim stehen. >Draußen ist ein *bwana*, der zu bibi Amelie will<, sagt sie auf Kisuaheli. Frau Heim sah zu Amelie, die ratlos die Schultern hob, und dann zu ihrer Bediensteten. >Ein *bwana*, sagst du?< Damit konnte nicht Damasso gemeint sein, den würde die Einheimische nicht als *Herrn* bezeichnen; diese Anrede stand nur Weißen zu. (I. M. Hilliges, 2013, P. 98).

Der Terminus „Herr“ ist hier eine Repräsentation der imperialen Herrschaftskonstruktion. Der weiße Mensch ist also derjenige, der zur Herrschaft über die Einheimischen bestimmt ist. Dies wird durch die Rollen, die die einheimischen Figuren im Roman spielen, inszeniert. Sie sind Boys, Träger und Farmaufseher der weißen Figuren. Der Erzähler stellt diese Hegemonie am Beispiel des Maji-Maji-Aufstandsablaufs kritisch dar: „Ein einziger getöteter Weißer war eine dramatische Erzählung wert, Hunderte von Gewehren niedergemähte

Einheimische nur eine knappe Erwähnung.“ (I. M. Hilliges, 2013, p. 284). Der Erzähler kritisiert die Tatsache, dass Europäer in Kontakt mit Afrika mit voreingenommenen Vorstellungen treten. Dies schafft eine Verständigungsbarriere zwischen ihnen und den Einheimischen. Als Konsequenz greifen die Europäer auf Gewalt zurück, anstatt die Andersartigkeit der Einheimischen zu erkennen und sich darauf einzulassen (I. M. Hilliges, 2013, p. 508). Die gleichzeitige Konstruktion und Dekonstruktion der kolonialen Konstellationen ist eine postkoloniale Schreibweise. Im Roman verwendet der Erzähler abwechselnd „Neger“ und „Einheimische“, um die Kolonisierten zu bezeichnen. Dadurch verbindet er eine kolonialen mit einem postkolonialen Blick. Der postkoloniale Blick, der es ermöglicht, die kolonialen Stereotype aufzulösen und die kolonialen Taten zu denunzieren (P. M. Lützeler, 1997), kommt vorwiegend in den Berichten des Erzählers vor. Diese Perspektive nennt der Erzähler einen neuen Geist. Nach der Landung ziehen Amelie und Doktor Heim zu zweit zu Doktor Koch. Unterwegs sieht Amelie Damasso, den Farmaufseher ihres Bruders. Amelie lässt Heim im Stich, um Damasso zu begrüßen. Der Erzähler vermittelt aus der Innenperspektive folgende Gedanken von Heim:

[...] wie konnte diese junge Frau ihn stehenlassen, um einen Schwarzen zu begrüßen? Wenn der etwas von ihr wollte, so sollte er gefälligst warten! Unglaublich, dass musste dieser neue Geist sein, der in Berlin um sich griff und das Heil des Schutzgebietes darin sah, die Schwarzen mit den Europäern auf eine Stufe zu stellen. (I. M. Hilliges, 2013, p. 62).

Dieser neue Geist versteht sich als eine neue Denkweise über die Einheimischen, die im Gegensatz zur kolonialen diese Einheimischen nicht mehr gegenüber den Deutschen herabstufen. Amelie ist vom neuen Geist geprägt. Dieser neue Geist denunziert die koloniale Ausbeutung und fordert das Ende der Kolonialideologie. Bei der Ankunft in Tanga beschreibt der Erzähler, wie Tanga sich verändert hat und gibt dabei zu verstehen, dass diese Stadt ein Melting Pot geworden ist, das vom Begehren des Westens nach Afrika zeugt:

Die Stadt hatte sich verändert, seit Amelie sie vor neun Jahren das letzte Mal gesehen hatte. Neue Häuser waren gebaut worden, deren Stil unentschlossen zwischen wilhelminischer Geltungssucht und der kosmopolitischen Einwohnerschaft aus Arabern, Indern, Deutschen, Engländern, Franzosen, Portugiesen und Italienern geprägt wurde. Stattliche Paläste [...] versinnlichten den Reichtum, den Völker anderer Herren Länder

mit den natürlichen Schätzen Afrikas verdient hatten [...]. (I. M. Hilliges, 2013, p. 65).

Der Erzähler beschreibt an dieser Stelle die seit der Kolonialzeit etablierte Ausbeutung von Afrika. Die Bodenschätze Afrikas gehören anderen gierigen Völkern, die durch eine gut gepflegte Methode ihre Ausbeutung aufrechterhalten. Diese Tatsache verstärkt die fortdauernden Asymmetrien, denn das führt zur Armut der afrikanischen Massen und macht aus den afrikanischen Völkern ständige unmündige Hilfeempfänger. Die Hauptfigur fasst diese Lage Afrikas mit folgendem Passus zusammen: „>In Afrika hat er [Gott] das Paradies erschaffen, und dann war er so zufrieden mit seinem Werk, dass er es einfach vergessen hat.<“ (I. M. Hilliges, 2013, p. 88). Dieser Kritik wohnt die Veränderungsintention inne. Viele Motive der Kolonialliteratur wie dieses werden im Roman übernommen. An mehreren Textstellen wird die zivilisatorische Mission der kolonisierenden Länder kritisch dargestellt. Die deutschen Figuren kommen nach Ostafrika mit dem Grund, gegen die Schlafkrankheit mit ihrer modernen Medizin zu kämpfen. Eigentlich zielt die Expedition darauf ab, Männer von dieser Seuche zu heilen und sie in den Gold- und Diamantenminen zu benutzen (I. M. Hilliges, 2013, p. 492). Ein Kollege von Amelie namens Hans, der dieses Ziel später verstanden hat, protestiert: „Wir Weißen haben hier nichts zu suchen. Dieses Land gehört den Negern. Die haben doch ihre eigenen Medizinmänner.“ (I. M. Hilliges, 2013, p. 507). Um die kolonialen Klischees ihrer Kollegen abzubauen, verstärkt Amelie diese Gedanken von Hans, indem sie behauptet, dass Schwarze und Weiße gleich sind: „>ich habe in diesen Wochen selbst einiges über Bord werfen müssen, was mein Wissen betrifft. Gewonnen habe ich die Überzeugung, dass wir in einem Land leben, in dem Menschen zu Haus sind, die uns in vielen Dingen ebenbürtig sind.<“ (I. M. Hilliges, 2013, p. 447). Der Bezirkshauptmann argumentiert ähnlich. Für ihn stimmen die kolonialen Stereotype nicht (I. M. Hilliges, 2013, p. 448).

Ein anderes Motiv des Romans ist die angebliche Befreiung der Einheimischen von der Sklaverei. Ein Aspekt der Rechtfertigung des Kaiserreiches für seinen Eintritt in den Kolonialismus war die Befreiung der afrikanischen Völker von der Sklaverei. Maria Hilliges problematisiert dieses Argument, indem sie aus der Perspektive von Amelie und Hans die Ausbeutung und die Versklavung der Einheimischen von Deutschen darstellt:

>[...] In Berlin wurde so viel über die Aufstände im Schutzgebiet gesprochen [...].< Es gab zwar schon seit einigen Jahren Gesetze, die den Pflanzern verboten, ihre schwarzen Arbeiter über die Maßen zu züchtigen. Doch das bedeutete

immer noch, sie fünfzehn Peitschenhieben aussetzen zu dürfen, ohne den Gouverneur um Erlaubnis bitten zu müssen. Und in der Weite des Landes fand sich im Zweifelsfall kein Kläger, der einen Weißen zur Rechenschaft zog. So blieb es oft im Ermessen der deutschen Herren, wie sie mit den Eingeborenen umgingen. >Anständigkeit ist das eine<, sagte Hanns nachdenklich. >Die Politik das andere. Die Araber haben die Eingeborenen versklavt, wir sind gekommen, um sie zu befreien. Dann haben wir nach guter deutscher Manier Steuern eingeführt. Hüttensteuer und Kopfsteuer- wer nicht zahlt, muss Zwangsarbeit leisten. Das sind dieselben Sklavenmethoden wie bei den Arabern. Nimmt es Wunder, wenn die Menschen deshalb einen Aufstand wagen? (I. M. Hilliges, 2013, p. 115).

Aus Hans Perspektive wird in dieser Passage die Brutalität der Kolonialherren, die zum Krieg und sogar zum Mord der afrikanischen Völker geführt hat, denunziert. Für Hans ist die Ursache dieses Krieges die Nichterkennung der Andersartigkeit. Die einfache Einteilung eines Menschen führt zu deren Kategorisierung: „Die Hautfarbe ist für viele das einzig Entscheidende. Was sich darunter für ein Mensch verbirgt... danach fragt doch keiner.“ (I. M. Hilliges, 2013, p. 116). Was der Erzähler an dieser Stelle kritisch darstellt, ist die Einschätzung der Menschen nach äußeren Merkmalen, die rassistische Weltbilder schafft und Diskriminierung von Menschen mit afrikanischer Abstammung verursacht. Diese Diskriminierung wird seit Jahrhunderten als kulturelle und wissenschaftliche Rechtfertigung von Sklaverei und Kolonialismus benutzt. Sie existiert noch heute in der ganzen Welt in Form von tradierten Stereotypen und Wertungen über Schwarzen. Nicht die schwarze Hautfarbe an sich ist problematisch, sondern die dieser Hautfarbe zugeschriebenen minderwertigen Eigenschaften. Der Erzähler bringt dies durch das Heiratsverbot zwischen den einheimischen Frauen mit den Deutschen zum Ausdruck:

Im Reichstag wetterten viele gegen die Vermischung der Rassen und würden solch einen Präzedenzfall deshalb bekämpfen. Das deutsche Blut dürfte nicht durch das minderwertige des Negers geschwächt werden, befanden diese Herrenmenschen. Und das war nur die Theorie. (I. M. Hilliges, 2013, p. 124f.).

Der letzte Satz der Passage zeigt, dass in Praxis einige weiße Figuren diese verbotene Beziehung mit den einheimischen Frauen eingehen. Das will der Bruder von Amelie machen. Er liebt die Tochter seines Farmaufsehers und hat vor, sie zu heiraten. Hans gehört zu den deutschen Figuren, die sich auf die Einheimischen einlassen und die die kolonialen Konventionen „[...] umwerfen [...]“. (I. M. Hilliges, 2013,

p. 124). Nach dem Kontakt mit den Einheimischen verwerfen viele deutsche Figuren ihre mitgebrachten kolonialen Stereotype. In seinem Tagebuch beschreibt ein verstorbener Sanitätssergeant, wie er allmählich seine Einstellungen über die Einheimischen verändert hat:

Die ganze Nacht über las Amelie, was der Sanitätssergeant erlebt hatte [...], sein Wochenlanger Aufenthalt im Lazarett mit Malaria, seine Begegnung mit den Eingeborenen, sein anfängliches Unverständnis über die Sitten des Landes, seine sich verändernde Wahrnehmung, seine Abscheu über die Verachtung, mit der seine Kameraden [...] die Afrikaner misshandelten. (I. M. Hilliges, 2013, p. 503).

Für den Sanitätssergeant gibt es vieles und Schönes bei den Einheimischen zu entdecken, wenn man nicht mit Gewehren in Kontakt mit ihnen tritt. Seine Erfahrungen mit den Einheimischen führen ihn dazu, Parallelen zwischen ihrem Glauben und dem Glauben der Europäer zu ziehen. Er erzählt von einem mysteriösen Tod eines deutschen Leutnants, der eine Fetischschlange getötet hat und endet seinen Bericht folgendermaßen:

Der Leutnant hat den Sultan erschossen, und der Sultan hat sich gerächt, sagen die Träger. Wenn ein Führer des Schlangenkults stirbt, verwandelt er sich in einem mächtigen Python. Man dürfte deshalb niemals einen Python töten. Denn sonst stirbt man selbst. Ich habe keinen Beweis für diesen Aberglauben, aber gibt es einen Beweis für unseren Gott, der derart eindrucksvoll wäre? >Kein Glaube der Welt braucht Beweise [...].< (I. M. Hilliges, 2013, p. 528)³.

Indem er Parallelen zwischen christlichen Glauben und dem der Einheimischen zieht, kritisiert der Sanitätssergeant die kolonialen Vorstellungen über den Glauben der Einheimischen. Eine andere Figur namens Hermine erklärt Amelie, wie die Einheimischen nach dem Tod ihres Ehemannes sich um sie gekümmert haben. In einem Berlinerisch gibt sie zu verstehen:

Der Kassei isja 'n Wunderdokter. Hat mir immer wieder injekricht. Ooch, als ich die Malria hatte. Verstanden hab ick ja man nur die Hälfte von die Hälfte, wat der jute Mann so jesach ha. Aber von die Menschlichkeit von so'nem Mann, also da können sich die Weißen mal'ne Scheibe von abschneiden. (I. M. Hilliges, 2013, p. 517).

³ Hervorhebung im Originaltext.

Hermine bewundert nicht nur die Menschlichkeit der Einheimischen, sondern gibt auch zu, dass die angeblichen überlegenen Kolonialherren eher von den Einheimischen lernen sollten. Eine differenzierte Sichtweise auf die Einheimischen ermöglicht einer fairen Einschätzung ihrer Normen und Denkweise. Dies führt die europäischen Figuren dazu, einige Normen der Einheimischen zu übernehmen. Ein Beispiel der Transkulturalität wird durch eine Szene dargestellt. Nach dem Tod von Doktor Friedel Stein, dem Schwager von Doktor Messingnagel, organisierte dieser eine Feier zu seinem Andenken. Am Anfang der Feier gießt er einige Tropfen Sekts auf den Boden wie es Brauch bei den Einheimischen ist:

>Eigentlich ist das heute kein Tag zum Feiern<, begann Messingnagel. >Wir haben jenen Mann verloren, der dieser Expedition vorstehen sollte.< Er hob sein Glas. >Auf meinen Schwager, Doktor Friedel Stein.< Zu Amelies Überraschung trank er nicht sofort, sondern goss- einen afrikanischen Brauch imitierend- ein paar Tropfen Champagner auf den Boden. [...] Amelie und Hohlbein folgten seinem Beispiel. (I. M. Hilliges, 2013, p. 210).

Was die deutschen Figuren an dieser Stelle aufführen, zeigt, dass sie sich auf die Bräuche der Einheimischen eingelassen haben. Die Autorin inszeniert an dieser Stelle den Einfluss der Kultur der Einheimischen auf die Deutschen. Der Einfluss bedeutet ein Wirken-Können dieser Kultur und dekonstruiert ihre angebliche Minderwertigkeit. Dieses Wirken-Können der einheimischen Eigenwerte wird eingehend am Beispiel der Wirkung der einheimischen Heilpraxis dargestellt. Die deutschen Ärzte kommen mit der modernen Medizin nach Deutsch-Ostafrika. Während der Expedition stellen sie fest, dass ihre moderne Medizin manche Krankheiten nicht heilen kann und rufen den einheimischen Medizinmann Kassei zu Hilfe. Ein ganzes Kapitel des Romans wird der Heilkunst von Kassei gewidmet. Amelie hat Verletzungen, die infiziert sind. Dies verursacht ihr schweres Fieber und sie liegt in Koma. Einer ihrer Kollegen behandelt sie ohne Erfolg. Der Medizinmann transportiert die Patientin zu den Einheimischen und behandelt sie. Der Erzähler stellt eingehend dar, wie Kassei jeden Tag der Patientin Kräutertee gibt, ihren Körper mit unterschiedlichen Kräutern reibt, Narben auf ihrem Rücken mit Schlangenzähne macht und darauf Maden legt, damit sie „die todbringende Fäulnis wegfressen.“ (I. M. Hilliges, 2013, p. 422). Einige Tage später ist die Patientin wieder gesund. Wie bereits erwähnt, widmet die Autorin der Heilkunst von Kassei ein ganzes Kapitel. Wenn man den Handlungsablauf betrachtet, stellt man fest, dass dieses Kapitel 16 den Höhepunkt des Romans

bildet, denn nach der Heilungsszene von Amelie kommt der Ausgang mit dem mysteriösen Tod von Dr. Klemm, der einige Tage vorher die Fetischschlange getötet hat. Außerdem ist das Erzählverfahren in diesem Kapitel aufschlussreich. Der Erzähler gibt eingehend die Heilpraxis des Medizinmannes wieder und legt dabei einen besonderen Fokus auf die Wirkung seiner Heilmethode. Diese Gestaltung des Romans ist intentional. Maria Hilliges inszeniert dadurch den Ausdruck der afrikanischen Perspektive in ihrem Roman. Die Autorin will dadurch die Aufmerksamkeit der westlichen Leserschaft auf das Wissen der afrikanischen Völker lenken, das längst als primitiv betrachtet wird. Trotz der starken Vernetzung der Kulturen heutzutage kommen noch in der sogenannten Ersten Welt bewusst oder unbewusst in Alltagsdiskursen die voreingenommenen Denkgewohnheiten in Bezug auf Afrika und die afrikanischen Völker zum Ausdruck. Durch diese Szene intendiert die Autorin, die europäische Leserschaft mit der Andersartigkeit der afrikanischen Perspektive vertraut zu machen, damit sie ihre Vorstellungen über Afrika und über Menschen mit afrikanischer Abstammung hinterfragen.

3. Vom Patriarchatdiskurs zur Kolonialideologie

In einem Aufsatz schreibt R. V. Nkouda Soggui (2018, p. 92): „Im deutschen Kaiserreich, konnten sich Frauen, rechtlich benachteiligt, weder an der Politik noch an den kolonialen Beschäftigungen beteiligen.“ Nkouda Soggui hebt in dieser Überlegung die während der Entstehung des Kolonialismus in Europa herrschende Ideologie über Frauen hervor. Der Patriarchatdiskurs, der die Frau auf die Position eines unmündigen Kindes reduziert (I. M. Hilliges, 2013, p. 131), verweigert ihr die Teilnahme am kolonialen Unternehmen. Im Roman wird das koloniale Unternehmen als Männersache dargestellt. Nur weiße Männer als starke Subjekte dürfen in den Kolonien erscheinen. Einige Mitreisende der Expedition wollen Amelie gar nicht sehen. Sie erinnern Amelie daran, dass sie eine Frau ist: „>Sie sind eine Frau!< >Ja, ich weiß.<“ (I. M. Hilliges, 2013, p. 175). Diese Aussage „Sie sind eine Frau!“ ist aufschlussreich: Das bedeutet, Amelie ist kein gleichwertiges Wesen wie Männer und hat daher keinen Platz in der Kolonie. Weiterhin wird diese Teilnahmeverweigerung am kolonialen Unternehmen betont. Eine Figur erklärt Amelie: „>Sie wissen, dass dies kein Land für eine Lady ist!< [...] >Das hier ist Männerland [...].<“ (I. M. Hilliges, 2013, p. 165f.). Dieser untergeordnete Zustand der weißen Frau gegenüber dem weißen Mann wird bei der Durchsetzung der Kolonialideologie mit einbezogen. Amelie bemerkt bei der Behandlung der Schlafkrankheit, dass nur Männer behandelt werden. Aus ihrer Perspektive erfährt der Leser, dass die einheimischen Frauen dabei ausgeschlossen werden (I. M. Hilliges, 2013, p. 465f.). Daraus kann man dekodieren, dass die einheimischen Frauen auch in die Kategorie

der Kinder herabgestuft werden. Es geht also hier um die Herrschaft des Mannes über die Frau im Allgemeinen. Im Roman verfolgt die Expedition als Hauptziel, die einheimischen Männer von der Schlafkrankheit zu heilen, um sie in den Diamanten- und Goldminen zu benutzen (I. M. Hilliges, 2013, p. 471; p. 492). Die einheimischen Frauen, die als schwaches Wesen in den Augen der Kolonialherren erscheinen, werden vernachlässigt. Diese Überlegenheitsvorstellung des weißen Mannes im Patriarchatdiskurs bietet der kolonialen Ideologie eine Grundlage und liefert der Herrschaft des weißen Mannes über die Kolonisierten eine Legitimation (M. D. M. Castro Varela/N. Dhawan, 2006). Das Teilnahmeverbot der weißen Frau am kolonialen Unternehmen zielt darauf, das Überlegenheitsbild des Kolonialherrn gegenüber dem Kolonisierten aufrechtzuerhalten. Im Roman gibt eine männliche Figur der Protagonistin zu verstehen, dass nur die Stärke in den Kolonien zählt (I. M. Hilliges, 2013, p.185f.). Diese Stärke bezeichnet das Bild, das der Kolonialherr in den Kolonien von sich darstellt und das ihm ein Durchsetzungspotential gibt. Aus diesen Ausführungen kann man schließen, dass die Frau und die Kolonisierten Opfersubjekte des weißen Mannes sind. Sie belegen ihm gegenüber eine Subalternposition. Maria Hilliges dekonstruiert die der Frau und den Kolonisierten zugeschriebenen minderwertigen Eigenschaften.

Schlussfolgerungen

Die historisch bedingten Vorstellungen über die Frau ebenso wie über die Kolonisierten als minderwertige Subjekte existieren heutzutage noch in den Köpfen mancher Leute. Das Ziel des vorliegenden Aufsatzes war es, die Dekonstruktion dieser Vorstellungen anhand von Maria Hilliges Roman *Sterne über Afrika* zu analysieren. Die Analyse hat gezeigt, dass die Autorin in ihrem Roman eine geschickte Verbindung von feministischem und postkolonialem Diskurs macht. Sie übernimmt das Verhältnis zwischen der Frau und dem Mann und das der Kolonisierten und dem Kolonialherrn zu Zeiten des Kolonialismus, das sie aus einer postkolonialen Perspektive inszeniert. Dabei gibt die Autorin der Frau und den Kolonisierten, die in den hegemonialen Konstellationen als Opfersubjekte erscheinen, nunmehr eine ästhetische Autorität, die im Roman durch die wissenschaftlichen Leistungen der Protagonistin und die Wirksamkeit des Heilwissens der Einheimischen zum Ausdruck kommt. Die Intention der Autorin ist es dabei, durch ihren Roman der Weltöffentlichkeit ein differenzierteres Bild der Frau und der Kolonisierten zu vermitteln, damit die historischen Vorurteile, die in der Welt zu rassistischen und frauenfeindlichen Handlungen führen, möglicherweise verändert werden.

Literatur

- BEAUVOIR Simone de, 1996, Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch.
- BECKER Sabina, 2006, «Literaturwissenschaftliche Methoden und Theorien», BECKER Sabina et al. (Hrsg.), Grundkurs der Literaturwissenschaft, Stuttgart, Reclam, p. 219-285.
- BHABHA Homi, 2000, Die Verortung der Kultur, Tübingen, Stauffenburg.
- BÖHLER Katja et HOEREN Jürgen (Hrsg.), 2003, Afrika Mythos und Zukunft, Vorwort, Bonn, Verlag Herder.
- CASTRO María do Mar et DHAWAN Nikita, 2006, «Das Dilemma der Gerechtigkeit: Migration, Religion und Gender», Das Argument, H. 266, p. 427-440.
- ECKERT Andreas, 2003, «Die Jahrhunderte des Sklavenhandels. Über die Schwierigkeit, über afrikanische Geschichte zu schreiben», BÖHLER Katja et HOEREN Jürgen (Hrsg.), Afrika Mythos und Zukunft. Freiburg im Breisgau, Herder Verlag. p. 73-82.
- FRANZKI Hanna et KWESI AIKINS Joshua. 2010. «Postkoloniale Studien und kritische Sozialwissenschaft», PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, Heft 158-40, 1, p. 9-28.
- GÖTTSCHE Dirk, 2014, «Deutsche Kolonialgeschichte als Faszinosum und Problem in neuen historischen Afrika-Romanen und historischen Biographien zur afrikanischen Diaspora», DÜRBECK Gabriele et DUNKER Axel (Hrsg.), Postkoloniale Germanistik, Bestandaufnahme, theoretische Perspektiven, Lektüren, Bielefeld. Aisthesis. p. 355-416.
- HAUSEN Karin, 1976, «Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben», CONZE Werner (Hrsg.), Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas neue Forschungen, Stuttgart, Klett, p. 363-393.
- HILLIGES Ilona Maria, 2013, Sterne über Afrika, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- HOFMANN Michael, 2006, Interkulturelle Literaturwissenschaft. Eine Einführung, Paderborn, Wilhelm Fink Verlag.
- KANJO Judita, 2013, Deutschsprachige Literatur des postkolonialen Diskurses. Eine fremdsprachendidaktische Studie, München, Iudicium.
- LÜTZELER Paul Michael (Hrsg.), 1997, Der postkoloniale Blick. Deutsche Schriftsteller berichten aus der Dritten Welt, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- LÜTZELER Paul Michael, 2005, Postmoderne und postkoloniale deutschsprachige Literatur. Diskurs-Analyse-Kritik, Bielefeld, Aisthesis.

- MARX Karl, 1976, «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung», MEW 1, Berlin, p. 378-391.
- MOURA Jean-Marc, 1996, Littératures francophones et théorie postcoloniale, Paris, PUF.
- NIGGEMANN Heinz, 1981, Emanzipation zwischen Sozialismus und Feminismus. Die sozialdemokratische Frauenbewegung im Kaiserreich, Wuppertal, Peter Hammer.
- NKOUA SOPGUI Romuald Valentin, 2018, «Weibliche Reise im deutschen Kaiserreich: Frauenemanzipation und Befürwortung des Kolonialismus in Frieda von Bülow's Im Lande der Verheißung», *Litera*, 28-1, p. 89-100.
- SCHILD Marlene, 2014, «Koloniale Bildung im Kontext des Entwicklungsdiskurses», *Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien*, 26, Vol. 14, p. 107-138
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, 1988, «Can the Subaltern Speak?», NELSON Cary et GROSSBERG Lawrence (Hrsg.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Basingstoke, Macmillan Education, p. 271-313.
- STAROSTA Anita et VOLLMOND Nora, 2014, «Einleitung: Radikal, sexy, aktuell – zur Relevanz von Feminismus in historischer Perspektive», *Feminismus Seminar* (Hrsg.), *Feminismus in historischer Perspektive. Eine Reaktualisierung*, Bielefeld, transcript Verlag, p. 31-44.
- WILDENTHAL Lora, 2003, «Rasse und Kultur Frauenorganisationen in der deutschen Kolonialbewegung des Kaiserreichs», KUNDRUS Birthe (Hrsg.), *Phantasiereiche. Zur Kulturgeschichte des deutschen Kolonialismus*, Frankfurt, Campus Verlag, p. 202-219.

LECTURE DIALECTOLOGIQUE DES FORMULES DE SALUTATION EN MILIEU XWLA, AU SUD DU BENIN

HOUNZANGBE Zinsou*

ANANI-KASSA Kokou Rubern Arnold*

Résumé

Les échanges commerciaux, les guerres tribales, les conflits claniques ou régionaux, les catastrophes naturelles et autres événements ont induit depuis toujours les mouvements migratoires des communautés. Ces migrations, dans leurs manifestations, ont engendré le transfert des faits culturels, sociologiques, ethniques, linguistiques. La communauté xwla du Sud du Bénin n'en est pas épargnée. Elle a connu des guerres tribales qui l'ont amenée à se scinder en deux, avec pour conséquences de sérieux changements dont ceux linguistiques. Actuellement, le parler xwla dit de l'Ouest utilisé sur le territoire de Grand-popo, est différent de celui de l'Est, parlé sur le territoire de Sèmè-Kpoji. De ce fait, les formules de salutation qui servent de corpus pour la présente étude en portent les marques. Les syntagmes qui sont les supports de ces formules diffèrent d'une communauté à une autre et le problème d'intercompréhension se pose. Les données recueillies sur le terrain auprès desdites communautés sont traitées et analysées, selon la perspective théorique de la dialectologie de Dalbera J-P, 2013. In fine, le présent article détermine le degré d'intercompréhension et d'efficacité communicationnelle observable entre les deux communautés sœurs.

Mots-clés : dialectologie, dialectes, différences lexicales, communauté xwla, intercompréhension.

Abstract

Trade, tribal wars, clan or regional conflicts, natural disasters and other events have always led to the migratory movements of communities. These migrations, in their manifestations, generated the transfer of cultural, sociological, ethnic and linguistic facts. The Xwla community in southern Benin is not spared. It has known tribal wars which have led it to split in two, with the consequences of serious changes including those of language. Currently, the so-called Western Xwla language used in the territory of Grand-popo is different from that of the East, spoken in the territory of Sèmè-Kpoji. As a result, the greeting formulas which serve as a corpus for the present study bear the marks of it. The phrases which are the supports of these formulas differ from one community to another and the problem of mutual understanding arises. The data collected in the field from said communities are processed and analyzed, according to the theoretical perspective of the dialectology of

* Université d'Abomey-Calavi (Bénin) ; Email : zmarcellin@yahoo.fr

* Université d'Abomey-Calavi (Bénin) ; Email : ananikassar@gmail.com

Dalbera JP, 2013. Ultimately, this article determines the degree of intercomprehension and communicational effectiveness observable between the two sister communities.

Keywords: dialectology, dialects, lexical differences, xwla community, intercomprehension

Introduction

Les véritables richesses indéniables qui n'ont connu de profondes mutations ou transformations sont les langues et les cultures. Elles représentent les âmes des peuples africains, leur identité. La langue, le vecteur des échanges verbaux est l'élément central de ce travail de recherche. Il est question de l'usage qui est fait et des différentes orientations que les hommes lui donnent.

Parmi les pratiques ancestrales qui ont traversé le temps grâce à leur dynamisme, il y a les salutations. Elles font partie des éléments identitaires d'un peuple, d'une communauté. Elles sont des moyens dont les populations se servent pour témoigner de la politesse exubérante. Elles s'invitent lors des occasions, des rencontres de tout genre, comme par exemple lors des occasions de séparation pour un voyage, lors des occasions de véritables bénédictions au cours des cérémonies religieuses et coutumières, des rituels ou encore les rencontres de travaux professionnels. Les salutations sont tenues pour solennelles et tiennent lieu de chaleureuses relations entre deux parties. Majoritairement dans les communautés africaines, la salutation prend des allures rituelles et son exécution respecte des pratiques culturelles empreintes de litanie rythmée, suivie des mouvements de tout le corps et d'une partie. L'absence de salutation lors d'une quelconque séance peut provoquer ou provoque des crises de nature à entacher ou à envenimer les relations existantes ou naissantes entre les parties concernées. Il va de soi que les salutations sont très importantes et leur maîtrise s'avère nécessaire.

La présente étude s'intéresse à la langue xwla, un parler appartenant au continuum dialectal gbe, une entité kwa de la branche Niger-Congo de la grande famille Niger – Kordofan. (cf. Greenberg : 1963 ; Kay Williamson et Roger Blench : 2004 ; Capo : 2009). Les travaux de recherche réalisés sur le xwlagbè (cf. Amoni, 1991, da Cruz, 2005, Hounzangbe, 2010) ont montré que cette langue dispose d'une variante connue sous le nom de xwla de l'Est ou le mɔvɔlɔ. D'autres travaux ont établi des parallèles entre ce parler et sa variante (cf. da Cruz, 1998, 2002, 2003, 2004; Folly, 2012; Anani-Kassa, 2012 et 2018 ; Hounzangbe 2016). Ces parallèles relevés n'épargnent nullement les formules de salutations qui sont très chères aux deux communautés. Les unités linguistiques porteuses des messages de salutation ne sont toujours identiques. Ce qui provoque des difficultés de compréhension

et d'intercompréhension lors des échanges et conversations entre ces communautés autrefois sœurs.

Les questions qui se posent et qui font l'objet de ce développement sont : Quels sont les types de salutation observables dans les deux parlers ? Quelles sont les différences et ressemblances, aux points de vue syntaxique, morphologique, syntagmatique qui s'observent ?

Pour répondre à ces différentes questions, trois grandes rubriques sont développées : la méthodologie, les résultats et la discussion.

1. La méthodologie

C'est une rubrique qui comporte trois points à savoir le cadre méthodologique, le cadre théorique et la revue de littérature.

1.1. Le cadre méthodologique

Dans le cadre de cette réflexion, il est question de faire un rapprochement dialectologique des formules de salutation des communautés en étude. Les formules sont en rapport avec les événements ordinaires et quotidiens des populations. Il s'agit des formules liées aux temps (le matin, le midi, le soir et la nuit), aux intempéries (l'harmattan, l'averse, les saisons sèche et pluvieuse), aux événements heureux (la naissance d'un nouveau-né, une réussite ou un exploit), aux événements malheureux (affliction, décès, malheur), aux travaux, aux civilités. Une descente sur le terrain notamment dans les régions où les deux parlers sont parlés : la commune de Grand-popo où le xwla de l'Ouest est le moyen d'échange et la commune de Sèmè où le xwla de l'Est ou le mɔ̀vɔ̀lɔ̀ est parlé, est nécessaire pour recueillir les données afférentes. Après avoir recueilli les données sur le terrain, elles ont fait l'objet d'une analyse dialectologique.

1.2. Le cadre théorique

La perspective théorique de cette étude s'inscrit dans le courant idéologique de J.P. DALBERA, (2013, p175) qui avance que : « La dialectologie s'intéresse au premier chef à la répartition des faits dans l'espace mais cela n'interdit nullement au dialectologue de prendre en compte le temps : les cartes d'atlas sont tantôt synchroniques, tantôt diachroniques. Ce qui caractérise la dialectologie, c'est la prise en compte nécessairement conjointe du temps et de l'espace. Le doute n'est pas permis : l'objet propre de la dialectologie, c'est la parenté génétique, ou plutôt le degré de parenté génétique entre les parlers. ». En poursuivant sa réflexion sur l'orientation scientifique que doit suivre le chercheur, J.P. DALBERA, (op.cit., p176) ajoute que « le dialectologue travaille sur un ensemble de parlers génétiquement apparentés, le plus souvent étroitement apparentés et qu'il cherche à cerner les dialectes, à délimiter les aires dialectales ; on se rend compte

que son objectif est de parvenir à une mesure des écarts : écarts entre les parlers modernes, écarts entre parlers modernes et système source. » Il s'agit, pour nous, dans ce cas d'évaluer les écarts entre les deux parlers.

1.3. La revue de littérature

Beaucoup de travaux ont porté sur la dialectologie et ses ramifications. Voici quelques uns qui cadrent avec le thème en cours d'étude.

Igué et al,(1993), ont exposé, les convergences et les divergences observables entre les parlers yoruba du Bénin, du Nigéria et du Togo, à partir des lexèmes d'un corpus élaboré. Les confrontations entre les données ont permis de déterminer le degré de parenté typologique et génétique, la variation linguistique et le niveau d'intercompréhension qui existent entre les locuteurs desdits parlers. L'étude a montré que les parlers yoruba des trois pays appartiennent au même continuum dialectal èdè.

Nouatin (2016) a fait une étude dialectologique des parlers biali dans laquelle il avance que les dialectes Laswali et Kapai présentent plus de variations phoniques que les dialectes Matei et Pyangi. Les deux derniers ont moins de différences dialectales entre eux lors de l'utilisation de la consonne occlusive alvéolaire [d] et de la vibrante uvulaire [r]. Il déduit, de son analyse, que les variations phonologiques, lexicales sont déterminantes dans le fonctionnement des parlers sur la base des règles syntaxique, morphologique et phonologique bien précises.

Hounzangbe (2016) a examiné le comportement de deux variantes du xwlagbe, un parler du continuum dialectal gbe. Il oppose le xwlagbe de l'Est et celui de l'ouest et constate qu'il existe des différences aux plans phonologique, morphologique, lexical, en partant d'un corpus de lexèmes. Il parvient à la conclusion selon laquelle, pour le compte des phonèmes vocaliques, le xwla de l'Ouest utilise quatre dérivatifs thématiques que sont /à-/ , /è-/ , /ò-/ , /ê-/ contre quatre aussi pour le xwla de l'Est : /à-/ , /o-/ , /ò-/ , /è-/ . Il déduit que /è-/ s'oppose à /o-/ à tout point de vue. Quant aux phonèmes consonantiques, /z-/ et /s-/ sont attestés à l'initiale ou à la position inter consonantique dans le parler de l'Ouest et correspondent à /c-/ dans les mêmes conditions dans le second parler, c'est-à-dire le xwla de l'Est.

La présente étude tente d'aller au-delà du simple aspect de l'opposition des dérivatifs thématiques. Elle met l'accent sur les liens qu'on peut établir entre les unités linguistiques des points de vue morphématique et syntagmatique.

2. Les résultats

Cette partie présente les formules de salutation dans les deux parlars selon les différents contextes.

2.1. La présentation des formules de salutation

Les formules de salutation sont des gestes de civilité qui sont traduits à travers des supports linguistiques. Ces formules relèvent des liens relatifs aux temps, aux intempéries, aux événements heureux et malheureux, aux travaux, aux civilités.

2.1.1. Les formules de salutation liées aux temps

Elles sont l'expression des bonnes manières qui sont formulées aux différents moments de la journée. Elles se présentent comme suit :

Tableau I : Les formules de salutation relatives aux temps

N°	Formule xwla Ouest	Formule xwla Est	Correspondance
Matin			
1	Mi fón nyædé /vous/réveiller/bien/ "êtes-vous bien réveillé ?"	Mi fón jijoxo /vous/réveiller/bien/ "êtes-vous bien réveillé ?"	Bonjour
2	awángbánmè né nyó /journée/dans/verb.im p/bon/ "que la journée soit bonne!"	égbe ló ni jòhun /journée/dét//verb.i mp/bon/ "que la journée soit bonne!"	Bonne journée
Mi journée			
3	Mi kú dó ¹ onyizòn mè /vous/mourir/pdm/mid i/dans/ "ayez un bon après-midi"	Mi kú asàn /vous/mourir/midi/ "ayez un bon après-midi"	Bon après-midi

¹ Le lexème kú dó connaît deux manières pour son orthographe et les deux s'équivalent. Il peut s'écrire en un seul lexème ou en deux. En prenant séparément les unités, c'est-à-dire en deux lexèmes, la première "kú" correspond en français au verbe "mourir" et au nom "mort". La deuxième "dó" correspond en français au verbe "planter". Les deux unités peuvent être utilisées indépendantes, autonomes. La traduction littérale de ce lexème donne "mourir et planter" ou encore "planter la mort". Mais dans le contexte dans lequel ce lexème est utilisé ne renvoie nullement à une idée de mort ou encore moins à une intention négative. Ce lexème traduit une expression consacrée pour formuler un souhait, une attention particulière accordée à un événement ou à quelqu'un. Il traduit une marque de considération et sympathie. En un seul lexème, il se comporte comme une particule dicto-modale et traduit les mêmes contenus sémantiques.

Soir			
4	Mi kú dó hwesa /vous/mourir/planter/s oir/ “ayez unebonne-soirée !”	Mi kú alé /vous/mourir/soir/ “ayez une bonne soirée !”	Bonsoir
	syé ná mi /maintenant/pour/vous / “ayez une bonne soirée !”	-	Bonsoir
Nuit			
5	Mi kú dó azan(mè) /vous/mourir/planter/n uit/dans/ “vous êtes dans la nuit !”	Mi kú dó hwedo /vous/mourir/planter /soir/ “vous êtes dans la nuit !”	Bonne soirée
	azan jí né nyó /nuit/sur/verb.imp/bon / “que la nuit soit bonne !”	Mi dó gbè /vous/dormir/vivant/ “que la nuit soit bonne !”	Bonne nuit
La journée			
6	Mi kú dó égbé /vous/mourir/planter/a ujourd’hui/ “Merci pour ce jour !”	Mi kú dó égbé zan /vous/mourir/planter /aujourd’hui/ “Merci pour ce jour !”	Bonne journée (Merci pour la journée)
7	égbé bé dó (ná mi) /aujourd’hui//pdm/pla nter(pour/vous) “Merci pour ce jour”	-	Bonne journée (Merci pour la journée)
La Veille			
8	Mi kú dó sò /vous/mourir/planter/v eille/ “Merci pour la veille !”	Mi kú dó etené /vous/mourir/planter /veille/ “Merci pour la veille !”	Bonne journée (Merci pour la veille)
9	sò bé dó (ná mi) /hier/pdm/travail/pour/ vous/	Mikú dó azónmitòn /vous/mourir/planter /travail/pour/vous/	Bonne journée (Merci pour la veille)

	‘‘Merci pour la veille !’’	‘‘Merci pour la veille !’’	
N’importe quel moment			
10	Mi kúdó ganxè ò mè /vs/mourir/planter/heure/dém./dans/ ‘‘Merci pour l’instant !’’	Mi kú dó gan exe mè /vs/mourir/planter/heure/dém./dans/ ‘‘ Merci pour l’instant !’’	Bonne journée (Merci pour l’instant)
11	Mi lè awán jí /vous/être/terre/sur/ ‘‘Vous êtes là !’’	Mi lè nía /vous/être/là/pdm/ ‘‘Vous êtes là !’’	Bonjour ou bonsoir

Les formules de salutation concernent les deux zones géographiques où les variantes sont utilisées. La lecture du tableau fait constater que la plupart des versets qui expriment les formules de salutation utilisent le morphème *mì* en début du verset et correspondant à ‘‘vous’’ en français, dans les deux variantes du xwlagbe. De manière spécifique, dans les deux variantes, le lexème *kú dó* est une expression consacrée et qui ne peut avoir de correspondance intrinsèque et directe en français. Il est abondamment utilisé. Dans chacun des versets, les unités se présentent comme suit :

Rubrique 1 : les deux dialectes ont en commun le syntagme *Mi fɔn* correspondant littéralement à ‘‘vous réveillez’’. *Mi* est le nominal sujet, assumant la fonction sujet par rapport à *fɔn* qui fait office de lexème verbal, jouant la fonction de prédicat. A l’opposé, les deux parlers utilisent des morphèmes différents pour exprimer la même réalité sémantique qu’est ‘‘bien’’. Il s’agit des morphèmes respectifs : *nyɔɛdɛ / jijiɔxo*.

Rubrique 2 : les syntagmes de cette rubrique ne partagent aucune unité linguistique du point de vue morphologique. Mais ils partagent, tout de même, la même structure syntaxique. Les morphèmes entretiennent des liens sémantiques mais s’opposent du point de vue de la morphologie. Ainsi, respectivement *awángbán* équivaut à *égbe* et tout deux correspondent à ‘‘journée’’ ; *mè* qui signifie ‘‘dans’’ équivaut à *lɔ* signifiant ‘‘en question’’ ; les morphèmes *né* et *ni* correspondent à la forme subjonctive ‘‘que’’ puis *nyó* et *jóhun* expriment la valeur de ce qui est bon.

Rubrique 3 : les deux dialectes ont en commun la séquence syntagmatique *mì kú (dó)* et le reste de la séquence est composé des morphèmes totalement différents mais exprimant la même réalité sémantique : *(dó) ɔnyizɔn mè* s’oppose numériquement et morphologiquement à *asàn*. Ils correspondent à ‘‘après-midi’’.

Rubrique 4 : la séquence syntagmatique identique aux deux dialectes est *mi kú (dó)*. Le morphème *hwesa* s'oppose morphologiquement à *alé* et leur valeur sémantique correspondant est "soir ou soirée".

Dans cette même rubrique, le parler *xwla* de l'Ouest utilise un autre syntagme pour exprimer la salutation de l'après-midi. Le syntagme en question n'utilise pas la formule consacrée qu'est *mi kú (dó)*. En faisant une analyse sémantique de ce syntagme, on se rend compte qu'il est une formule secondaire utilisable à n'importe quel moment de la journée. En effet, la traduction littérale du syntagme *syé ná mi* donne "cet instant précis à vous ou à votre endroit" pour marquer une salutation à un moment de la journée en dehors des moments consacrés comme le matin, le midi et le soir. Un tel syntagme est absent au niveau du parler de l'Est.

Rubrique 5 : le syntagme commun aux deux parlers est la formule consacrée *mi kú dó*. Les morphèmes qui sont postposés à la formule marquent une différence observable au niveau de cette rubrique. Le morphème *azan (mè)* s'oppose à *hwedo* mais ils partagent la même valeur sémantique qu'est "la nuit".

Au niveau de cette rubrique, les syntagmes sont totalement différents. Le syntagme du parler de l'Ouest est composé de quatre morphèmes : (1) *azan* (nominal en fonction sujet dont le sens est "nuit"), (2) *jí* (nominal prépositionnel correspondant à "sur"), (3) *né* (un prédicatif ayant la marque du subjonctif) et (4) *nyó* (lexème verbal assumant la fonction de prédicat). Le sens de ce syntagme correspond à "que la nuit soit bonne, apaisante". Le parler de l'Est, quant à lui, utilise un syntagme différent qui est *mi dɔgbè* et correspond à "vous dormez vivant". En effet, c'est un syntagme qui incarne l'espoir de voir son prochain en bonne santé le lendemain.

Rubrique 6 : les syntagmes de cette rubrique sont presque identiques en ce sens qu'ils partagent les mêmes morphèmes des points de vue morphologique, segmentale, suprasegmentale, syntaxique et sémantique à une seule différence constatée au niveau du parler de l'Est. C'est le morphème *zan* ("jour") qui s'ajoute au syntagme commun qu'est : *Mi kú dó égbé* correspondant littéralement à "merci pour les tâches de la journée".

Rubrique 7 : c'est seulement le parler de l'Ouest qui utilise un autre syntagme pour exprimer "merci pour les tâches de la journée" : *égbé bé dɔ (ná mi)*. Sur le plan syntaxique, le syntagme dont il est question est un syntagme nominal car est composé cinq unités : (1) *égbé* (nominal = "aujourd'hui"), (2) *bé* (morphème relateur = "de"), (3) *dɔ* (nominal = "tâche"), (4) *ná* (nominal prépositionnel = "pour"), (5) *mi* (nominal pronominal = vous).

Rubrique 8 : les deux parlers ont en commun le syntagme habituel *Mi kú dó*. Ce sont les morphèmes qui lui sont postposés qui

marquent la différence. Il s'agit respectivement de *sò* et *etené* qui partagent la même valeur sémantique qu'est "hier ou la veille".

Rubrique 9 : les syntagmes de cette rubrique sont totalement différents. Dans le parler de l'Ouest, c'est le syntagme *sò bé dɔ (ná mì)* qui est utilisé et qui partage les mêmes caractéristiques à tout point de vue avec le syntagme de la rubrique 7. Dans la présente rubrique, le morphème *sò* ("hier ou veille") remplace *égbé* ("aujourd'hui") de la rubrique 7.

Au niveau du parler de l'Est, le syntagme est : *Mì kú dó azón mì tòn* qui signifie de façon littérale "Merci pour la tâche effectuée ou votre travail fait la veille ou quelques instants avant". La séquence syntagmatique *azón mì tòn* qui équivaut à "notre travail" est un syntagme nominal car est composé de trois nominaux : (1) *azón* (nominal = "travail"), (2) *mì* (nominal pronominal = "vous") et (3) *tòn* (nominal possessif).

Rubrique 10 : les syntagmes de cette rubrique sont presque identiques à la différence d'un seul phonème /-ɔ-/ qui intercale deux morphèmes au niveau du parler de l'Ouest. En effet, le syntagme *Mì kú dó gan xè (ɔ)mè* correspond de façon littérale à "merci pour ce qui se passe à l'instant ou très ravi de vous voir à l'instant précis". Il est composé de sept morphèmes pour le parler de l'Ouest et six pour celui de l'Est. La séquence syntagmatique *gan xè (ɔ)mè* est nominal puisqu'il est composé de : (1) *gan* (nominal = "fer"), (2) *xè* (nominal prépositionnel = "ce"), (3) *ɔ* (déterminant = "en question") et (4) *mè* (nominal prépositionnel = "dans"). En dehors du phonème /-ɔ-/ , les deux parlers partagent à tout point de vue le même syntagme.

Rubrique 11 : les syntagmes sont, du point de vue morphologique et phonétique, différents mais partagent des points de vue syntaxique, sémantique les mêmes phénomènes linguistiques. De ce fait, les oppositions syntagmatiques suivantes peuvent être relevées : *mì lè awán jì / mì lè ní a*. En établissant, le parallèle entre les deux syntagmes, il se dégage deux oppositions : (1) *mì lè / mì lè* correspondant à "vous êtes" : on déduit que c'est seulement le morphème /-è/ qui s'oppose à /-é/; (2) *awán jì / ní a* correspondant à "être sur place ou très ravi de vous savoir là" : aucune ressemblance n'a pu être établie.

2.1.2. Les formules de salutation liées aux intempéries

Les formules énumérées dans cette rubrique, se rapportent aux phénomènes naturels qui interviennent au cours de l'année civile.

Tableau II : Les formules de salutation relatives aux intempéries

N°	Formule xwla Ouest	Formule xwla Est	Correspondance
Harmattan			
1	Mi kú dó balixwé /vous/mourir/planter/harmattan/ “ soyez fort en cette période d’harmattan ”	Mi kú dó awéwè /vous/mourir/planter/harmattan/ “ soyez fort en cette période d’harmattan ”	Fraicheur de l’harmattan
2	Mi kú dó ahun /vous/mourir/planter/rosée/ “ soyez fort en cette période de rosée ”	Mi kú dó ahún /vous/mourir/planter/rosée/ “ soyez fort en cette période de rosée ”	Rosée
Saison sèche			
3	Mikú dó akú dǵdó /vous/mourir/planter/sécheresse/action de planter/ “ soyez fort en cette période de sécheresse ”	Mikú dó akú /vous/mourir/planter/sécheresse/ “ soyez fort en cette période de sécheresse ”	Sécheresse
Saison pluvieuse			
4	Mikú dóǵji /vous/mourir/planter/pluie/ “ soyez fort en cette période de pluie ”	Mikú dó jikun /vous/mourir/planter/pluie/ “ soyez fort en cette période de pluie ”	Saison pluvieuse
Averse			
5	Mikú dójǵhǵn /vous/mourir/planter/vent/ “ soyez fort en cette période d’averse ”	Mikú dó jǵhǵn /vous/mourir/planter/vent/ “ soyez fort en cette période d’averse ”	Petite saison

Tous les versets des formules utilisent au début en xwla de l'Ouest l'expression *mí kú dó*. Elle se décompose en *mí* correspondant à “vous” et en *kú dó* qui est une expression consacrée qui n’a pas une correspondance réelle en français. Il est à remarquer que le sens de la formule se résume aux morphèmes ou à la suite de morphèmes postposés à l’expression consacrée.

Rubrique 1 : les deux syntagmes relatifs à chacun des parlers partagent l’expression consacrée *mí kú dó* et utilisent des morphèmes différents pour désigner l’harmattan. Ainsi, *balixwé* / *awéwè* correspondant à “harmattan”.

Rubrique 2 : les deux syntagmes sont carrément identiques à tout point de vue. Le morphème *ahún* signifie "rosée".

Rubrique 3 : c'est le morphème *dídó* qui équivaut à "action de faire", marque la différence à ce niveau. Il s'ajoute au syntagme commun qu'est *mikú dó akú* ; *akú* correspond à "sécheresse".

Rubrique 4 : les deux syntagmes partagent les mêmes valeurs sémantique, syntagmatique, syntaxique. Mais, ils s'opposent morphologiquement : *oji* / *jikùn* correspondant à "pluie".

Rubrique 5 : les syntagmes des deux parlers se ressemblent à tout point de vue (syntaxe, syntagmatique, morphologique, suprasegmental).

2.1.3. Les formules de salutation liées aux événements heureux

Les formules de salutation relatives aux événements heureux sont l'expression des sentiments qui animent les acteurs proches ou lointains desdits événements.

Tableau III : Les formules de salutation relatives aux événements heureux

N°	Formule xwla Ouest	Formule xwla Est	Correspondance
Naissance			
1	Mikú dó aji mè nyinyo /vous/mourir/planter/fer- tilité/bon/ "Merci pour la bonne fertilité"	Mikú dó ta dagbo /vous/mourir/planter/ tête/bon/ "Merci pour la bonne fertilité "	Bonne délivrance
Réussite/exploit			
2	Mikú dó ta nyinyó /vous/mourir/planter/têt- e/bon/ "Merci pour la réussite"	Mikú cé /vous/mourir/grâce/ "Merci pour la réussite"	Félicitations
3	Mikú dó eme hwlengán /vous/mourir/planter/per- sonne/secourir/ "Merci pour l'exploit"	Mikú dó eme hwlengán /vous/mourir/planter/ personne/secourir/ "Merci pour l'exploit"	Bon exploit

Comme précédemment, tous les versets des formules utilisent au début en xwla de l'Ouest et de l'Est l'expression consacrée "*mí kú dó*". C'est la suite de morphèmes qui porte réellement la charge sémantique de la formule.

Rubrique 1 : les syntagmes nominaux qui complètent l'expression consacrée, ont les mêmes valeurs sémantiques mais s'opposent morphologiquement. Il s'agit, pour le xwla de l'Ouest, de (1) *aji* (nominal correspondant à "maternité ou naissance"), (2) *mè* (nominal prépositionnel = "dans"), (3) *nyinyɔ* (nominal = "état de ce qui est bon") contre (1) *ta* (nominal = tête), (2) *dagbo* (nominal adjectival = "très bon"), pour le xwla de l'Est.

Rubrique 2 : ce sont les séquences segmentales qui, postposés au syntagme *mí kú (dó)*, marquent la différence morphologique et partagent les mêmes sens. Il s'agit de (1) *ta* (nominal = "tête"), (2) *nyinyɔ* (nominal = "état de ce qui est bon") pour le parler de l'Ouest et de (1) *cè*² (nominal = "accompli") pour le parler de l'Est.

Rubrique 3 : les syntagmes des deux parlers sont parfaitement identiques. Il s'agit de *Mikú dó* (expression consacrée) *eme* (nominal = "personne ou individu") *hwlen* (nominal verbal = sauver) *gán* (nominal = particule dictomodale).

2.1.4. Les formules de salutation liées aux événements malheureux

Les formules de salutation relatives aux événements malheureux sont également l'expression des sentiments compatissants qui animent les acteurs proches ou lointains desdits événements.

Tableau IV : Les formules de salutation relatives aux événements malheureux

N°	Formule xwla Ouest	Formule xwla Est	Correspondance
Événement douloureux (mort prématurée), une tragédie			
1	Mì kú dó kéné bá ò /vous/mourir/planter/pr/ve nir/pdm/ "Soyez fort"	Mikú dó òkɔn kpinkpan /vous/mourir/plan ter/courage/ "Soyez fort"	Courage
Décès			
2	Mì kú dó avi /vous/mourir/planter/pleurs / "soyez fort"	Mikú dó fɔn wa mɔ /vous/mourir/plan ter/évén.malh/	Condoléances

² Le morphème *cè* est une unité lexicale qui appartient à un parler voisin du xwla de l'Est : le gungbe. En effet, ce morphème qui signifie "grâce ou prière pour l'accomplissement heureux d'un fait ou d'un événement ou encore remerciement" fait partie du lexique du parler gun appartenant au continuum dialectal Gbe. Le peuple xwla de l'Est ayant fui les combats sur le territoire de Grand-Popo, s'est installé sur une superficie géographiquement proche du peuple gun qui utilise le syntagme "*mí kú cè*" pour féliciter ou remercier un tiers. Etant au contact du peuple gun, le peuple xwla de l'Est a fini par adopter cette formule. C'est ainsi que le morphème *cè* s'est retrouvé dans le lexique des syntagmes des xwla de l'Est. On pourrait déduire qu'il s'agit d'un emprunt.

		“soyez fort”	
Accident			
3	Mi kú dó ɔfɔ kú /vous/mourir/planter/pied/ mourir/ “soyez fort”	Mi kú dó ɛsu kpa do mɛ /vous/mourir/plan ter/accident/ “soyez fort”	Courage
Pandémie			
4	Mi kú dó ɔʒɔn kɛné bá ɔ /vous/mourir/planter/malad ie/qui/venir/pdm/ “soyons prudent”	Mi kú dó awutu /vous/mourir/plan ter/maladie// “soyons prudent”	Prudence
Période de crue			
5	Mi kú dó mónò /vous/mourir/planter/mono / “faites attention à la crue”	Mi kú dó ojó /vous/mourir/plan ter/pluie/ “faites attention à la crue”	Prudence
Accident marin			
6	Mi kú dó xù (xudomɛ) /vous/mourir/planter/(mer/ -berge) “soyez prudent sur la berge”	Mi kú dó xu /vous/mourir/plan ter/mer/ “soyez prudent sur la berge”	Prudence

Le schéma qu’offrent les versets des formules du tableau 4 ne diffère nullement des précédents. Ainsi, l’expression consacrée *mi kú dó* porte la même charge sémantique suivie d’une suite de morphèmes traduisant la valeur de qui est exprimée.

Rubrique 1 : le syntagme commun aux deux parlers est l’expression *Mi kú dó*. Ces parlers se différencient à travers les séquences syntagmatiques qui sont postposées à l’expression consacrée. Il s’agit de *kéné bá ɔ* pour le parler de l’Ouest et correspondant à “ce (l’événement) qui est arrivé ou qui est survenu”. Il se décompose comme suit : (1) *kéné* (morphème relateur = que), (2) *bá* (lexème verbal = venir), (3) *ɔ* (déterminant). Pour le parler de l’Est, il s’agit de *ɔkɔn kpinkpan* et correspondant “courage”. Il se décompose ainsi qu’il suit : (1) *ɔkɔn* (nominal = “poing, poids, douleur”), (2) *kpinkpan* (nominal adjectival = action de porter”).

Rubrique 2 : comme précédemment, les deux parlers ont en commun l’expression consacrée *Mi kú dó* et se différencient par rapport aux séquences syntagmatiques postposés à l’expression. Pour le xwla de l’Ouest, c’est le nominal *avi* signifiant “pleurs” qui complète

l'expression. Pour le xwla de l'Est, c'est le syntagme verbal *fɔn wá m̀* correspondant à "constat fait au réveil". Il se décompose de la manière suivante : (1) *fɔn* (verbal = "réveiller"), (2) *wá* (verbal = "venir"), (3) *m̀* (verbal = voir ou constater").

Rubrique 3 : l'expression consacrée *Mi kú dó* est commune aux deux parlers. La séquence syntagmatique *ɔfɔ kú* (*ɔfɔ* nominal = "pied" et *kú* nominal = "mort"), s'oppose à *ɛsu kpa do m̀* ((1) *ɛsu* nominal = "incident", (2) *kpa* verbal = "surprendre", (3) *do* préposition = à, (4) *m̀* (nominal = personne, quelqu'un).

Rubrique 4 : comme précédemment, l'expression consacrée *Mi kú dó* est commune aux deux parlers. La séquence syntagmatique *ɔzɔn kɛné bá ò*, du xwla de l'Ouest, correspondant à "la maladie qui est apparue" se décompose comme suit : (1) *ɔzɔn* (nominal = "maladie"), (2) *kɛné* (morphème relateur = "que"), (3) *bá* (verbal = "venir"), (4) *ò* (phonème = "particule dictomodale"). Elle s'oppose à *awutu* "maladie" pour le xwla de l'Est.

Rubrique 5 : l'expression consacrée *Mi kú dó* est aussi commune aux deux parlers. Le morphème *móǹ* (nominal = fleuve mono) s'oppose à *ojó* (nominal = "la pluie").

Rubrique 6 : le syntagme *Mi kú dó xu* est parfaitement identique au niveau de deux parlers. Le morphème *xu* ("mer") est un nominal. Ce syntagme peut être rallongé par *do m̀* correspondant à "au bord", au niveau du parler de l'Ouest.

2.1.5. Les formules de salutation liées aux travaux

Les formules de salutation relatives aux travaux sont dites pour encourager celui ou ceux qui travaillent.

Tableau V : Les formules de salutation relatives aux travaux

N°	Formule xwla Ouest	Formule xwla Est	Correspondance
1	Mi kú dó zan /vous/mourir/planter /travail/ "Bon travail"	Mi kú cé dó azɔn /vous/mourir/grâce/plant er/travail/ "Bon travail"	Bon travail
2	Mi kú dó d̀ɔzan /vous/mourir/planter /filet/travail/ "Bon travail"	Mi kú cé dó azɔn d̀ɔ tɔn /vous/mourir/grâce/plant er/travail/filet/poss "Bon travail"	Bon travail
3	Mi kú dó xu ji sison /vous/mourir/planter /mer/aller/ "Bon travail"	Mi kú cé dó xu ji cincɔn /vous/mourir/grâce/plant er/mer/aller/ "Bon travail"	Bon travail
4	Mi kú dó nú sisa	Mi kú cé dó nú sisa	Bon travail

	/vous/mourir/planter /chose/vendre/ "Bon travail"	/vous/mourir/grâce/plant er/chose/vendre/ "Bon travail"	

Le schéma des versets des formules du tableau 5 est presque le même avec des précédents. Mais il faut noter que les expressions, quelle que soit la nature de la tâche, renvoient à du travail pour lequel la formule de salutation imprime la marque du courage.

Rubrique 1 : les deux parlers ont presque les mêmes syntagmes à tout point de vue à l'exception du morphème *cè* qui intercale les morphèmes *kú* et *dó*, du dérivatif thématique /a-/ de *azón* ("travail") dans le parler de l'Est. De plus, pendant que le *xwla* de l'Ouest désigne le travail par *zan*, celui de l'Est utilise *azón*.

Rubrique 2 : à l'image de la précédente rubrique, les deux parlers partagent les mêmes valeurs sémantique, syntaxique mais quelque différence au plan morphologique. Ainsi, le parler de l'Ouest emploie le syntagme nominal *dɔ zan* correspondant à "le travail de filet" et dont la décomposition est la suivante : *dɔ* ("nominal = filet") *zan* ("nominal = travail"). En ce moment, le parler de l'Est utilise le syntagme nominal *azón dɔ tɔn* correspondant à "le travail de filet" et dont la décomposition est la suivante : *azón* (nominal = "travail"), *dɔ* ("nominal = filet"), *tɔn* ("déterminant possessif = "le sien").

Rubrique 3 : les deux parlers sont presque parfaitement identiques à la seule différence morphologique entre *sisón* et *cincón* signifiant "le fait de partir ou action de partir". On en déduit que le morphème /s/ s'oppose à /c/.

Rubrique 4 : les deux parlers sont presque parfaitement identiques à la seule différence du nombre de morphèmes. En effet, le morphème *cè* s'ajoute au syntagme du parler de *xwla* de l'Est et intercale les morphèmes *kú* et *dó*, ceci dans la perspective de féliciter ou remercier celui qui est à l'œuvre, un tiers pour service rendu.

2.1.6. Les formules de salutation liées aux civilités

Les formules de salutation relatives aux civilités sont dites pour renforcer ou consolider les liens d'amitié ou de voisinage entre les hommes.

Tableau 6 : Les formules de salutation relatives aux civilités

N°	Formule <i>xwla</i> Ouest	Formule <i>xwla</i> Est	Correspondance
1	Mi kú dó mɔ /vous/mourir/plante r/chemin/ "soyez le bienvenu"	Mi kú dó alixo /vous/mourir/plante r/chemin/ "soyez le bienvenu"	Bienvenu

2	Mi kú dó awán sínò /vous/mourir/plante r/terre/asseoir/ "soyez à votre aise"	Mikú dó awán cincin /vous/mourir/plante r/terre/action de s'asseoir/ "soyez à votre aise"	Bonne assise
3	Mi kú do azan /vous/mourir/plante r/fête/ "bonne fête"	Mi kú do xwe /vous/mourir/plante r/fête/ "bonne fête"	Festivité
4	Mi à wézòn /vous/pdm/bienven ue/ "êtes-vous là ?"	Mi kabò /vous//bienvenue/ "êtes-vous là ?"	Bienvenu
5	Mikúdó adò kpatá /vous/mourir/plante r/cuisine/ "excellente cuisine"	Mikú dó adò /vous/mourir/plante r/cuisine/ "excellente cuisine"	Bonne cuisine
6	Mi kúdó emε ji kpikpòn /vous/mourir/plante r/personne/voir/ "Merci pour l'hospitalité"	Mi kú dó awu jò emε /vous/mourir/plante r/hospitalité "Merci pour l'hospitalité"	Hospitalité
7	Mikúdó emejro /vous/mourir/plante r/étranger/ "Merci pour l'hospitalité"	Mikúdó jonò /vous/mourir/plante r/étranger/ "Merci pour l'hospitalité"	Hospitalité
8	Mikúdó nòvìzàn /vous/mourir/plante r/frère/fête/ "Bonne fête communautaire"	Mikúdó kòn do kpòxwe /vous/mourir/plante r/ensemble/fête/ "Bonne fête communautaire"	Fête communautaire
9	Mikúdó nòvi wiwa /vous/mourir/plante r/frère/faire/ "Bonne fraternité"	Mikúdó kòn do kpò /vous/mourir/plante r/ensemble/ "Bonne fraternité"	fraternité
10	sò bé εkpé	Mi kú do etene	Remerciement

	/veille/pdm/remerci ement/ "Merci pour la veille"	/vous/mourir/plante r/veille/ "Merci pour la veille"	

En dehors de deux formules qui diffèrent du point de vue schématique, les autres versets présentent les mêmes morphèmes en début suivis d'une suite de morphèmes pour désigner de façon spécifique l'intention dont il est question.

Rubrique 1 : les deux parlars partagent à tout point de vue le même syntagme à la seule différence que le thème central est désigné de manière différente dans les deux parlars. De ce fait, le morphème qui est utilisé pour désigner le thème principal dans le parler de l'Est, n'est pas le même pour le parler de l'Ouest. Ainsi, le morphème *mó* correspondant à "chemin" qui se trouve à la fin du syntagme dans le *xwla* de l'Ouest s'oppose à *alixo* dans celui de l'Est.

Rubrique 2 : les syntagmes de cette rubrique répondent à tout pont de vue aux caractéristiques relevées précédemment. De même, l'opposition suivante relative au thème est relevée : *sinò* / *cíncín* correspondant à "action de s'asseoir".

Rubrique 3 : le principe décrit précédemment est le même. L'opposition thématique convenable est la suivante : *azan* / *xwè* correspondant à "fête".

Rubrique 4 : les phénomènes linguistiques observés dans la rubrique 1 sont celles de cette rubrique. L'opposition thématique observable est *wəzən* / *kabə* traduisant "la bienvenue".

Rubrique 5 : les faits linguistiques de la rubrique 1 sont ceux de la présente rubrique. L'opposition relevée est : *ad òkpatá* / *adò* correspondant à "cuisine". Notons que *kpata* signifie "salon".

Rubrique 6 : les faits linguistiques relevés dans la rubrique 1 sont également observables dans la présente rubrique. L'opposition thématique est *eme ji kpiḱḱən* / *awu jə eme* et la correspondance est "hospitalité". Le syntagme du *xwla* de l'Ouest *eme ji kpiḱḱən* se décompose comme suit : (1) *eme* (nominal = "individu ou personne"), (2) *ji* (nominal prépositionnel = "sur"), (3) *kpiḱḱən* (nominal adjectival = "action de voir, de surveiller"). A l'opposé, le syntagme du *xwla* de l'Est *awu jə eme* se décompose ainsi qu'il suit : (1) *awu* (nominal = corps), (2) *jə* morphème relateur, (3) *eme* (nominal = "personne ou individu").

Rubrique 7 : les réalités linguistiques relevées dans la rubrique 1 sont les mêmes dans cette rubrique. L'opposition thématique est : *emejro/jonə*. Ces morphèmes désignent "l'étranger".

Rubrique 8 : les faits linguistiques décrits dans la rubrique 1 sont les mêmes ici. L'opposition thématique est la suivante : *nəvi zán* / *kəndo* *kpəxwe*. La décomposition respective de ces syntagmes est la suivante :

nɔvi (nominal = ‘‘frère’’), *zán* (nominal = ‘‘fête’’). *kɔn* (verbal = ‘‘verser’’), *do* (particule dictomodale), *kpɔ́* (nominal adverbial = ensemble), *xwe* (nominal = fête ou année’’).

Rubrique 9 : les faits linguistiques sont aussi les mêmes à ce niveau. L’opposition thématique est *nɔvi wiwa/ kɔndo kpɔ́*. Leur décomposition se présente comme suit : *nɔvi* (nominal = ‘‘frère’’), *wiwa* (nominal adjectival = ‘‘action de faire’’) / *kɔn* (verbal = ‘‘verser’’), *do* (particule dictomodale), *kpɔ́* (nominal adverbial = ensemble).

Rubrique 10 : les syntagmes sont totalement différents à tout point de vue excepté la valeur sémantique.

En récapitulant, il est constaté qu’au niveau de certaines formules de salutation, que les deux parlers partagent des syntagmes identiques et les mêmes valeurs sémantiques, d’une part. D’autres formules présentent des syntagmes différents morphologiquement, phonétiquement mais ont les mêmes valeurs sémantiques, d’autre part.

3. Discussion

La discussion fait l’analyse dialectologique qui est la mise en parallèle des versets de chaque formule de salutation pour en dégager non seulement les fréquences de ressemblances et de dissemblances mais également les séquences de morphèmes qui se ressemblent ou qui s’opposent. Chacune des salutations est traitée à cette fin. Le parler *xwla* de l’Ouest VS le parler *xwla* de l’Est.

3.1. Les formules de salutation liées aux temps

N°	Ressemblances	Dissemblances
1	Mifɔn	nyɔɛdɛ́/jijɔxo
3	Mikú	ɔnyizɔnmè/asàn
4	Mikú (dó)	hwesa/alé
5	Mikú dó	azan(mè) / hwedo
6	Mi kú dó	égbé /égbézan
8	Mikú dó	sò / etené
9	Totalement différent	Totalement différent
10	Mi kúdógan	xèòmè / exemè
11	Mi	lèawánjì/lènía

Ce tableau fait la synthèse des ressemblances et des dissemblances. Dans la colonne des ressemblances, statistiquement, sur douze formules de salutation, dix partagent les unités linguistiques identiques, des points de vue syntagmatique, morphologique, syntaxique, sémantique et suprasegmental. Ainsi, les séquences

syntagmatiques récurrentes sont : *Mì kú dó*, *mí kú(dó)*, *Mì kú* ; elles sont au début des formules de salutation pour les deux parlars.

Dans la colonne des dissemblances, dix séquences de morphèmes sont relevées dont huit sont carrément différentes et deux sont presque identiques. Il s'agit de :

a - égbé /égbé zan

La présente opposition concerne deux morphèmes *égbé* et *zan* qui s'équivalent sur le plan sémantique et correspondent à "le jour, la journée". Elle peut être traduite de la manière suivante :

égbé /égbé "aujourd'hui, jour, journée"

- /zan "jour, journée"

De ce fait, on pourrait avancer que le *xwla* de l'Est, dans le souci de marquer la formule de salutation a renforcé celle-ci en ajoutant le second morphème qu'est *zan*. Au plan syntaxique, morphèmes *égbé* et *zan* sont des nominaux et peuvent assumer la fonction expansion.

b -xè ò mè / exe mè

Sur le plan sémantique, cette opposition de nominaux prépositionnels correspondent à "dans ceci". En faisant une la déconstruction prononcée de cet exemple, des oppositions suivantes peuvent être opérées :

xè / exe "ceci"

ò / - "en question"

mè / mè "dans"

L'absence de dérivatif thématique au niveau des deux premiers cas peut s'expliquer par le type de discours (courant et soutenu) utilisé pour recueillir les données sur le terrain. Les unités linguistiques de cette séquence sont nominaux prépositionnels et assument le rôle de déterminant. On peut déduire que les nominaux prépositionnels sont identiques.

3.2. Les formules de salutation liées aux intempéries

N°	Ressemblance	Dissemblance
1	Míkú dó	balixwé / awéwè
2	Míkúdó	ahún/ ahún
3	Míkú dó	akúǵídó/akú
4	Míkú dó	ɔji/ jikun
5	Míkú dó	jɔhɔn /jɔhɔn

Le tableau synthétique relatif aux formules de salutations liées aux intempéries présente des ressemblances et des dissemblances. Dans la colonne des ressemblances, il est recensé les séquences des formules

partageant les mêmes morphèmes sont identiques à tout point de vue (morphologique, syntagmatique, sémantique, segmental et supra segmental). Ce sont des morphèmes des formules 2 et 5, qui sont des nominaux pouvant assumer les fonctions sujet ou expansion, selon le cas. Il s'agit notamment de *ahún* "la rosée" et *jəhən* "vent".

Dans les formules 1, 3 et 4, des dissemblances suivantes sont relevées :

a – *balixwé* / *awéwè*

b - *akú* *díqó* / *akú* -

c - *əji* / *jikun*

(a) Les morphèmes *balixwé* / *awéwè* sont des nominaux morphologiquement différents, pouvant assumer la fonction sujet et expansion selon leur position dans un énoncé ; ils partagent le même sens : "harmattan".

(b) les deux parlers partagent le même morphème qu'est *akú* ("sécheresse"), à tout point de vue. Ce morphème est renforcé dans le *xwla* de l'Ouest par un nominal adjectival *díqó* qui signifie "action de faire". Cet ajout n'influe en rien l'intercompréhension.

(c) les morphèmes concernés sont des nominaux pouvant assumer les fonctions sujet ou expansion. Ils ont pour base lexicale *ji* correspondant à "pluie". En déconstruisant chacun des morphèmes de départ, on constate que pour le *xwla* de l'Ouest, le phonème /ɔ-/ est un dérivatif thématique et que *kun* est un morphème signifiant "goutte, goûter" qui s'est ajouté à la base lexicale pour le compte du *xwla* de l'Est.

3.3. Les formules de salutation liées aux événements heureux

N°	Ressemblance	Dissemblance
1	<i>Mikú dó</i>	<i>aji mèn nyinyɔ</i> / <i>ta</i> <i>ɖagbo</i>
2	<i>Mikú dó</i>	<i>ta nyinyɔ</i> / <i>cé</i>
3	<i>Mikú dó</i>	<i>ɛmehwɛn gan</i> / <i>ɛmehwɛn gan</i>

La colonne des ressemblances est composée de la séquence syntagmatique *Mikú dó*.

Dans celle des dissemblances, il est découvert deux séquences syntagmatiques totalement différentes et une parfaitement identique. Ces oppositions sont les suivantes :

a- *aji mèn nyinyɔ* / *ta* *ɖagbo*

b- *dó ta nyinyɔ* / *cé*

c- *ɛmehwɛn gan* / *ɛmehwɛn gan*

(a) Les syntagmes qui s'opposent, ne présentent aucune ressemblance des points de vue morphologique, du nombre de morphèmes, de la syntaxe, mais ils partagent la même valeur sémantique.

(b) Numériquement et du point de vue syntagmatique, le nombre de morphèmes pour le xwla de l'Ouest est supérieur à celui du parler de l'Est. Mais ils partagent la même valeur sémantique.

(c) A tout point de vue, le syntagme des deux parlers présente des ressemblances parfaites.

3.4. Les formules de salutation liées aux événements malheureux

N°	Ressemblance	Dissemblance
1	Mikúdo	kéné bá ò / òkón kpinkpan
2	Mikúdo	avi / fón wamò
3	Mikúdo	òfókú/ esu kpa do mè
4	Mikúdo	òzón kéné bá ò / awutu
5	Mikúdo	mónò/ ojó
6	Mikúdo	xù (xu do mè)/xu

Dans la colonne des ressemblances, la séquence syntagmatique : *Mikúdo* est identique pour les deux parlers. Dans celle de dissemblances, les syntagmes présentent des séquences carrément ou presque différentes. Elles sont les suivantes :

- a – kén ébá ò / òkón kpinkpan
- b - avi / fón wa mò
- c - òfókú/ esu kpa do mè
- d - òzón kéné bá ò / awutu
- e - mónò / ojó
- f – xu/xu

Comme précédemment, les oppositions (a), (b), (c), (d) ne présentent aucune ressemblance aux plans syntagmatique, morphologique, syntaxique mais partagent le même sens.

L'opposition (e), en dehors des aspects morphologiques, phonologiques, présente des ressemblances sur les plans syntaxique (des nominaux pouvant assumer les fonctions sujet ou expansion) et syntagmatique.

(f) A tout point de vue, le syntagme unique pour les deux parlers présente des ressemblances parfaites.

3.5. Les formules de salutation liées aux travaux

N°	Ressemblances	Dissemblances
1	Mi kú dó	zan / cɛ- azɔn
2	Mi kú dó	dɔzan /cɛ - azɔndɔtɔn
3	Mikúdó	xu ji sɔn / cɛ – xu ji cɪncɔn
4	Mi kú dó	núsisa / cɛ–núsisa

La formule consacrée *Mi kú dó* est commune à toutes les formules, d'une part. Les oppositions relevées, d'autre part, se présentent comme suit :

- a - zan / cɛ - azɔn
- b - dɔ zan / cɛ - azɔndɔ tɔn
- c – xu ji sɔn / cɛ – xu ji cɪncɔn
- d – nú sisa / cɛ – nú sisa

(a) aucune ressemblance n'est observable à tout point de vue. Mais ces morphèmes partagent le même sens.

(b) le morphème *dɔ* correspondant à "filet" et qui est un nominal pouvant assurer les fonctions sujet et expansion, est commun aux deux syntagmes et se combine à d'autres morphèmes pour exprimer la valeur sémantique attendue. En dehors de cette ressemblance, tous les autres morphèmes de part et d'autre ne se ressemblent.

(c) il est observé que le syntagme *xuji* correspondant à "sur la mer" est commun aux deux parlers. Sur le plan syntaxique, *xu*("mer") est un nominal et peut assumer les fonctions afférentes. Quant au morphème *ji*("sur") est une préposition et accompagne le nominal. L'opposition entre les nominaux adjectivaux *si sɔn / cɪncɔn* tout deux correspondant à "action de partir" est effective à partir de la présente opposition s/c. (cf. Hounzangbe, 2016).

(d) en dehors du morphème *cɛ* dont la présence est expliquée un peu plus haut, les morphèmes du syntagme sont identiques sur tous les plans.

3.6. Les formules de salutation liées aux civilités

N°	Ressemblances	Dissemblances
1	Mi kú dó	mó / alixo
2	Mi kú dóawán	sɪnɔ / cincin
3	Mi kú do	azan / xwe
4	Mi	à wɛzɔn /kabo
5	Mikúdó	adò kpatá / adò
6	Mi kúdó	ɛmɛ ji kpikpɔn/ awu jɔ mɛ

7	Mikúdó	emejro / jonɔ
8	Mikúdó	nɔvizán /kɔn do kpɔ xwe
9	Mikúdó	nɔviwiwa/kɔndokpɔ

La séquence syntagmatique dominante de la colonne des ressemblances est *Mi kú dó*. Les oppositions suivantes dans la colonne des dissemblances sont relevées.

- a - mó / alixo
- b - sínɔ / cincin
- c - azan / xwe
- d –à wézɔn / kabɔ
- e - adò kpatá / adò
- f - emɛ ji kpikpɔn / awujɔmɛ
- g - emejro / jonɔ
- h- nɔvi zán /kɔn do kpɔ xwe
- i - nɔvi wiwa/kɔn do kpɔ

Les oppositions (a), (b), (c), (d), (f), (g), (h), (i) ne présentent aucune ressemblance aux plans syntagmatique, morphologique, syntaxique mais partagent le même sens.

L'opposition (e) fait dégager le morphème *adò* commun aux deux parlers et correspondant à "cuisine". Ce morphème est un nominal et peut assumer les fonctions sujet et expansion. Du point de vue sémantique, le parler de l'Ouest ajoute au morphème *adò*, le morphème *kpatá* qui signifie "salon" pour mettre l'accent sur le cadre qui abrite la cuisine.

Au regard de tout ce qui précède, il est à noter que les formules de salutations sont portées par les syntagmes nominaux et verbaux décomposables en des morphèmes et phonèmes. C'est l'expression consacrée *Mi kú dó* qui a une forte occurrence et est placée au début des énoncés de salutation sur la liste des séquences syntagmatiques de ressemblance. Quant à la liste des dissemblances, tous les morphèmes, séquences syntagmatiques ont eu en commun, au niveau de chaque rubrique, les mêmes significations. Sur cette liste, il y a eu des morphèmes parfaitement identiques, des morphèmes presque identiques compte tenu des variations au niveau du dérivatif thématique afférent et des morphèmes totalement différents bien qu'ils aient en partage la même valeur sémantique.

Globalement, les occurrences des ressemblances sont très importantes par rapport à celles des dissemblances. De plus, à travers ces occurrences, des liens syntagmatique, syntaxique, morphologique, segmental et suprasegmental sont établis et qui dénotent de la proximité des deux parlers en dehors de quelques oppositions surtout morphologiques. De ce point de vue, le degré de compréhension et

d'intercompréhension entre les deux parlers est évident et ne peut que favoriser la fluidité des conversations entre les deux communautés.

Conclusion

Le xwlagbe, au plan dialectologique, débouche sur deux parlers que sont le xwla de l'Ouest et celui de l'Est. Une enquête de terrain a permis de constater qu'il dispose, chacun, des formules de salutation selon les circonstances. La mise en parallèle de ces différentes formules de salutation fait remarquer qu'il existe des ressemblances et des différences des points de vue morphologique, syntagmatique, syntaxique, sémantique, segmental et suprasegmental. En effet, les deux parlers ont en commun, des séquences de morphèmes ou de syntagmes. Ils se ressemblent, d'un côté, à tout point de vue. D'un autre côté, sur le volet de la dissemblance, il est relevé des séquences de syntagmes qui n'ont aucune unité linguistique en commun. Des écarts identifiés ne remettent pas en cause l'intercompréhension des salutations entre les deux communautés sœurs.

Bibliographie

- DAKODOUI Cyprien, 2017, *Rituels des salutations chez les Ajà-Hwe du Sud-Bénin*, Mémoire de Maîtrise, DSLC, FLLAC, UAC.
- DALBERA Jean-Philippe, 2013, « La trajectoire de la dialectologie au sein des sciences du langage. De la reconstruction des systèmes dialectaux à la sémantique lexicale et à l'étymologie », *Dialectologie : corpus, atlas, analyses*, URL : <http://journals.openedition.org/corpus/2390>, pp 173-200.
- FLACANDJI, O. V. Ignace, 2005, *Interférences linguistiques et formules de salutation en Gun et Yoruba du Bénin : approche sociolinguistique*, mémoire de maîtrise, FLASH, UAC.
- IGUE A. Mamoud et al., 1993, *Etude dialectologique des parlers yoruba du Bénin, du Nigéria et du Togo*, Cotonou, CENALA.
- NOUANTI S. Benoît, 2013, *Etude dialectologique des parlers biali*, Mémoire de DEA, FLASH, UAC.
- OGATCHA F., 2014, *Etude sémantique des actes et paroles dans le rite de sortie de l'enfant chez les ɔmɔjagu, Iyan ɔmɔfuda*, mémoire de maîtrise, DSLC, UAC.
- SANGARE Ignace, 2008, *Approche ethnolinguistique des formules de salutation chez les Dioula de Darsalamy au Burkina Faso*, Mémoire de DEA, littérature orale, Université de Ouagadougou, Burkina Faso.
- TCHITCHI Y. Toussaint, 2004, « Portée sociolinguistique des formules de salutation en Afrique noire », in *Revue Ouest-Africaine Des Enseignants de Langue, Littérature et Linguistique, (ROADEL)*, Vol.2- N° 2, pp. 54-69.

VANHOVE Martine, 1999, « La dialectologie du maltais et son histoire », *Revue d'Ethnolinguistique. Diasystème et longue durée (Cahiers du Lacito)*, 8, Catherine Paris (éd.), C.N.R.S. – LLACAN, 171-191.

PROMOTION DES LANGUES AFRICAINES : OBSTACLES ET SOLUTIONS

ZIME YERIMA Idrissou*

Résumé

Cet article analyse, suivant une approche systémique et les principes de la sociolinguistique clinique, neuf obstacles bloquant la promotion des langues nationales en Afrique et en particulier au Bénin. Ces obstacles sont encodés dans l'acronyme « OBSTACLES », de sorte que chaque lettre de ce mot représente un obstacle. L'article montre que le principal obstacle, dont découlent tous les autres, est le fait que la seule langue officielle d'un pays, au milieu d'une multitude de langues nationales, soit une langue étrangère. La principale solution proposée est la remédiation de la politique linguistique elle-même.

Mots clés : langues nationales, promotion, obstacles, glottophagie, remédiation

Abstract

This paper analyses, through a systemic approach and principles of clinical sociolinguistics, nine obstacles impeding the promotion of national languages in Africa and particularly in Benin. Those obstacles are encoded in the acronym "OBSTACLES", in such a way that every letter represents an obstacle. The paper shows that the main obstacle from which the others are derived is the fact that the unique official language, among a multitude of national languages, is a foreign language. The main proposed solution is a remediation of the very language policy.

Keywords: national languages, promotion, obstacles, glottophagy, remediation

Introduction

Le thème choisi par l'UNESCO pour célébrer l'édition 2019 de la Journée internationale de la langue maternelle (JILM) était le suivant : « Les langues autochtones, ça compte pour le développement, la construction de la paix et la réconciliation ». Toutefois, dans leur état actuel, la plupart des « langues autochtones » que nous désignerons ici par l'expression « langues nationales » ne sauraient compter « pour le développement, la construction de la paix et la réconciliation ». Cet article, issu d'une communication présentée dans le cadre de cet événement le 28 février 2019 sur le campus universitaire d'Abomey-Calavi, expose et analyse neuf obstacles empêchant la promotion des

* Université d'Abomey-Calavi (Bénin) ; Email : izimey@gmail.com

langues nationales africaines. Par langue promue, nous entendons une langue développée, c'est-à-dire une langue parlée et écrite dans tous les domaines de la communication.

Pour que les langues nationales puissent effectivement compter pour un développement, quel qu'il soit, aux profits de ses populations locutrices, il faut donc qu'elles soient elles-mêmes développées au préalable. Mais de nombreux obstacles empêchent leur développement malgré les efforts soutenus de leur description. Que faut-il faire pour une promotion effective des langues nationales africaines ? Telle est la question principale de ce travail. Pour y répondre, deux questions secondaires sont posées : (1) quels sont les principaux obstacles à la promotion des langues nationales africaines ? et (2) quelles solutions peut-on apporter à la promotion des langues nationales africaines ?

Ces trois questions permettent de définir respectivement l'objectif général et les objectifs spécifiques. L'objectif général est de proposer des approches de solution pour une promotion effective des langues nationales africaines. Le premier objectif spécifique est de montrer les neuf principaux obstacles à la promotion des langues nationales africaines. Le second objectif spécifique est de trouver une solution à chacun des principaux obstacles à la promotion des langues nationales africaines. A ces objectifs correspondent trois hypothèses : une hypothèse fondamentale et deux hypothèses spécifiques. L'hypothèse fondamentale pose qu'en général, les langues africaines ne satisfont pas aux critères définissant une langue développée. La première hypothèse spécifique pose que le fait de donner à la langue coloniale seulement un statut de langue officielle est le plus grand obstacle à la promotion des langues nationales africaines. La seconde hypothèse spécifique est qu'une solution à l'obstacle que constitue l'officialisation de la langue coloniale seulement permet de lever ou de réduire tous les autres obstacles.

En dehors de la présente introduction et de la conclusion, le présent article comprend les trois sections suivantes : cadre théorique et rappel des travaux antérieurs, obstacles à la promotion des langues nationales africaines et approches de solution.

1. Cadre théorique et rappel des travaux antérieurs

Nous présentons ici le cadre théorique de notre travail et rappelons quelques travaux antérieurs sur les langues nationales.

1.1. Cadre théorique

Le cadre théorique dans lequel s'inscrit cet article est composé de deux théories : la sociolinguistique clinique (Damico et al., 2005) et l'approche systémique de Palo Alto (P. Watzlawick et al., 1972). La première est en adéquation avec le besoin d'une remédiation des problèmes identifiés. En effet, l'approche de la sociolinguistique

clinique s'intéresse à la remédiation des problèmes qui existent dans les rapports entre la langue et la société. Elle permet un examen théorique de la politique linguistique et les problèmes qu'elle identifie peuvent être assimilés à des pathologies intervenant dans de tels rapports. Les solutions envisagées aux problèmes d'ordre sociolinguistique relèvent ainsi de la sociolinguistique clinique. Comme l'ont montré Damico et al. (2005), la sociolinguistique clinique est un puissant outil de remédiation aux difficultés liées à l'alphabétisation, par exemple.

Sur la base de la seconde théorie qu'est l'approche systémique de Palo Alto, les neuf obstacles, qui peuvent être considérés comme étant parmi les plus négatifs, seront analysés. Cette approche postule que les groupes humains fonctionnent comme des systèmes et considère que c'est le système qui est malade et non l'individu, d'où la nécessité de traiter le système plutôt que l'individu.

L'article présente et fait une analyse critique des obstacles identifiés. Ceux-ci sont encodés dans le mot « obstacles » lui-même de sorte que chaque lettre de ce mot représente un obstacle. Les neuf obstacles sont les suivants :

- Officialisation d'une langue exoglossique
- Banalisation des langues nationales
- Surestimation de l'oralité aux dépens de l'écriture
- Troubles d'intrusion et de persévérances exoglossiques
- Abandon des langues maternelles en famille
- Cannibalisme linguistique ou glottophagie
- Laxisme dans la politique linguistique
- Exclusion des langues nationales du système éducatif
- Snobisme linguistique

Il s'agit d'une méthode mnémotechnique permettant d'activer la fonction phonétique à leur propos. Le mot OBSTACLES devient alors un acronyme et un outil de réflexion sur les principaux obstacles à la promotion des langues africaines.

1.2. Rappel des travaux antérieurs

Des efforts ont été fournis en matière de promotion des langues nationales. La présente revue donne un aperçu de ce qui a été fait en particulier au Bénin. H. B. C. Capo (2012) contient une importante bibliographie sur la contribution à l'étude des langues, dont la plupart sont des mémoires soutenus au Département des Sciences du Langage et de la Communication de l'UAC.

Un ouvrage collectif sous la direction de Capo et al. (2009) regroupe la contribution de plusieurs chercheurs sur les problèmes et perspectives liés à l'enseignement des langues africaines au Bénin. Dans cet ouvrage, T. Y. Tchitchi et al. (2009) jettent un « Regard diachronique sur la promotion et la valorisation des langues nationales au Bénin ». B. Akoha (2009) recherche la meilleure « stratégie pour

l'introduction des langues béninoises dans l'enseignement formel au Bénin». Capo (2009a) se focalise sur l'instruction en langues africaines et sur les questions de standardisation/modernisation. F. Gbeto (2009) plaide pour une politique hardie d'introduction des langues africaines à l'école au Bénin.

Un autre ouvrage collectif dirigé par T. Y. Tchitchi (2009) présente une dizaine de travaux de chercheurs sur les langues au Bénin et la question de politique de langues. T. Y. Tchitchi y trace les « Profils linguistique et sociolinguistique du Bénin ». H. B. C. Capo (2009b) fait le point de la typologie et de la classification des langues béninoises. M. D. Bada (2009) fait des suggestions sur le développement et l'adaptation des langues béninoises aux savoirs modernes. B. C. Djihouessi (2009) propose des solutions à la problématique du médium d'enseignement en contexte scolaire multilingue pendant que C. Z. Tossa (2009) fait part de ses réflexions sur les questions d'alphabétisation, de langues nationales et d'éducation des adultes en Afrique. Même la problématique des « langues transfrontalières du Bénin » a été examinée par M. da Cruz (2009a).

Plus récemment, Ph. Noudjenoume et H. B. C. Capo (2013) présentent les actes d'un colloque au titre très éloquent : *La Ruine de l'Ecole au Bénin : pourquoi et comment en sortir ?* Une cause récurrente de la ruine de l'école béninoise identifiée par les auteurs est la non-implication de la langue maternelle dans le système éducatif béninois. Cela permet, par exemple, à P. K. Koudoukpo et F. Labé (2013) de conclure qu'il faut oser instruire les Béninois en leurs langues maternelles.

Les obstacles à la promotion des langues nationales demeurent malgré l'existence de nombreux travaux qui en principe pouvaient contribuer à leur promotion. Il est donc important d'analyser les principaux obstacles et de proposer des pistes de solutions.

2. Obstacles à la promotion des langues nationales africaines

Les neuf principaux obstacles identifiés sont présentés ici en détail. Le premier est lié au fait qu'une langue étrangère coloniale soit la seule langue officielle dans un pays comprenant une multitude de langues locales. Le deuxième obstacle est lié aux comportements de certains Africains estimant qu'on peut se passer de leurs propres langues et adopter une langue étrangère érigée au statut de langue officielle. Le troisième obstacle concerne le développement à outrance d'une culture de l'oralité aux dépens de l'écriture. Le quatrième obstacle est lié au fait que de nombreux intellectuels n'arrivent pas à parler leur langues maternelles sans y introduire des mots de langue exoglossique. Le cinquième obstacle est causé par le fait que dans de nombreuses familles béninoises et africaines, les parents ne parlent pas leurs langues maternelles à leurs progénitures. Le sixième obstacle

concerne le mécanisme de nature glottophagique par lequel la langue exoglossique détruit les langues locales. Le septième obstacle est le laxisme de l'Etat dans la politique linguistique. Le huitième obstacle est l'absence même des langues nationales du système éducatif à la fois comme matière et médium ou véhicules de savoir. Le neuvième et dernier obstacle est lié aux comportements de certains individus qui bien que ne comprenant pas le français s'efforcent d'en glisser quelques mots dans leurs discours en langues locales.

2.1. Officialisation d'une langue exoglossique

L'officialisation d'une langue exoglossique est le premier obstacle empêchant la promotion des langues nationales. Une langue exoglossique, par contraste à une langue endoglossique, est une langue étrangère à la plupart de la population ou à toute la population dans une aire géographique donnée (D. Crystal, 2008, p. 169). On peut la définir ici comme une langue étrangère qui domine les langues nationales. Au Bénin, comme dans plusieurs pays francophones, la Constitution confère au français le statut de langue officielle. Le français est la seule langue officielle au Bénin, au milieu d'une soixantaine de langues nationales si on ne tient pas compte de certains regroupements (H.B.C. Capo, 2009b). C'est le paradoxe de la langue exoglossique.

Une langue officialisée sert aux usages officiels et par conséquent elle est utilisée dans les domaines clés (comme l'éducation, l'administration et les médias) dans lesquels toute langue doit être utilisée pour être considérée comme développée. Au Bénin, aucune langue nationale n'est vraiment utilisée dans tous ces domaines. Par conséquent, aucune de ces langues ne peut être considérée comme développée ; et si le statu quo est maintenu, aucune langue nationale ne pourra se développer.

L'existence d'une langue officielle, exoglossique ou non, érige ipso facto les autres langues au statut tacite de langues officielles. Même si ce n'est pas l'objectif des décideurs, ces langues sont négligées et ne peuvent nullement se développer. Leurs écritures, si elles sont déjà écrites, ne pourront pas prospérer.

S'imposant comme la seule langue permettant d'avoir un emploi intéressant dans l'administration béninoise, le français est priorisé par les parents soucieux de l'avenir de leurs enfants. Les langues nationales sont alors laissées pour compte.

Tant qu'une langue exoglossique restera la seule langue officielle dans un pays, les langues nationales ne pourront pas être véritablement promues. Toute politique de leur promotion sera forcément inopérante.

2.2. Banalisation des langues nationales

La banalisation des langues nationales consiste à les considérer comme des langues inférieures à la langue exoglossique. Cet obstacle

se manifeste à travers un discours de banalisation selon lequel les langues nationales sont trop nombreuses pour être écrites et que dans l'impossibilité de choisir lesquelles écrire, il conviendrait de ne rien faire. H.B.C. Capo (1989, p. 29) considère ce type de discours comme un des « faux problèmes » soulevés « lorsqu'il s'agit d'introduire les langues nationales dans l'enseignement formel » à savoir « la multiplicité des langues locales et le besoin d'une langue étrangère neutre pour forger/sauvegarder l'unité nationale. »

H.B.C. Capo (1989, p. 37) explique que pour « certains Africains instruits de formation occidentale, la langue L, i.e. leur langue maternelle, ne devrait pas avoir de chance de survie, si bien que la langue H [de domination] envahit tous les domaines de la communication. »

Cette banalisation se manifeste également par ce que Ansre (1972, p. 13) appelle la croyance souvent inconsciente que la langue de domination a des caractéristiques intrinsèques qui lui confèrent un statut spécial que la langue nationale est incapable d'avoir.

Le discours de banalisation peut s'expliquer par « certains aspects négligés de l'impérialisme linguistique comme l'idéologie majeure qui conditionne, pour ne pas dire gouverne, nos comportements langagiers en Afrique de l'Ouest » (H.B.C. Capo 1989, p. 37). En fait cette banalisation consiste également à ne pas considérer les langues nationales comme des langues à part entière.

Cela rappelle une autre forme de banalisation des langues africaines qui consistait à les désigner par des termes péjoratifs comme « patois », « parlers », « idiomes », etc. pendant que le terme de « langue » était utilisé pour le français et l'anglais par exemple. H.B.C. Capo (1989, p. 72) en fait allusion ici :

Réagissant contre l'usage colonial du terme "dialecte", pour désigner spécifiquement les parlers africains et celui de "langues" pour désigner les langues européennes, certains "intellectuels" Africains (à l'occidentale) se réfèrent maintenant à tout parler africain comme une langue distincte sans se soucier de l'intercompréhension qui pourrait exister entre certains d'entre eux.

Etant une entité à part entière, chaque langue devrait être écrite, développée et sauvegardée. On peut se passer (progressivement) de la langue exoglossique. Si une telle langue peut servir de lingua franca, les langues endoglossiques le pourront également.

2.3. Surestimation de l'oralité aux dépens de l'écriture

Au Bénin, depuis une vingtaine d'années, règne une culture à outrance de l'oralité aux dépens de l'écriture. Il existe de nombreux

programmes en langues nationales dans les nombreuses stations de radios et les chaînes de télévisions. Cette prise de parole par les langues nationales contraste nettement avec ce que le tableau offrait auparavant.

Aujourd'hui, la tendance décrite s'est poursuivie et on peut parler littéralement du règne de la parole. Cette surestimation de l'oralité est insidieuse car elle n'est pas de nature à promouvoir les langues nationales. En effet, pendant que règne la parole dans les radios et télévisions, aucun journal écrit en langues nationales n'existe pratiquement plus. Or ce qui développe un pays, ce n'est pas simplement le fait de parler, c'est surtout la culture de l'écriture. Certes, la parole est nécessaire ; mais, la surestimation de la culture de l'oralité donne l'illusion d'un développement des langues nationales. Si la parole seule développait un pays, les pays africains seraient les plus développés.

2.4. Troubles d'intrusion et de persévérances exoglossiques

Les troubles de persévérances des mots français dans les discours en langues nationales sont la persistance de certains mots ou certaines expressions du français lorsqu'un individu parle une langue nationale. Il ne s'agit pas ici des emprunts qui constituent un processus normal d'enrichissement lexical. I. Zime Yerima (2018) a montré que ces troubles de persévérances sont glottophagiques et qu'ils illustrent une véritable pathologie du langage.

La persistance des termes en français qui font leur intrusion dans les discours en langues nationales répond parfaitement à la définition des erreurs de persévérance qui relèvent des troubles de la communication. En effet, en troubles de la communication, les persévérances ou erreurs de persévérance sont des « erreurs récurrentes et persistantes même après correction » (R.G. Vandenbos, 2007, p.781).

Le fait que les mots intrus soient des mots de fonction fait penser à une forme d'agrammatisme. L'agrammatisme est un trouble de la communication qui porte sur les problèmes de syntaxe. Une forme d'agrammatisme est le « mauvais usage des mots de fonctions » (R.D. Kent, 2004, p. 231). Etant donné que les mots intrus sont généralement des mots de fonction, on peut parler d'agrammatisme.

En trouble de la communication, les paraphasies sont, entre autres, des « substitutions inappropriées » (R.G. Vandenbos, 2007, p.760) de mots. Dans la mesure où les mots intrus se substituent inconsciemment à leurs équivalents, en les chassant ou mieux en les cannibalisant, on peut dire que cette intrusion illustre les paraphasies verbales. On est bel et bien en présence d'un trouble de communication ou plus exactement de plusieurs troubles de communication : persévérances, agrammatismes et paraphasies.

2.5. Abandon des langues maternelles en famille

L'Abandon des langues maternelles dans de nombreuses familles est un obstacle très évident au développement des langues nationales. En effet, dans de nombreuses familles, les parents ne parlent pas aux enfants leurs langues maternelles. Ces derniers grandissent sans comprendre leurs propres langues.

Dans une communication produite à l'occasion de l'édition 2016 de la JILM, I. Zime Yerima (2016) a montré que cet abandon des langues maternelles béninoises est une aphasie atypique qui menace le Bénin d'un étiolement linguistique. L'aphasie est un trouble de langage et le mot signifie littéralement « perte de la parole ». Une aphasie atypique est définie par l'auteur comme celle dont souffre une personne qui ne peut pas parler sa langue maternelle alors qu'elle parle une autre langue.

Les familles concernées peuvent alors se répartir en deux groupes : le premier groupe est celui dans lequel les deux parents ne parlent pas la même langue maternelle (cas des couples mixtes) et le second groupe est celui dans lequel tous les deux parlent la même langue maternelle (cas des couples homogènes). I. Zime Yerima (2016) explique que paradoxalement le premier groupe est plus condamnable car, contrairement au second, il prive les enfants de l'opportunité de parler deux langues nationales, celle du père et celle de la mère. Ce phénomène peut s'expliquer à la fois par l'impérialisme linguistique et par la nécessité de parler la langue qui ouvre les portes à l'emploi.

2.6. Cannibalisme linguistique ou glottophagie

Le cannibalisme linguistique désigne littéralement le fait qu'une langue « mange » une autre. Le terme technique pour désigner ce phénomène est « la glottophagie », un terme créé par L.-J. Calvet (1974) dans son ouvrage. L'auteur y montre que la langue du colonisé est dénigrée, infériorisée, alors que celle du colonisateur est valorisée. I. Zime Yerima (2018) montre comment le cannibalisme linguistique reste toujours d'actualité :

Cette interférence du français n'est qu'une intrusion, une effraction destinée à dévorer les mots en les remplaçant par leurs équivalents en français. Dans sa voracité cannibalesque, le français s'attaque surtout aux connecteurs logiques comme « donc », « mais », « or », « alors que », « ou bien » et de façon générale aux expressions qui servent de transition. Mais à quelle fin ? En dévorant les connecteurs logiques des langues, le français détruit la logique de ces langues ; en s'attaquant aux transitions, c'est-à-dire à leurs termes qui permettent des articulations entre différentes idées, elle détruit leurs articulations. Or on sait que détruire les articulations d'une

personne, c'est immobiliser, neutraliser cette personne. Cela est
vrai aussi pour une langue.

I. Zime Yerima conclut que de façon générale, les interférences
du français dans les langues nationales traduisent ce cannibalisme à
travers lequel les autres langues sont phagocytées. Comme seule langue
officielle, elle devient prédatrice pour des langues nationales.

Le cannibalisme linguistique ne se manifeste pas seulement au
niveau linguistique mais aussi au niveau métalinguistique et de la
métacommunication en supplantant les langues nationales dans les
secteurs officiels et en occupant, par exemple, une masse d'heures plus
importante dans certains supports médiatiques.

2.7. Laxisme dans la politique linguistique

R. Chaudenson (1991) définit la politique linguistique
simplement comme « l'ensemble des choix nationaux en matière de
langue et de culture ». J. Dubois et al (2002) parlent de « mesures et de
projets ou de stratégies ayant pour but de régler le statut et la forme
d'une ou de plusieurs langues » (2002, p. 369). Le concept de politique
linguistique est si important que M. da Cruz (2009b) s'interroge sur son
sens et sa pertinence. Cette politique peut en fait être tacite.

Ainsi, un Etat ne peut pas ne pas avoir une politique de langue.
Tout comme le refus de la communication est de la communication en
pragmatique de la communication, de la même façon le refus de mettre
en place une politique linguistique est une politique linguistique et
l'absence elle-même de politique linguistique est une politique
linguistique tacite.

La politique linguistique mise en place au Bénin est indécise.
Tout se passe comme si l'Etat voulait à la fois une chose et son
contraire. Un Etat qui érige le français comme seule langue officielle,
fait la promotion du français contre toutes les autres langues nationales.
Vouloir au même moment promouvoir ces mêmes langues relève du
laxisme. Si l'Etat veut que les langues nationales se développent, ce
qu'il doit d'abord faire, c'est de changer ce paradoxe de la langue
exoglossique.

L'Etat a donné au français le statut de langue officielle, d'unique
langue officielle. Cependant, il essaie de promouvoir une poignée de
langues nationales sans avoir le courage de prendre une décision ferme.
L'Etat est hésitant. Une décision courageuse serait de déclarer les
quelques langues nationales déjà sélectionnées comme langues
officielles. Ce laxisme dans la politique linguistique favorise la langue
exoglossique et étouffe les langues nationales dans leur ensemble.

2.8. Exclusion des langues nationales du système éducatif

Les langues nationales sont exclues du système éducatif. La décision d'introduire quelques langues nationales dans le système éducatif ne prospère pas. Pourtant, des études s'accordent sur le fait que le développement des langues nationales passe par leur introduction dans le système éducatif formel.

B. Akoha (2009) s'interroge sur la nature de la stratégie à mettre en place pour l'introduction des langues béninoises dans l'enseignement formel au Bénin. Au même moment, H.B.C. Capo (2009b: 159) rappelle que depuis les années 1960 « la question de l'introduction des langues nationales dans l'enseignement formel est agitée » et déplore qu'on en soit « encore à en parler parce qu'on ne note aucune avancée ; bien au contraire, on note du "sur place", voire un recul ». Plus loin, l'auteur affirme :

Soit on choisit de ne pas les introduire dans le système éducatif formel, soit on choisit de les introduire : lorsqu'on choisit de ne pas les introduire, on forme des citoyens apatrides, sans culture ni fierté nationale ; heureusement que même dans cette position de principe on ferme les yeux devant le recours à ces langues pour donner des explications dans les basses classes. Mais les conséquences de ce choix sont dramatiques pour tout pays. (H.B.C. Capo, 2009b: 160)

En 2013, l'Etat béninois a finalement pris la décision d'introduire les langues nationales dans l'éducation formelle, mais les choses n'avancent toujours pas vraiment. En fait, il existe un débat entre deux camps sur l'introduction des langues nationales dans le système éducatif formel. Le premier camp, qui s'appuie sur Anonyme (2007), préconise l'introduction graduelle des langues nationales, d'abord comme matières, ensuite comme véhicules ou médium. H.B.C. Capo (2007), une des figures marquantes du second camp, estime qu'il faut aller directement par l'introduction de ces langues à la fois comme matière et comme véhicule de savoir.

La réalité aujourd'hui est que ces langues ne sont réellement pas introduites dans le système éducatif, ni comme matière, ni comme médium. Cette exclusion est un obstacle au développement des langues nationales. Citant G. Ansre (1970), H.B.C. Capo (1989, p. 29) souligne : « ceux qui plaident pour le maintien des langues de domination, exagérant les difficultés et les déficiences des langues locales... sont victimes de l'impérialisme linguistique. »

2.9. Snobisme linguistique

Le snobisme linguistique est le fait que les personnes même analphabètes s'efforcent d'introduire des mots ou des expressions du

français dans leurs discours pour faire impression même dans des cadres purement traditionnels. Ce phénomène est différent de celui observé dans le cas des persévérances glottophagiques, car ici, le phénomène est conscient. L'orateur utilise délibérément ses mots afin de montrer qu'il parle aussi le français, langue prestigieuse qui a pu supplanter toutes les langues nationales au Bénin.

Ce comportement est observé dans plusieurs milieux purement informels qui n'ont rien à avoir avec le français et où par conséquent, la seule langue attendue est une langue nationale. Ce snobisme se remarque aussi lors des baptêmes musulmans où l'imam, devant un parterre de locuteurs natifs d'une même langue nationale par exemple, observe une alternance codique en passant de l'arabe ou d'une langue nationale au français. Le fait de parler une langue non nationale à la maison peut aussi parfois relever de ce snobisme.

Le snobisme linguistique est un comportement qui trahit un complexe d'infériorité vis-à-vis de la langue française. Un tel comportement constitue un obstacle au développement des langues maternelles. Chaque mot en langue nationale qui a été dans ce processus remplacé par un mot français est un mot cannibalisé. H.B.C. Capo (1989, p. 37) explique ce type de comportement en parlant de « l'impérialisme linguistique » qu'il définit comme « un phénomène par lequel les mentalités et les comportements des locuteurs d'une langue sont contrôlés par la croyance que leur langue et leur culture sont intrinsèquement inférieures à la langue et à la culture de l'étranger ».

3. Approches de solution

Les approches de solutions sont de deux types : la solution globale permettant de résoudre simultanément tous les problèmes posés et les solutions séparées permettant de lever un obstacle à la fois.

3.1. Solution globale

Pour lever tous les neuf obstacles empêchant la promotion des langues nationales, il suffira de les rendre officielles ou de les utiliser dans les principaux domaines de la communication. Selon J. Cobarrubias (1991, pp. 119-20), pour qu'un programme d'aménagement linguistique soit efficace, il suffit qu'une langue soit utilisée au moins dans les dix domaines suivants : l'éducation, l'administration publique, l'industrie et le commerce, les médias, la religion et l'usage cérémoniel, la sécurité publique, la santé publique, les loisirs et la famille et les relations interpersonnelles. Pour certaines sociolinguistiques (voir Fodor & Hagège, 1983) cités par Capo (2009, p. 169), les critères de jugement du degré de modernité d'une langue sont déterminés en tenant compte des domaines dans lesquels cette langue est utilisée. Pour ces sociolinguistes, une langue utilisée dans les relations interpersonnelles, au marché et à la maison seulement n'est

pas développée ; une langue utilisée à l'église, à la mosquée et dans l'administration locale serait déjà un peu développée ; une langue utilisée à l'école primaire, est certainement plus développée ; une langue utilisée dans l'enseignement secondaire et dans l'administration générale est encore certainement plus développée ; et enfin, une langue utilisée dans l'enseignement supérieur est très développée. Les domaines mentionnés sont tous inclus dans les dix domaines de Cobarrubias. On peut donc prendre ces dix domaines pour juger du degré de modernité d'une langue.

En observant les langues nationales béninoises par rapport à ces dix domaines, I. Zimé Yérima (2014) explique que « les langues nationales, dans leur forme parlée, ne sont pas utilisées dans un cadre juridique et officiel mais elles sont utilisées dans les neuf domaines restants ». L'auteur précise :

si l'on apprend que les langues nationales sont utilisées dans neuf domaines sur dix, on pourrait en déduire que les langues nationales se portent bien. Mais quand on introduit un autre indicateur comme le degré d'utilisation, on se rend compte qu'elles sont peu utilisées dans cinq domaines dont l'un (l'éducation) est essentiel. Dans un autre domaine également essentiel (médias), il est moyennement utilisé. Il n'est très utilisé que dans trois domaines. L'introduction d'un indicateur comme le degré d'utilisation des langues dans les domaines où elles sont utilisées nous permet de conclure que pour promouvoir les langues nationales, il est important d'intervenir dans chacun des domaines où elles ne sont pas très utilisées, c'est-à-dire dans sept domaines y compris dans le cadre juridique et officiel. (I. Zimé Yérima, 2014, pp. 88-89)

L'auteur observe également que dans leur forme écrite, les langues béninoises sont peu utilisées et elles ne sont utilisées que dans trois domaines, à savoir l'éducation, les médias et dans le domaine religieux et cérémoniel. Il en conclut que cela révèle l'insuffisance d'une culture d'écriture en langues nationales au Bénin.

Ces résultats montrent l'importance de l'usage d'une langue comme langue officielle dans la promotion de cette dernière. Comme c'est le cas actuellement des langues coloniales, une langue nationale officielle sera utilisée dans l'éducation, dans l'administration publique, dans l'industrie et le commerce, dans les médias, dans le domaine religieux et cérémoniel, dans la sécurité publique, dans la santé publique, dans les loisirs et dans les relations familiales et interpersonnelles. En effet, dès qu'une langue acquiert un statut de langue officielle, elle est forcément utilisée dans tous les autres domaines de J. Cobarrubias, à l'écrit comme à l'oral. Par conséquent,

pour promouvoir les langues nationales africaines, il suffit de les rendre officielles. Actuellement, aucune langue nationale béninoise n'est utilisée dans tous ces domaines à la fois.

3.2. Solutions séparées

Si l'officialisation d'une langue exoglossique est un obstacle, une solution est d'éviter qu'une seule langue étrangère soit la seule langue officielle. Pour cela, l'Etat peut prendre la décision de rendre officielles d'autres langues nationales, à défaut de les rendre toutes officielles. Une telle décision pourrait permettre de protéger les langues nationales. L'article 11 de la Constitution béninoise du 11 décembre 1990 stipule que « l'Etat doit promouvoir le développement des langues nationales d'intercommunication ».

Le premier des neuf obstacles étant lié à l'usage officiel de langue, en le levant, on pourra par la même occasion lever tous les autres obstacles. Si une langue est officielle, sa banalisation disparaîtra. Il n'y aura plus cette surestimation de l'oralité aux dépens de l'écriture, étant donné que cette langue sera écrite du fait même de son statut de langue officielle. Les langues nationales ne seraient plus exclues du système éducatif. Les troubles d'intrusion et de persévérances exoglossiques disparaîtraient, étant donné que la langue aura développé les concepts nécessaires à l'école. Les phénomènes de cannibalisme linguistiques seront résolus ou réduits étant donné que le français ne serait plus la seule langue officielle. L'abandon des langues en famille s'observerait moins étant donné que le français ne serait plus la seule langue permettant de gravir les échelons de la société. Le snobisme linguistique disparaîtra ou sera réduit parce que le français ne serait plus la seule langue à jouir du privilège d'une langue officielle.

Avec l'officialisation des langues nationales, les autres obstacles sont levés ou leur impacts réduits. Mais si le premier obstacle n'est pas levé et que le français demeure la seule langue officielle, comment les autres obstacles pourront-ils être levés séparément?

Concernant la Banalisation des langues nationales, ce qu'il faut, c'est la mise en place d'un dispositif communautaire pour que chaque langue puisse être parlée et écrite dans les communes qui la parlent majoritairement. Même si elle n'est pas officielle, chaque langue mérite d'être écrite et développée tout au moins par la communauté de ses locuteurs. L'article 11 de la Constitution béninoise du 11 décembre 1990 stipule : « Toutes les communautés composant la Nation béninoise jouissent de la liberté d'utiliser leurs langues parlées et écrites et de développer leur propre culture tout en respectant celles des autres ». Les communautés linguistiques peuvent donc parler et écrire leurs langues. Alors, l'existence d'une multitude de langues nationales n'empêche pas l'écriture de toutes ces langues comme le voudrait le discours de banalisation.

A propos de la surestimation de l'oralité aux dépens de l'écriture qui donne l'illusion que nos langues nationales sont développées, cette culture de l'oralité doit être accompagnée d'une politique de développement de journaux en langues nationales. A ce sujet, I. Zime Yerima (2014) a proposé la création de journaux en langue nationales dans toutes les 77 communes du Bénin et finançables sur le budget de chaque commune. Un tel projet peut être appliqué aux pays africains se trouvant dans la même situation que le Bénin.

Les troubles d'intrusion de mots français dans les discours en langues nationales ou persévérances glottophagiques nécessitent un changement de comportement au niveau individuel pour amener le locuteur à en être conscient et à faire des efforts pour les éviter. La solution liée au discours de banalisation peut aussi aider à mitiger ces persévérances glottophagiques parce que le locuteur dans sa communauté linguistique parlerait et écrirait sa propre langue et en aurait une plus grande maîtrise.

L'abandon des langues nationales en famille peut être solutionnée en recourant simplement à une intervention de l'Etat, plus précisément à une micro-politique linguistique (Tonkin, 2005, p. 121), pour imposer l'utilisation de la langue maternelle en famille. Certes, cela pourrait être considéré comme une mesure antidémocratique, mais les conséquences néfastes d'un tel obstacle, à savoir l'étiollement linguistique, justifieraient une telle mesure.

Le cannibalisme linguistique ou glottophagie peut être arrêté en officialisant les langues nationales ou lorsque chaque communauté linguistique au niveau des communes développera sa propre langue. En étudiant sa propre langue, en l'utilisant au niveau communal dans différents domaines de la communication conformément à l'article 11 de la Constitution susmentionné, on la rend capable de résister mieux à l'étouffement de la langue coloniale.

La solution au laxisme dans la politique linguistique relève de la sociolinguistique clinique. La thérapie devra être appliquée à l'Etat lui-même. L'Etat doit définir clairement une politique linguistique permettant d'accompagner avec les moyens nécessaires les langues nationales dans leur développement. La réponse au laxisme passe aussi par la mise en œuvre des moyens nécessaires pour rendre effective l'application des rares provisions de la Constitution béninoise de 1990 tel que l'article 11 déjà mentionné et l'article 40 suivant :

L'Etat doit intégrer les droits de la personne humaine dans les programmes d'alphabétisation et d'enseignement aux différents cycles scolaires et universitaires et dans tous les programmes de formation des Forces Armées, des Forces de Sécurité Publique et Assimilés.

L'Etat doit également assurer dans les langues nationales par tous les moyens de communication de masse, en particulier par la radiodiffusion et la télévision, la diffusion et l'enseignement de ces mêmes droits.

L'exclusion des langues nationales du système éducatif formel peut être solutionnée simplement en les introduisant dans le système éducatif. Cette introduction peut être faite avec une forte volonté politique, même sans l'officialisation des langues nationales. Toutefois, l'officialisation des langues nationale en est une solution efficace.

Le snobisme linguistique peut être remédié par une campagne de sensibilisation ciblant les personnes qui manifestent ce comportement trahissant un complexe d'infériorité vis-à-vis de la langue française. Le complexe favorisant ce comportement peut aussi disparaître avec la valorisation des langues nationales.

Conclusion

Cet article vient d'exposer, d'analyser et de proposer des solutions à neuf obstacles empêchant la promotion des langues nationales en Afrique et en particulier au Bénin. Les neuf obstacles, encodés dans le mot « obstacles » lui-même et analysés, aboutissent à des conclusions produites dans une perspective de remédiation en suivant une approche systémique et en appliquant les éléments de la sociolinguistique clinique.

Le premier obstacle, qui est l'officialisation d'une langue exoglossique, est non seulement le plus grand mais celui dont découlent d'une façon ou d'une autre les huit autres. Pour faire disparaître ces derniers, il suffit donc de dégager le premier. L'officialisation d'une langue exoglossique relève de la politique linguistique. Mais puisqu'elle bloque la promotion des langues nationales, la politique linguistique elle-même peut être traitée de dysfonctionnelle et nécessiter une remédiation suivant une approche globale de la sociolinguistique clinique. Créer des statuts de langues endoglossiques officielles est un exemple de remédiation.

Les obstacles se répartissent en deux catégories : ceux dont la remédiation relèvent exclusivement de la décision de l'Etat et ceux dont la remédiation implique aussi l'individu lui-même. Dans la première catégorie, on a l'officialisation d'une langue exoglossique, le laxisme dans la politique linguistique et l'exclusion des langues nationales du système éducatif. Les autres obstacles, qui bien que représentant des corollaires d'une politique linguistique dysfonctionnelle, peuvent être évités grâce à un changement de comportement individuel des populations. Toutefois, pour une remédiation plus efficace et conformément au cadre théorique choisi, il importe de considérer que

c'est le système qui est malade et de recourir à une intervention de l'Etat sur l'Etat, recommandée par la sociolinguistique clinique.

Bibliographie

- AKOHA Bienvenu, 2009, « Quelle stratégie pour l'introduction des langues béninoises dans l'enseignement formel au Bénin », in CAPO B.C. Hounkpati, GBETO Flavien et HUANNOU Adrien (dirs.), *Langues africaines dans l'enseignement au Bénin : problèmes et perspectives*, Cape Town et Garome : CASAS et LABO GBE (Int.), pp. 128-147.
- ANONYME, 2007, *Actes du Forum sur le secteur de l'éducation février 2007*, Cotonou.
- ANSRE Gilbert, 1970, "Language policy for the promotion of national unity and understanding in West Africa". Communication à une conférence Internationale sur la Diversité Culturelle et l'Entente Nationale dans les pays de l'Afrique Occidentale. Université d'Ife, Ile-Ife.
- BALL Martin, 2005, *Clinical Sociolinguistics*, Oxford, Blackwell Publishing.
- CALVET Louis-Jean, 1974, *Linguistique et colonialisme, petit traité de glottophagie*, Paris, Payot.
- CAPO Hounkpati B. C., 1989, *Linguistique constructive en Afrique noire*, Hamburg, Helmut Buske.
- CAPO Hounkpati B. C., 2007, *Instruction en langues maternelles pour le développement durable et un Bénin émergent*, communication au Premier Colloque International de l'Université d'Abomey-Calavi des Sciences, Cultures et Technologies tenu du 25 au 29 juin, Campus d'Abomey-Calavi.
- CAPO Hounkpati B. C., 2009a, « Instructions en langues africaines et questions de standardisation/modernisation », in CAPO B.C. Hounkpati, GBETO Flavien et HUANNOU Adrien (dirs.), *Langues africaines dans l'enseignement au Bénin : problèmes et perspectives*, Cape Town et Garome, CASAS et LABO GBE (Int.), pp. 159-178.
- CAPO Hounkpati B. C., 2009b, « Typologie et classification des langues béninoises : un point », in TCHITCHI Toussaint Y. (dir.), 2009. *Langues et politiques de langues au Bénin*, Cotonou, Ablodé, pp. 57-74).
- CHAUDENSON Robert, 1991, « Qu'est-ce qu'une politique linguistique? », in *Le français en débat, Français et Société* 4, pp. 47-54.
- COBARRUBIAS Juan, 1991, « Language Planning Paradigms, Modes and Models of Language Construction and Reconstruction », in PHILIPPONNEAU Catherine, 1991, *Vers un aménagement*

- linguistique de l'Acadie du Nouveau-Brunswick, Moncton, CRLA, pp. 119-120.
- CRUZ (da) Maxime, 2009a, « Les langues transfrontalières du Bénin », in TCHITCHI Toussaint Y. (dir.), 2009. *Langues et politiques de langues au Bénin*, Cotonou, Ablodjè, pp. 75-88).
- CRUZ (da) Maxime, 2009b, « La politique linguistique : sens et pertinence », *IMO-IRIKISI*, N° 1, pp. 15-29.
- CRYSTAL David, 2008, *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*, Malden, Blackwell Publishing.
- CUMMINGS Louise, 2008, *Clinical Linguistics*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- DUBOIS Jean et al, 2002, *Dictionnaire de linguistique*, Paris, Larousse-Bordas.
- FODOR István et HAGÉGE Claude (dir.), 1983, *Language Reform /La réforme des langues /Sprachreform*, Hamburg, Helmut Buske.
- KENT, D. Raymond (ed.), 2004, *The MIT Encyclopedia of Communication Disorders*, Cambridge, The MIT Press.
- TCHITCHI Toussaint Y., 2009, « Profils linguistique et sociolinguistique du Bénin », in TCHITCHI Toussaint Y. (dir.), 2009. *Langues et politiques de langues au Bénin*, Cotonou, Ablodjè, pp. 31-56).
- TONKIN Humphrey, 2005, "Language Planning" in BALL Martin, *Clinical Sociolinguistics*, Oxford, Blackwell Publishing, pp. 120-132.
- VANDENBOS R. Gary, 2007 (ed.), *APA dictionary of psychology*, Washington, APA.
- WATZLAWICK P., BEAVIN J.H. et JACKSON D.D., 1972, *Une logique de la communication*, Paris, Le Seuil.
- ZIME YERIMA Idrissou, 2014, *Publicité en baatonum dans les journaux béninois: analyses et études prospectives*, Thèse de doctorat en science du langage et de la communication, EDP, UAC.
- ZIME YERIMA Idrissou, 2016, « Abandon des langues maternelles en famille: l'aphasie atypique qui menace le Bénin d'un étiolement linguistique », Communication produite à l'occasion de la Journée internationale de la langue maternelle (JILM – Edition 2016), organisée par l'INIREF & le DSLC.
- ZIME YERIMA Idrissou, 2018, « Persévérances glottophagiques dans les discours en langues nationales », Communication présentée à l'occasion de la Journée internationale de la langue maternelle (JILM – Edition 2018), organisée par l'INIREF & le DSLC.

SCIENCES DE L'HOMME ET DE LA SOCIÉTÉ

LA REDDITION DE COMPTE DANS LES DEMOCRATIES REPRESENTATIVES : LA PALABRE, UNE INSTITUTION ALTERNATIVE A LA SANCTION ELECTORALE ?

LINSOUSSI Kinhou Fanou Alain*

Résumé

Les démocraties représentatives modernes, pour être efficaces, se doivent de se doter des institutions de reddition de compte. Dans la mesure où les élus mandatés par le peuple agissent en son nom, ils doivent lui rendre compte en cours et en fin de mandat de leur gestion. Le présent article a pour objectif d'établir la palabre modernisée, comme une institution susceptible d'assumer le rôle d'accountability. Pour aboutir à cet objectif, l'approche méthodologique adoptée est analytique. Elle a consisté à partir des travaux effectués sur la reddition de compte pour montrer la plus-value de la palabre sur les modèles théoriques déjà proposés. Ainsi, la palabre, une institution plus proche du peuple à l'échelle locale, et plus représentative et non soumise aux tractions électoralistes à l'échelle étatique, peut être une alternative au déficit institutionnel de reddition de compte dans nos démocraties modernes.

Mots clés : reddition de compte, palabre, responsabilité, transparence, délibération

Abstract

To be effective, modern representative democracies must have institutions for the accountability of elected officials. Insofar as the elected representatives mandated by the people act on their behalf, they must report to them during and at the end of their mandate of their management. The purpose of this article is to establish the modernized palaver, as an institution capable of assuming the role of accountability. To achieve this objective, the methodological approach adopted is analytical. It consisted in starting from the work carried out on the rendering of account to show the most valued of the palaver on the theoretical models already proposed. Thus, the palaver, an institution closer to the people at the local level and more representative and not subject to electoral tractions at the state level, can be an alternative to the institutional deficit of accountability in our modern democracies.

Keywords: accountability, palaver, responsibility, transparency, deliberation

Introduction

L'accountability ou la reddition de compte est un concept ancien apparu chez les anglo-saxons au XIII^e siècle. »(B. Pras & P. Zarlowsky,

* Université d'Abomey-Calavi (Bénin), Université Catholique de Louvain (Belgique) ;
Email : linsoussi_alain@yahoo.fr

2013, p13-22) Elle se comprend comme comme un impératif pour ceux qui ont exercé une fonction de rendre compte à leurs mandataires. Il fait appel, selon aux notions de responsabilité, de transparence (Y. Papadopoulos et al. 2013) et s'entend comme « une philosophie du vivre ensemble, un impératif de justification de sa conduite». (B. Pras & P. Zarlowsky, 2013, p13-22) Devenue une pratique d'entreprise fort courante, elle sert aussi d'outil d'évaluation des politiques au sein des organisations et dans une certaine mesure au sein de certaines institutions étatiques. Cependant, s'il est évident que la reddition de compte est un instrument efficace au service de la gouvernance, elle devrait s'appliquer aussi et surtout fondamentalement aux dirigeants qui ont en charge la conduite des politiques publiques à l'échelle étatique non pas comme une obligation de rendre compte à une institution spécialisée comme il apparaît avec les audits de contrôle et les cours de comptes ou autres structures affiliées mais comme un impératif à répondre de leur gouvernance devant le peuple ou organismes représentant le peuple. En effet, dans les démocraties représentatives, les élections sont la source de la légitimité du pouvoir. Elles donnent aussi aux gouvernements une indépendance presque totale dans leurs actions, puisque leur mandat est représentatif et non obligatoire. Dans ce contexte,

Les citoyens (...) sont le plus souvent ignorés. Les citoyens s'en remettent entièrement aux élus, aux partis politiques et aux groupes d'intérêt pour opérer les choix qui engagent l'avenir de la société. Ils sont peu ou prou confinés dans un rôle passif. (C. Defraigne, 2015, p7)

Décidant ainsi selon leur propre vouloir pour le peuple, les dirigeants ne sont tenus de rendre compte au peuple ni en cours ni en fin de mandat. Le peuple n'attend que la période des élections pour sanctionner les élus. L'entre deux élections est laissé au bon vouloir des dirigeants. Or, comment peut-on s'assurer, même animés de bonne foi, que les représentants peuvent vouloir et décider pour un peuple dont les préférences sont susceptibles de variation dans le temps? Dans la mesure où les représentants peuvent constituer de groupes d'intérêts ou partis politiques, peut-on réellement être rassuré que leurs décisions ne sont pas justes que les reflets de leurs intérêts privés ou sectoriels? A vrai dire ces interrogations, qui à coup sûr, pointent du doigt les insuffisances du système représentatif, permettent également de comprendre pourquoi, aujourd'hui, beaucoup de théories sont fort critiques à l'égard de la démocratie représentative et proposent l'alternative de la démocratie délibérative, une autre forme de la démocratie participative.

La démocratie délibérative est une variante de la démocratie participative qui fait du débat argumenté visant le bien public, un impératif de la vie démocratique (A.Bouvier,2007, p1). Elle apparaît en tant que tel comme une alternative à la démocratie représentative. Cependant, si la plupart des tenants de la démocratie délibérative visent à inclure la pratique de la délibération dans les instances représentatives existantes et donc à rendre impératif le débat précédent les décisions des représentants, il se pose toujours la question de savoir comment combler la fracture qui existe entre élus et peuples. Dans quelles mesures, en dehors des votes, les peuples peuvent-ils participer à la gestion des affaires publiques? Certes, bien des théories se sont penchées sur ces différentes questions de façon très pertinente comme nous le verrons par la suite. Mais, l'approche que nous adoptons ici est celle de la palabre, une forme de délibération démocratique propre au continent africain comme une instance délibérative efficace et légitime de reddition de compte. La palabre, un concept plus ou moins connu aujourd'hui est issue de la tradition africaine de l'arbre à palabre.

La palabre est ce lieu traditionnel de rassemblement à l'ombre duquel les citoyens s'expriment librement sur la vie en société, sur les problèmes du village, sur la politique à mener et sur l'avenir. C'est un mode ancestral de résolution et de règlement de litiges. C'est aussi une école de la vie, car les enfants viennent écouter des histoires racontées par un ancien du village. Les sociétés traditionnelles africaines puristes reposaient très largement sur la palabre comme mode de gouvernance ou de gestion des affaires publiques. Les acteurs venaient de différents horizons, et ils représentaient différents secteurs de la vie. (F. Diangitukwa, 2014,p3)

Cependant, la forte hiérarchisation des statuts des délibérants où seules certaines catégories sociales (notamment les hommes les plus âgés) avaient accès à la parole et à la décision (J.-E Bayart, 1990, p8) paraît déjà obsolète dans le contexte socio-politique actuel. Alors, comment réinventer une pratique, certes, ancienne mais susceptible d'apporter un plus à la délibération dans les démocraties modernes? Comment la palabre peut-elle contribuer à résorber le problème de mauvaise gouvernance?

Dans cet article, nous défendons la position selon laquelle, la palabre souvent exclue de la cartographie de l'épistémologie officielle et reléguée au stade des savoirs et des pratiques indigènes, peut définir les conditions de possibilité et de faisabilité de la démocratie délibérative, paradigme politique donné aujourd'hui comme universel dominant (N. P. Pettit, 2004, p58). Mieux encore, il s'agit d'établir que la palabre, modernisée, pourrait servir de model d'instance de reddition

de compte, institution démocratique importante à la bonne gouvernance et qui fait défaut dans les démocraties représentative aujourd'hui.

La première partie de cet article traitera de la reddition de compte dans les démocraties représentative. Nous ferons donc, un succinct tableau du déficit de reddition de compte dans les démocraties représentative en mettant l'accent sur l'importance de la reddition de compte. Dans un deuxième temps, nous exposerons la palabre à travers ses différentes ses enjeux et ses faiblesses. Nous déduirons ici qu'une reproduction littérale de la palabre s'accommode mal à notre société actuelle. Nous ferons alors dans une troisième partie appel à l'éthique de la discussion comme un instrument théorique susceptible d'être mis au service de la palabre pour sa modernisation tout en nous focalisant aussi sur Enfin, le dernier point de cet article est consacré à la version modernisée de la palabre comme institution de reddition de compte.

1. La reddition de compte dans les démocraties représentatives

1.1. Le déficit d'évaluation et l'importance de la reddition de compte dans les démocraties

Les élus, du fait de leur mandat non impératif, sont indépendants dans leurs décisions et dans leurs actions. Cette indépendance est parfaitement définie par Condorcet lorsqu'il dit qu'en tant que représentant du peuple, il fera ce qui lui semble le mieux servir les intérêts de celui-ci : « Il m'a envoyé présenter mes idées, pas les siennes, l'indépendance absolue de mon opinion est le premier de mes devoirs envers lui. ». (B. Manin, 1995, p.282). Ce principe d'indépendance gouvernementale doit faire face à une frontière relativement restrictive formée par la pression du public. Pour Manin, les groupes populaires ou même le peuple tout entier peuvent rappeler à tout moment aux représentants qu'ils ne sont pas le peuple et qu'il est sage de tenir compte des voix entendues en dehors des palais du gouvernement afin de garantir la liberté de l'opinion publique comme contrepoids à l'indépendance des dirigeants. Mais, les dirigeants, dans le cadre des politiques publiques ne consultent pas le peuple. Le plus souvent ils s'adressent uniquement à des gens qui leur sont proches. De ce fait, la souveraineté du peuple ne s'exprime réellement que lors des élections. Les élections représentent ainsi l'élément démocratique fondamental du lien représentatif. En effet, de manière traditionnelle, la seule possibilité de contrôle reconnue par le peuple souverain sur les dirigeants réside dans les élections. Pour que les citoyens puissent évaluer efficacement les actions de leurs représentants, des élections devraient être organisées régulièrement et leur répétition devrait permettre aux électeurs de tester les critères sur la base desquels ils ont élu leurs dirigeants lors des dernières élections (B. Manin, 1995, p.282). Cependant, pour Y. Papadopoulos et al. (2013), si « la sanction possible

lors des élections concurrentielles est censée garantir la responsabilité des dirigeants, tant « la médiatisation croissante de la politique et le rôle des sondages » représenteraient autant de facteurs qui contraignent dorénavant les partis politiques et les dirigeants « de manière permanente à justifier leurs choix ». Or, continue-t-il, « la sanction électorale est plus ou moins redoutée par les gouvernants en fonction du caractère plus ou moins incertain de l'issue du scrutin. » (*Ibid.*). La course électorale ne donne pas lieu à une réelle reddition de compte. Elle met en concurrence des adversaires préoccupés par l'électorat et donc la sauvegarde de leurs intérêts privés et sectoriels. Ces derniers, dans ce cas, font recours à toutes les stratégies possibles pour attirer et obtenir le soutien de la grande majorité nécessaire à leur fin. Ainsi, les discours électoralistes, parce que propagandistes n'offrent pas des informations fiables aux électeurs de sanctionner à juste titre le mandat et de plus ne donnent pas lieu à des débats publics argumentés entre les élus et le peuple autour des résultats issus de leur gestion publique. Il y a donc un déficit de participation du peuple à l'évaluation de l'action publique. Ce déficit, pour certains, comme le montrent J.-F. Simard, & Y. Leclerc, (2015), peut être comblé par des structures décentralisées comme des institutions locales de participation citoyenne telles que défendues dans une large mesure par les deux principaux courants de la participation citoyenne en Europe et aux Etats-Unis. Le premier de ces deux courants situe la participation citoyenne en marge du pouvoir formel. Cette dernière en lien avec le pouvoir se constituerait en « rapport de force d'opposition, de conflit, de cynisme et plus globalement de contrepoids à l'égard des pouvoirs publics dominants. » (J.-F. Simard, & Y. Leclerc, 2015, p110). La deuxième conception, aux antipodes de la première, comprend la relation entre « participation citoyenne, développement local et pouvoirs publics » comme partenariat « indéfectible » entre citoyens et élus partageant la même vision du bien commun, dans une dynamique symbiotique de « co-construction », voire de « co-production. (J.-F. Simard, & Y. Leclerc, 2015, p110)

Mais ces deux approches « négligent pour des raisons différentes la question de la reddition de compte » (J.-F. Simard, & Y. Leclerc, 2015 p109). En effet, la première approche conduit dans une reproduction de la théorie complotiste marxiste du « citoyen dépossédé de ses propres capacités d'action » et en constant rapport de force et de méfiance avec les représentants. Ce qui réduira finalement la reddition à une « action futile ». La deuxième approche puisqu'elle amplifie l'idéal délibératif accorde une confiance assez significative à la participation citoyenne tout en occultant le fait que la proximité du peuple avec les acteurs politiques ne « prédispose pas forcément à établir un processus rigoureux de questionnement et de remise en cause de la performance organisationnelle. » (J.-F. Simard, & Y. Leclerc, 2015

p110) De ces deux approches, si la première n'est donc pas de nature à favoriser un climat paisible et objectif à la reddition de compte, la deuxième offre au moins une brèche sur la nécessité de compléter l'idéal délibératif avec une ouverture sur une tradition de reddition de compte délibérative et dépolitisée. Les insuffisances de ces deux systèmes sont comblées par une dernière approche plutôt stratégique que normative prise aux pratiques d'entreprises. Cette dernière consiste à confier aux acteurs spécialisés tels que les cours de compte, les observatoires, les cabinets d'audit et autres structures du genre, le suivi et l'évaluation des politiques publiques sous prétexte que la reddition de compte, pour être efficace, nécessite des techniciens du domaine. Cette conception élitiste pose également le problème de légitimité démocratique qui peut favoriser un dévoiement de la reddition dans la mesure où la structure à laquelle le compte est rendu n'est pas mandataire de celui qui rend compte et que cette dernière, à la recherche des intérêts personnels, peut aussi bien être influencée par celui qui rend compte ou des pouvoirs politiques. Ainsi, des différents modèles abordés pris à part, chacun ne suffit pas à lui seul à offrir une opportunité idéale de reddition de compte associant transparence, efficacité, confiance et légitimité. (B. Pras & P. Zarlowsky, 2013, p.27). Or, la palabre telle que nous l'avons décrite peut bien servir à cet effet.

P. Richard (1995, p.129) partageant le point de vue selon lequel les électeurs ont le droit d'interroger leurs dirigeants élus comme un moyen de rendre des comptes durant leur mandat, propose de donner aux électeurs un droit d'interpellation qui leur permettrait de mieux comprendre la politique et de participer plus efficacement au débat public. La procédure qu'il propose est très semblable à la palabre et peut servir de mécanisme de responsabilisation dans une démocratie délibérative. En fait, il soutient que la création d'une telle faculté serait un moyen intéressant d'encourager la mobilisation du public dans le suivi des dossiers, notamment au niveau local, tout en permettant aux citoyens de mieux contrôler l'action de leurs représentants élus. Cette reconnaissance pourrait être organisée au niveau local de deux manières. La première pourrait prendre la forme d'un droit de saisine de l'assemblée délibérante. Les citoyens poseraient une question sous la forme d'une pétition, qui relèverait de la compétence de l'organe saisi, et celle-ci serait inscrite à l'ordre du jour de l'assemblée afin qu'un débat puisse être organisé (P. Plantrou, 2004, p.152). La mise en place de l'une ou l'autre de ces modalités, qui est proche des modalités de la démocratie directe, représente un changement profond dans la conception classique de la démocratie représentative. La démocratie délibérative serait plus efficace parce qu'il serait possible de procéder à de nouveaux ajustements en cours de mandat en fonction des attentes des citoyens et non plus seulement pendant les élections. En outre, ces droits de consultation ou d'orientation favoriseraient également le suivi

et l'intérêt de la population pour les questions locales et nationales. Cette procédure peut aussi mener à une procédure de révocation, ce qui est une autre façon d'obliger les élus à s'acquitter pleinement de leurs devoirs et obligations. En fait, dans les démocraties représentatives traditionnelles, la reddition de comptes en cours du mandat d'un représentant élu n'est pas un processus naturel. En effet, elle n'est généralement prévue et organisée qu'à la fin du mandat ; les citoyens peuvent choisir a posteriori et en fonction des actions de leur représentant de le maintenir en fonction ou de ne pas prolonger son mandat. L'introduction d'un droit de révocation des élus en cours de mandat tend à donner à celui-ci un caractère obligatoire qui va à l'encontre des principes classiques de la démocratie représentative. Ce processus est similaire à la théorie rousseauiste du mandat obligatoire, ce qui signifie non seulement que le représentant élu respecte les directives de ses électeurs, mais aussi que les électeurs ont le pouvoir d'imposer des sanctions s'il ne remplit pas correctement son mandat. La révocation est donc un instrument qui tient compte du principe selon lequel les représentants ne sont que des délégués des électeurs et qu'ils ont l'obligation morale de tenir compte des préférences des électeurs. Elle permet également de réduire la suprématie de l'élection en augmentant la responsabilité des dirigeants. Malgré ces forces, cette version développée par P.Richard laquelle implique légitimement le peuple et innove les idées d'interpellation, de révocation en cours de mandat, est critiquable sur trois points fondamentaux. Le premier point concerne la révocation comme mesure de sanction. Il est vrai que la révocation peut permettre aux dirigeants d'améliorer leur gouvernance. Mais elle est aussi sévère. Car, elle peut bien amener les élus à être réticents en matière d'innovation voire méfiants vis-à-vis des actions publiques et ainsi à être moins efficace. Le deuxième point relève du caractère utopique de la reddition si son système est transféré sur le plan national. La reddition de compte telle que le décrit P.Richard ne serait opérante que sur le plan local vu l'espace géographique et la densité démographique de nos Etats actuels. Le troisième et dernier point touche au fait que les dirigeants aujourd'hui ont tendance à gouverner par sondage et que de fait, la procédure de pétition , de saisine aboutissant à une assemblée délibérante donne déjà à l'avance les préférences des électeurs aux représentants et ceux-ci pourraient déjà ajuster leurs politiques à ces préférences. Or, la palabre présente bien mieux des avantages. D'abord, la palabre n'a pas pour vocation la punition du fautif. Elle veille à ce que le conflit soit réglé à l'avantage de tous. A l'issue de la palabre, le mis en cause, ne sera pas révoqué mais il peut lui être demandé de réparer le tort causé en payant d'amende et demander pardon à la communauté. Ce qui résorbe le problème de méfiance d'une reddition de compte débouchant sur une révocation ou mettant en scène une population se sentant dépossédée de

ses prérogatives à défendre coûte que coûte. Contrairement au modèle de P. Richard la palabre prend en compte efficacement, aussi bien le niveau local que national. Au niveau local, si la palabre est organisée et assure la reddition de compte par une communauté restreinte, au niveau national la palabre est faite grâce aux représentants issus des délibérations palabriques antérieures. Elle est donc une instance légitime qui représente au niveau national le peuple. En outre la palabre parce que découlant d'un processus continu de représentation délibérative lie continuellement tous les représentants au peuple dans la mesure où ces derniers devront participer effectivement aux palabres à divers niveaux. Ainsi, elle permet aux représentants d'être continuellement informés des préférences du peuple et d'en discuter largement avec le peuple. Enfin, la palabre, comble le déficit délibératif reprochés aux élections car elle donne aux peuples et à ses représentants de mener des débats constructifs loin des tractations électoralistes et ce, en vue de l'intérêt commun.

Cependant, un problème demeure indispensable à élucider. Sur quoi devrait-on réellement évaluer les représentants?

1.2. Le contenu de la reddition de compte

Si les différentes littératures conçoivent en général que les élus ou les dirigeants doivent rendre compte, elles ne se mettent pas totalement d'accord sur quoi doit concrètement porter ce compte rendu. Cette dichotomie serait due à la délimitation de la notion de représentation démocratique qui embrasse aujourd'hui autant de domaines que celui politique et qu'il faut désormais pourtant incorporer à la conception politique de la représentation. En effet, bien des organisations civiles, des entreprises et autres organismes internationaux qui ne relèvent pas de l'arène politique élisent ou choisissent aussi des représentants pour faire entendre leurs voix au niveau des instances de décision. Le représentant est-il simplement un délégué du peuple ou un administrateur comme il apparaît dans les institutions ou les dirigeants ne sont pas des élus du peuple? Autrement, faut-il évaluer les représentants comme délégués qui suivent simplement les préférences du peuple ou comme des simples administrateurs?

Dovi Suzanne (2018) dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*¹, présente différentes et principales théories de la représentation sur la reddition de compte. Traditionnellement, le vouloir pour le peuple, implique que les représentants du peuple suivent les préférences du peuple. Partant de Madison (1787) qui propose que la délégation du gouvernement à un petit nombre de citoyen favorise

¹ <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/political-representation/.Document> en ligne consulté le 06 avril 2020

une représentation du peuple dans sa diversification de sorte à tenir compte et à protéger les préférences du peuple, Dovi Suzanne argumente que les administrateurs quant à eux sont des représentants suivant leur propre compréhension de la meilleure action à entreprendre. La différence entre représentants délégués et administrateurs devient aussi grande quand on convient que les parlements et les institutions publiques ne sont pas des instances de défense d'intérêts personnels ou sectoriels mais plutôt des lieux des assemblées délibérantes d'une nation ayant pour objectif l'intérêt commun. Mais il réside une difficulté dans la détermination de l'intérêt commun. Cette difficulté selon elle a été approchée par Pitkin (1967), dans *The concept of representation*, tout en concédant une autonomie de décision aux représentants recommande qu'ils soient évalués sur la base des raisons qu'ils invoquent pour désobéir aux préférences de leurs électeurs. (S.Dovi 2018) Pitkin fait dépendre alors les évaluations de la question en cause et de l'environnement politique dans lequel ils agissent. Car, pour elle, il est bien futile dans la mesure où un accord sur la représentation est difficile à avoir, de vouloir généraliser les normes d'évaluation tandis qu'il est plus facile de déterminer ce sur quoi les citoyens sont en désaccords ou susceptibles de l'être avec leurs représentants et de les punir (accountability). Autrement elle propose des procédures équitables où les conflits entre citoyens et représentants soient réglés. David Plotke (1997), souligne qu'il faut dépasser la façon dont la représentation est donnée d'avance comme autorisation et responsabilisation, l'élargir à la représentation des intérêts et alors orienter l'évaluation sur les bonnes actions des représentants. (S.Dovi, 2018) Il faut tenir compte des réalités politiques actuelles au lieu d'être limité à la conception traditionnelle de la représentation liée essentiellement aux normes formelles de la responsabilité et à l'autorisation. Ce dépassement est nécessaire dans la mesure où aujourd'hui bien des acteurs nationaux, transnationaux et internationaux interagissent dans les décisions au sein des Etats.(S. Dovi,2018) Face à ce déplacement de la souveraineté de l'Etat, John Dryzek et Simon Niemayer (2008) élaborent en alternative la théorie de « la représentation discursive » qui tient désormais compte de l'implication des acteurs transnationaux. Ils montrent que les acteurs transnationaux représentent des discours (S Dovi, 2018). Ces discours ne proviennent pas souvent des dirigeants ou des élus. D'autre part, les mutations à l'intérieure même de l'Etat influencent et remettent en cause la notion de responsabilité des élus et des dirigeants. Les associations, les mouvements sociaux, les groupes d'intérêts, les associations jouent un rôle central dans la mise en oeuvre des politiques publiques et remettent en cause la conception formelle de la représentation qui se limite à l'autorisation et à la responsabilité des politiques.

Jane Mansbridge (2012) met à cet effet l'accent sur la nécessité de correspondre les interprétations normatives de la représentation à ces pratiques contemporaines de la démocratie. Elle relève dans les démocraties modernes quatre formes de représentation qui ne fonctionnent pas selon le modèle de responsabilité et autorisation. Ces quatre formes de représentation sont : « promissory, anticipatory, gyroscopic and surrogacy » « representation »

In anticipatory representation, representatives focus on what they think their constituents will reward in the next election and not on what they promised during the campaign of the previous election. Thus, anticipatory representation challenges those who understand accountability as primarily a retrospective activity. In gyroscopic representation, representatives “look within” to derive from their own experience conceptions of interest and principles to serve as a basis for their action² (Dovi 2018).

Elle envisage en alternative le « selection model ». Le « selection model » rejette la responsabilisation par sanction qui sous entend que les intérêts des représentants est différents de celui des représentés et que les redditions de compte se trouveraient dévoués en cela qu'ils se limiteraient à la sanction ou la récompense du bon représentant et à la punition du mauvais. Mansbridge (2012) soutient alors la thèse selon laquelle « les représentants ont bien des raisons exogènes et motivées pour réaliser les souhaits du représentant. »³ (S.Dovi 2018) Cette perspective de Mansbridge nous oriente vers la conception que la palabre nous ouvre heureusement dans la perception d'une bonne représentation qui favorise une reddition de compte équitable.

2. La palabre

2.1. Les enjeux de la palabre

La palabre nous met en position de résoudre un conflit sans faire recours nécessairement au schéma moderne de vainqueur-vaincus. En cela, elle peut corriger effectivement corriger la justice moderne, qui ne vise pas principalement à réconcilier les adversaires, mais à punir l'auteur et à indemniser les victimes. La paix est sauvée davantage par la sanction, et nécessairement par la persuasion du malfaiteur et la volonté de le changer. Le vaincu dans la justice moderne est en quelque sorte humilié. Dans la plupart des cas, il est arrêté avec l'intention de retirer temporairement ou définitivement sa liberté. Dans la situation

² <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/political-representation/.Document> en ligne consulté le 06 avril 2020

³ <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/political-representation/.Document> en ligne consulté le 06 avril 2020

actuelle en Afrique, la prison est loin d'être un établissement pénitentiaire. Les délinquants détenus quittent les prisons plus cruels qu'avant. De plus, ce sont des endroits où la dignité humaine est mal respectée. La palabre africaine, en revanche, donne aux belligérants l'occasion de se repentir sous le regard de la société.

Au-delà de cette version agonistique de la palabre,
La tradition africaine de la palabre, [...] est une forme
fondamentalement démocratique de débat autour duquel on
discute jusqu'à ce que le groupe trouve un consensus qui fasse
l'unanimité. Le consensus solidifie et unifie le groupe par le fait
même que toutes les opinions ont eu le temps de s'exprimer. Il
n'y a jamais de vote dans la tradition africaine, ce dernier
impliquant en général une minorité qui se sent
frustrée. (Vincent et Mfouakouet 2011, p79)

Selon certains auteurs, l'échec des démocraties africaines serait lié à ce qu'elles ne tiennent pas compte des réalités culturelles propres à l'Afrique. N. Lola (2010) dans son livre *Résolution des Conflits en République Démocratique du Congo : Moderniser l'Arbre à Palabre* souligne que « la démocratie clé en main fait partie de l'Occident; elle est, comme en Amérique du Nord, adaptée aux valeurs des Nord-Américains. Ce qu'il faut en RDC, c'est une démocratie qui justement s'intègre à la culture congolaise. »⁴ Dans son développement il imagine une démocratie sous forme de palabre de la Commission Bouchard-Taylor, « un forum de discussions avec la population en vue d'identifier des pistes de solutions qui s'est effectué selon des règles établies et s'est conclu par des recommandations concrètes face à la résolution de problématiques à caractère socio-politique. »(*Ibid*) Il pense qu'à partir d'un tel système peuvent se former les lois et la jurisprudence liée à une démocratie qui s'ajuste au contexte culturel d'un pays. »(*Ibid*) Dans le même registre, I.Lobondala (2016) montre que « les séquelles de la colonisation continuent de ravager, non seulement l'Afrique, mais toutes les républiques. »⁵ Ce fait se justifie en partie par la propagation et l'enseignement du droit constitutionnel tronqué acquis de la colonisation. Pour lui, il faut désormais aux pays africains

la démocratie telle qu'elle doit être dans les républiques,
épargnant les peuples de violences et guerres, provoquées par les
intellectuels qui se croient en droit de les déclencher, parce qu'ils

⁴ <https://corpus.ulaval.ca/jspui/bitstream/20.500.11794/20211/1/25662.pdf> , consulté le 16 avril 2019

⁵ <https://www.amazon.fr/dm/dm/B01kto3nc8> démocratie-africaine-l'encadrement-juridique-politiques-ebook/dp/b01kto3nc8, consulté le 15 avril 2019

doivent copier, paraphraser ou compiler uniquement les textes
constitutionnels de l'Occident. » (*Ibid*)

Il souligne que pour la cohésion entre la constitution et la réalité, l'encadrement juridique des relations politiques requiert pour l'essentiel une scientificité incontournable mise à l'écart depuis l'accession aux indépendances des pays Afrique. La conséquence en est que des actes de tortures, de violation des droits de l'Homme et le sous-développement s'observent dans les pays où les régimes appliqués ont pour origines l'Occident. Il montre qu'au nombre de ces problèmes, il y a par exemple les coups d'Etat qui s'accompagnent toujours d'une nouvelle constitution. Or, la palabre africaine peut être le terrain de rencontre de cette tradition africaine et la pratique de la démocratie. Il soutient à cet effet que la Palabre africaine est la référence pour la création, l'organisation et le fonctionnement du pouvoir politique en Afrique, c'est-à-dire pour la constitutionnalisation des élections, le principe de la séparation des pouvoirs etc.

2.2. Les faiblesses de la palabre

La palabre présente également ses faiblesses. L'une de ses plus grandes faiblesses est la perte du temps. Les décisions ne sont pas vite dégagées du fait qu'il y a beaucoup de personnes à écouter et très patiemment et ceci par souci de vérité. Dans ce processus, il n'est pas facile de démêler ceux qui interviennent par sentimentalisme, mauvaise foi ou véridiquement. Ce qui semble plus difficile est qu'en Afrique, il est souvent mal vu qu'un individu proche, sous prétexte de dire la vérité, lève le voile sur la réalité des faits. Du coup, les participants au débat à priori sont animés du sentiment de protéger les leurs et à c'est à plusieurs écoutes répétées que les sages ou assistants par recoupement peuvent suivre le fil de la réalité des faits. Mais, il y a encore un autre problème. La recherche de la vérité n'est pas que rationnelle dans les cultures africaines. Au cours du processus, les anciens ou sages font appel à des pratiques religieuses endogènes de consultation spirituelle. Les résultats de ces consultations influencent les décisions selon qu'elles sont cohérentes ou pas. Il y a également que les personnes en charge des décisions peuvent être des personnes fort moralement faibles. Elles peuvent prendre parti sous influence d'une partie ou d'une autre en raison d'un lien ancestral ou encore par peur des représailles spirituelles très souvent voilées. Ainsi, si modérateurs, notables et chef auxquels incombe la police du débat et la décision finale ne sont pas d'une forte moralité, la palabre n'aboutit pas à une solution satisfaisante. Néanmoins, il faut le souligner, les différentes croyances qui soudent le vivre en commun dans les sociétés africaines font d'une part que les notables assistants à ces débats, souvent liés par des pactes de vérité vis-à-vis de leur communauté et des mânes des ancêtres et

d'autre part, considérant que le choix de ceux qui occupent la place de notable est autant lié au degré d'intégrité et de clairvoyance de la personne, la palabre n'échoue pas souvent.

D'un autre point de vue, il est impossible de reproduire la palabre à l'ancienne. En effet, les cultures africaines ont connu avec la colonisation une profonde transformation aussi bien dans leurs références juridiques que dans leur organisation politique. Elles ont été influencées par les valeurs occidentales. L'arrière-fond culturel qui servait de référence morale pour approcher les questions juridiques a été érodé par l'imposition du système juridique étranger. Au lieu des règles de vie contenues implicitement ou explicitement dans les proverbes, les maximes, les codes oraux, ce sont désormais les droits de l'homme qui vont servir de référence. Ces références juridiques modernes ont pris le pas sur celles traditionnelles. Dans la mesure où les peuples africains ont adopté et ratifié les droits, ils se doivent de se conformer aux idéaux démocratiques que véhiculent ces derniers. Les droits de l'homme prônent l'idée de liberté, d'égalité et de dignité humaine sans lesquelles les démocraties de nos jours ne sont pas fiables. De ce fait, la liberté d'opinion se trouve inaliénable et tout individu a droit à la parole. Ainsi, la prérogative accordée aux anciens d'avoir le monopole de la parole et de décision se trouve remise en cause par la liberté d'opinion qu'impliquent les démocraties modernes. De fait, la palabre ne peut se prévaloir opérationnelle sans tenir compte de ces nouveaux éléments qui servent activement aujourd'hui pour l'essentiel, d'arrière-fond moral.

Dans le même temps, l'environnement politique et administratif s'est profondément modifié. Les anciens royaumes, les chefferies traditionnelles et collectivités ont perdu leur autorité officielle au profit du système politique démocratique. Avec l'instauration des démocraties modernes, c'est le pouvoir des chefs traditionnels qui s'est affaibli. Or, dans la palabre, le rôle des chefs, des conseillers ou mieux des sages est déterminant. Non seulement, le pouvoir que ces sages incarnaient était une garantie de la sérénité du lieu de la palabre, mais aussi conférait à la palabre toute sa gravité. Ils étaient considérés comme des expérimentés et leurs points de vue pesaient fortement dans la décision finale et son application. Ce pouvoir, avec les nouvelles institutions coloniales, est segmenté en plusieurs pouvoirs allant du niveau local jusqu'au niveau étatique. Même si la nouvelle hiérarchie politique offre à certains chefs locaux des pouvoirs ou prérogatives, ces prérogatives ne peuvent être exercées sans tenir compte des exigences démocratiques d'égalité et de liberté. Dès lors, les nouvelles autorités ne peuvent substituer leur rôle à ceux des chefs traditionnels. Le référentiel est totalement différent. J. Doszen (2013) dans le cadre de l'université populaire Celtique organisée par l'association Sociopates à l'université de Rennes fait observer dans *La Dot* de Buchi Emecheta

que l'arrivée des colons a changé complètement la structure des sociétés africaines. Ce bouleversement aurait donc eu d'influence comme toute autre pratique culturelle en Afrique, sur celle de la palabre. Il souligne à cet effet que

le droit à la parole, donc au pouvoir, est chahuté par les bouleversements culturels dû à la colonisation. (...) Donc, la Palabre elle-même a changé car ceux qui détiennent désormais le pouvoir ont changé. Ceux qui sont juges, chefs de quartier, magistrats, maires, sont ceux qui traditionnellement tranchaient et décidaient et sont désormais ceux qui étaient à la place la plus basse de la société, ceux qui n'avaient pas la Parole. (J. Doszen, 2013, pp.21-22)

Doszen veut montrer par-là les transformations culturelles opérées dans les structures hiérarchiques par la colonisation. Au moment de la colonisation, les indigènes n'avaient pas droit à la parole. Les prises de décision étaient faites par les colons qui occupaient les postes de responsabilités politiques ou administratives. Avec la mutation administrative opérée après la décolonisation, ces postes sont désormais laissés aux indigènes qui, pour la plupart dans la configuration traditionnelle de la hiérarchie politique africaine, n'étaient pas des gens destinés à l'exercice du pouvoir politique. Ils étaient à « la place la plus basse de la société » (*Ibid*). Ils n'étaient pas des princes, des individus issus des familles nobles, les critères de leur choix dépendant fortement de leur niveau d'instruction⁶. Ceci était dû selon Doszen citant Buchi Emecheta au fait que

l'école, c'était l'endroit où on envoyait les esclaves de la famille (...) ; ce n'était pas un endroit pour les enfants d'un homme libre. Dans les temps anciens, on y envoyait les esclaves simplement pour calmer le courroux des missionnaires blancs ; mais l'avenir devait montrer que ce furent ces mêmes esclaves instruits qui finirent par occuper les postes clefs. Les mêmes gens que l'on employait pour enterrer les hommes libres et que l'on enterrait vivants avec eux avaient maintenant tellement d'argent et de pouvoir que l'on n'oserait pas leur jeter à la figure qu'ils étaient descendants d'esclaves. (J. DOSZEN, 2013, p.21)

⁶ Hamadou Kourouma dans *Soleil des indépendances* relate le désenchantement de Fama Dounbouya, prince héritier déchu par la colonisation et qui estimait voir ses droits au trône rétablis après la colonisation. Malheureusement pour lui, à la décolonisation, du fait de son niveau d'instruction, il n'a pas été pris en compte dans la distribution du pouvoir post-colonial.

Aujourd'hui donc, la palabre doit tenir compte de ce changement socio-culturel et politique et en même temps intégrer les éléments de pratiques modernes de démocratie à l'échelle de la planète. Car, dans bien d'autres pays du monde où se pratique la démocratie, existent aussi comme dans beaucoup de pays occidentaux des initiatives ou institutions locales que la palabre modernisée pourrait renforcer. Ces institutions vont des réunions initiées par des membres d'un quartier pour discuter des problèmes les concernant aux associations des habitants des membres de quartiers.

Eu égard à toutes ces considérations, nous pouvons admettre que la palabre pour autant que dans son esprit, constituait un mode efficace de délibération; avec les mutations sociales, culturelles, juridiques et politiques de notre temps, sa légitimité dépendrait de sa prise en compte des nouveaux instruments juridiques adoptés par toutes les démocraties modernes. Ainsi, les participants à la palabre dans sa version modernisée pour autant qu'ils sont sous une législation démocratique doivent respecter les principes inhérents à la démocratie à savoir, la liberté de parole, l'égalité et la dignité humaine. C'est en cela que l'apport de l'éthique de la discussion de Jurgen Habermas nous apparaît comme un instrument assez important au secours de la palabre.

3. L'éthique de la discussion

L'éthique de la discussion est une théorie de philosophie morale développée par le philosophe allemand Jurgen Habermas à partir de 1983 dans les *Notes programmatiques pour fonder en raison une Ethique de la discussion* (Bouvier A.2007. p.6) . L'objectif est de "reformuler le projet kantien d'une fondation objective des normes pratiques, tout en substituant au paradigme kantien de la subjectivité celui de la communication." (Habermas J. 2003.p.30) L'éthique de la discussion est fondée sur deux principes : Le principe D, principe de discussion et le principe U, principe d'Universalisation. Ces deux principes complémentaires. Le principe de discussion permet l'établissement du principe d'universalisation et le principe d'universalisation est une règle d'argumentation nécessaire au principe de discussion.

3.1. Le principe D ou principe de discussion

Le principe de discussion D, infère que « seules peuvent prétendre à la validité les normes qui pourraient trouver l'accord de tous les concernés en tant qu'ils participent à une discussion pratique » (J. Habermas, 1992, p21). Pour J. Habermas (1992, pp18-19) , les participant à une discussion sont engagés dans une recherche collaborative de la vérité. Pour cela, chacun d'eux doit être motivé par la recherche du meilleur argument. Cette recherche présuppose que chacun d'eux doit être libéré de tout obstacles, contraintes ou forces. La

libre discussion engagée ainsi permet à chacun de rechercher la norme valable pour tous. Dans ce processus, chacun doit vouloir pour autrui et pour lui la norme valable pour tous. Il s'agit ici de l'adoption de la perspective d'autrui :

les participants à une discussion ne peuvent espérer parvenir à un accord quant à ce qui est de l'intérêt de tous que dans la mesure où chacun se soumet soi-même à cet exercice consistant à tenter d'adopter le point de vue de l'autre, afin de réaliser ce que Piaget appelait un « décentrement » progressif de l'égo- et du moi ethnocentrique- et donc le décentrement d'une compréhension du monde donné (J. Habermas, 1992, pp18-19)

Le résultat de la discussion, puisque librement et intersubjectivement atteint doit obtenir l'assentiment non seulement de tous les participants mais aussi de tous les concernés par le sujet. « Chaque participant individuel est libre, en ce qu'il dispose de l'autorité épistémique, en première personne, qui lui permet de prendre position »(J. Habermas, 2003, p24) ; «cette autorité épistémique est exercée conformément à la recherche d'un accord raisonné, sélectionnant ainsi les solutions qui, seules, sont rationnellement acceptables pour toutes les personnes impliquées et concernées. »(J. Habermas, 2003, p7)

3.2. Le principe d'universalisation

Le principe d'universalisation est une règle d'argumentation que Habermas a substitué à l'impératif catégorique de Kant. Partant du pluralisme culturel, moral et de la diversité des intérêts des hommes, Habermas infère que l'impératif catégorique échoue à établir à lui seul un principe d'universalisation.

la multiplicité de perspectives est la raison pour laquelle une réflexion monologique, quelle qu'elle soit, débouchant sur la reconnaissance de maximes qui, de mon point de vue, seraient acceptables en tant que lois générales, n'épuise pas le sens du principe d'universalisation. (J. Habermas, 2003, p18)

Ainsi pour Habermas, le principe d'universalisation U implique que dans la perspective d'une libre discussion argumentée l'avis et les intérêts de tous les concernés doivent être tenus en compte. C'est pourquoi, il est important d'inviter à la discussion tous ceux qui d'une manière ou d'une autre sont touchés par le sujet concerné. Mais, comme tout le monde ne peut être à la discussion, il est impératif que les participants à la discussion se donnent comme objectif d'établir une

norme universellement valable pour tous. Le principe de l'universalisation U

assume, dans les discussions pratiques, le rôle d'une règle d'argumentation : dans le cas de normes valides, les conséquences et les effets secondaires qui d'une manière prévisible découlent d'une observation universelle de la norme dans l'intention de satisfaire les intérêts de tout en chacun doivent pouvoir être acceptées sans contrainte par tous. (J. Habermas, 2003, p17)

Cette satisfaction des intérêts de tous n'est possible qu'en posant le primat du juste sur celui du bien. Le bien se laissant interprété de diverses manières et relevant de la sphère de la morale individuelle ou encore de la visée personnelle de la bonne vie. Eu égard donc à ce pluralisme moral, Habermas soutient que,

« ce n'est qu'en tant que participant à un dialogue inclusif visant un consensus, que nous sommes amenés à exercer la vertu cognitive d'empathie, eu égard à nos différences réciproques qui se manifestent dans la perception d'une situation commune. » (J. Habermas, 2003, p17)

Enfin de compte, le principe d'universalisation peut être énoncée plus précisément de la sorte: « chaque norme valide devrait pouvoir trouver l'assentiment de tous les concernés, pour peu que ceux-ci participent à une discussion pratique »(J. Habermas, 2003, p34).

4. La version modernisée de la palabre comme institution de reddition de compte

4.1. Le choix délibératif des participants : la configuration moderne de la palabre

La palabre, est une assise où les différents membres de la communauté sont réunis pour trouver de consensus à un conflit ou litige social ou politique. Elle est une institution libre et directe. Il n'y a pas de représentants élus. C'est une institution qui se rapproche de la démocratie directe athénienne à l'origine. La palabre aurait même inspiré la démocratie directe athénienne.

En effet, c'est lors d'un voyage en Egypte que Solon, séduit par la notion d'égalité entreprit de bâtir les réformes et lois de la future démocratie athénienne qui elle-même donna la démocratie occidentale⁷.

La palabre tire comme la démocratie athénienne, sa légitimité du fait de cette proximité avec le peuple⁸. Cependant, dans sa configuration ancienne, elle apparaît moins adaptée au contexte sociopolitique actuel. D'abord, tout comme la démocratie athénienne, la palabre, à l'origine, était pratiquée dans des communautés très restreintes. Ces communautés se limitaient souvent au même groupe socioculturel habitant un espace géographique très restreint et comprenant une population aussi restreinte. Aujourd'hui, ces communautés dans lesquelles nous pensons appliquer la palabre sont fortement différentes de par leur taille démographique, la grandeur de l'espace géographique qu'elles occupent et la multiplicité de cultures qu'elles comprennent. De fait, il est impossible d'envisager la palabre comme une instance où tout le peuple puisse discuter directement. Toutefois, nous défendons l'idée selon laquelle il est possible que tout le peuple s'engage dans un processus délibératif à travers la palabre. En effet, la palabre pourrait d'abord être effectuée à l'échelle locale. A cet effet, les nouveaux découpages décentralisés pourraient servir de cadre. Elle peut partir de l'étape des villages ou quartiers de villes pour atteindre les communes. De l'étape des communes, elle peut être élargie à l'échelle nationale et supérieure. A chaque étape devrait correspondre un procès-verbal médiatisé et publié dans les registres officiels⁹. La police des débats peut être assurée par un modérateur démocratiquement choisi à la première assise de la palabre. Si à l'échelle des villages ou quartier des villes, c'est tout le monde qui est invité, à l'échelle des communes ce sont des délégués désignés à l'issue des palabres du village qui participeront à la palabre des communes et celles des communes à celles départementales ou provinces et ainsi jusqu'à l'échelle nationale. Une

⁷ « Le grec Solon (640 à 558 av. J.-C.) serait à considérer comme le « père de la démocratie » : c'est au cours de son voyage en Égypte qu'il a connu pour la première fois cette notion d'égalité entre les êtres humains. Solon répartit les citoyens en classes selon leur richesse: les plus riches participent aux choix politiques². C'est durant son apprentissage que Solon a lu des documents qui parlaient de la Démocratie et du Droit de grève. Sur une inscription datant de la VI^e dynastie il lut que le peuple, ne supportant plus les augmentations d'impôt décidées par le parlement, demanda la compréhension du pharaon. Celui-ci donna des instructions à son ministre de finance : Ma Majesté ordonna de ne pas lever l'impôt. Sur le papyrus judiciaire de Turin, datant de l'époque de Ramsès III, la procédure juridique était mentionnée. À la même époque, les artisans de Deir el-Médineh, réclamant par écrit leur salaire (leurs rations de nourriture), firent la première grève connue de l'Histoire ». https://fr.wikipedia.org/wiki/Histoire_de_la_démocratie. Consulté le 12 avril 2020

⁸ Idéal démocratique par excellence

⁹ La mise par écrit des décisions prises à la palabre, ne change pas la nature de la palabre basée sur l'oralité. Elle assume au contraire le rôle d'archive autrefois confiés au griot ou au modérateur de la palabre. En ce sens, elle permet de pallier les problèmes de mémoires.

telle procédure peut permettre de garantir non seulement la neutralité du processus mais aussi permet de minimiser le risque de manipulation des participants à la palabre par les politiciens. D'un autre point de vue, si en pratique la palabre est possible au vue du mécanisme que nous avons décrit et qui peut remplacer les élections et limiter la politisation de la démocratie, il se pose le problème de savoir si le débat à lui seul peut suffire à prendre une décision ou à désigner un participant à une échelle plus élargie que celle locale. Face à ce fait, les mécanismes démocratiques non délibératifs peuvent être complémentaires. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*¹⁰, présente cette conception développée par Jane Mansbridge. Jane Mansbridge (2012) soutient en effet que les mécanismes d'agrégation librement consentis c'est-à-dire démocratiquement acceptées par tous les concernés et donc normativement légitime, peuvent servir aux choix des participants à l'échelle macro.(Dovi, S, 2018) Ces mécanismes, bien que propres aux démocraties représentatives, loin d'être en contradiction avec l'idéal démocratique délibératif, le complète. J. Mansbridge (2012) que « les théoriciens de la démocratie délibérative ont souvent minimisé les avantages du vote »(Dovi, S, 2018). Elle continue en soutenant que le vote, « a sans aucun doute des inconvénients significatifs ». Mais « dans une large mesure, il est plus inclusif et égalitaire que la délibération »(Dovi, S, 2018). En réalité, pour elle, « quelle que soit la taille de la communauté politique, il est impossible de donner à chacun son mot à dire ». Le vote rend possible la délibération en lui offrant les participants consentants à l'issue d'une délibération préalable et non à l'issue d'un processus exclusivement électoral où chaque partie s'engage à défendre ses propres intérêts.

Ici, les participants vont à la palabre non pas pour défendre un projet de parti politique, mais sur la base du meilleur argument¹¹ pour un projet moral pour toute la société. Cette recherche du meilleur argument peut être également motivée par le fait que les individus membres d'une même communauté, sont plus disposés à œuvrer pour la paix dans cette société plutôt qu'à développer sciemment des comportements à mettre en mal la vie de toute la communauté. Si aujourd'hui, des membres d'une communauté en viennent à s'entretuer au nom d'un soutien à un homme politique, c'est justement parce que nous avons perdu le sens communautaire de la palabre au détriment des intérêts égoïstes et ethnocentriques. C'est ce sens communautaire et politiquement neutre de la palabre qu'il faut réinventer au sein de nos nations.

¹⁰ <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/political-representation/.Document> en ligne consulté le 06 avril 2020

¹¹ Voir l'éthique de la discussion

4.2. La palabre comme institution délibérative légitime et efficace de reddition de compte

La palabre, de par son essence, est une institution dynamique qui rassemble toutes les couches de la société ou mieux tous les acteurs de la société. Elle est donc mieux adaptée aux réalités contemporaines dans la mesure où elle n'exclut formellement personne et sollicite tous les acteurs sans exceptions. Son dynamisme tient surtout au fait qu'il s'adapte perpétuellement aux différentes mutations au sein du tissu social. C'est ainsi que acteurs nationaux, transnationaux et internationaux peuvent trouver leur place et décider équitablement pour le bien commun de tous.

D'abord, il faut noter que l'alternative de Mansbridge proposée plus haut, cristallisent celle de Pitkin en ce que l'anticipatory representation offre la possibilité d'évaluer les dirigeants sur leurs promesses électorales. Ensuite, elle synthétise celle de Plotke et de John Dryzek et Simon Niemayer en élargissant la conception de la responsabilité et en tenant compte des réalités contemporaines.

Elle rejoint celle de la palabre qui la complète sous divers aspects. En effet, dans sa version agnostique, la palabre ne vise ni la punition, ni la récompense. Elle offre aux représentants et aux représentés un espace d'entente commune sur une situation donnée sans vainqueurs ni vaincus.

La palabre complète cette conception de Mansbridge en cela qu'elle n'est pas issue d'une élection où les élus seront évalués sur la base de leur promesse électorale. Les représentants, puisque délégués à l'issue d'une délibération démocratique, sont investis en même temps de leur rôle de représentation au niveau des instances supérieures. Il n'y a donc pas de courses électorales à faire en dehors des débats argumentés aboutissant au choix du représentant. Dans ce cas, il est évident que le peuple confie réellement ses préférences aux représentants qui sont tenus de les prendre en compte effectivement. Toutefois, il est possible que ces préférences au niveau local soient modifiées au cours de la synthèse des différentes décisions issues des niveaux locaux ou encore, la palabre au niveau étatique peut déboucher sur la défense des intérêts locaux. Face à cette situation, la perspective du meilleur argument offert heureusement par le principe d'universalisation demeure incontournable. Les participants à la discussion portant déjà les préoccupations locales comme préoccupations communes et non personnelles ou du parti, pourraient au nom de ce même intérêt commun supérieur à la nation, céder de leur attachement à l'intérêt local en faveur de l'intérêt commun.

Conclusion

Au total, les élections ne suffisent pas pour évaluer la gouvernance des élus. Elles ne permettent pas un débat argumenté des

élus avec le peuple en ce qui concerne leur gestion des affaires publiques. De plus, les élus, en quête d'électorat, au cours des campagnes électorales peuvent ne pas donner les bonnes informations pouvant permettre aux citoyens d'apprécier à leurs justes valeurs les résultats de leurs gestions. D'un autre côté, s'il est de coutume, que les redditions de compte se fassent via des institutions spécialisées, il se pose le problème de légitimité de ces institutions qui peuvent aussi être manipulées par les pouvoirs en place. La palabre, peut, non seulement être une alternative à ces institutions mais aussi et surtout, assumer légitimement la fonction de reddition de compte. Car, les élus ayant recus leur mandat du peuple, sont tenus de rendre compte à ce peuple même qui leur a confié l'exercice de leur mandat. Mais, comme pratique ancienne, elle se doit d'être modernisée. C'est ainsi que l'éthique de la discussion de Jurgen Habermas apparaît un outil théorique. En effet, elle permet aux participants à la palabre, à travers les principes de discussion D et d'Universalisation U, de se mettre dans une position actuelle qui tient compte non seulement des mutations socio politiques et juridique du monde actuel mais, aussi elle ouvre une possibilité d'universalisation à cette pratique africaine. Ainsi, la palabre, dans sa version moderne organisée que ce soit au niveau local ou étatique, pourrait favoriser la reddition de compte non seulement en fin de mandat mais aussi et surtout en cours de mandat de sorte à permettre au peuple d'évaluer les affaires publiques, d'exprimer ses préférences et de sanctionner au besoin.

Références bibliographiques

- BAYART Jean-François, *La problématique de la démocratie en Afrique noire « La Baule, et puis après »* Document en ligne : <http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/043005.pdf>, consulté le 11 avril 2019
- BOUVIER Alban, 2007, « Démocratie délibérative, démocratie débattante, démocratie participative, », in *Revue européenne des sciences sociales*, Tome XLV, n°136, pp.5-34
- DEFRAIGNE Christine, *Démocratie représentative : vers la fin d'un modèle ? Diagnostic et remèdes*. Document en ligne, https://www.senate.be/event/20150922_representative_democratie/act_fr.pdf, consulté le 12 février 2019
- DIANGITUKWA Fewley, « La lointaine origine de la gouvernance en Afrique : l'arbre à palabres ». *Revue Gouvernance*, 11 (1). <https://doi.org/10.7202/1038881ar>
- DOSZEN Joss, 2013, *La palabre hier et aujourd'hui, un espace vivant pour la culture*. En ligne : [http://www.loumeto.com/IMG/pdf/Joss_Doszen - La palabre hier et aujourd'hui un espace vivant pour la culture.pdf](http://www.loumeto.com/IMG/pdf/Joss_Doszen_-_La_palabre_hier_et_aujourd'hui_un_espace_vivant_pour_la_culture.pdf), consulté le 21/9/2019
- DOVI Suzanne, 2018, "Political Representation", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL =

- <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/political-representation/>>. Document en ligne, consulté el 06 avril 2020
- HABERMAS Jurgen, 1992, *De l'éthique de la discussion*, trad. Mark Hunyadi, Paris, Cerf, Champs Flammarion
- HABERMAS Jurgen, 2003, *L'Éthique de la discussion et la question de la vérité*, Paris, Grasset
- LOBONDALA Iyolo., *La Démocratie en Palabre Africaine et l'Encadrement Juridique. Des Relations Politiques*. Document en ligne. <https://www.amazon.fr/democratie-africaine-l-encadrement-juridique-politiques-ebook/dp/b01kto3nc8>, consulté le 15 avril 2019
- LOLA Nicaise Muzinga, *Résolution des Conflits en République Démocratique du Congo : Moderniser l'Arbre à Palabre*. Document en ligne, <https://corpus.ulaval.ca/jspui/bitstream/20.500.11794/20211/1/25662.pdf> , consulté le 16 avril 2019
- MANIN Bernard, 1995, *Principe du gouvernement représentatif*, Paris, Calmann-Lévy
- MANSBRIDGE Jane, 2011, «La place de l'intérêt particulier et le rôle du pouvoir dans la démocratie délibérative», in *Raisons politiques*, Presses de Sciences Po | vol. 2, n°42, pp.47- 82
- MFOUAKOUE Vincent et al., 2011, *Culture du dialogue, identités et passage des frontières*. Paris : éditions des Archives contemporaines
- PETTIT P, 2004, « Depoliticizing Democracy », in *Ratio Juris*. Vol. 17 No. 1
- PAPADOPOULOS Yannis, 2013, « Reddition de comptes », in casillo I. avec BARBIER R., BLONDIAUX L., CHATEAURAYNAUD F., FOURNIAU J-M., LEFEBVRE R., NEVEU C. et SALLES D. (dir.), *Dictionnaire critique et interdisciplinaire de la participation*, Paris, GIS Démocratie et Participation, ISSN : 2268-5863. URL : <http://www.dicopart.fr/fr/dico/reddition-de-comptes>.
- PLANTROU Philippe, 2004, « La scène locale, voie royale pour la démocratie participative ? », in *Pouvoirs locaux*, vol.3, n°62, pp.152-167
- PRAS Bernard et ZARLOWSKY Philippe, 2013, « Obligation de rendre compte: Enjeux de légitimité et d'efficacité,» in *Revue française de gestion*, vol. 8, n°237, pp.13-22
- RICHARD Pierre, 1995, *Le temps des citoyens, pour une démocratie décentralisée*, Paris, PUF
- SIMARD Jean-François & LECLERC Yvon, 2015, « La reddition de compte : le maillon faible du développement local? Regards sur les centres locaux de développement ». *Economie et Solidarités*, 42 (1-2), 105–127. <https://doi.org/10.7202/1029013ar>.

DESIR D'ENFANT CHEZ QUELQUES JEUNES ADULTES SOUFFRANT DE DREPANOCYTOSE AU GABON : DE LA VALORISATION NARCISSIQUE A L'ANGOISSE DE MORT

NYAMA Firmin Marius Olivaint *

Résumé

Le désir d'enfant a toujours habité toute femme car il est une des étapes du processus de maternité. Mais il peut arriver que ce désir, qui valorise la femme, soit source d'angoisse chez la femme souffrant de drépanocytose. Cette étude qui porte sur le désir d'enfant a pour objectif de mettre en évidence les enjeux psychiques de la grossesse à risque chez deux femmes drépanocytaires. L'intérêt de ce travail est d'apporter une contribution sur les travaux faits sur cette question de la procréation chez les femmes drépanocytaires.

Mots-clés : Désir, enfant, drépanocytose, valorisation narcissique, angoisse de mort.

Abstract

The desire to have children has always lived in every woman because it is one of the stages of the maternity process. But it can happen that this desire, which values women, is a source of anxiety in women suffering from sickle cell anemia. The aim of this study, which focuses on the desire to have children, is to highlight the psychic challenges of risky pregnancy in two sickle cell women. The interest of this work is to bring a contribution on the work done on this issue of procreation in sickle cell women.

Keywords: Desire, pregnancy, sickle cell anemia, narcissistic enhancement, death anxiety.

Introduction

Peu importe la culture, le désir d'enfant est une étape décisive dans la vie d'une femme qui passe ainsi du statut de jeune fille à celui de mère. Ainsi, lorsque la grossesse tarde à arriver, l'angoisse est souvent présente du fait que le retard ou l'absence de conception renvoie toujours à la stérilité.

En effet, en Afrique, une femme sans enfant est comparée à un arbre qui ne produit pas de fruit car l'enfant est celui-là qui vient perpétuer la lignée familiale, voire clanique et combler la vie de la femme. La maternité comme le pensent Y. Knibichler & C. Fouquet (cités par E. Berthiaud, 2009, p. 40), est donc « l'accomplissement

* Université Omar BONGO (Gabon) ; Email : nyamafm@yahoo.com

unique et véritable de la vie féminine ». A ce titre, le désir de grossesse d'enfant un véritable enjeu pour les jeunes femmes drépanocytaires.

Si la grossesse permet donc pour la femme d'accéder au statut de mère et d'avoir une place dans la société parce que selon H. Deutsch (citée par F.M.O. Nyama, 2016, p. 410) « elle comble la vie affective de la femme », elle peut parfois être source d'angoisse de mort du fait que celle-ci soit une grossesse à risque, notamment chez la jeune femme drépanocytaire. En effet, plusieurs complications liées à l'association grossesse-drépanocytose comme l'avortement spontané, l'accouchement prématuré et même le retard de croissance intra-utérine peuvent aggraver la maladie et occasionner la mort.

Bien que pendant des années la drépanocytose fût un frein à la maternité chez les femmes porteuses de la tare du fait que la grossesse représentait un handicap pour la mère et le fœtus, les progrès enregistrés ces dernières années dans le domaine de la prise en charge de la maladie confrontent souvent les sujets à l'expression récurrente du désir de grossesse.

A cette époque, les médecins se sont toujours montrés réticents face au désir de procréer chez ces femmes car selon N. Berkane et al. (2003, p. 237), « la grossesse est source de décompensation aiguë de la pathologie drépanocytaire et, à l'inverse, la drépanocytose influe sur le cours de la grossesse avec un retentissement fœtal et maternel ».

Cependant, avec les progrès réalisés dans la prise en charge des personnes souffrant de drépanocytose, le désir de procréation devient de plus en plus important chez les sujets porteurs de la tare.

Les progrès thérapeutiques ont donc occasionné une modification des positions médicales sur cette question du désir d'enfant chez les femmes souffrant de drépanocytose. Le suivi a été accentué pour minimiser les risques encourus par la mère et le futur bébé et les proscriptions presque levées.

De plus, si grâce au suivi régulier de la femme enceinte drépanocytaire on a pu réduire les risques de complications, il reste tout de même que l'angoisse de mort est toujours prégnante à cause d'un probable décès de la mère ou du fœtus, des complications respiratoires qui nécessitent une réanimation, des risques de prématurité, des éventuelles césariennes... La jeune femme drépanocytaire est alors prise dans une sorte d'ambivalence entre son désir d'enfant, ce qui participe de son émancipation, et l'angoisse de mort.

Qu'est-ce qui pousse alors les femmes souffrant de drépanocytose à avoir un désir d'enfant malgré les risques encourus lors de la grossesse et de l'accouchement ? Comment comprendre que le désir de grossesse et d'enfant qui est pressent chez la jeune adulte drépanocytaire puisse paradoxalement être source d'angoisse de mort ?

Notre hypothèse est que si le désir d'enfant participe à la construction de la maternité et à la valorisation narcissique parce que

l'enfant à naître vient donner un statut de mère à la femme drépanocytaire, le fait que la grossesse soit à risque occasionne paradoxalement chez elle une angoisse de mort.

En Afrique et au Gabon, plusieurs études ont été réalisées sur les enjeux psychiques du désir de maternité (Ngabolo, 2012) ou de la grossesse chez les adolescentes (Doukouré, Condé & Soumaoro, 2020), mais en ce qui concerne les femmes drépanocytaires, la littérature est inexistante. L'intérêt de ce travail permet donc de combler cette insuffisance.

Cet article a donc pour objectif de mettre en évidence la conflictualité inconsciente qui est à l'œuvre entre désir d'enfant et angoisse de mort chez les femmes souffrant de drépanocytose.

En latin, le terme désir provient du verbe *desiderare* qui veut dire regretter l'absence de l'astre. Il renvoie donc au manque et suppose une attente qui doit être satisfaite.

Le terme désir, traduit du mot allemand Wunsch par S. Freud a été utilisé en psychanalyse. Il renvoie au vœu, au souhait.

Freud (1913) a théorisé la question du désir dans les Œuvres complètes pour mettre en évidence le fonctionnement de l'appareil psychique. Pour lui, le rêve est un accomplissement (déguisé) de désir.

Par ailleurs, sur le plan psychanalytique, le désir d'enfant pour Marcelli (2003, cité par G. Ngabolo, 2012, p. 78), pourrait avoir aussi une origine œdipienne dans la mesure où l'enfant désiré serait considéré comme « un objet phallique d'appoint » (G. Ngabolo, idem).

Aussi, revenant sur l'origine du désir d'enfant en s'appuyant sur la littérature psychanalytique (Halpérin 1982, Deschamps, 1992), G. Ngabolo (op cit) décrit quatre niveaux dans le désir d'enfant chez la femme, mais dans le cadre de cette étude, nous nous focaliserons uniquement sur les trois premiers niveaux : le niveau conscient qui se caractérise par le désir d'aimer et d'être aimée, le désir d'être socialement valorisée et le désir de lutter contre certaines peurs et angoisses ; le niveau inconscient qui peut traduire soit un besoin de compenser les frustrations, soit la sublimation d'un désir de se conformer et de s'adapter aux normes de la société ou encore de cacher une situation familiale vécue, l'enfant ayant pour rôle d'assumer une mission donnée ; au niveau précœdipien, la femme désire un enfant pour avoir un statut de mère par identification à sa propre mère.

Nous pensons donc que le désir d'enfant permet aux femmes drépanocytaires non seulement de se valoriser, mais aussi de faire face à certaines situations en se conformant aux normes de la société.

De même, pour les femmes qui vivent en couple, la grossesse va être considérée comme une période particulièrement importante car elle permettra de concrétiser un désir longtemps nourri. Chez ces femmes, plusieurs sentiments vont ainsi s'entremêler : la joie, la valorisation de soi, mais aussi l'angoisse de mort.

1. Méthodologie

1.1. Cadre et sujets d'étude

Les femmes qui ont fait l'objet de cette recherche ont été rencontrées dans un Centre de Santé Maternelle et Infantile (SMI) de Libreville où elles viennent pour le suivi de leurs grossesses. Au nombre de quatre femmes au départ, deux d'entre elles ont par la suite été exclues de l'étude du fait que leurs grossesses étaient accidentelles et donc non désirées. Nous les avons rencontrées durant les cinq (05) premiers mois de grossesse à raison d'une fois par mois pour la collecte de nos données cliniques. Pour des raisons d'éthique, toutes les femmes ont été informées que les données recueillies devaient servir pour une étude et que leur identité resterait anonyme. Nous avons donc choisi de les nommer Pierrette et Miriam.

Les deux sujets qui ont été retenus sont respectivement âgés de 25 ans et de 30 ans. Si Miriam vit maritalement, Pierrette est célibataire. Les deux jeunes femmes sont drépanocytaires et primipares.

1.2. Outils de collecte et d'analyse des données

Pour la collecte de nos données cliniques, nous avons eu recours à l'entretien de type semi-directif. L'entretien semi-directif a été choisi car il nous a permis grâce à un guide d'entretien de nous laisser "guider" par la trame du discours des sujets. Pour R. Mucchielli (1974, p. 51), « une question est proposée par l'interviewer ou le praticien, question largement tirée soit d'une liste de questions ouvertes, soit du discours même du client pour élucider le sens pour lui d'une situation ». Grâce à la liberté que l'entretien semi-directif laisse au sujet, nous avons posé moins de questions pour avoir plusieurs informations de la part de nos deux cas. Il s'agissait pour les deux sujets, des entretiens individuels en face à face. Les entretiens portaient aussi bien sur la maladie elle-même, le projet de procréation, les scénarios fantasmatiques autour de l'enfant à naître, ainsi que le vécu de la grossesse.

Pour analyser notre matériel clinique ainsi obtenu, nous nous sommes servi de l'analyse de contenu thématique du discours des sujets. L. Bardin (1998, p. 42) la définit comme « un ensemble des techniques d'analyse de communication utilisant des procédures systématiques et objectives de description du contenu des messages ». L'analyse du matériel clinique nous a donc permis d'aboutir aux résultats que nous présentons ici.

2. Résultats

2.1. La stabilité de la relation de couple comme facteur déclenchant le désir de grossesse

La vie en couple est un facteur déterminant dans le désir d'enfant chez les femmes enceintes souffrant de drépanocytose. Miriam s'exprime ainsi au sujet de son désir de maternité : « *Mon partenaire*

voulait déjà avoir un enfant. Nous avons discuté et sommes allés voir mon médecin pour faire part de notre projet. J'ai toujours repoussé cette idée pendant des années, la preuve j'ai déjà 30 ans. Il fallait bien qu'un jour je pense maintenant à faire mon enfant ». Le désir d'enfant permet à Miriam comme le pense G. Ngabolo (2012, p. 85) « de consolider son couple ».

Elle poursuit : « Mon homme étant AS et moi-même SS, le médecin nous avait prévenus que nous prenions un risque. En absence de test (amniocentèse) qui permet de voir si l'enfant est SS, nous comptons uniquement sur la grâce de Dieu pour que l'enfant soit sain (AA) ou au pire des cas, AS comme son père ». Ici le désir de grossesse inscrit la femme souffrant de drépanocytose « dans un projet d'identification maternel et social et lui fait espérer une gratification affective » (M. Dokouré, S. Condé & K. Soumaoro, 2020, p.33).

Aussi, lorsque Miriam affirme plus haut : « En absence de test (amniocentèse) qui permet de voir si l'enfant est SS, nous comptons uniquement sur la grâce de Dieu pour que l'enfant soit sain (AA) ou au pire des cas, AS comme son père », il y a chez elle un sentiment "d'inquiétante étrangeté", l'*unheimliche* au sens de Freud (1919), dans la mesure où « l'autre proche et inconnu fait partie de soi » (E. Darchis, 2016, p. 43).

2.2. La grossesse comme facteur de valorisation narcissique

Avant la grossesse, les femmes souffrant de drépanocytose se sentent dévalorisées à cause des modifications de leur corps consécutivement à la tare, mais aussi parce que le fait de procréer est une difficulté. Les propos de Pierrette sont d'ailleurs révélateurs : « je vous avoue que j'ai honte avec le corps que j'ai, tous les stigmates occasionnés par la drépanocytose ». Ce passage montre bien combien de fois les transformations corporelles liées à la maladie impactent sur l'image qu'elle a d'elle-même et qui provoque un sentiment de dévalorisation. Dans sa thèse, F.M.O Nyama (2014, p. 77) pense que « les différentes transformations du corps représentent un facteur important de dévalorisation du corps » chez le sujet drépanocytaire. Cependant avec l'arrivée de la grossesse, il y aura une forme de renarcissisation du sujet : « C'est vrai que c'est difficile de vivre avec un tel corps, amaigri, mais j'avoue que depuis que je suis enceinte, je me sens un peu valorisée. Je ne suis plus celle-là qui aurait pu être l'objet de moquerie, qui aurait pu être traitée de stérile parce que n'ayant pas d'enfant. Demain si tout se passe bien, je pourrai lever la tête ». Pour sa part, Miriam pense que sa grossesse contribue à sa valorisation narcissique : « Je suis aujourd'hui une femme comblée, valorisée par mes amies car enfin j'aurai mon enfant et je serai considérée comme une mère comme la plupart des filles de mon âge. Cela me permettra de changer de statut dans la société ». La grossesse

revalorise Pierrette et Miriam car elle est comme le souligne F.M.O Nyama (2014, p. 75), « un des enjeux de la réussite, de l'accomplissement tant personnel que social ».

2.3. Le désir d'enfant comme moyen de pérennisation du clan

Le désir d'enfant chez la femme drépanocytaire est par ailleurs considéré comme une façon de pérenniser la famille ou le clan comme le souligne Pierrette : « *Si ça se passe mal, pourvu que mon enfant survive. Au moins j'aurais laissé un enfant sur terre pour perpétuer ma lignée. Dans tous les cas, je remets ma vie entre les mains de Dieu* ». En assignant au futur enfant ce rôle, Pierrette vient conforter l'idée de E. Darchis (2016, p.19) pour qui, « Donner mission à l'enfant est une façon d'inscrire le bébé à venir dans la filiation et la chaîne générationnelle ». Cette mission peut aussi être entendue comme une forme de réparation d'un transmis défaillant car l'enfant devient ici « garant de la reviviscence des positions narcissiques familiales perdues » (E. Darchis, p.20).

2.4. Du désir d'enfant à l'angoisse de mort

La peur des risques encourus constitue un élément majeur du vécu de la grossesse et de ses conséquences. Les récits d'entretiens montrent que Pierrette et Miriam redoutent non seulement de faire un enfant prématuré ou mort-né, mais surtout qu'elles puissent laisser leur vie au cours de l'accouchement car la grossesse met souvent en jeu le pronostic vital de la femme souffrant de drépanocytose. D'où les propos de Miriam qui affirme : « *Tant que je n'ai pas encore accouché, je ne suis pas tranquille* ». Cette phrase exprime au mieux l'angoisse qui habite Mariam. Lorsque nous lui demandons de préciser sa pensée elle ajoute : « *nos grossesses sont souvent à risque. Je peux passer au cours de l'accouchement (silence), je connais beaucoup de jeunes femmes drépanocytaires qui sont mortes pendant l'accouchement ou quelques temps après. Je vous avoue que j'ai très peur* ». Cette angoisse qui est exprimée par Mariam s'explique par le fait que la possibilité de fatigue maternelle, les douleurs intenses en l'absence de péridurale, le jeûne avec déshydratation, l'hyperventilation, les infections ou la césarienne peuvent conduire à un syndrome thoracique et engager ainsi le pronostic vital (N. Berkane et al., op cit, p. 241).

Pierrette quant à elle parle de ce que pourrait représenter pour elle l'arrivée de son enfant en le relativisant : « *Demain si tout se passe bien, je pourrai lever la tête, mais tout dépend de l'avenir. Je ne sais pas ce qui va nous arriver à moi ou à mon bébé car c'est une grossesse à risque et j'en suis consciente. C'est pile ou face. Mais je remets tout entre les mains de Dieu lui qui opère des miracles* ». Malgré le fait que Pierrette soit aussi hantée par l'idée de la mort lors de son accouchement, sa croyance en Dieu l'amène à surmonter cette angoisse.

Les propos de ces deux femmes montrent bien que même s'il y a un fort désir d'enfant qui permet de les valoriser narcissiquement, ce désir vient par la suite laisser la place à l'angoisse de mort qui est souvent présente au fur et à mesure que l'accouchement approche car « le temps de l'accouchement a été et reste encore pour de nombreuses femmes un moment redouté où plane l'ombre de la mort, la sienne et celle de son enfant » (D. Candilis-Huisman, 2011, p. 29). Pour M. Klein (1995, p. 258), « l'angoisse de mort provient du danger qui menace l'organisme du fait de la pulsion de mort ».

2.5. La sorcellerie comme facteur d'accentuation de l'angoisse de mort

Par ailleurs, il arrive que de par son statut de sujet souffrant de la drépanocytose, la femme enceinte soit sur le plan psychosocial très vulnérable et exposée au regard "persécuteur des sorciers". D'où les propos de Pierrette : « *Déjà que c'est difficile pour nous autres qui avons des problèmes de santé que tout le monde sache qu'on est enceinte... On ne sait jamais qui peut profiter derrière la maladie pour nous faire du mal...Beaucoup de femmes enceintes perdent leur vie au cours de l'accouchement parce que les sorciers en profitent* ». Le sorcier est donc comme le pense Aboubakar Barry (2001, cité par Komba, 2012, p. 104), « quelqu'un qui est poussé à faire du mal, un être mû par le désir de nuire, de manière gratuite ». Pierrette a donc peur que le sorcier à qui on attribue un pouvoir maléfique en Afrique ne puisse profiter de sa grossesse pour la tuer.

3. Discussion

Les deux femmes affirment lors des entretiens avoir pris connaissance des risques en désirant une grossesse à savoir l'avortement spontané ou l'accouchement prématuré, l'hypertension artérielle, le retard de croissance du fœtus et même le décès au cours de l'accouchement. Si pour Miriam, le désir d'enfant est commun au couple, pour Pierrette, ce désir n'est pas partagé car il n'a pas fait l'objet d'une discussion préalable avec celui qui l'a enceintée.

Par ailleurs, contrairement à Miriam qui vit maritalement et qui supporte mieux, avec l'aide de son concubin les problèmes liés à la grossesse, Pierrette souffre d'un manque de soutien de la part de l'auteur de la grossesse et de ses parents qui lui reprochent d'être tombée enceinte alors qu'elle a une santé précaire. Elle se sent par conséquent abandonnée à elle-même, ce qui rend difficile cette période de grossesse. Comme le pensent certains auteurs comme Birtchnell (1988), Brown et Harris (1978) (cités par A. Abdel-Baki & M-J Poulain, 2004, p. 6), « La qualité de la relation conjugale est un facteur d'importance capitale associé à la santé mentale de la parturiente, principalement eu égard à la vulnérabilité psychologique accrue durant

cette période ». Le partenaire de Miriam a donc joué un rôle essentiel auprès d'elle car il a été « la personne la plus significative, le principal soutien affectif et le confident privilégié » (A. Abdel-Baki & M-J Poulain, idem).

Cette étude montre également que la grossesse apporte aux deux femmes une satisfaction personnelle d'avoir pu enfin réaliser leur désir car l'enfant permettra en même temps aux futures mères de « sortir de l'isolement de la maladie » (J-L. Goeb et al., 2009, p. 78). La grossesse amène donc à valoriser ces deux femmes car elle leur accordera un statut de femme désormais dans la société s'il n'y a pas de complications à l'accouchement. La maternité pourrait ainsi comme le pense F.M.O. Nyama (2016, p.415) « transformer le regard de la femme sur elle-même, mais aussi de l'entourage et de la société ». De même, « Le temps de la grossesse réactualise, chez le futur parent, le chemin de son développement. La mise en place de la parentalité est la dernière étape de la maturité d'un sujet et l'une des dernières chances pour évoluer avant d'aider son enfant à grandir » (E. Darchis, 2016, p. 7).

Enfin, bien que le désir de grossesse et d'enfant vienne valoriser les femmes souffrant de drépanocytose, il reste que nos deux sujets éprouvent une forte angoisse de mort. Il y a comme le pense C. Revault d'Allonnes (1994, p. 50), une sorte de "conflit ambivalentiel" chez Pierrette et Mariam.

Conclusion

En Afrique comme ailleurs dans le monde, le désir d'enfant a toujours préoccupé toute femme à qui l'enfant a toujours assigné un statut de mère. L'objectif du présent article était de montrer que les femmes souffrant de drépanocytose, au-delà du désir d'enfant qui les habite et qui permet une affirmation de leur identité féminine, elles ont une forte angoisse de mort du fait que la grossesse contractée est souvent à risque. Si le désir d'enfant peut être organisateur car il permet de valoriser narcissiquement les femmes drépanocytaires, les risques qui en découlent sont déstabilisateurs au sens où ils sont sources d'angoisse de mort et accentue la souffrance des sujets. L'accompagnement psychologique est donc nécessaire pour permettre que cette souffrance soit mise en mot et que les sujets d'inscrire l'enfant à naître dans leur histoire.

Bibliographie

- ABDEL-BAKI Amal & POULAIN Marie-Josée, 2004, « Du désir d'enfant à la réalisation de l'enfantement. Perspectives psychodynamiques du vécu normal autour du désir d'enfant et de la grossesse », *Psychothérapies*, 1, 24, p. 3-9.
- BARDIN Laurence, 1998, *L'analyse de contenu*, Paris, PUF.

- BERKANE Nadia et al, 2003, « Complications et prise en charge de la grossesse chez la femme drépanocytaire ». *La drépanocytose*. R. Girot, P. Bégué & F. Galacteros (Eds), Paris, John Libbey, p.237-246.
- BERTHIAUD Emmanuelle, 2009, Grossesse désirée, grossesse imposée : le vécu de la grossesse au XVIII^e-XIX^e siècles en France dans les écrits féminins privés, *Histoire, économie & sociétés*, Armand Collin, 4, p. 35-49.
- CANDILIS-HUISMAN Drina, 2011, « Comment survivre à son accouchement », *Topique*, 3, 16, p. 29-43.
- DARCHIS Elisabeth, 2016, *Clinique familiale de la périnatalité*, Paris, Dunod.
- DOKOURE Moridofé, CONDE Solo & SOUMAORO Kémo, 2020, « Aspects psychiques et psychosociaux de la grossesse chez les adolescentes au Centre Médical Communal de Matam-Conakry. *Psy Cause*, 75, p. 33-36.
- FAURE, J & ROMERO, M., 2003 « Retentissements psychologiques de la drépanocytose », *La drépanocytose*. R. Girot, P. Bégué & F. Galacteros (Eds), Paris, John Libbey, p. 277-288.
- FREUD Sigmund, 1913, *Œuvres complètes*, 12, Paris, PUF, 2005.
- Goeb Jean-Louis, 2009, « Assistance médicale à la procréation : quand l'homme est séropositif vis-à-vis du virus VIH », *La psychiatrie de l'enfant*, 1, 52, p. 63-88.
- KOMBA MOUMBA Judicaëlle, 2012, *Du "sang de l'iguane" à la prospérité. Tradition et spiritualité modernes*, Thèse de Doctorat, Université de Strasbourg.
- MUCCHIELLI Roger, 1974, *L'analyse des contenus de communication : connaissance du problème*, Paris, Editions ESF.
- NGABOLO Georgette, « Du désir de grossesse au désir de maternité chez l'adolescente drépanocytaire », *Psychologie et Culture*, 7, 13 & 14, Libreville, Editions du Silence, p. 75-89.
- NYAMA Firmin Marius Olivaint, 2014, *Enjeux psychiques de la transfusion sanguine chez les adolescents drépanocytaires gabonais*, Thèse de Doctorat, Université Paris 7 Denis Diderot.
- NYAMA Firmin Marius Olivaint, 2014, « Enjeux psychologiques de l'autisme chez quelques mères gabonaises dont les enfants sont placés en institution spécialisée », *Psychologie et Culture*, 8, 15 & 16, Libreville, Editions du Silence, p. 73-82.
- NYAMA Firmin Marius Olivaint, 2016, « Le vécu psychologique de la mammectomie consécutive au cancer à J 30 et J 365. De la souffrance à la reconstruction de l'identité féminine ». *Le Gabon aujourd'hui. Des questions et des réponses sur la vie sociale, économique, politique et administrative*. G. Madebe (Ed.), Paris, Oudjat, p. 407-423.

REVAULT D'ALLONNES Claude, *Être, faire, avoir un enfant*, Paris,
Petite Bibliothèque de Paris.

**ADOLESCENCE ET RITE DE PASSAGE : LA
CONSTRUCTION DU MOI A TRAVERS LE
PROCESSUS DE SEPARATION-INDIVIDUATION
CHEZ L'ADOLESCENTE GABONAISE**

NGABOLO Georgette*
BIKA Gildas*

Résumé

L'adolescence se caractérise par la notion de changement qui révèle de multiples modifications. Celles-ci affectent les aspects de la vie psychique marqués par des vicissitudes et des turpitudes liées au vécu œdipien. L'objet de la présente étude est de présenter les étapes du processus de séparation - individuation à l'adolescence au cours du rite de passage chez l'adolescente gabonaise. Ce processus est marqué par trois étapes essentielles : *la séparation, la liminalité ou transition, l'agrégation ou incorporation*. L'étude porte sur une adolescente de 18 ans ayant pratiqué le rite féminin Ndjembe. Une séparation réussie amène l'adolescente à prendre conscience de la signification de son séjour dans le rite, des relations avec les autres initiés. Elle permet d'acquérir une identité au sortir du rite de passage. Les rites rendent compte de l'acquisition du statut d'adulte qui relève du travail sur soi avec la participation du groupe.

Mots clés : adolescence, rite, séparation- individuation, adultisation.

Abstract

Adolescence is characterized by a transformation and reveals numerous (some) modifications, which affect aspects of, psychical life marked by oedipal-related vicissitudes and turpitudes. The goal of this paper is to attempt to present the adolescent-based steps of separation-individuation process during the rite of passage at the Gabonese teenage girl. This process is marked by three essential steps: separation, liminality or transition, aggregation or transformation. The study concerns an 18-year-old adolescent girl who has practiced the Ndjembe female rite. A successful separation makes an girl adolescent be aware of the meaning of his initiation, the relations with others during the rite. Separation helps acquire an identity at the end of the rite of passage. Rites inform about the acquisition of the adult status what who falls under the responsibility of working on oneself with the participation of the group.

Keywords: adolescence, rite, separation-individuation, adultization

* Université Omar Bongo (Gabon) ; Email : ngabologeorg@yahoo.fr

* Université Omar Bongo (Gabon) ; Email : gbika2003@yahoo.fr

Introduction

Les sociétés africaines traditionnelles subsahariennes ont organisé le passage de l'enfance à l'âge adulte en proposant aux jeunes un modèle initiatique afin de gérer les transformations de la puberté. Toutefois, au moment où les adolescents gabonais sont acteurs ou victimes de la violence, de la drogue, des influences diverses des médias, des pandémies (VIH/Sida, COVID-19), de la crise économique, etc., il nous a semblé utile de s'interroger sur le rôle du rite initiatique de passage dans leur processus d'adultisation.

Tout d'abord, l'adolescence est à considérer comme un passage à l'âge adulte. Pour l'illustrer, F. Dolto et C. Dolto-Tolitch (1989) ont évoqué l'image du Homard et de sa carapace. Selon les auteurs, cette période de mutation est aussi bien interne qu'externe. Comme un Homard, l'adolescent doit se dépouiller et se dénuder pour quitter son état d'enfant. C'est la séparation, puisqu'il brise sa carapace et se métamorphose. Toutefois, d'après A. Birraux (1991, p. 7), l'adolescence n'existe « (...), que parce que le changement pubertaire travaille le corps de l'enfant, bouleverse ses repères spacieux et la linéarité de son développement physique ».

Identifiée également comme une crise, elle varie selon les cultures et les sociétés. D. Tsokini (2007, p.44) souligne que :

C'est une période qui s'étend entre l'enfance et l'âge adulte. Elle possède un point de départ biologique, c'est-à-dire inscrit dans la croissance biologique et un point d'arrivée défini par la culture. Elle est définie par la notion de changement au cours duquel l'organisme va subir des modifications profondes qui affectent tous les aspects de la vie biologique, mentale et sociale. Il s'agit d'une étape cruciale du développement de la personnalité, car elle va fournir l'organisation de la future personnalité adulte.

Selon l'auteur, être adolescent c'est ressentir au plus profond de soi l'interrogation, l'inquiétude, le doute et nous dirons même l'angoisse par rapport à son corps et à son devenir.

Il nous apparaît important de ne pas faire l'impasse sur ces rites qui ont construit la personnalité de nos grands-parents et même de nos parents. Par ailleurs, certains adolescents ont reconnu leurs apports et leurs enjeux. A cet effet, les propos de F., une adolescente de 18 ans, nous ont interpellé, car elle affirme : « le Djembé m'a permis d'apprendre à devenir une femme comme ma mère, à devenir adulte. Je suis passée de l'enfant à la jeune femme ». Ce rite trouve une source dans l'histoire de sa famille qu'elle a incorporée. Le discours de F. nous questionne également sur la société gabonaise actuelle dotée de nouveaux rites passage chez les jeunes.

Enfin, F. Hervieu-Wane (2013, p.2) note que «(...) les adolescents ont un besoin impératif de ritualisation pour garantir leur séparation. Séparation avec les parents. Séparation avec leur ancienne enveloppe. ». Ainsi, pour l'auteur, «A côté de l'éducation offerte par les familles et de l'instruction donnée par l'école, le rite de passage représente un mode de transmission originale fondé sur l'expérientiel, sur la traversée d'une expérience » (F. Hervieu-Wane. op.cit., p. 1).

Cette étude cherche à apporter un éclairage sur les différentes étapes vécues par les adolescentes gabonaises dans le rite de passage. L'intérêt de ce travail est de soulever d'un point de vue psychologique et culturel la question des rites initiatiques de passage et leur impact à l'adolescence. La perspective qui oriente notre travail est axée sur l'inscription corporelle et la marque psychique sur l'individu.

L'objectif de cette production est de démontrer comment le rite de passage participe à la construction du moi et à l'adultisation à travers le processus de séparation-individuation d'avec la famille. Il s'agit essentiellement d'une réflexion à partir d'un questionnement et d'une observation clinique. Toutefois, comment le rite initiatique de passage favorise-t-il le devenir adulte? Nous voulons au premier chef clarifier la notion de rite de passage.

H. Pieron (1979, p. 394) souligne que le rite est un terme du vocabulaire religieux ou magique, relatif à l'ordre des cérémonies. Il signifierait «ordre prescrit» selon le terme latin «ritus». Le rite désigne «(...) des modes d'activités obéissant à des règles imposées par une tradition ou adoptées par convention ».

Dans son ouvrage *Rites et Rituels contemporains*, M. Segalen (1998, p. 20) propose la définition suivante : « le rite ou rituel est un ensemble d'actes formalisés, expressifs, porteurs d'une dimension symbolique». Les rites intègrent la dimension corporelle. M. Segalen (op.cit., p. 20) les définit ainsi : « Les rites sont toujours à considérer comme un ensemble de conduites individuelles ou collectives relativement codifiées, ayant un support corporel (verbal, gestuel, de posture), à caractère répétitif, à forte charge symbolique pour les acteurs et les témoins ». Pour cet auteur, les rites de passage comme le baptême, le mariage et l'enterrement, permettent à l'individu de passer de la sphère publique à la sphère privée.

Le rite se réfère, d'après E. Escarmez (2003), à la notion de cérémonie dans une dimension autant profane que religieuse, liée à la fête. Il est sacré. B. Duez et C. Vacheret (2003) notent, à travers les trois fonctions de l'Autre¹, trois types de rites : les rites de commémoration de la rencontre avec la figure de l'intrus et de la destructivité radicale (les rites de commémoration des guerres et victoires) ; les rites de commémoration de la rencontre avec la révélation de l'autre ou d'un

¹ Autre intrus ou autre réel, autre d'objet à l'autre, autre, principe de l'altérité

ailleurs, d'une transcendance du réel (les rites religieux, et plus généralement messianiques); les rites de passages qui inscrivent un sujet non initié dans la catégorie des initiés aux secrets d'un code partagé par d'autres.

Pour J. Ahovi et M. R. Moro (2010, p.862), « (...) les rites de passage (...) ont, en plus des fonctions sociologiques et psychologiques, une fonction élaborative et structurante en ce qu'ils donnent un sens à la vie, à la mort, au monde». Sur le plan psychologique, les auteurs écrivent :

(...) les rites de passage ont une fonction d'aide et de sécurisation des individus à des moments cruciaux de leur existence, lors de bouleversement psycho-physiologiques (puberté, accouchement, ...) ou psychologiques (mariage, paternité, accession à une charge professionnelle ou sacerdotale, perte d'un être cher, ou de protection lors des voyages) (J. Ahovi & M. R. Moro, op.cit., p. 866-867).

Les rites de passage sont aussi une forme spécifique de rituels qui s'expriment dans un lien circonscrit et à un moment donné. Le rite soumet les individus à des pratiques codifiées, pour les inclure dans un groupe et leur imprimer les normes en vigueur. Le rituel désigne ce qui est conforme au rite. D'après A. Birraux (1991, p. 38.),

Les rituels de passage qui existent dans les groupes sociaux à l'adolescence, reconnaissent de manière symbolique l'événement pubertaire et ses conséquences, l'accession du corps à la sexualité, à la capacité de reproduction et au plaisir - secondairement, ils confèrent au sujet un droit à l'autonomie - dans les limites de la tradition et des enjeux sociaux.

A la suite de ce rappel, quelle lecture pouvons- nous faire de l'impact psychologique et socioculturel des rites de passage chez les jeunes dans les sociétés traditionnelles gabonaises ?

Les sociétés traditionnelles gabonaises précoloniales et bien avant l'indépendance, notamment les sociétés secrètes de femmes, d'hommes et communautaires se sont préoccupées d'organiser le passage de l'enfance à l'âge adulte. Elles ont proposé aux jeunes des rites initiatiques de passage (Lessimbou², Ndjembe³, etc.) adaptés à leur mode vie, permettant de gérer les transformations de leur période de

²Rite initiatique traditionnelle de passage de la jeune fille chez les Bakanigui, les Bawoumbou du Haut Ogooué au Sud- Est du Gabon.

³Le Ndjembe est une société féminine secrète et un rite initiatique traditionnel de la jeune fille chez les Myiene du Gabon. Il est pratiqué dans les provinces de l'Estuaire, du Moyen Ogooué et de l'Ogooué Maritime.

développement. Dans ces sociétés, l'enfant est très tôt commis à des tâches sociales dévolues à son rang social. C'est une sorte d'initiation qui marque sa progressive intégration dans le processus de socialisation.

Dans certaines communautés ethniques à l'exemple des Kota, Myene, Obamba, Punu, avant l'institution de la scolarisation, au cours de la puberté, l'initiation sacrée dans le rite de passage à l'âge adulte avait un rôle d'éducation (par rapport au corps, à la sexualité, à la gestion de la famille), de socialisation et d'accessibilité aux valeurs spirituelles. Les rites initiatiques se pratiquaient dans un espace précis et dans une temporalité donnée. De ce fait, pour les membres d'une même communauté et d'un même rang, la participation devenait obligatoire. Quelques-uns sont toujours en vigueur notamment la circoncision traditionnelle, le Lessimbu, le Ndjembe.

En effet, la circoncision chez les Kota⁴ implique une séparation d'avec le milieu et les objets originels. Tout laisse à penser qu'on peut contourner l'adolescence dans le sens où le corps du jeune est pris en charge par la communauté, à travers les rites et les rituels (G. Ngabolo, 1999).

Au cours du rite Lessimbu, d'après G. Ngabolo (1999, p 51), « la jeune fille recevait des tantes, grand-mères, des femmes âgées du village les conseils sur la gestion de son corps, la sexualité et les devoirs envers son mari, sa belle-famille, sa famille et la communauté. Elle acquerrait ainsi un statut social et une identité féminine ».

Dans ces rites initiatiques de passage, le corps anatomique et physiologique est un vecteur d'apprentissage des rôles sociaux et de l'édification de l'identité sexuelle. Sans ce corps qui donne un visage, l'homme n'est pas (D. Le Breton, 1984). Pour cet auteur, le corps est le support d'un système symbolique de sens (Le Breton, 2002). À ce titre, les acteurs communautaires agissent dans la construction du moi corporel lorsqu'ils marquent des inscriptions sur le corps du néophyte (scarifications, tatouages, marquages au fer, ...) qui sont en soi porteuses de sens. Ce sont des éléments décoratifs ou précisant les rôles sociaux du garçon et de la fille. Dans cette optique, ces inscriptions sont des signes de virilité, de force et de courage pour le garçon et des ornements valorisant la beauté et la féminité chez la fille. Elles deviennent aussi des signes distinctifs qui valorisent le corps propre, l'esthétisent et garantissent l'appartenance au groupe. Enfin, elles aident à briser l'unité duelle et la relation triangulaire père-mère-adolescent favorisant ainsi le processus de séparation-individuation. Attardons nous quelque peu sur ces notions.

Selon A. Braconnier (1998, p. 658), « le terme de séparation renvoie généralement à une situation dont la composante

⁴ Peuple vivant dans la province de l'Ogooué Ivindo au sud -Est du Gabon

intrapyschique se présente souvent pour le sujet sous forme d'une perte d'amour de l'objet ».

Les travaux de M. Mahler (1970, 1980, 1990) et ceux de M. Mahler, F. Pine et A. Bergman (2010) ont permis la compréhension du processus de séparation-individuation dans la petite enfance et de ses vicissitudes. M. Mahler (1970) a introduit le terme de « processus de séparation/individuation ». Il correspond à trois phases successives: l'autisme normal, la symbiose normale et la séparation/individuation. D'après cet auteur, le processus normal de séparation/individuation chez l'enfant se situe au moment où ce dernier est prêt, de par son développement, au fonctionnement autonome (séparé) et il y prend plaisir. « Pris dans ce sens, le concept de séparation signifie la différenciation du self et de l'objet symbiotique en tant que processus intrapsychique » (M. Malher, 1990, p.19, cité par A. Moreau, 2013).

D'après la conception de cet auteur, le terme de séparation renvoie donc à la prise de distance et au détachement de l'enfant d'avec sa mère. La séparation intrapsychique fait référence à la différenciation, à la distanciation, à la formation des limites et au désengagement de la mère.

Toutefois, l'enfant et l'adolescent comme l'adulte, à diverses situations, peuvent être confrontés à la séparation. La séparation est, de ce fait, une rupture (G. Ngabolo, 2000.) qui intervient dans la vie d'un être humain dans le but de rechercher l'autonomisation. L'individuation, en effet, est l'évolution vers l'autonomie, la perception et le sens de la réalité. D'après M. Malher (1970), le terme « individuation » chez l'enfant concerne l'évolution des fonctions autonomes.

À l'adolescence, selon P. Blos (1967), se déroule une autre expérience d'individuation, similaire au processus de séparation-individuation de l'enfance, mais bien plus complexe. Elle donne le sens de l'identité. Aux transformations corporelles et pulsionnelles, s'ajoute un mouvement intrapsychique lié à l'expérience de séparation d'avec les personnes influentes de l'enfance. L'individu se défait des images parentales idéales (père et mère), car il découvre leurs imperfections et ses limites personnelles. Il se défait aussi de l'idéal de soi qu'il s'est forgé. Aussi, la séparation d'avec le parent œdipien comme le remaniement psycho-sexuel est un processus pénible, douloureux qui ne s'accomplit que graduellement. L'individuation est, selon G. Moser (1998, p. 376), la « recherche de singularité psychologique et d'autonomie qui s'opère au cours de la socialisation, par l'intermédiaire des rapports aux groupes d'appartenance et aux autres groupes. C'est le résultat des processus qui conduisent l'individu à construire un sentiment d'identité (...) ».

Dans ce processus de séparation-individuation, intervient la perte du corps d'enfant. Cette perte au profit du corps d'adulte peut paraître

chez certains adolescents comme une opération trop lourde de risque pour être tentée. Il y a également un changement dans les modes relationnels, les projets et les plaisirs élaborés en commun. Ce mouvement peut être rapproché d'un deuil (S. Freud, 1915; D. Marcelli & A. Braconnier, 1988, 2004; M. F. Baqué, 1992, 1997, 2002 ; M. F. Baqué & M. Hanus, 2016.), c'est -à-dire, de la perte des objets infantiles: perte de l'objet primitif et perte de l'objet œdipien (objet chargé d'amour et de haine, d'ambivalence). Le travail de deuil (G. Ngabolo, 2018) est essentiel à l'adolescence pour que la séparation avec l'objet perdu soit parachevée.

De manière générale, dans le rite, l'adolescent néophyte apprend progressivement à se séparer de ses parents. Ce qui nous préoccupe c'est de démontrer qu'à l'adolescence, l'entrée dans un rite initiatique est un véritable processus physique, psychologique et social de construction du Moi et participant à l'adultisation par le processus de séparation- individuation d'avec le corps d'enfant. Ainsi, dans le rite initiatique de passage, chez l'adolescent néophyte, quelle est l'articulation de ce processus ?

Dans ces rites initiatiques de passage tels que le Ndjemebe et le Lessiumbou, il est possible de repérer un «avant» (l'enfant, le pubère ou l'adolescent néophyte) et un «après» (l'initié devenu adulte) par le biais du processus de séparation-individuation communautaire. A cet effet, la contribution de A. Van Gennep (1909) est importante à relever.

Dans son ouvrage intitulé *Les rites de passage*, il souligne, que les rites de passage sont « (...) toutes les séquences cérémonielles qui accompagnent le passage d'une situation à une autre et d'un monde (cosmique ou social) à un autre » (A. Van Gennep, 1909, p. 13). Ils consistent en des cérémonies dont l'objet est identique: faire passer l'individu d'une situation déterminée à une autre tout aussi déterminée. L'auteur donne au rite une signification de « passage » avec un « avant » et un « après ». Il décrit trois phases distinctes: la séparation, la marge ou liminalité et l'agrégation. V. Turner (1990) parle de préliminaires (séparation), de liminaire (marge) et de réagrégation (agrégation).

En tenant compte de ce qui précède, nous formulons l'hypothèse suivante: dans le rite initiatique de passage de la jeune fille, le processus de séparation - individuation d'avec la famille s'effectue à travers la séparation, la liminalité, l'agrégation. Les pratiques et les relations vécues, pendant que l'adolescente devient adulte, sont des vecteurs psychiques et socioculturels la construction du moi. Pour étayer nos propos nous rapportons un exemple clinique tiré de notre enquête.

1. Méthodologie

Les informations ont été recueillies à Libreville dans les quartiers cinq palmiers, Mont Bouët et Likouala, auprès de 4 adolescentes âgées de 17 à 20 ans, ayant été initiées au rite féminin Ndjembe entre 18 et 19

ans au cours des vacances scolaires. Cependant, la vignette clinique, les résultats et analyses de cet article ne concernent qu'une seule adolescente.

L'entretien semi-directif a permis de recueillir des informations grâce à un guide d'entretien composé des thèmes suivants: identification du sujet, histoire du sujet, circonstances d'entrée dans le rite, consentement, intervention des parents, activités, vécu et sortie du rite initiatique. Une analyse de contenu thématique du discours a été réalisée. Cette étude porte sur une adolescente. Les résultats rapportent uniquement les thématiques en lien avec notre préoccupation.

1.1. Vignette clinique

Mademoiselle F. est âgée de 18 ans en classe de 3^{ième} et d'ethnie Myene. A l'époque où nous l'avons rencontrée, elle vivait avec ses deux parents au quartier cinq palmiers à Libreville. F. est la dernière d'une fratrie de 7 enfants. Sa famille est catholique pratiquante. Elle a reçu tous les sacrements d'initiation à la vie chrétienne. A 15 ans, sa mère a été initiée au Ndjembe et ses deux sœurs aînées respectivement à 17 et 18 ans.

F. nous explique qu'elle a passé une partie de ses vacances au Ndjembe, car ses parents en ont décidé ainsi. Quelques jours près la fin de l'année scolaire, elle rentre au Ndjembé. Cherchant à avoir plus de détails sur les activités au cours de l'initiation, elle nous précise qu'on ne révèle pas le secret de l'initiation. Cependant, elle note qu'il y avait une dizaine de jeunes filles de son âge dans le groupe d'initiation. Encadré par des Ngouévilo (Prêtresses), à qui elles devaient obéissance, respect, soumission et leur sécurité, le groupe vivait en brousse dans un campement et avait beaucoup d'activités collectives au campement et en forêt. F. souligne que les débuts étaient très difficiles, car elle revenait de la ville. Progressivement, elle s'est adaptée à la situation, comme les autres novices. Elle n'a pas eu le choix. A la fin de l'initiation, qui a duré environ deux semaines, elle avoue avoir fait des progrès dans sa relation avec les autres et même dans la manière de gérer son corps.

2. Résultats : une esquisse de réponse

Partant des éléments théoriques qui précèdent, nous voulons considérer ici la problématique de l'adolescence à partir d'une triade celle de la séparation, la transition et l'incorporation avec la soumission aux mornes sociales. Ces processus qui interviennent au cours de l'initiation affaiblissent le lien aux objets primitifs (la mère et le père) et aux objets œdipiens (le père ou mère). Évoquons ici le vécu de F.

- La séparation : du rapt à la distanciation

Elle consiste à séparer le ou les novices de la société générale, précisément de son milieu antérieur. Elle inclut le corps, le statut d'enfant, le détachement de la famille, de la communauté et du passé. F. raconte son entrée comme novice :

«Ma mère avait tout préparé, toutes mes affaires pour aller au Ndjembe. On avait parlé de ça pendant l'année scolaire. Comme j'avais déjà mes règles depuis longtemps, mais elle ne m'a jamais donné une date. C'est comme ça que j'ai quitté la maison ».

Au cours de cette étape, qui succède à « l'avant », l'adolescente néophyte va se détacher de ses premiers objets (les parents). C'est également la séparation d'avec le corps d'enfant. « Des femmes sont venues me prendre le matin sans que je ne sache. Mes parents le savaient », a souligné F.

En effet, pour éviter le refus et la fuite, très tôt le matin ou au coucher du soleil, la novice est arrachée de manière brutale, à son insu, à sa famille, avec l'autorisation et la complicité des parents. C'est une espèce de rapt autorisé. Elle est conduite pour une destination inconnue : la société féminine secrète et rite initiatique Ndjembe. Ainsi, selon A. Van Gennep (1909, p. 13) « (...) sa parenté avec sa mère en qualité d'enfant est brisée brusquement et, à partir de là, il reste attaché aux hommes ».

Il y a ici, par la génération plus âgée, une sorte de préparation à l'entrée dans le rite. Cette étape est douloureuse et vécue comme un deuil. Elle provoque une véritable angoisse de séparation et même un sentiment d'insécurité. (« J'étais malheureuse, et je pleurais. Je n'ai dit au revoir à personne. Ma mère me disait souvent que je devais être une femme bientôt »). La séparation occasionne, sur le moment du « rapt », des bouleversements émotionnels par le détachement des figures parentales. Elle devient un moment clé de l'évolution du psychisme. Par ses émotions, F. exprime ses sentiments de perte et les craintes qu'elle ressent par rapport à ses relations futures. Cette séparation peut avoir également un effet traumatique, rappelant la douloureuse épreuve du sevrage.

Par la suite, les bouleversements émotionnels seront maîtrisés par la communauté des éducatrices et les activités d'initiation au cours du rite (« Je me suis retrouvée avec d'autres filles de mon âge chez la Ngouévilo »). Cela confirme la différenciation, la distanciation, la formation des limites et du désengagement de la mère, comme dans le processus de séparation-individuation de l'enfance. L'expérience de F. nous révèle bien que la première phase du rite initiatique Ndjembe consiste en une séparation du novice d'avec les objets primaires.

- La liminalité ou transition: l'entredoux traditionnel de la construction du moi

L'état de « liminalité » est décrit comme celui d'un « entredoux » transitionnel, accompagné d'un vide statutaire et de signes d'« invisibilité » sociale qui amènent à relier ce concept à celui de l'adolescence, comme passage. C'est une période de marche. Elle est précisément « (...) située entre les séquences cérémonielles de la séparation (phase pré -liminaire) et de l'agrégation (phase post-liminaire) » (Y-J. Dartiguenave, 2012, p.81). Le temps, l'espace (sacré et secret) et les épreuves (difficiles, humiliantes et enfin valorisant son identité) subies par les novices marquent cette phase. Il y a des tabous à respecter.

C'est donc une période de retrait, d'isolement et d'épreuves multiples dans un endroit caché et sacré. F. affirme :

Pendant des jours c'était l'initiation (...). Je ne savais même pas où on était, dans la forêt. On faisait beaucoup de choses : laver, puiser de l'eau à la rivière, préparer, danser, tourner les reins, apprendre à être une femme quoi, se laver avec des plantes. Y a aussi ce qu'on nous faisait manger. Il y avait des choses difficiles. C'est tout ce que je peux dire, pas plus.

Au cours de cette étape, l'adolescente passe d'un référent physique, psychique, et culturel à l'autre. Elle va découvrir l'univers du sacré. F. renaît et apprend à vivre, mais autrement que pendant l'enfance. Elle acquiert progressivement les nouveaux attributs, rôles et surtout un nouveau corps sexué avec une inscription corporelle permanente. De façon générale, les rites sont toujours à considérer comme un ensemble de conduites individuelles ou collectives codifiées, ayant un support corporel (M. Segalen, 1998). Cette marque permanente donne une existence et une érogénité au corps de F. Toutefois, ce rite de passage a un côté contraignant et les épreuves subies peuvent aussi avoir une dimension traumatique qui est intériorisé par la jeune initiée. « (...) dans certaines cultures, on fait consommer aux novices de l'alcool de palme ou des substances hallucinogènes » (J. Ahovi & M. R. Moro, 2010, p. 865). C est le cas de l'Iboga au Gabon.

Dans les sociétés gabonaises traditionnelles et même actuelles, les inscriptions corporelles sont des techniques d'ornement pouvant revêtir des significations multiples. Elles font également partie intégrante du paysage culturel. Par ailleurs, ces inscriptions corporelles sont aussi associées au rite initiatique de passage de l'enfance ou de l'adolescence à l'âge adulte. Il y a en elles une sorte de mise à l'épreuve. Elles indiquent le franchissement d'un seuil dans la maturation personnelle, l'accession à un autre statut social et l'entrée dans un groupe particulier. Relevons qu'elles sont des moyens de transmission

par les aînés d'une ligne d'orientation et d'un savoir pour les néophytes qui en bénéficient. Ces inscriptions corporelles sont ainsi un signe d'appartenance au groupe.

- L'agrégation ou incorporation dans le nouveau statut et la communauté

L'agrégation à la société permet d'accéder à un contexte nouveau, à un nouveau statut. C'est la perspective du cheminement vers un autre état, celui de la « réagrégation » au corps social en permettant au jeune de devenir un adulte. F affirme:

« (...) à la fin c'était le rituel pour sortir du Ndjembe. J'ai mangé le bois amer (l'iboga) pour l'initiation. Je suis rentrée en transe. On nous a fait également de scarifications. Désormais, je suis une femme, une grande. (...) je peux avoir des enfants. Finalement, je suis contente ».

Le rite de passage « marque publiquement la transition d'un statut vers un nouveau statut » (J. Ahovi & M. R. Moro, 2010, p. 864). Le rituel ou la cérémonie finale de passage est un ensemble de comportements symboliques (marquage du caolin blanc et rouge sur le corps, couleurs et formes de vêtements, pas de danse collectifs, chants, trances collectives des jeunes, scarifications ...).

La jeune adolescente a fait place à la femme adulte. A. Birraux (1991) parle d'une forme d'entrée dans la communauté adulte. Cette étape va la conduire dans la communauté des femmes en tenant compte des rôles sexo-spécifiques. L'adolescente peut désormais s'engager dans une sexualité adulte: celle de la procréation et du plaisir terminal. Nous pouvons donc reconnaître avec S. Freud (1905) que l'adolescente va parvenir à atteindre la génitalité comme mode principal de gratification sexuel. Le fait pulsionnel, à la fin du rite, la pousse vers de nouveaux objets, de nouveaux intérêts sexuels, intellectuels et sociaux.

A partir des ressources culturelles, F. est sortie d'un statut de dépendance infantile qui l'avait privée d'une possibilité de se construire sa propre vie. Le Ndjembe l'a inscrite dans le monde qui, désormais, est le sien en mobilisant les capacités physiques, psychiques et relationnelles de l'individu à aller de l'avant.

3. Discussion

Tout au long de ce travail, nous avons tenté de réfléchir sur le processus de séparation-individuation au cours du rite de passage comme modèle de construction du Moi et d'adultisation. Il nous apparaît que *la séparation, la transition et l'incorporation* révèlent le cheminement psychoaffectif de l'adolescente au sein du rite initiatique de passage Ndjembe. Il occasionne des bouleversements émotionnels du fait de la perte brutale des objets primaires. L'étude de A-F Bours et A. Malchair, (2004) montre qu'il est important que les adolescents expriment les sentiments de perte qu'ils vivent pendant la séparation,

les craintes qu'ils ressentent par rapport à leurs relations futures et la manière dont les relations tierces risquent d'affecter leurs liens. C'est le cas de F. au moment de quitter ses parents. Ce qui confirme les résultats de ces auteurs.

Le rite initiatique Ndjembe s'inscrit dans la temporalité avec un « avant » et un « après », tel que l'avait décrit A. Van Gennep (1909). Le vécu de F. confirme les trois phases envisagées par les auteurs (A. Van Gennep 1909, V. Turner 1990.). Les filles vont libérer la libido ou le trop-plein d'énergie qui existe en elles avec diverses activités collectives telle que la danse initiatique. Le rite initiatique est aussi un lieu d'intériorisation des apprentissages (sexuels et/ou sociaux). L'adolescente est obligée d'accepter de se plier aux règles du moment pour intérioriser uniquement les apprentissages et faire le deuil de son corps et des rôles enfantins. Nous convenons avec F. Dolto et C. Dolto-Tolitch (1989) qu'avec le rite de passage, l'adolescente s'est dépouillée et s'est dénudée pour quitter son état d'enfant. Autrement, la sortie du rite initiatique donne lieu à la formation d'un être sexué en toute plénitude, dont le rôle et le statut social s'affichent clairement.

Le Ndjembe comme rite initiatique de passage féminin est au Gabon, comme dans les sociétés d'Afrique subsaharienne et occidentales, un véritable mode de transmission pour faire grandir l'adolescente et la faire passer à l'âge adulte. Nous reconnaissons avec J. Ahovi et M. R. Moro (2010, p. 870) que « l'adolescence est un passage dont l'entrée nécessite l'accomplissement de rites de séparation de l'enfance asexuée pour être agrégé au monde adulte, sexué. Il s'agit d'être femme ou homme dans le monde signifiant ». La finalité de ce rite est donc de permettre aux femmes adultes d'intégrer les jeunes filles aussi efficacement que possible au groupe social avec des épreuves parfois violentes qui exigent une soumission totale où le corps est directement concerné (J. Melon, 2003). Ces initiées reçoivent les marques corporelles qui leur donneront une place dans la lignée des sexes et des générations.

Toutefois, pour que le rite de passage aboutisse à une séparation réussie, il faudrait que les adolescentes néophytes, devenues initiées, prennent conscience de la signification de leur séjour dans le rite, des relations avec les autres initiées et qu'elles puissent acquérir une identité au sortir du rite de passage. Ce rite de passage « (...) vécu assez tôt à l'adolescence revêt un caractère préventif » (F. Hervieu-Wane. 2013, p.4). Cependant, la séparation brutale (rapt) et les épreuves subies, au cours de l'initiation dans le rite de passage, peuvent aussi avoir une dimension traumatique chez les néophytes, mais le débordement est contenu dans et par le groupe.

Conclusion

Nous pouvons convenir, au terme de cette réflexion, que l'acquisition du statut d'adulte à travers le rite initiatique de passage par l'adolescente relève d'un travail sur soi, effectué dans le groupe. Les rites initiatiques de passage à l'âge adulte ont à la fois une portée pédagogique, psychologique et sociale momentanée. Ils sont un moment « moratoire » et une source de métamorphose psychique, de transformation parfois profonde de la personnalité. Au sortir du rite, il est nécessaire que la jeune fille élabore un nouveau lien avec les objets primitifs.

De manière globale, par les rites initiatiques de passage à l'adolescence, la société fait la place aux jeunes parmi les plus grands. Elle les amène à vivre désormais comme responsables et capables d'assumer des comportements d'adultes. Cependant, la question du rapport de l'adolescente au rite peut nous conduire à envisager le rite comme une sorte de dramatisation du surmoi du fait de la contrainte. Celle-ci devient une source de difficultés psychiques identitaires. Dans ce cas, à l'adolescence, il existe la difficulté de prendre en compte le rite pour se construire. Dans cette optique, la construction du moi n'est-elle pas difficilement envisageable?

A l'adolescence, il existe aussi une dimension permissive. Les adolescents acceptent rapidement et facilement tout ce qui, au départ dans le milieu familial, scolaire ou dans la société, est interdit notamment les sorties nocturnes, la vitesse en voiture ou en moto, l'alcoolisme collectif, les rapports sexuels précoces, collectifs, notamment échangistes, le viol collectif dénommé Yobo, les conduites addictives individuelles ou collectives, etc. Les conduites suicidaires sont pour certains des épreuves dans les nouveaux rites de passage ou d'intégration au groupe des pairs. En cette période de pandémie mondiale de la COVID-19, où les interdits familiaux et sociaux s'imposent par le confinement, comme en période d'initiation, y a-t-il encore une place pour la transgression?

Références bibliographiques

- AHOVI Jonathan et MORO Marie Rose, 2010, Rites de passage et adolescence, *L'Esprit du temps*, « Adolescence » 4, 74, p. 861-871.
- BACQUE Marie Frédérique, 1992, *Le deuil à vivre*, Paris, Éditions Odile Jacob traduit en allemand, 2000.
- BACQUE Marie Frédérique, 1997, *Deuil et santé*, Paris, Editions Odile Jacob.
- BACQUE Marie Frédérique, 2002, *Apprivoiser la mort : psychologie du deuil et de la perte*. Paris, Odile Jacob.
- BACQUE Marie Frédérique & HANUS Michel, 2016, *Le deuil*, Paris, PUF. Que sais-je ?

- BIRRAUX Annie, 1990, *L'adolescent face à son corps*, Paris, Universitaire. 1991.
- BLOS Peter, 1962, *Les adolescents. Essais de psychanalyse*, Paris, Stock. 1967.
- BOURS, Anne-Françoise. & MALCHAIR, A (2004), Les jumeaux et leur séparation. Situations psychopathologiques à l'adolescence et perspectives thérapeutiques, *Information psychiatrique*, 80, 2, p. 123-129.
- BRACONNIER Alain, 1998, Séparation, in Doron Roland., Parot Françoise. (1991), *Dictionnaire de psychologie*, Paris: PUF, 2^{ème} édition mise à jour, 1998.
- DARTIGUENAVE Yves, 2012, Rituel et liminarité, *Sociétés*, 1, 115, p. 81-93.
- DOLTO Françoise & DOLTO-TOLITCH Catherine, 1989, *Paroles pour adolescents ou le complexe du homard*, Paris, Hatier.
- DUEZ Bernard & VACHERET Claudine, 2003, Destins transformationnels du transfert. Mythes, rites et groupes internes, *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 1, 40, p. 29-48.
- ESCAMÉZ Elisabeth, 2003, *Adolescence, rites et risques: un défi pour la prévention ?*, Mémoire présenté en vue de l'obtention du Diplôme Supérieur en Travail Social (DSTS)
- FREUD Sigmund, 1915, *Deuil et mélancolie*, extrait de *Métapsychologie*. Traduction revue et corrigée par Laplanche et Pontalis. Paris : Gallimard. 1986, p. 145-171.
- FREUD Sigmund, 1915, *Deuil et mélancolie*, Paris : Payot « Petite Bibliothèque Payot ». Préface de Laufer, L (2011). .
- FREUD Sigmund, 1905, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Gallimard.
- HERVIEU-WANE Fabrice, 2013, Les nouveaux rites de passage, une transmission, <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00802654> Submitted on 20 Mar 2013, consulté le 3 mai 2019.
- LE BRETON David, 1984, L'effacement ritualisé du corps, *Cahiers Internationaux de Sociologie* (n° spécial « le corps »), XXIII, p. 273-286.
- LE BRETON David, 2002, *Signes d'identité, tatouages, perçage et autres marques corporelles et conduites à risque*, Paris, Métailié.
- LE BRETON David, 2002, *L'adolescence à risque*, Paris, Autrement.
- MAHLER Margaret, 1970, *Psychose infantile*, Paris, Payot.
- MAHLER Margaret, 1980, *La naissance psychologique de l'être humain*, St Amand-Montrond, Payot.
- MAHLER Margaret, 1990, *Psychose infantile : symbiose humaine et individuation*. Paris, Payot
- MAHLER Margaret, PINE F. et BERGMAN A., 2010, *La Naissance psychologique de l'être humain*, Paris, Payot.

- MARCELLI Daniel & BRACONNIER Alain, 1988, *Psychopathologie de l'adolescent*, Paris, Masson.
- MARCELLI Daniel & BRACONNIER Alain, 2004, *Adolescence et psychopathologie*, Elsevier-MASSON, Issy- les -Moulineaux, les âges de la vie.
- MELON Jean, 2003, Le complexe d'Oedipe à la lumière des rites de passage, *Revue Belge de psychanalyse*, 43, p. 3-15.
- MOSER Gabriel, 1998, Individuation. In Doron R., Parot F. (1991). In *Dictionnaire de psychologie*, Paris, PUF, 2^{ème} édition mise à jour.
- MOREAU Aurélie, 2013, *le processus de séparation/individuation chez Margaret*, - <https://paradoxa1856.wordpress.com/2013/08/01/> Consulté le 8 août 2017.
- NGABOLO Georgette, 1999, L'adolescence : processus psychologique universel et/ou réalité culturelle ?, *Psychologie et culture*, 1, 1 & 2, p.47-56.
- NGABOLO Georgette, 2000, Le vécu de la rupture des liens affectifs chez l'enfant gabonais abandonné, *Psychologie et culture*, 2, 3&4 p. 57-66. Actes du colloque International sur l'approche Interculturelle de l'enfance abandonnée. Libreville
- NGABOLO Georgette, 2018, Rituels et travail de deuil : de la Déchirure à la reconstruction de soi, *Revue psy cause*, 76, p. 58-64.
- PIERON Henry, 1979, *Vocabulaire de psychologie*, Paris, PUF.
- SEGALEN Martine, 1998, *Rites et Rituels contemporains*, Paris, Nathan.
- TSOKINI Dieudonné, 2007, L'adolescent congolais et les relations familiales dans le contexte de crise sociale, *La Saison des Pluies*, 6, p. 43-50.
- TURNER Victor W, 1990, *Le phénomène rituel. Structure et contre structure*, Paris, PU F.
- VAN GENNEP Arnold, 1909, *Les Rites de passages*, Paris, Emile Nourry. Picard, 1981.

ESPACE NUMERIQUE ET FAKE NEWS EN AFRIQUE : SUR LES TRACES DES LANGUES, DE LA TELEPHONIE ET DES CROYANCES RELIGIEUSES

AFFAGNON Qemal*

Résumé

Ces dernières années, les fausses nouvelles sont sur toutes les lèvres à tel point que de nombreuses voix redoutent que la désinformation sur les médias sociaux nuise à la société. À l'heure où beaucoup d'inquiétudes apparaissent au niveau du débat public, cet article aborde ce phénomène sous l'angle des croyances religieuses et du pluralisme linguistique en se concentrant sur le secteur de la téléphonie mobile en forte expansion en Afrique. Sur la base d'une approche descriptive, nous présentons les conditions et les mécanismes qui permettent de donner corps à ces fausses informations au Bénin. À l'aide d'une méthode plus descriptive que théorique, cette contribution met en relief le rôle de WhatsApp dans la prolifération des fausses nouvelles. Cette étude nous permet ensuite de relier l'essor des infos sur WhatsApp à la vitalité de la tradition orale, source essentielle de connaissances en Afrique.

Mots-clés : Langues, croyances, religions, WhatsApp, Désinformation.

Abstract

In recent years, the word fake news has been on everyone's lips to such an extent that many voices fear that misinformation on social media is harming society. At a time when many concerns are emerging in the public debate, this article approaches this phenomenon from the perspective of religious beliefs and linguistic pluralism in Africa, focusing on the rapidly expanding mobile phone sector in Africa. On the basis of an in-depth analysis, we describe the conditions and mechanisms that make it possible to give substance to this misinformation in Benin. Following a more descriptive than theoretical approach, this contribution highlights the role of WhatsApp in the proliferation of misinformation. This study then allows us to link the rise of WhatsApp news to the vitality of the oral tradition, an essential source of knowledge in Africa.

Keywords: Languages, beliefs, religions, WhatsApp, disinformation

Introduction

Pendant des années, l'Afrique n'a eu qu'un lien très ténu avec Internet. Cependant, au fil du temps cette situation a évolué grâce au développement de la téléphonie mobile. Grâce aux téléphones

* Université d'Abomey-Calavi (BENIN); Email: qaffagnon@yahoo.fr

portables, il est devenu possible aux populations africaines d'accéder à un important volume d'informations sur les réseaux sociaux. À côté des médias classiques, les médias sociaux sont ainsi devenus une source d'information à l'échelle du continent Africain. En dépit du fait qu'ils servent à diffuser des informations, les réseaux sociaux servent également à diffuser de fausses nouvelles. Sur un réseau social tel que Facebook, les internautes Africains peuvent ainsi accéder à une importante quantité d'informations. Ces informations ne sont pas toujours fiables et il est ainsi possible d'y retrouver des informations mensongères. Au sein de l'abondant flot d'informations qui circulent, certains articles peuvent être intentionnellement trompeur, tandis que d'autres sont explicitement conçus pour influencer les lecteurs.

C'est ainsi que le cabinet Cambridge Analytica a fait parler de lui à travers différentes techniques de manipulations des internautes dans plusieurs pays africains (Granville, 2018). Dans le but de mener à bien ses activités, Cambridge Analytica utilise des données issues de la démographie et de la géographie. Dans les pays où elle a fait parler d'elle, la firme britannique est parvenue à réaliser des études sur l'origine, l'âge, le genre, le sexe ou le statut social des populations en recoupant l'ensemble avec des zones géographiques identifiables. En plus de cette segmentation liée au genre, à la situation économique ou à la localisation des individus, Cambridge Analytica est également parvenue à déchiffrer les traits de personnalité propres aux individus des pays où elle opère. En Afrique, elle a pu cerner les contours liés aux croyances religieuses par exemple. À ce sujet, il convient de préciser que nombreux sont les Béninois en particulier et les Africains en général qui sont très friands de phénomènes paranormaux, de magie et de spiritualité. Cette situation peut se comprendre au regard de l'influence de la religion et des superstitions dans ces pays. Les croyances religieuses étant des croyances relatives à l'existence de faits qui ne sont pas nécessairement fictionnels, mais de faits dont il est généralement difficile de prouver la véracité, il arrive ainsi que ces croyances deviennent virales. En 2019 par exemple, des photos et vidéos d'un homme dont la ressemblance avec Jésus Christ est forte ont été partagées par des centaines de milliers de personnes sur les réseaux sociaux en Afrique. Ces images et vidéos qui ont rapidement fait le tour du continent étaient accompagnées de fausses informations. On pouvait ainsi lire qu'il s'agissait du Christ effectuant son premier voyage en Afrique. En se penchant sur ce phénomène de société, M. Andrea (2016) relate que le terme faux est souvent associé de manière interchangeable avec des termes liés à la contrefaçon ou la copie. Dans la ville kenyane de Kitengela par exemple, les images d'un homme dont la ressemblance avec celle de Jésus est forte ont été largement partagées sur les médias sociaux. Au-delà du caractère populaire de cet événement, la tournée africaine de ce prédicateur dont le physique est

proche de celui de Jésus-Christ a suscité un nombre impressionnant d'infox. Sur les réseaux sociaux, une autre vidéo mettant en scène un pasteur ressuscitant un homme décédé en Afrique du Sud est également devenue virale. Au regard de la montée en puissance et de la rapidité avec laquelle ces vidéos sont partagées, il convient de reconnaître l'importance que les internautes y attachent. En effet, c'est cette importance qui les incite à partager ces images malgré le fait qu'elles soient fausses. Dans le cadre de certains travaux de psychologie, Z. Mesoudil (2006) montre que les informations qui mettent en avant une idée de menace, de danger ou de dégoût, mais aussi les relations sociales, comme c'est le cas à travers la religion, sont mieux mémorisées, ont tendance à plus attirer l'attention et sont davantage plus partagées que les autres. Dans le même ordre d'idée, les récents travaux de A. Acerbi (2019) montrent que les fausses informations contiennent des attracteurs cognitifs qui faciliteraient leur diffusion. Malheureusement, la rapidité de partage qui caractérise la circulation de ces vidéos empêche le raisonnement de fond qui devrait être fait par les internautes au sujet des informations diffusées.

1. Méthodologie

La méthodologie joue un grand rôle en science car elle est le fruit d'une longue tradition de recherche et définit la manière scientifique d'étudier les phénomènes. Dans le cadre de la rédaction de cet article, nous avons fait usage de la technique d'étude descriptive. Décrire, c'est rendre compte, par une méthode d'observation, de la situation ou de l'activité mise en œuvre par des sujets, en identifiant leurs caractéristiques et leurs conditions d'apparition ou de changement. Dans certains cas, la méthode descriptive peut permettre de clarifier un problème qui a été plus ou moins défini. Dans d'autres cas, elle peut aussi aider à déterminer l'angle de recherche le plus adéquat, avant de mener une étude de plus grande envergure. L'approche descriptive viserait alors à combler un vide, pour reprendre les termes de J-M Van der Maren (1995). De fait, la méthode descriptive de la recherche est une méthode valide en tant que précurseur de travaux qui portent sur des sujets spécifiques. En science, les descriptions doivent se faire sur une base logique et objective. Elles doivent également être systématiques et complètes. Dans le même ordre d'idée, A. Laperrière (1984) relève que la méthode descriptive vise l'exploration, l'évaluation, l'explication ou la prédiction du monde-vie tel que nous le percevons et le construisons socialement.

2. La contrefaçon de l'information à l'ère numérique

En Afrique, les changements qui marquent l'évolution vers un paysage médiatique de plus en plus numérique, mobile et social apparaissent comme un terrain propice à la désinformation. En effet,

alors que les vraies informations sont rarement diffusées à plus de 1.000 personnes. S. Vosoughi et al (2018) insistent sur le fait que certaines fake news peuvent toucher jusqu'à 100.000 utilisateurs et sont davantage retweetées. Lors de la visite au Kenya du prédicateur Michael Job, un tweet partagé plus de 8 000 fois et retweeté par entre autres, le politicien de l'opposition sud-africaine Julius Malema, a déclaré qu'un pasteur sud-africain a invité Jésus-Christ du ciel à prêcher dans son église.

Par rapport à la détection des faux sites web d'information, une étude réalisée dans ce cadre est parvenue à faire une distinction au niveau des pratiques de manipulation de l'information. D'un côté, l'étude révèle l'existence à grande échelle de nombreux sites frauduleux. En général, ces sites imitent le fonctionnement d'autres sites dont le travail se caractérise par un traitement sérieux de l'information. La même étude ayant portée sur la détection des faux sites web d'information, fait part de l'existence de certains sites qui sont créés dans le but de tromper les lecteurs. Selon A. Abbasi et al (2010), ces sites dont l'objectif est de manipuler l'opinion publique profitent du fait que le Web soit accessible à des milliards d'utilisateurs pour se présenter comme des entités légitimes aux yeux des internautes. Pour certains auteurs tels que A. Koriati et al (1980), R. Minas et al (2014), les individus croient plus facilement aux informations qui correspondent à leurs croyances antérieures. Toutefois, S. Vosoughi et al (2018) ont pris le soin de souligner que l'une des explications à la propagation des fausses nouvelles pourrait être leur caractère de nouveauté. Ils précisent à ce sujet *que les individus semblent plus enclins à partager des informations nouvelles*, dans la mesure où celles-ci permettent d'actualiser notre compréhension du monde.

Ces dernières années, plusieurs cas de fausses informations ont ainsi été détectés en Afrique. Face à la lenteur observée dans la suppression des fausses informations, Facebook a décidé que tout utilisateur avant lu, vu, commenté ou partagé un contenu reconnu comme faux ou dangereux, verrait apparaître un message en haut de son fil d'actualité. Ce constat amène A. Wintersieck (2017) à penser que dans un contexte où, les fausses nouvelles sont souvent documentées et qu'elles apparaissent comme de vraies informations, la vérification des faits peut être utile si elle est effectuée de façon indépendante. Sur le réseau social Facebook par exemple, il est désormais possible de vérifier la véracité d'une information dans plusieurs langues africaines. En se basant sur le fait que la toile permet la circulation d'une quantité de fausse nouvelle supérieure à celle que véhicule les vraies informations, Silverman (2016) approuve la démarche de Facebook qui consiste à intégrer plusieurs langues africaines à son programme de vérifications des faits. A l'instar de B. Rodriguez et al, certains auteurs regrettent cependant le fait que ces dispositifs n'ont pas toujours l'effet

recherché sur les publics. Malgré ce constat, B. Rodriguez et al (2018) notent que ces dispositifs de vérification des faits favorisent une surveillance mutuelle des acteurs en présence dans le secteur de l'information en ligne. Un programme dédié à la lutte contre la propagation des fausses nouvelles a ainsi été lancé pour les locuteurs du Wolof, Swahili, Zoulou, Sotho, Sotho du nord, Setswana, Ndebele du sud et Afrikaans ou encore en yoruba et en Igbo.

Il est ainsi devenu possible pour les locuteurs de ces différentes langues porteuses de réflexion, de vérifier l'exactitude d'une information dans ces langues populaires dans différentes régions du continent Africain. Par ailleurs, soulignons le fait que depuis que des versions en langues africaines de Facebook existe, le réseau social tente de réduire l'influence des fausses informations surtout pendant les périodes électorales. A la fin du mois de mai 2020 par exemple, Facebook a supprimé les pages officielles de Henri Konan Bédié avec pour motif que le parti du politicien ivoirien aurait participé à une vaste opération de désinformation sur internet, dans le but d'influencer la présidentielle d'octobre 2020.

3. Une diversité linguistique favorisée par des communications plurilingues sur WhatsApp

Sur WhatsApp, une application mobile à succès en Afrique, les mobinautes peuvent s'envoyer des messages vocaux dans la langue de leur choix. En dehors des appels vocaux et vidéo, cette application permet également le partage des images, des documents PDF et de l'argent. En général, ces échanges peuvent avoir lieu dans le cadre d'une communication individuelle ou de groupe. Avec des services axés sur la voix, WhatsApp s'est révélé comme un canal qui dispose d'une pénétration particulièrement forte dans les communautés rurales où Internet n'est accessible que par le biais de smartphones. Dans le contexte Africain, l'accessibilité de WhatsApp se caractérise de trois façons.

Tout d'abord WhatsApp se caractérise pour son accessibilité territoriale. On peut ainsi constater qu'en dehors des villes, les populations rurales d'Afrique ont accès à WhatsApp. En général, l'application est souvent préinstallée sur les téléphones disponibles sur le marché Africain. Au Bénin, bien que le français soit la langue officielle du pays, AR. Baba-Moussa (2013, p.11) déclare que cette langue est parlée et comprise par une minorité de la population. Si de nombreux citoyens comprennent le français sans être allés à l'école, B. Gastineau et al (2015) estiment cependant qu'il convient de souligner le fait que la faiblesse des taux de scolarisation du pays permet de déduire que l'usage du français reste encore l'apanage d'une minorité.

Dans de telles conditions, WhatsApp est en mesure de contribuer à une politique active de pluralisme linguistique tout en transcendant

les barrières linguistiques dans un pays comme le Bénin. WhatsApp parvient par exemple à jouer le rôle de médiateur avec d'autres médias, notamment la presse écrite et la radio. Au Bénin, C. Moumouni (2001, p.17) relate que l'accessibilité à la presse écrite comme dans beaucoup d'autres pays de la sous-région est faible. Or, il est possible d'écouter sur WhatsApp, les revues de presse en langues nationales de plusieurs radios qui émettent sur les ondes béninoises. Dans le cadre de ces émissions qui sont partagées sur WhatsApp, un animateur radio recense les grands titres des quotidiens et des hebdomadaires, tous écrits en français. Ensuite, l'animateur procède durant son temps d'antenne à la traduction de certains passages des articles de même que des titres en langues nationales. Ce travail qui n'est toutefois pas sans risque de dérives au niveau du traitement de l'information s'avère d'une grande importance dans les processus d'information à l'endroit des classes sociales populaires.

En effet, il convient de saluer l'importance de l'information relayée par WhatsApp notamment auprès des populations qui vivent en zone rurale et qui disposent d'un téléphone portable. Ces dernières, parfois illettrées sont dans l'impossibilité d'acheter un journal. Par conséquent, elles ne sont pas en mesure d'accéder au contenu de la presse écrite ou de la presse télévisée. Or, à l'image des analyses, critiques, opinions et commentaires, une importante quantité d'informations est publiée dans les journaux ou à la télévision par exemple. C'est également dans la presse écrite ou parfois à la télévision que certaines enquêtes et la dénonciation de malversations publiques sont diffusées. Grâce à WhatsApp, les populations sont en mesure d'accéder à des informations dont elles auraient pu être privées.

Sur le plan financier, il importe aussi de mentionner que sur un continent où, la pratique de l'oralité est forte, les utilisateurs peuvent communiquer sur une plateforme telle que WhatsApp sans avoir à payer des frais énormes aux opérateurs de télécommunications. Enfin, la percée de WhatsApp sur le contexte africain s'explique dans la mesure où, il s'agit d'une plateforme dont le fonctionnement repose sur la pratique de la politique de communication à taux zéro. Bien qu'elle soit gratuite, l'utilisation de Whatsapp est conditionnée par l'achat de forfaits prépayés auprès des opérateurs de télécommunications qui opèrent en Afrique. Dans le même ordre d'idées, H. Galpaya (2017) montre que cette politique de communication permet à un abonné mobile d'accéder à certains services sur Internet grâce au forfait data qu'il consomme.

En profitant de ce type de partenariat, WhatsApp est ainsi parvenu à se positionner sur le marché des télécommunications en misant sur la gratuité des appels. Face aux taxes prélevées sur les appels émis à partir des réseaux de communications mobiles, cette stratégie a permis au réseau social de fidéliser de nombreux abonnés. Par ailleurs,

ce positionnement permet à WhatsApp de dépasser des clivages pourtant prégnants dans la société Africaine au niveau de l'environnement rural ou urbain. Les caractéristiques de WhatsApp permettent également de dépasser des clivages au niveau des personnes alphabétisées, analphabètes : francophones ou des locuteurs des langues nationales. Dès lors, WhatsApp apparaît comme une plateforme idéale et accessible à une large audience sur smartphone dans de nombreux pays africains.

En raison du fait que WhatsApp bénéficie d'une forte pénétration en Afrique, J-P. Berrou et K. Mellet (2020) précisent qu'il est possible de s'en servir à des fins politiques. En raison de la Covid-19, le gouvernement Béninois a par exemple décidé de modifier les pratiques traditionnelles de campagne politique pour les élections organisées durant le mois de mai 2020. Afin de conduire à bien le processus électoral qui a abouti au scrutin du 17 mai 2020, le gouvernement Béninois a ainsi préféré l'utilisation de certains médias en plus des réseaux sociaux dans le but d'encadrer les activités de communication durant la campagne électorale. Cependant, A. Audi & T. Dias (2018), révèlent que des agences spécialisées en communication politique utilisent des programmes informatiques qui surveillent les groupes de discussion et les électeurs sur WhatsApp. Avec ces programmes informatiques, A. Audi & T. Dias (2018) ajoutent que les spécialistes du marketing sont en mesure de mesurer l'intérêt autour de certains sujets, l'humeur et la réceptivité des internautes aux messages qu'ils utilisent dans la mise en place de stratégies de communication. Dans le cadre d'une campagne politique exclusivement médiatique, M. Moura et N. Michelson (2017) déduisent que ce type de communication est par conséquent en mesure de façonner le dialogue politique tout en contribuant à mobiliser des électeurs potentiels autour d'une cause commune. Les travaux des auteurs tels que J. Resende et al (2019) viennent en appui à cette thèse.

De fait, J. Resende et al (2019) ont conduit une recherche sur la dynamique des groupes politiques sur WhatsApp. Il ressort de leurs réflexions qu'en dépit de tous les avantages dont WhatsApp dispose, cette application mobile favorise néanmoins la diffusion d'informations erronées ou diffamatoires. Dans le cadre des guerres de communication qu'elles se livrent, les partis politiques peuvent ainsi diffuser des messages qui ne sont pas toujours en rapport avec le fait politique. Dans de telles conditions, il peut arriver que ces messages soient négatifs ou s'inscrivent dans une logique de propagande. A. Audi & T. Dias (op. cit.) insistent sur le fait que les agences de communication qui utilisent des logiciels capables de surveiller les conversations en ligne s'intéressent à différents groupes de discussion qui ne sont pas uniquement en rapport avec des sujets politiques. C'est ainsi que quarante-quatre millions de messages provenant de 218 289 marques

ont été analysés à travers le monde y compris au Mali par le cabinet allemand Quintly en 2018. Il importe toutefois de relever le fait que cette surveillance permet de faire un travail de prospection pour le compte des officines politiques. Entre le 1er janvier et le 30 avril 2018, la société d'analyse des médias sociaux Quintly se proposait par exemple d'analyser l'utilisation des boutons de réactions proposées aux internautes sur Facebook depuis début 2016.

Selon A. Audi & T. Dias (2018), les retombées de ce type d'étude réalisée par Quintly permettent tout d'abord d'identifier la population cible idéale à un message particulier et le bon moment pour leur envoyer des messages spécifiques. En poussant leur curiosité, Audi & Dias (2018) ont eu accès à l'un des logiciels utilisés lors des récentes élections au Brésil, pour le compte d'un politicien. Grâce à ce logiciel, les services de communication du politicien brésilien ont pu diffuser des contenus dans plus d'une centaine de groupes WhatsApp. Ces groupes traitent de sujets divers allant du diabète au soutien à l'équipe de football, en passant par les chauffeurs de taxi, les annonces d'offres d'emploi, les collègues de travail et les voisins. Toujours selon A. Audi & T. Dias (2018), cette segmentation est affinée par le suivi des réactions aux contenus affichés dans les groupes de discussion. Les deux auteurs relatent que ces réactions sont classées en trois catégories à savoir positives, négatives ou neutres. Les utilisateurs dont la réaction est positive continuent de recevoir des informations similaires en faveur du candidat pour lequel le travail est effectué sur les réseaux sociaux. Les internautes qui sont considérés comme neutres reçoivent surtout des contenus négatifs à l'endroit de l'adversaire du candidat qui a recours à cette méthode de ciblage des comportements en ligne. Pour leur part, les utilisateurs négatifs reçoivent un traitement plus incisif à travers lequel des contenus qui ont tendance à cibler des valeurs chères à ces personnes, telles que la famille et la religion, leur sont envoyés.

Cette méthode permettrait d'insuffler le rejet envers les concurrents du candidat qui souhaite gagner les faveurs des internautes. De façon minutieuse, les utilisateurs sont classés par groupe selon des thèmes spécifiques et en fonction du suivi de leurs réactions. Il peut s'agir par exemple de thèmes liés à l'église, la famille, le communisme, les armes, la privatisation, etc. En outre, le logiciel utilisé pour ce type d'activité permet à ceux qui surveillent les groupes de collecter et de sélectionner des mots-clés afin de découvrir des intérêts spécifiques. Par exemple, si un patient atteint d'un cancer parle de son état et de son traitement, A. Audi & T. Dias (2018) précisent que le dispositif de surveillance recueille ces données et trouve d'autres personnes qui présentent des conditions similaires pour que des messages concernant le programme sanitaire du candidat qui souhaite obtenir ces informations leur soient adressés. Dans cette course à la diffusion de messages, il faut toutefois reconnaître que les rumeurs, les ragots, les

fuites et les blagues sont directement transmis sur le téléphone des abonnés mobiles dans les langues du terroir. Dans de nombreux cas, le fait que ces images, vidéos ou extraits sonores soient visiblement amateurs contribue à les rendre crédibles et authentiques. C'est l'une des raisons pour lesquelles, la désinformation sur des plateformes d'information telles que Facebook ou WhatsApp a tant de succès. En dehors des risques de manipulation ou de diffamation, WhatsApp peut toutefois être utile dans le cadre d'une campagne politique pour plusieurs raisons. En effet, sur WhatsApp, les messages arrivent directement sur le téléphone de l'utilisateur, en provenance de contacts parfois connus par ce dernier dans certains cas. Sur un autre plan, l'immédiateté avec laquelle la diffusion des messages est faite peut s'avérer utile. Ce facteur a pour avantage le fait qu'il peut favoriser des appels à l'action immédiate. Sur un autre plan, cet avantage peut également permettre d'atteindre efficacement des communautés qui n'ont pas accès à d'autres plateformes de communications en dehors du téléphone portable.

Conclusion

La pertinence de cet article qui traite de la fièvre des fake news se base sur les profondes mutations de la communication socio-culturelle qui sont observables en Afrique. Ces dernières années, les services de communication mobile connaissent une évolution rapide qui a contribué au développement de la société de l'information et du tout communicationnel. Cependant au-delà des aspects positifs de ces changements, certaines dérives sont dorénavant observables au nombre desquelles, les fake news qui sont abondamment utilisées dans le cadre politique. Face à la rapidité avec laquelle les fausses informations se répandent aujourd'hui, elles sont en mesure de produire des dégâts de grande importance. Dès lors, les fake news pourraient constituer une menace pour la paix sociale, la démocratie et la liberté d'expression. De fait, ce phénomène a complètement bouleversé les relations sociales et les pratiques de communication dans la jungle inextricable des réseaux sociaux dont certains acteurs ont vite compris l'importance des outils de diffusion de l'information dans la guerre médiatique qu'ils se livrent. Avec la forte prolifération du mobile et l'appropriation rapide des réseaux sociaux, la dangerosité des fake news s'est davantage accentuée avec les messages extrémistes, d'incitation à la violence, de xénophobie, de misogynie, de tribalisme, et les injures qu'ils suscitent à travers l'usage des langues africaines. À l'heure où, le continent Africain prend son envol numérique, ce travail est l'occasion d'analyser en profondeur le sujet complexe que constitue les fake news compte tenu du risque de controverse, voire de manipulation sociétale qu'elles suscitent afin d'attirer l'attention des internautes africains sur certains dangers qui pointent à l'horizon.

Bibliographie

- ABBASSI Ahmed, Zhang ZHU ZIMBRA David, HSINCHUN Chen, and NUNAMAKER Jay, 2010, *Detecting Fake Websites: The Contribution of Statistical Learning Theory*, MIS Quarterly
- ACERBI Alberto, 2019. « Cognitive attraction and online misinformation », *Palgrave Communications*, Vol.5, No.1 p.11-35.
- AUDI Amanda , DIAS Tatiana , 2018, « Your phone number is worth 9 cents at the politicians zap » : <https://theintercept.com/2018/10/22/whatsapp-politicos/>. consulté le 15/02/2020
- BABA-MOUSSA Abdel Rahamane, 2013, « Alphabétisation et éducation en langues nationales dans les politiques globales de l'éducation au Bénin : valeurs, principes d'actions et stratégies d'acteurs », *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, p. 111-131.
- BARRERA Rodriguez, GURIEV Oscar , SERGEI Emeric and ZHURAVSKAYA Ekaterina, 2019 , « Facts, Alternative Facts, and Fact Checking in Times of Post-Truth Politics», *Journal of Public Economics*, *Forthcoming*: <https://ssrn.com/abstract=3004631>, consulté le 09/03/2020
- BERROU Jean-Philippe et MELLET Kevin, 2020, « Une révolution mobile en Afrique subsaharienne ? », *Réseaux*, vol. 1, no.219, p. 11-38.
- GALPAYA Helani, 2017, « Zero-rating in Emerging Economies », Paper No. 47. Waterloo, Ontario; London: Global Commission on Internet Governance; Centre for International Governance Innovation; Chatham House. disponible sur : https://www.cigionline.org/sites/default/files/documents/GCIG%20no.47_1.pdf, consulté le 12/02/2020
- GASTINEAU Bénédicte, GNELE Josette, MIZOCHOUNNOU Saturnine, 2015, « Pratiques scolaires et genre dans les écoles primaires à Cotonou », vol. 2, no.74-75, p. 3-22.
- GRANVILLE Kevin , 2018 , « Facebook and Cambridge Analytica: What You Need to Know as Fallout Widens » : <https://www.nytimes.com/2018/03/19/technology/facebook-cambridge-analytica-explained.html>, consulté le 05/09/2019
- KORIAT Asher, LICHTENSTEIN Sarah and FISCHHOFF Baruch, 1980, « Reasons for Confidence, Journal of Experimental Psychology: Human Learning and Memory », Vol.1, no.6, p.107-118.
- LAPERRIERE Anne, 1984. *L'observation directe*. Dans B. Gauthier (Éd.), *Recherche sociale Sainte-Foy* : Presses de l'Université du Québec.
- MEACCI Andrea, 2016. « Aesthetics of Fake, An Overview », *Aisthesis*, Vol. 9, No.2, p. 12-36.

- MOUMOUNI Charles ,2001, « La réglementation de la presse privée au Bénin : de la liberté surveillée à la surveillance libre » in Les Cahiers du journalisme n o 9 – Automne 2001, p. 15-30.
- MOURA Mauricio, MICHELSON Melissa, 2017, « WhatsApp in Brazil: Mobilising voters through door-to-door and personal messages», Internet Policy Review, Vol. , No.4, disponible sur : <https://doi.org/10.14763/2017.4.775>, consulté le 12/01/2020
- MINAS Randall , DENNIS Alan, POTTER Robert , KAMHAWI Rasha, 2018, « Triggering Insight: Using Neuroscience to Understand How Priming Changes Individual Cognition During Electronic Brainstorming», Decision Sciences Vol. 49, No. 5, p. 28-40.
- MINAS Randall, DENNIS Alan, POTTER Robert , KAMHAWI Rasha , BARTELT Valerie, SOYOUNG Bae, 2014 , « Putting on the Thinking Cap: Using Neurois to Understand Information Processing Biases in Virtual Teams», Journal of Management Information Systems Vol. 30, No. 4, p. 49-82.
- SILVERMAN Craig, 2016, «This Analysis Shows How Viral Fake Election News Stories Outperformed Real News on Facebook »: <https://www.buzzfeednews.com/article/craigsilverman/viral-fake-election-news-outperformed-real-news-on-facebook>, consulté le 19/10/2019
- SOROUGH Vosoughi, DEB Rov. SINAN Aral. 2018. «The Spread of True and False News Online», Vol. 359, No. 9, Mars 2018, p. 1146-1151.
- VAN DER MAREN Jean-Marie, 1995, *Méthodes de recherche pour l'éducation*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- WINTERSIECK Amanda, 2017, « Debating the Truth: The Impact of Fact Checking During Electoral Debates, American Politics Research », Vol 45, Issue 2, p.110-130.

**L'INFLUENCE DE L'UTILISATION DES OUTILS
DIDACTIQUES SUR LA QUALITE DE L'ENSEIGNEMENT
DE L'ARCHEOLOGIE AU SECONDAIRE AU TCHAD : CAS
DE QUELQUES ETABLISSEMENTS DE LA VILLE DE
N'DJAMENA**

NDIGMBAYEL REOULAR Urbain*
NANGKARA Clison*

Résumé

La présente étude intitulée « l'influence de l'utilisation des outils didactiques sur la qualité de l'enseignement de l'archéologie au moyen et au secondaire au Tchad : cas de quelques établissements de la ville de N'djaména » a pour objectif de vérifier le lien de dépendance entre l'utilisation des outils didactiques et la qualité de l'enseignement de l'archéologie au moyen et au secondaire. Pour réaliser cette étude, nous avons émis l'hypothèse selon laquelle l'utilisation des outils didactiques par les enseignants influence de façon significative la qualité de l'enseignement de l'archéologie au moyen et au secondaire. Pour vérifier cette hypothèse des questionnaires ont été administrés à quatre(4) chefs d'établissement, treize (13) enseignants d'histoire, quarante-trois (43) élèves de quatre(4) établissements secondaires de la ville de N'djaména. L'analyse des données recueillies a été faite au moyen de la statistique descriptive. Les résultats obtenus montrent que les établissements du secondaire manquent de structures spécifiques pour l'enseignement de l'archéologie avec pour conséquence, un enseignement trop théorique et inefficace. Cet enseignement pourrait être d'une très grande qualité, efficace et efficient si le matériel didactique est disponible dans tous les établissements d'enseignement secondaires et utilisé à bon escient. Il s'agit donc d'un défi à relever pour un enseignement de qualité de cette discipline.

Mots clés : outil didactique, qualité de l'enseignement, archéologie, enseignement secondaire général.

Abstract

The present study entitled "the influence of the use of didactic tools on the quality of archeology teaching in middle and secondary schools in Chad : the case of some establishments in the city of N'djaména" aims to verify the link of dependence between the use of didactic tools and the quality of archeology teaching in middle and secondary. To carry out this study, we hypothesized that the use of didactic tools by teachers significantly influences the quality of archeology teaching in middle and high school. To verify this hypothesis, questionnaires were administered to four (4) school heads, thirteen

* Ecole Normale Supérieure de Bongor (Tchad) ; Email : reoular2000@gmail.com

* Université de Doba (Tchad)

(13) history teachers, forty-three (43) students from four (4) secondary schools in the city of N'djaména. Analysis of the data collected was done using descriptive statistics. The results obtained show that secondary schools lack specific structures for the teaching of archeology with the consequence of teaching too theoretical and inefficient. This education could be of very high quality, effective and efficient if the teaching materials are available in all secondary schools and used wisely. This is therefore a challenge to be met for quality teaching of this discipline.

Keywords: didactic tool, quality of teaching, archeology, general secondary education.

Introduction

L'histoire est une discipline obligatoire enseignée à tous les niveaux du primaire au secondaire en passant par le moyen, à toutes les sections de l'enseignement général, technique et professionnel. Discipline fondamentale, sa finalité est le rappel des événements passés. Sa mission est de développer chez les jeunes l'amour de la Patrie, la conscience de l'Identité Nationale, le sentiment d'appartenance à une civilisation aux dimensions nationale et africaine, en même temps qu'il renforce l'ouverture sur la civilisation universelle d'une part et d'autre part, de préserver et de promouvoir le patrimoine culturel, artistique et archivistique. Elle fait partie des sciences humaines et sociales eu égard à leur objet et leur méthodologie d'enseignement. Elle regroupe en son sein plusieurs annexes disciplines entre autres l'archéologie. Celle-ci s'intéresse à l'étude des vestiges du passé.

La réussite des cours dépend du professionnalisme des enseignants. Bien enseigner nécessite des compétences professionnelles, c'est-à-dire des compétences pédagogiques et didactiques, deux outils clés pour mettre en œuvre le dispositif didactique. Elle s'acquiert par la formation initiale et continue.

En archéologie, l'efficacité de l'enseignement est tributaire d'un certain nombre de facteurs. Les exigences de cette discipline nécessitent des conditions théoriques et pratiques (matérielles) pour son enseignement. Sur le plan théorique, elle tourne autour de la maîtrise des contenus, l'application des démarches et méthodes d'enseignement, la maîtrise des techniques d'animation et de gestion de la classe et les techniques d'évaluation des apprentissages. Quant à l'aspect pratique, elle concerne les moyens matériels nécessaires pour l'enseignement/apprentissage de la discipline.

En quoi l'utilisation des outils didactiques influence-t-elle la qualité de l'enseignement du cours d'histoire ? En d'autres termes, comment les outils didactiques facilitent-ils l'enseignement et l'apprentissage du cours d'histoire ?

L'objectif visé par l'étude est de vérifier le lien de dépendance entre le matériel didactique et la qualité de l'enseignement de l'histoire au cours moyen du secondaire général.

1. Problématique de l'étude

Un bon enseignement nécessite, outre un bon formateur ou enseignant, certaines conditions à remplir pour transmettre le message. Parmi celles-ci, on peut citer entre autres, des outils didactiques qu'il faut savoir utiliser à bon escient ainsi que d'un savoir-faire professionnel « à large spectre » (De Vecchi et Giordan, 1989 : 194).

Pour Pascal Duplessis (2016 : 2) les outils

didactiques matérialisent l'activité, la rendant concrète et effective en cela qu'elle l'organise, à la fois dans l'espace et le temps, et permet d'en conserver la trace. Qui plus est, elle médiatise cette activité du fait qu'elle engage et conditionne ces opérations mentales qui vont contribuer à l'apprentissage, mobilisant et transformant les connaissances de l'élève. Elle constitue enfin un objet intermédiaire entre l'enseignant et l'élève, entre les consignes du premier et le travail du second.

Mais force est de constater que les établissements d'enseignement secondaire manquent cruellement d'outils didactiques. Très peu d'établissements scolaires disposent de bibliothèque et de laboratoire sans parler des sorties d'étude avec les élèves (Ayambi, 2018; Moulkogue, 2008; Bouba, 2013; MEN, 2011). Les sorties d'études

« en tant qu'expérience de rencontre avec un lieu nouveau, est souvent synonyme de changement, de surprise et d'émotion. Si l'école et le musée se rejoignent sur le terrain des apprentissages, la spécificité de chacun fait ainsi passer l'enfant de la position d'élève à celle, moins habituelle, de visiteur. Événement dans le rituel de la classe, la sortie scolaire lorsqu'elle présente un caractère pédagogique, est également l'occasion de situations d'apprentissage inédites. Dans le cadre d'activités scientifiques et techniques, la visite d'une exposition interactive offre ainsi un matériel didactique nouveau, original, esthétique et difficile voire impossible à concevoir et à mettre en œuvre dans la classe, que ce soit pour des raisons d'espace, de temps, de moyens ou encore de compétences. »

Cette situation de pénurie en matériel didactique rend la tâche très difficile aux enseignants qui n'ont pas de moyens propres pour s'en procurer. A propos, les sources des ministères en charge de l'éducation nationale, indiquent que seuls 115 établissements des enseignements moyen et secondaire du pays sur 1269 disposaient d'un laboratoire ou de ce qui en tient lieu et 55 salles de travaux pratiques, ce qui représente 13,39% seulement des effectifs des établissements. Selon les données de la Direction de l'Enseignement Secondaire Général rapportées par Bouba (2013), le Tchad compte au titre de l'année académique 2012-2013, trois cent sept (307) lycées publics et cent quarante-deux (142) lycées privés, soit un total de quatre cent quarante-neuf (449) lycées d'Enseignement Secondaire Général. Pour l'ensemble des lycées, seulement quinze (15) ont des laboratoires construits et équipés, soit 03,34%. Il faut ajouter à cela, des structures sommaires transformées en salles de laboratoire ou de travaux pratiques. Par conséquent, l'enseignement se pratique dans des conditions matérielles déplorables et les cours sont pour la plupart théoriques. Il n'y a rarement d'activités pratiques ; et la science, à défaut d'être pratiquée, est tout simplement racontée (Ayambi 1996)

Or, l'archéologie est une discipline pratique, qui nécessite des illustrations et des visites guidées avec les élèves sur les sites pour les faire découvrir des vestiges du passé. L'archéologie est souvent identifiée à la découverte d'objets rares et donc à la fouille. La base de l'archéologie est le questionnement : face à un objet inconnu, des traces dans le paysage, les différents réaménagements d'un bâtiment ou une interrogation de type « comment faisait-on avant ? ».

Ceci nécessite des activités pratiques avec les élèves, lesquelles demandent des outils didactiques adéquats. Mais le constat est qu'il y a un manque ou une insuffisance criard d'outils didactiques dans les établissements, par conséquent les cours sont théoriques et de mauvaise qualité. Nous nous posons la question de savoir si le manque ou l'insuffisance d'outils didactiques n'altèrent pas la qualité de l'enseignement de l'archéologie dans les établissements secondaires au Tchad en général et de la ville de N'djaména en particulier ? C'est autour de cette question que va se réaliser cette étude.

2. Méthodologie

Pour réaliser ce travail, nous avons opté pour une recherche de type mixte, combinant la recherche quantitative et qualitative. Notre population d'étude est constituée des établissements de la ville de N'djaména. Notre échantillon est composé de quatre (4) lycées dont un public et trois (3) privés laïcs confessionnels. Nous avons procédé par quotas. Ainsi, sur le plan quantitatif, notre échantillon est composé de 4 chefs d'établissement, 27 enseignants et 348 élèves à qui nous avons administré trois types de questionnaires. Quatorze questionnaires ont

été adressés aux chefs d'établissements, dix-huit aux enseignants et vingt aux élèves. Quant à l'aspect qualitatif, des entretiens ont été réalisés avec 4 personnels du corps administratif, 5 enseignants et 34 élèves. Le logiciel SPSS a servi pour faire le tri plat et le tri croisé des données quantitatives et l'analyse de contenu pour le traitement des données qualitatives.

3. Présentation, analyse et interprétation des résultats

Dans cette section, nous présentons les données quantitatives auprès des chefs d'établissements, des enseignants et des élèves.

3.1. Les résultats des chefs d'établissement

Dans cette partie, nous présentons les résultats de quatre questions posées aux chefs d'établissement relatifs à l'enseignement de l'archéologie dans leur établissement

Tableau n°1 : Identification des chefs d'établissement par institution et fonction

Fonction Etablissement	Proviseur Directeur	Censeur, Directeur des études	Surveillants	Total
Lycée Félix Eboue	1	0	0	1
Lycée Sacré-Cœur	0	2	0	2
Collège Evangélique	0	0	0	0
Collège Holy Flame	1	0	0	1
Total	2	2	0	4

Source : Enquête de terrain

La lecture de la distribution n°1 montre que l'échantillon des chefs d'établissement est composé de quatre (4) personnes dont un (1) proviseur du Lycée Félix Eboue, deux (2) censeurs du Lycée Sacré-Cœur et un (1) directeur du Collège Holy Flame. Tous les établissements de notre échantillon ont une structure hiérarchique conforme au système de notre pays. Il s'agit notamment pour le moyen ou encore le premier cycle du secondaire du directeur, du directeur des études et des surveillants. Pour le secondaire, du proviseur, du censeur et des surveillants. Il faut signaler qu'en dehors du directeur et/ou Proviseur, le nombre de censeurs et /ou directeurs des études et de surveillants est fonction du nombre de divisions pédagogiques par établissement.

Tableau n°2 : Matériel existant par établissement

Division pédagogique Etablissement	Pierre taillée	Pierre police	Objets en métal	Map monde	Photos des objets précités
Lycée Félix Eboue	Non	Non	Oui	Oui	Non
Lycée Sacré-Cœur	Non	Non	Oui	Oui	Oui
Collège Evangélique					
Collège Holy Flame	Non	Non	Non	Oui	Non

Source : Enquête de terrain

La lecture de la distribution n°5 relatif au matériel existant dans les établissements enquêtés montre que les Lycées Félix Eboué et Sacré-Cœur ne disposent pas de pierre taillée et de pierre polie. Par contre, on y trouve les objets en métal et le map monde. Le Lycée Félix Eboué ne dispose de photos des objets précités alors que le Sacré-Cœur en a. Le Collège Holy Flame ne possède seulement que le map monde. On peut conclure que les établissements enquêtés n'ont pas tous les objets nécessaires pour illustrer les séquences de cours d'archéologie. Cela explique le caractère théorique de cours qui sont dispensés dans nombre d'établissement du pays. Le Tchad dispose d'énormes richesses archéologiques qui se trouvent, pour la plupart, sur les nombreux sites du pays surtout à N'djaména. A titre d'illustration, voici quelques images qu'on peut utiliser pour enseigner l'archéologie.



**Pavement en terre cuite sur
le site sao d'Amndourman**

Jarre sur le site sao de la Basilique



Hache polie à gorge au musée national de N'Djaména

Tableau n°3 : Sortie d'étude avec les élèves

Modalité Etablissement	Oui	Non	Total
Lycée Félix Eboue	00%	100%	100%
Lycée Sacré-Cœur	100%	00%	100%
Collège Evangélique			
Collège Holy Flame	100%	00%	100%

Source : Enquête de terrain

La lecture de la distribution n°3 relatif aux sorties d'études a montré que les chefs d'établissements du Sacré-Cœur et de Holy Flame ont certifié à 100% que certaines classes de leurs établissements ont effectué des visites d'études. Par contre, leurs collègues de Félix Eboué ont répondu à l'unanimité que leur établissement n'a jamais réalisée de visites d'études avec ces élèves.

Tableau n°4 : Les sites visités

Sites Etablissement	Musée nationale	CNRD	Sites Sao
Lycée Félix Eboue	Non	Non	Non
Lycée Sacré-Cœur	Oui	Oui	Non
Collège Evangélique			
Collège Holy Flame	Oui	Oui	Non

Source : Enquête de terrain

A la question relative aux sites visités, la lecture de la distribution n°4 révèle qu'au Lycée Félix Eboué, les élèves n'ont visité ni le musée nationale, ni le Centre Nationale de Recherche et de Développement a plus forte raison les sites sao. Par contre, les responsables du Lycée Sacré-Cœur et du Collège Holy Flame ont certifié le musée nationale et le Centre Nationale de Recherche et de Développement ont été visité par les élèves de leurs établissements. Comme le Lycée Félix Eboue, ces deux établissements n'ont pas visités les nombreux sites Sao.

Résultats des enseignants

Par rapport à l'enseignement de l'archéologie, nous avons posé quatre questions posées aux enseignants, voici leurs réponses.

Tableau n°5 : Identification des enseignants par sexe et par établissement

Sexe Etablissement	Homme	Femme	Total
Lycée Félix Eboue	7	0	7
Lycée Sacré-Cœur	6	0	6
Collège Evangélique			
Collège Holy Flame	12	02	14
Total	25	02	27

Source : Enquête de terrain

La lecture de la distribution n°5 relatif aux enseignants montre que l'échantillon est composé de vingt-sept (27) enseignants dont sept (7) au Lycée Félix Eboue, six (6) au Lycée Sacré-Cœur et quatorze (14) à Collège Holy Flame. Il y a vingt-cinq (25) hommes et deux (2) femmes.

Tableau n°6 : Qualification des enseignants par établissement

Diplôme	DEUG	CAP CEG	Licence	Dipes I	Capel	Maitrise	Master	Total
Etablissement								
Lycée Félix Eboue			3		1	3		7
Lycée Sacré-Cœur	1		2		2		1	6
Collège Evangélique								
Collège Holy Flame	1	1	5	3		4		14
Total	2	1	10	3	3	7	1	27

Source : Enquête de terrain

La lecture du tableau n°6 montre que 7,40% des enseignants sont titulaires du DEUG (Diplôme d'Etudes Universitaires Général), 03, 70% du CAP CEG, 37,03% de la Licence, 11,11% du DIPES I, 11, 11% du CAPEL, 25,92% de la Maitrise et enfin 3,70% du Master. On peut conclure que les enseignants d'histoire de notre champ d'étude ont majoritairement des diplômes universitaires (7,40% titulaires du DEUG, 37,03% de la Licence, 25,92% de la Maitrise). On peut estimer à 70, 35% l'effectif des enseignants détenteurs des diplômes académiques au sein de ces établissements. Le reste c'est-à-dire le 29, 65% ont de diplômes professionnels (03, 70% du CAP CEG, 11,11% du DIPES I, 11, 11% du CAPEL, et 3,70% du Master). Ce qui fait que, selon Vincent Boutonnet (2018 : 3) “ les pratiques d'enseignement en histoire au secondaire restent magistrocentrées et traditionnellement fondées sur la transmission de connaissances historiques dites essentielles (Boutonnet, 2015a ; Demers, 2011) alors que le programme d'histoire au secondaire vise à exercer des habiletés de critique, de comparaison et de débat en classe “

Tableau n°7 : Matériel didactique dont disposent les enseignants

Matériel didactique Etablissement	Livres	Cartes	Photos	Objets	Film	Map monde
Lycée Félix Eboue	100%	00%	00%	00%	00%	00%
Lycée Sacré-Cœur	100%	100%	100%	100%	100%	100%
Collège Evangélique						
Collège Holy Flame	100%	100%	100%	100%	00%	00%

Source : Enquête de terrain

La lecture de la distribution n°7 relatif au matériel didactique dont disposent les enseignants enquêtés montre que 100% des enseignants du Lycée Félix Eboué disent qu'ils ont des livres. Par contre, aucun d'eux ne reconnaît posséder ni de cartes, ni de photos, d'objets, de film ou encore de map monde. Au Lycée Sacré-Cœur, c'est à l'unanimité que les enseignants ont certifié qu'ils ont des livres, des cartes, des photos, d'objets, de film et de map monde. Ils ont tout le matériel pédagogique nécessaire pour leur travail. A Holy Flame, les enseignants attestent qu'ils ont les livres, les cartes, les photos et les objets. Ils ne disposent pas de film et de map monde. On peut dire que ce sont les établissements privés confessionnels qui disposent de matériel pédagogiques adéquats pour l'enseignement de l'archéologie. L'archéologie comme les autres sciences humaines et sociales est expérimentale. Pour France Beaumier et al (2016 : 47),

vivre des expériences sur un sujet donné s'avère souvent plus intéressant et enrichissant que d'écouter des cours magistraux sur ce même sujet. Comment intéresser les élèves à l'histoire, susciter chez eux la curiosité de connaître le mode de vie à différentes époques ? C'est le défi que les enseignants à tous les niveaux de formation ont à relever.

L'apprentissage expérientiel « vise l'intégration des dimensions cognitives, socioaffectives et comportementales dans un processus d'éducation et de formation de la personne » (Côté, 1998 :7).

Tableau n°8: Sortie d'étude avec les élèves

Modalité Etablissement	Oui	Non	Total
Lycée Félix Eboue	00%	100%	100%
Lycée Sacré-Cœur	100%	00%	100%
Collège Evangélique			
Collège Holy Flame	100%	00%	100%

Source : Enquête de terrain

La lecture de la distribution n°8 relatif aux sorties d'études a montré que les enseignants du Sacré-Cœur et de Holy Flame ont certifié à 100% qu'ils ont fait effectuer des visites d'études à leurs élèves. Par contre, leurs collègues de Félix Eboué ont répondu à l'unanimité que leur établissement n'a jamais réalisée de visites d'études avec ces élèves. A N'djaména se trouvent les monuments historiques.



Le Musée national du Tchad



**Le nouveau bâtiment
du Musée National**

Photo : Manga Makrada

Il ne faut pas être surpris par cette situation, car, comme étudiants à l'université, (nombre d'enseignants) expérimentent le plus souvent des cours magistraux qui requièrent peu de recherches et d'analyses de sources historiques (Lévesque, 2016). A propos, voici la réaction d'un enseignant du Lycée Félix Eboué : *« N'djaména dispose d'énormes richesses archéologiques, nous avons plusieurs sites sao, des restes des Sao sur l'emplacement de la future basilique, les musées. Nous aimerions bien accompagner nos élèves visiter ces emplacements malheureusement notre établissement ne dispose ni de moyens de transport ni de l'argent nécessaire pour nous permettre d'y aller. C'est vraiment regrettable. »*

Résultats des élèves

Voici les réponses des élèves par rapport à l'enseignement de l'archéologie dans les établissements de notre champ d'étude

Tableau n° 9: Chapitres appris en classe

Séquences Etablissement	Paléolithique	Néolithique	Protohistoire	Découverte de la métallurgie	Civilisation Sao
Lycée Félix Eboué	115	92	23	46	115
Lycée Sacré-Cœur	126	126	126	126	126
Collège Evangélique	50	65	65	22	65
Collège Holy Flame	-	-	-	-	-

Source : Enquête de terrain

La lecture de la distribution n°14 relatif aux cours d'archéologie appris en classe par les élèves de trois établissements montre que 100% des élèves du Sacré-Cœur certifient qu'ils ont appris le chapitre sur la paléontologie, le néolithique, la protohistoire, la découverte de la

métallurgie et la civilisation des Sao pendant leur cursus scolaire. Au Lycée Félix Eboué, 100% des élèves attestent qu'ils ont appris la paléontologie et la civilisation des Sao, 90% le néolithique, 25% la protohistoire et 50% la découverte de la métallurgie. Enfin au Collège Evangélique, 100% des élèves reconnaissant qu'ils ont appris le chapitre le néolithique, la protohistoire et la civilisation des Sao ; 95% la paléolithique et 25% la découverte de la métallurgie.

Tableau n° 10 : Objets utilisés par l'enseignant pendant le cours

Matériel pédagogique Etablissement	Dessins	Cartes	Images de livres	Objets
Lycée Félix Eboué	86	00	92	29
Lycée Sacré-Cœur	110	126	126	16
Collège Evangélique	54	65	32	11
Collège Holy Flame				

Source : Enquête de terrain

La lecture de la distribution n°15 relatif objets utilisés par les enseignants pour dispenser leur cours montre qu'en ce qui concerne les dessins, on note que leur utilisation est attestée par 90% d'élèves du lycée Sacré-Cœur et du Collège Evangélique, 75% par leurs camarades de Félix Eboué. Quant aux cartes, 100% d'élèves du lycée Sacré-Cœur et du Collège Evangélique contre 00% de leurs camarades de Félix Eboué. En ce qui concerne les images de livres, 100% d'élèves des lycées Sacré-Cœur et Félix Eboué confirment leur utilisation par leurs enseignants contre 50% de leurs camarades du Collège Evangélique. Enfin, pour les objets seulement 25% d'élèves de nos trois établissements qui certifient leur utilisation par leurs enseignants.

Tableau n° 11 : Sortie d'étude avec les élèves

Modalité Etablissement	Oui	Non	Total
Lycée Félix Eboué	00%	100%	100%
Lycée Sacré-Cœur	100%	00%	100%
Collège Evangélique	00%	100%	100%
Collège Holy Flame			

Source : Enquête de terrain

La lecture de la distribution n°16 relatif aux sorties d'études a montré que seuls élèves du Sacré-Cœur ont certifié à 100% qu'ils ont effectué des visites d'études. Par contre, leurs collègues de Félix Eboué

et du Collège Evangélique ont répondu à l'unanimité qu'ils n'ont jamais effectuée de de visites d'études.

**Tableau n° 12: Appréciation des élèves des cours
dispensés par les enseignants**

Modalités Etablissement	Facile	Difficile	Très difficile
Lycée Félix Eboue	69	46	00
Lycée Sacré-Cœur	101	25	00
Collège Evangélique	33	32	00
Collège Holy Flame			
Total	203	103	00

Source : Enquête de terrain

La lecture de la distribution n°17 relatif à l'appréciation des cours d'archéologie par les élèves révèlent qu'à la modalité "facile", on trouve 69 élèves de Félix Eboué, 101 du Sacré-Cœur et 33 du collège Evangélique. A la modalité "Difficile", on répertorie 46 élèves de Félix Eboué, 25 du Sacré-Cœur et 32 du Collège Evangélique. Enfin, à la modalité " Très difficile", ne figure aucun élève.

Discussion

Les résultats de nos investigations dans quelques établissements de la ville de N'djaména relatif à l'enseignement de l'archéologie attestent que ces structures ne disposent pas ou peu d'outils didactiques adéquats pour l'enseignement de cette discipline.

En effet, de nombreux témoignages des apprenants et des responsables d'établissements ont révélé que très d'établissements disposent d'outils didactiques opérationnels. Les travaux de thèse d'Ayambi (2018) confirment ces propos. En effet, pour Ayambi, le matériel didactique utilisé par les enseignants, les activités d'enseignement/apprentissage et la maîtrise des démarches et méthodes sont des éléments déterminants qui influencent de façon positive la qualité de l'enseignement des SVT.

Pour Brousseau (2008), dans sa théorie de l'ingénierie de la formation, le travail de l'enseignant est semblable à celui d'un ingénieur qui consiste à concevoir, mettre en œuvre et évaluer. Pour que ce dispositif fonctionne normalement, il faut que tous les éléments y soient. Dans la même perspective, Weisser et Barnier (2001) Basque (2010) pensent que la construction des dispositifs est un travail d'experts.

Comme dans de nombreux pays, l'enseignement de l'archéologie

au Tchad, reste encore très magistrocentré par l'entremise de pratiques transmissives ou encore structurantes comme la pédagogie de la découverte (Boutonnet, 2015b ; Lautier et Allieu-Mary, 2008 ; Nokes, 2010). L'élève est généralement passif, en position d'écoute, de prise de notes et l'enseignant structure et transmet le savoir essentiel à apprendre, voire à mémoriser.

Parmi les cours dispensés au moyen et secondaire en archéologie, il y a entre autres le paléolithique, le néolithique, la protohistoire et la civilisation des saos. Les élèves ont certainement besoin de voir certaines images pour en être convaincus d'où l'importance d'illustrer les cours par des images car *« les ressources didactiques servent principalement de référence et d'illustration pour l'exposition de faits, de grands personnages et d'une chronologie des événements. »*

Les enseignants doivent d'une part, appuyer leurs enseignements par des supports didactiques tels les photos, les projections de films, etc et d'autre part, effectuer des visites de musée et de site saos pour montrer la portée pratique et concrète de leurs cours. Les cours dispensés sont des faits réels vécus et seuls les vestiges en sont les preuves vivantes. Ainsi, les outils didactiques rendent les cours vivants et plus parlants pour les élèves tout en, les motivant et en les encourageant à s'intéresser à tel ou tel autre aspect de l'histoire. Selon Pascal Duplessis (2016 : 2) les outils

didactiques matérialisent l'activité, la rendant concrète et effective en cela qu'elle l'organise, à la fois dans l'espace et le temps, et permet d'en conserver la trace. Qui plus est, elle médiatise cette activité du fait qu'elle engage et conditionne ces opérations mentales qui vont contribuer à l'apprentissage, mobilisant et transformant les connaissances de l'élève. Elle constitue enfin un objet intermédiaire entre l'enseignant et l'élève, entre les consignes du premier et le travail du second.

Conclusion

Les résultats de l'étude indiquent qu'il manque cruellement d'outils didactiques pour l'enseignement de l'archéologie dans les établissements moyens et secondaires de la ville de N'djaména. Or, l'enseignement de l'archéologie est basé sur du concret, du réel. Les outils didactiques sont autant utiles pour l'enseignement que pour l'apprentissage de l'archéologie car ils permettent entre autres, une variété d'actions et d'activités d'apprentissage. Ils favorisent une représentation concrète des idées abstraites, une participation active des élèves aux activités tout en provoquant des expériences dans des situations de résolution de problèmes.

Cette étude nous a permis de montrer l'importance et l'utilité des outils didactiques dans la qualité de l'enseignement/apprentissage de l'archéologie dans les établissements secondaires de la ville de N'djaména. Elle a permis notamment de déterminer la nature des différents outils didactiques nécessaires pour l'enseignement et l'apprentissage de l'archéologie.

Bibliographie

- ABANGA A., 2018, *L'acheuléen dans la région des lacs d'ounianga, nord du Tchad*. Mémoire de Master. Université de Toulouse.
- AUDIGIER F., TUTIAUX-GUILLON N., 2004, *Regards sur l'histoire, la géographie et l'éducation civique à l'école élémentaire*. Saint Fons. INRP.
- AYAMBI G., 1996b, *La contribution de l'enseignement des Sciences Naturelles à l'éducation environnementale au Tchad : cas du premier cycle du secondaire*. Mémoire pour l'obtention du Diplôme d'Inspecteur Général de l'Enseignement Secondaire. ENS de Saint-Cloud
- AYAMBI G., 2018, *Dispositifs didactiques et qualité de l'enseignement de des sciences de la vie et de la terre au secondaire général au Tchad*. Thèse de Doctorat/Ph.D en Sciences de l'Education. Université de Maroua.
- BOUBA M., 2013, *Les causes de la non-utilisation du matériel expérimental au cours de l'enseignement des sciences physiques dans les lycées du Tchad*. Mémoire pour l'obtention du diplôme d'inspecteur des enseignements moyen et secondaire. Ecole Normale Supérieure de N'Djaména.
- BOUTONNET V., 2015a, « Pratiques déclarées d'enseignants d'histoire au secondaire en lien avec leurs usages des ressources didactiques et l'exercice de la méthode historique ». *Revue des sciences de l'éducation de McGill*, 50(2-3), 225-246. <http://dx.doi.org/10.7202/1036431ar>
- BOUTONNET V., 2015b, « Typologie des usages des ressources didactiques par des enseignants d'histoire au secondaire du Québec ». *Revue canadienne de l'éducation*, 38(1), 1-24. <http://journals.sfu.ca/cje/index.php/cje-rce/article/view/1926>
- BROUSSOU G., 2008, *Introduction à l'ingénierie didactique*, IREM d'Orléans
- BONNAUD Carole-Anne, 2018, *Les outils didactiques pour apprendre en information-documentation*. Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de master. Ecole Supérieure du Professorat et de l'Education (ESPE). Académie de Nantes.
- COTE R., 1998, *Apprendre – Formation expérientielle stratégique*. Québec. Presses de l'Université du Québec.
- DEMERS S., 2011, *Relations entre le cadre normatif et les dimensions*

- téléologique, épistémologique et praxéologique des pratiques d'enseignants d'histoire et éducation à la citoyenneté : étude multicas. Thèse de doctorat. Université du Québec à Montréal.
<https://archipel.uqam.ca/5079/>
- DUPLESSIS P., 2006, « Apports épistémologiques à la didactique de l'Information-documentation : Des outils pour identifier, référer et structurer le domaine conceptuel ». Mémoire de Master 2 Recherche « Sciences de l'éducation et didactique », Option : Sciences de l'éducation. Université de Nantes.
- FRANCE B. et BARBARA Le B., 2016, « Vivre l'archéologie et l'histoire : un exemple d'apprentissage expérientiel en sciences humaines ». *Port Acadie* 27, printemps 2015, <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/> Erudit <https://www.erudit.org/fr/>
- LAUTIER N. et ALLIEU-MARY N., 2008, « La didactique de l'histoire ». *Revue française de pédagogie*, (162), 95-131. Repéré à <https://journals.openedition.org/rfp/926>
- LEVESQUE S., 2016, Sondage pancanadien auprès des futurs enseignants d'histoire. Dans M.-A. Éthier et É. Mottet (dir.), *Didactiques de l'histoire, de la géographie et de l'éducation à la citoyenneté. Recherches et pratiques* (p. 55-70). Louvain-la- Neuve : De Boeck.
- MANGA M. M., 2017, *La problématique sao : Entre civilisation, mythologie et construction de l'histoire*. Thèse de doctorat d'Histoire, Université Paris1 Panthéon-Sorbonne
- MINISTERE DE L'EDUCATION NATIONALE. Décret n° 1217/PR/PM/MES/2011 du 20 novembre 2011, portant organisation du Ministère de l'Enseignement Secondaire.
- MOULKOGUE B. F., 2008, *Le matériel de récupération dans l'enseignement des Sciences de la vie et de la Terre*. Mémoire pour l'obtention du DEA en sciences de l'éducation. Université Marien NGouabi. Brazzaville.
- NANGKARA C. et NDIGMBAYEL R. U., 2019, « Les vestiges du BET : une élaboration méthodique et didactique qui témoignent de l'occupation humaine du Nord du Tchad ». *European Journal of Education Studies*, Volume 6, Issue 6.
- NDIGMBAYEL R. U. et NENDYOIM M., 2020 « Développer les compétences en mathématiques des élèves du primaire pour les préparer aux disciplines scientifiques à l'enseignement secondaire : cas des écoles primaires de la commune de Bédjondo (Tchad) » *dans Revue Ivoirienne des Sciences et de Technologie* n°35 (2020), 60-77
- NOKES J. D., 2010, « Observing literacy practices in history classrooms ». *Theory and Research in Social Education*, 38(4), 515-544.

<http://dx.doi.org/10.1080/00933104.2010.10473438>

PASCAL D., 2016, « *Fiche-élève, fiche pédagogique en information-documentation : des outils didactiques pour enseigner et pour apprendre* ». Les Trois couronnes

<http://lestroiscouronnes.esmeree.fr/outils/fiche-eleve-fiche-pedagogique-en-information-documentation>

VINCENT B., 2018, « *usages et fonctions du matériel didactique : pratiques déclarées d'enseignants et de futurs enseignants d'histoire au secondaire* ». Formation et profession 26(2) : 3 DOI: 10.18162/fp.2018.462.

**USAGE DES TIC EN CONTEXTE FAMILIAL
ET PERFORMANCES EN FRANÇAIS ET EN
MATHÉMATIQUES CHEZ LES ÉLÈVES
DU PRIMAIRE DANS LA RÉGION DES
SAVANES AU TOGO**

HOULOUM Biriziwè*
MEWEZINO ESO-MONDJONNA*
TCHABLE BOUSSANLÈGUE*

Résumé

Cette étude vise à montrer les relations qui existent entre l'usage des TIC à savoir l'ordinateur, la tablette et le smartphone en contexte familial et les performances en français et en mathématiques des élèves du primaire de la Région des Savanes au Togo. La méthode utilisée combine les approches quantitatives et qualitatives. Ainsi, 355 élèves du primaire provenant de six établissements de la région des Savanes ont participé à l'enquête quantitative. Un questionnaire sociodémographique et des tests de niveau en français et en mathématiques ont été administrés. S'agissant de la méthode qualitative, 15 enseignants et 20 parents d'élèves ont été interviewés. Les résultats obtenus révèlent qu'il n'existe pas de relation entre l'usage de l'ordinateur et de la tablette et les performances scolaires en français et en mathématiques des élèves. Par contre, il existe un lien entre l'usage du smartphone à la maison et les performances des élèves en français et en mathématiques.

Mots clés : Ordinateur, tablette, smartphone, performances scolaires, Savanes.

Abstract

This study aims to show the relationships that exist between the use of ICT in a family context, namely the computer, the tablet and the smartphone, and the performance, in particular in French and in mathematics, of primary school students in the Savannah region of Togo. The method used combines quantitative and qualitative approaches. 355 elementary school students from six schools in the Savannah region participated in the quantitative survey. A socio-demographic questionnaire and level tests in French and in mathematics were administered. In terms of the qualitative method, 15 teachers and 20 parents of students were interviewed. The results obtained reveal that there is no relationship between the use of the computer and the tablet and the academic performance in French and mathematics of the students. On the other hand, there is a link between the use of smartphones at home and the performance of students in French and mathematics.

*Université de Kara (Togo) ; Email : houloumsolange@gmail.com

* Université de Kara (Togo) ; Email : abraham_mewezino@yahoo.fr

* Université de Kara (Togo) ; Email : tchable10@gmail.com

Keywords: Computer, tablet, smartphone, school performance, Savannah.

Introduction

Le français, langue d'enseignement et matière enseignée occupe une place de choix au cours primaire au Togo. Il constitue la base de tout apprentissage. Aussi, les mathématiques sont également importantes. Elles permettent à l'enfant de maîtriser les notions élémentaires de base nécessaires à la poursuite des études. Ainsi, afin de permettre aux élèves du primaire d'avoir des compétences dans ces disciplines, les efforts ne cessent d'être faits au jour le jour par les acteurs en charge de l'éducation dans ce sens. La diversité des livres de français et de mathématiques en est une preuve.

Mais, malgré cela, nombreux sont ces élèves du primaire qui n'acquiescent pas des compétences en français et en mathématiques. Au Togo, d'après le PASEC (2016), moins de 21 % des élèves de deuxième année sont capables de comprendre des informations explicites dans des mots, des phrases ou des textes courts, à l'écrit comme à l'oral, dans la langue d'enseignement. En mathématiques, moins de 42 % des élèves maîtrisent les premières notions de quantité et d'espace, commencent à développer des aptitudes de raisonnement sur des problèmes basiques avec des nombres inférieurs à 20 et sont capables d'effectuer des opérations (addition et soustraction) sur des nombres inférieurs à 20. Seulement 15,4 % des élèves peuvent réaliser des opérations d'addition et de soustraction sur des nombres supérieurs à 50.

Dans la région des Savanes, d'après notre sondage, seulement 53,1% ont obtenu la moyenne en français et 51,3 la moyenne en mathématiques.

En effet, dans l'apprentissage du français et de la mathématique, les TIC à savoir l'ordinateur, la tablette et le smartphone peuvent être d'un grand apport. Pas mal de chercheurs ont eu à le démontrer (E. Kim, I. Cho & J. Kim 2017 ; S. Parasuraman, A.T. Sam, S.W.K. Yee, B.L.C. Chuon & L.Y. Ren, 2017 ; F. Giunchiglia, M. Zeni, E. Gobbi, E. Bignotti & I. Bison, 2018 ; A.W.H. Kates & C.L. Coryn 2018 ; Ü. Aktürk, F. Budak, A. Gültekin & A. Özdemir 2018 ; F. Soyer, E. Tolukan & A. Dugenci 2019 ; J. Kim , N.E. Ahn & J. Lee 2019 ; R. Yalçın, B. Özkurt, M. Özmaden, R. Yağmur, 2020).

M. Lebrun (1999, p. 43) disait à ce propos que « les TIC fournissent des moyens novateurs, non seulement pour la diffusion des connaissances mais aussi pour l'exploration de stratégies d'apprentissage qui favorisent la construction des compétences ».

Concernant l'usage des TIC dans l'apprentissage du français, certains chercheurs ont montré leurs effets positifs et leurs opportunités. N. Guichon (2012, p. 9) confirme que « les TIC peuvent apporter une valeur ajoutée pour développer des compétences langagières ». S.

Pouts-Lajus et M. Riché-Magnier (1998) mettent l'accent sur l'aspect interculturel et international des réseaux et sur la richesse du web. Cet aspect favorise les échanges linguistiques internationaux entre élèves : « les réseaux, parce qu'ils sont fondés sur une logique internationale, créent des situations particulièrement motivantes pour l'apprentissage des langues » (S. Pouts-Lajus & M. Riché-Magnier, 1998, p.75).

Quelques études rapportent parfois des impacts de l'usage de l'ordinateur sur l'apprentissage des mathématiques, des sciences, de même que sur les habiletés de lecture (J. Hargis & D.K. Schofield, 2006 ; M. Dunleavy & W.F. Heinecke, 2008; A.L. Odom, J.M. Marszalek, E.R. Stoddard & J.M. Wrobel, 2011 ; R.C. Hansen, 2012; O. İşbulan & K. Mübin, 2020). Les travaux de K.A. Suhr, D.A. Hernandez, D. Grimes et M. Warschauer (2010) ont d'ailleurs trouvé un impact direct de l'usage régulier des ordinateurs portables par les élèves du primaire sur leur compétence en littérature, tandis que l'étude de S. Eden, A. Shamir et M. Fershtman (2013) a montré que les technologies aident les élèves à faire moins de fautes quand ils écrivent, en particulier ceux qui ont des difficultés d'apprentissage. R.C. Hansen et ses collègues (2012) ont constaté un impact sur le raisonnement abstrait des élèves du primaire. L'accès facilité à la connaissance représente un autre des avantages de la présence marquée de l'ordinateur (K. Odhabi, 2007), tout comme la capacité accrue à résoudre des problèmes (A. Barak, H. Lipson & C. Lerman, 2006).

L'analyse de plusieurs expériences européennes permet de montrer que l'usage de l'ordinateur entraîne chez les jeunes de 7 à 16 ans des gains significatifs en anglais, en sciences, en conception et technologie (A. Balanskat *et al*, 2006). Ces études indiquent une amélioration des performances des élèves aux tests en mathématiques et sciences suite à l'amélioration de leur accès aux TIC, et assurent l'existence d'un lien entre l'utilisation de l'ordinateur par les élèves et leurs performances en mathématiques (Balanskat *et al*. *idem*).

En outre, l'usage de la tablette a également des effets sur les performances scolaires des élèves. Plusieurs avantages liés à leurs usages ont été mis en évidence, par exemple une motivation accrue pour les élèves (S. Kinash, J. Brand & T. Mathew, 2012). K. Williams, E. Kennedy et S. Tate (2012) ont, quant à eux, étudié la mise en place d'un dispositif de tutorat dans un cours de lecture auprès d'un élève souffrant de déficit de l'attention avec hyperactivité. Leur recherche montre que les tablettes facilitent l'apprentissage individualisé, le développement de compétences en lecture, mais aussi la possibilité pour l'élève de gagner en confiance. Aussi, d'autres résultats montrent que les tablettes bénéficient d'un potentiel cognitif important (T. Karsenti et A. Fievez, 2013).

Les tablettes contribuent au soutien à des élèves en difficulté (S. Henderson & J. Yeow, 2012 ; B. Mc Clanahan *et al*, 2012 ; S. Retter

et al., 2013). Certains auteurs se sont par ailleurs intéressés aux élèves ayant des difficultés d'apprentissage, comme c'est le cas de Z. Chai, C.O. Vail et K.M. Ayres (2015) qui ont interrogé l'impact des tablettes sur les élèves ayant des troubles d'apprentissage ou des retards de développement, mais aussi D. Kagohara *et al.* (2013) qui ont mis en évidence l'apport éducatif des tablettes pour ce type d'élèves particuliers. M.H. Heitz (2015) a réalisé une étude sur les effets de l'usage de la tablette sur les élèves en situation de handicap. Cette étude a mis en évidence de nombreux avantages pour les élèves entre autres la modification de leur rapport aux apprentissages, l'appropriation de compétences langagières orales et écrites, la manière de résoudre les problèmes arithmétiques et géométriques.

L'usage du smartphone n'est pas sans effet sur les performances scolaires des élèves (B. Limdar, M. Özkurtv, M. Özmaden & R. Yağmuri 2020). A. Obono Mba (2017) montre que l'usage du smartphone favorise au niveau des élèves le développement de certaines compétences et représente un véritable outil d'apprentissage. Pour A.L. Bossoto (2017), le téléphone mobile est un instrument indispensable aux pratiques pédagogiques. A. Lieury (2014) relève clairement l'impact de l'usage du smartphone sur les performances cognitives des élèves. La lecture et les mathématiques en sont les plus bénéfiques.

La plupart des études évoquées ont permis de montrer l'existence d'un lien entre l'usage des différentes TIC et les performances scolaires des élèves. Ces études réalisées dans le domaine des TIC en lien avec l'éducation ont plus mis l'accent sur l'utilisation des TIC à l'école. Mais, qu'en est-il de leur utilisation à la maison ? Aucune étude, prenant en compte cet aspect jusqu'ici à notre connaissance, n'a encore été menée au Togo et particulièrement dans la région des Savanes. C'est pourquoi nous nous posons la question fondamentale suivante : quel lien existe-t-il entre l'usage de l'ordinateur, la tablette et le smartphone à la maison et les performances en français et en mathématiques des élèves ? Ainsi, nous postulons de l'existence d'une relation entre l'usage des TIC à savoir l'ordinateur, la tablette et le smartphone et les performances en français et en mathématiques des élèves du primaire. Afin de vérifier cette hypothèse, la méthodologie suivante est mise en place.

1. Méthodes

1.1. Cadre de l'étude et participants

L'étude s'est déroulée dans la région des Savanes située au nord du Togo et a concerné six établissements primaires à savoir : l'école primaire publique camp gendarmerie, l'école primaire publique centrale de Dapaong, l'école primaire privée laïc SOS, l'école primaire privée islamique Franco-Arabe, l'école primaire confessionnelle Bon Pasteur et l'école primaire confessionnelle Shalom.

En outre, seules les classes de Cours Élémentaire (CE) et Cours Moyen (CM) ont fait l'objet d'enquête puisque nous estimons que les classes de Cours Préparatoire ne pourront pas répondre convenablement aux questions qui leur sont posées. Ainsi, 355 élèves des classes de CE et CM ont été interrogés dont 167 garçons et 188 filles ayant un âge compris entre 7 et 15 ans. Par ailleurs, 15 enseignants et 20 parents d'élèves ont subi des entretiens individuels.

1.2. Techniques de collecte des données

Pour collecter les informations, nous avons eu recours à un questionnaire, au guide d'entretien et aux tests. Le questionnaire et les tests ont été administrés aux élèves et le guide d'entretien a concerné les enseignants et les parents d'élèves. Le questionnaire nous a permis d'identifier les élèves qui ont accès aux TIC et ceux qui n'en ont pas. Les tests nous ont permis d'évaluer les performances scolaires en français et en mathématiques des élèves. Ces tests ont été conçus avec l'aide des enseignants du primaire en tenant compte du programme en cours.

En français par exemple au CE, les évaluations ont porté sur l'ordre des mots dans une phrase, la structure d'une phrase, la conjugaison des verbes aux temps simples de l'indicatif, la transformation d'une phrase de la voix affirmative à la voix négative et vice-versa, la construction des phrases avec des mots et expressions. Au CM toujours en français, les questions ont porté sur la conjugaison des verbes aux temps composés de l'indicatif, l'identification du mode du verbe dans une phrase, la transformation d'une phrase de la voix active à la voix passive et vice-versa, les différentes formes de phrase, l'antonyme, le synonyme, l'homonyme et le mot d'une même famille d'un mot. En mathématiques, au CE, les tests ont porté sur le rangement des nombres du plus petit au plus grand, les opérations courantes avec des nombres de quatre chiffres, les différentes figures, la conversions des heures en minutes et des minutes en secondes, l'écriture en chiffres et en lettres de 0 à 999 999. Au CM, les évaluations ont concerné l'écriture en chiffre et en lettre des nombres allant de 999 999 au plus grand nombre, la conversion, les opérations courantes avec des nombres de plus de quatre chiffres. Chacune des évaluations a duré en moyenne une trentaine de minutes. Les tests se sont déroulés dans mêmes conditions comme les compositions. Après évaluations les copies ont été corrigées et notées sur 10. Les élèves ayant une note comprise entre 0 et 4 soit en français, soit en mathématiques sont en échec et ceux dont la note est comprise entre 5 et 10 sont en réussite.

Un guide d'entretien a été adressé aux enseignants et aux parents d'élèves de l'échantillon pour appréhender leur perception de l'impact des TIC sur les performances scolaires.

Exemple de question extrait du guide d'entretien : que pensez-vous de l'influence de l'usage des TIC (ordinateur, tablette et smartphone) à la maison sur les rendements en français et en mathématiques des élèves ?

1.3. Procédures d'analyse de données

La saisie des données quantitatives et leur traitement ont été rendus possibles grâce au logiciel SPSS 20.0. Les statistiques utilisées dans ce cas sont les analyses de variances avec le calcul du test F de Snédécour. Les données qualitatives ont été analysées par la technique de l'analyse de contenu.

2. Résultats

2.1. Usage de l'ordinateur et performances en français et en mathématiques

Ces tableaux indiquent les résultats des élèves du primaire interrogés concernant les relations qu'il y'a entre l'accès ou non de l'ordinateur sur d'une part les performances en français et d'autre part les performances en mathématiques.

Tableau I : relation entre la manipulation de l'ordinateur à la maison et la moyenne en français

Maniez-vous l'ordinateur à la maison?		Moyenne en Français		Total
		Echec	Réussite	
Oui	Effectif	5	11	16
	%	45,5%	25,6%	29,6%
Non	Effectif	6	32	38
	%	54,5%	74,4%	70,4%
Total	Effectif	11	43	54
	%	100%	100%	100%

Chi-deux corrigé = 0,84 ; ddl = 1 ; p = 0,36

Source: Enquête de terrain, novembre-décembre 2019

Ce tableau montre que 74,4% des élèves qui manient l'ordinateur réussissent beaucoup plus en français que leurs homologues qui ne le font pas (25,6%). Les mêmes élèves échouent beaucoup plus (54,5%) que ceux qui manient l'ordinateur à la maison (45,5%). Le Chi-deux corrigé n'est pas significatif lorsqu'on compare ces différences. Il n'existe pas de relation entre les élèves qui manient l'ordinateur à la maison et les performances en français.

Le tableau suivant nous montre la relation qu'il existe entre l'usage de l'ordinateur et les performances en mathématiques des élèves interrogés.

**Tableau II : relation entre la manipulation de l'ordinateur
à la maison et la moyenne en mathématiques**

Maniez-vous l'ordinateur à la maison ?		Moyenne en Mathématiques		Total
		Echec	Réussite	
Oui	Effectif	5	11	16
	%	41,7%	26,2%	29,6%
Non	Effectif	7	31	38
	%	58,3%	73,8%	70,4%
Total	Effectif	12	42	54
	%	100%	100%	100%

Chi-deux corrigé = 0,46 ; ddl = 1 ; p = 0,50

Source: Enquête de terrain, novembre-décembre 2019

Les résultats statistiques de ce tableau révèlent que les élèves qui manient l'ordinateur sont plus nombreux (73,8%) à réussir plus en mathématiques, ils sont également les plus nombreux à échouer dans la même matière à 58,3% que leurs homologues qui ne manient pas l'ordinateur (41,7%). Le Chi-deux corrigé n'est pas aussi significatif lorsqu'on compare ces différences. Il n'existe pas de relation entre les élèves qui manient l'ordinateur à la maison et les performances en mathématiques.

La section des résultats suivante nous fait voir les relations qu'il existe entre l'accès ou non de la tablette à la maison et les rendements en français d'un côté et en mathématiques d'un autre côté.

2.2. Usage de la tablette et performances en français et en mathématiques

**Tableau III : Relation entre la manipulation de la tablette
à la maison et la moyenne en français**

Maniez-vous la tablette à la maison?		Moyenne en Français		Total
		Echec	Réussite	
Oui	Effectif	5	12	17
	%	41,7%	29,3%	32,1%
Non	Effectif	7	29	36
	%	58,3%	70,7%	67,9%
Total	Effectif	12	41	53
	%	100%	100%	100%

Chi-deux corrigé = 0,21 ; ddl = 1 ; p = 0,64

Source: Enquête de terrain, novembre-décembre 2019

Les données consignées dans ce tableau montrent que 70,7% des élèves qui manient la tablette à la maison réussissent plus en français que les élèves qui ne manient pas (29,3%) ; les élèves qui manient la tablette à la maison sont les plus nombreux aussi (58,3%) à échouer aussi plus en français que les autres. Ces différences ne sont pas significatives lorsque le Chi-deux corrigé est appliqué (Chi-deux corrigé (1) = 0,21 ; p = 0,64). Il n'y a pas de lien entre le maniement de la tablette à la maison et les performances en français.

Le tableau ci-après nous montre les résultats statistiques de la relation qu'il existe entre l'accès de la tablette et les performances en mathématiques.

**Tableau IV : relation entre la manipulation de la tablette
à la maison et la moyenne en mathématiques**

Maniez-vous la tablette à la maison?		Moyenne en Mathématiques		Total
		Echec	Réussite	
Oui	Effectif	5	12	17
	%	50,0%	27,9%	32,1%
Non	Effectif	5	31	36
	%	50,0%	72,1%	67,9%
Total	Effectif	10	43	53
	%	100%	100%	100%

Chi-deux corrigé = 0,95 ; ddl = 1 ; p = 0,33

Source: enquête de terrain novembre-décembre 2019

A la lumière de ce tableau, il ressort que les élèves qui performant le plus en mathématiques sont les élèves qui manient la tablette (72,1%). Les mêmes élèves sont plus enclins à l'échec en mathématiques (50,0%). Toutefois, les différences observées ne sont pas significatives. Il n'existe pas de relation entre le maniement de la tablette à la maison et les performances en mathématiques.

Cette dernière partie des résultats nous fait savoir les relations qu'il existe entre l'usage du smartphone et les rendements dans les matières de français et de mathématiques.

2.3. Usage du smartphone et performances en français et en mathématiques

Tableau V : relation entre l'usage du smartphone à la maison et la moyenne en français

Maniez-vous le smartphone à la maison?			Moyenne en Français		Total
			Echec	Réussite	
Oui	Effectif		33	51	84
	%		45,8%	29,0%	33,9%
Non	Effectif		39	125	164
	%		54,2%	71,0%	66,1%
Total	Effectif		72	176	248
	%		100%	100%	100%

Chi-deux = 6,48 ; ddl = 1 ; p = 0,01

Source: enquête de terrain novembre-décembre 2019

Les résultats du tableau V indiquent que les élèves qui manient le smartphone à la maison sont moins nombreux (29%) à réussir en français que leurs camarades qui ne manient pas (71%). Le même constat est fait en situation d'échec aussi. En effet, 45,8% des élèves qui manient le smartphone à la maison réussissent en français contre 54,2% de ceux qui ne manient pas. Le Chi-deux appliqué à ces différences est significatif au seuil 0,01. Il existe donc une relation entre le maniement du smartphone à la maison et les performances en français.

Ce tableau indique le lien entre l'usage du smartphone et les résultats en mathématiques des élèves du primaire interrogés.

Tableau VI : relation entre la manipulation du smartphone à la maison et la moyenne en mathématiques

Maniez-vous le smartphone à la maison?			Moyenne en Mathématique		Total
			Echec	Réussite	
Oui	Effectif		33	51	84
	%		45,2%	29,1%	33,9%
non	Effectif		40	124	164
	%		54,8%	70,9%	66,1%
Total	Effectif		73	175	248
	%		100%	100%	100%

Chi-deux = 5,93 ; ddl = 1 ; p = 0,02

Source: enquête de terrain novembre-décembre 2019

Selon les données du tableau ci-dessus, il ressort que les élèves qui manient le smartphone à la maison sont moins nombreux (29,1%) à réussir en mathématiques que leurs camarades qui ne le manient pas (70,9%). En situation d'échec, on constate que 45,2% des élèves qui manient le smartphone à la maison réussissent en mathématique contre 54,8% de ceux qui ne le font pas. Le Chi-deux (1) = 5,93 est significatif au seuil $p = 0,02$. Il existe donc une relation entre le maniement du smartphone à la maison et les performances en mathématiques.

3. Discussion

Cette étude s'est proposée de vérifier s'il existe une relation entre l'usage en contexte familial des différentes TIC à savoir l'ordinateur, la tablette, le smartphone et les performances scolaires des élèves du primaire notamment en français et en mathématiques.

Les résultats présentés dans les tableaux I et II ont permis de croiser l'usage de l'ordinateur en contexte familial et les performances des élèves en français et en mathématiques. Nous avons trouvé qu'il n'y pas de liens entre l'usage de l'ordinateur à la maison et les performances en français et en mathématiques des élèves. Ces résultats sont conformes à ceux trouvés par J. Harris (2001) ; T. Fuchs et L. Woessman (2004) ; J.M. Smyth (2007) ; J. Wittwer et M. Senkbeil (2008) ; J. Wainer *et al*, (2008). S. Wittwer et M. Senkbeil (2008) rapportent qu'ils ne trouvent pas de différence significative entre les élèves qui ont un ordinateur et ceux qui n'en n'ont pas. L'étude menée par T. Fuchs et L. Woessman (2004) conclut plutôt que la présence d'un ordinateur à la maison est corrélée de façon négative avec la performance en mathématiques et en lecture. Certains auteurs et la plupart d'ailleurs ont abouti à des résultats contraires. Il s'agit en occurrence de Balanskat *et al*, (2006) ; de K.A. Suhr, D.A. Hernandez, D. Grimes et M. Warschauer (2010), de S. Eden, A. Shamir et M. Fershtman (2013). Ils ont en effet démontré l'existence d'une relation entre l'usage de l'ordinateur et les performances des élèves en littérature, en lecture, en mathématiques et dans les autres disciplines.

En plus, il n'y a pas un lien significatif entre l'usage de la tablette à la maison et les performances scolaires en français et en mathématiques des élèves du primaire. Ce résultat ne semble pas être partagé par certains chercheurs (T. Karsenti & A. Fievez 2013 ; F. Villemonteix *et al*, 2015). F. Villemonteix *et al*. (2015), après une étude réalisée au primaire ont montré qu'un des avantages lié à l'utilisation de la tablette reste la possibilité de mêler oral et écrit ou texte et image, et donc de modifier le rapport à l'écriture et à la lecture scolaires.

Enfin, les résultats consignés dans les tableaux V et VI montrent l'existence de relation significative entre l'usage du smartphone en famille et les performances en français et en mathématiques des élèves du primaire. En effet, les élèves qui ont accès et font usage du

smartphone à la maison enregistrent de bonnes performances en français et en mathématiques. Cela est aussi démontré par A. Lepp, J.E. Barkley et A.C. Karpinski (2015), M. Samaha et N.S. Hawi (2016), S. Parasuraman, A.T. Sam, S.W.K. Yee, B.L.C. Chuon et L.Y. Ren, (2017), A.W.H. Kates, L. Wu et C.L. Coryn (2018), E. Kim, H. Ahnet et J. Lee (2019), F. Soyer, E. Tolukan et A. Dugenci (2019). Ces auteurs ont montré que la plupart des élèves qui utilisent les téléphones mobiles sont performants dans les tests de français et de mathématiques.

Ceci corrobore les dires de certains de nos enquêtés :

Le premier dit ceci : « Les enfants ayant accès à un smartphone à la maison réussissent mieux à l'école parce qu'ils développent leur quotient intellectuel, ils élargissent leur capacités de connaissances. Les jeux par exemple développent leurs capacité de réflexion et d'anticipation» (Novembre 2019, entretien avec un enseignant de l'EPC Bon Pasteur).

Pour le deuxième : « La fracture numérique constitue sans nul doute un frein à l'apprentissage des mathématiques et du français parce qu'elle constitue un fossé entre les nantis et les déshérités, bien entendu le téléphone portables avec ces diverses applications est une source inépuisable de connaissances et d'informations utiles à la maîtrise de ces matières » (Novembre 2019, entretien avec un enseignant de l'EPP Camp Gendarmerie).

Un parent d'élève renchérit en ces termes : « Les enfants qui font usage du téléphone à la maison sont en avance sur ceux qui n'en font pas usage. A travers les applications qu'on installe sur le portable, les enfants acquièrent de nouveaux mots, de nouvelles expressions, de nouvelles connaissances d'autant plus que l'enfant retient mieux ce qui est à l'écran que ce que fait le maître en classe ». (Novembre 2019, entretien avec un parent d'élève de l'EPC Shalom).

Par contre, O. Junco et S.R. Cotten (2012), D.R. Tindell et R.W. Bohlander (2012), Lin *et al.*, (2014), A. Lepp, J.E. Barkley et A.C. Karpinski (2014), F. Giunchiglia *et al.* (2018) ont trouvé des résultats contraires. Pour ces auteurs, l'usage du smartphone agit négativement sur les résultats scolaires des élèves.

Conclusion

L'objectif de cette étude est de montrer l'influence de l'usage des TIC en contexte familial sur les performances scolaires des élèves notamment dans les disciplines de français et de mathématiques. Les différentes TIC retenues sont l'ordinateur, la tablette et le smartphone.

Au terme de nos recherches, nous retenons que l'usage de l'ordinateur et de la tablette n'entretiennent pas de relations significatives avec les performances en français et en mathématiques des élèves du primaire de la région des Savanes au Togo. Au même

moment, l'usage du smartphone et les performances des élèves en français et en mathématiques ont un lien significatif entre eux.

Toutefois, nous reconnaissons que cette étude s'est contentée d'interroger uniquement les élèves du primaire. Des études futures pourraient s'intéresser aux élèves du secondaire.

Références bibliographiques

- AKTÜRK Ümmuhan, BUDAK Funda, GÜLTEKİN Abdurrezzak, & ÖZDEMİR Aysel, 2018, « Comparison of smartphone addiction and loneliness in high school and university students ». *Perspectives in psychiatric care*, 54(4), p.564-570. Doi: 10.1111/ppc.12277
- BALANSKAT Anja, BLAMIRE Roger & KEFALA Stella, 2006, « The ICT Impact Report: A review of studies of ICT impact on schools in Europe ». *European Schoolnet: Education and Culture*. < <http://insight.eun.org/shared/data/...> >
- BOSSOTO Antonin-Idriss, 2017, « Apports de l'utilisation du téléphone mobile multifonction dans les pratiques pédagogiques en contexte universitaire ». *Adjectif.net*
- CHAI Zhen, VAIL Cynthia O. & AYRES Kevin M., 2015, « Using an iPad application to promote early literacy development in young children with disabilities ». *The Journal of Special Education*, 48(4), p.268-278.
- DORUK Muhammet & ÇILTAŞ Alper, 2020, « Pre-Service Mathematics Teachers' Concept Definitions and Examples Regarding Sets ». *International Journal of Psychology and Educational Studies*, 7 (2), p.21-36.
- DUNLEAVY Mike & HEINECKE William F., 2008, « The impact of 1:1 laptop use on middle school math and science standardized test scores ». *Computers in the Schools*, 24, 3-4, p.7-22.24(3-4), 7-22.
- EDEN Sigal, SHAMIR Adina, & FERSHTMAN Maayan, 2013, « Making a difference: Using laptops as a support for spelling improvement among students with learning disability ». Dans A. Shamir & O. Korat (dir.), *Technology as a Support for Literacy Achievements for Children at Risk* (p. 199-209). Dordrecht, Pays-Bas: Springer Netherlands.
- FUCHS Thomas & WOESSMAN Ludger, 2004, « Computers and student learning: Bivariate and multivariate evidence on the availability and use of computers at home and at school », *CESifo Working Paper*, 1321.
- GIUNCHIGLIA Fausto, ZENI Mattia, GOBBI Elisa, BIGNOTTI Enrico, & BISON Ivano, 2018, « Mobile social media usage and academic performance ». *Computers in Human Behavior*, 82, p.177-185. Doi: 10.1016/j.chb.2017.12.041

- GUICHON Nicolas, 2012, *Vers l'intégration des TIC dans l'enseignement des langues*. Paris: Didier.
- HANSEN Ryan C., 2012, *Exploring the Effects of 1:1 Laptop Implementation on Quantifiable Student Outcomes in Junior High School Science Classes between Demographic Subpopulations of Students* Thèse de doctorat, Utah State University, Logan, UT
- HARGIS John & SCHOFIEL D. K., 2006, « Effects of laptop computers on elementary student achievement and attitude». Dans C. Crawford *et al.* (dir.), *Proceedings of Society for Information Technology and Teacher Education International Conference* (p. 1589-1596). Chesapeake, VA: AACE.
- HARRIS Jessica, 2001, *The effects of computer games on young children: A review of the research*. London, UK: Research, Development and Statistics Directorate.
- HEITZ Marie-Hélène, 2015, « Premiers résultats d'un projet innovant ». *La nouvelle revue de l'adaptation et de la scolarisation*, 69, p.191-206.
- HENDERSON Sarah & YEOW Jeff, 2012, « Ipad in Education. A case study of Ipad adoption and use in a primary school ». *HICSS 12 proceedings of the 2012 45th Hawaii International Conference on System Sciences* (p. 78-87).
- İŞBULAN Onur, & MÜBİN Kiyici, 2020, « Analysis and Improvement of Prospective Teachers' Educational Facebook Use and Development A Model for Educational Purposes». *International Journal of Psychology and Educational Studies*, 7-2, p. 21-36
- JUNCO Reynol & COTTON Shelia R., 2012, «The relationship between multitasking and academic performance ». *Computers & Education*, 59-2, p.505-514. doi: 10.1016/j.compedu.2011.12. 023
- KAGOHARA Debora M., MEER Larah Van Der, RAMDOSS Sathiyaprakast, O'REILLY Marc F., LANCIONI Giulio E., DAVIS Tonya N., SIGAFOOS Jeff, 2013, « Using iPods and iPads in teaching programs for individuals with developmental disabilities: A systematic review ». *Research in Developmental Disabilities*, 34-1, p.147-156.
- KARSENTI Thierry & FIEVEZ Aurélien, 2013, *L'iPad à l'école : usages, avantages et défis. Résultats d'une enquête auprès de 6057 élèves et 302 enseignants du Québec*. Montréal, QC: CRIFPE.
- KATES Wu & CORYN Chris L., 2018, « The effects of mobile phone use on academic performance: A meta-analysis». *Computers & Education*, 127, p.107-112. Doi: 10.1016/j.compedu.2018.08.012
- KIM Eun Young, CHO Inhyo, & KIM Eun Joo, 2017, « Structural equation model of smartphone addiction based on adult attachment theory: mediating effects of loneliness and

- depression ». *Asian Nursing Research*, 11-2, p.92-97. doi: 10.1016/j.anr.2017.05.002
- KIM Joo, AHN J, & LEE Han, 2019, « Why Do Children Become Unhappier as They Get Older? Comparing Key Dimensions of Children's Subjective Well-Being Between 8-and 12-Year-Old Groups in South Korea ». *Child Indicators Research*, 12-1, p.9-27. doi: 10.1007/s12187-017-9513
- KINASH Shelley, BRAND Jeffrey & MATHEW Trishida, 2012, « Challenging mobile learning discourse through research: Student perceptions of Blackboard Mobile Learn and iPads ». *Australasian Journal of Educational Technology*, 28-4, p.639-655.
- LEBRUN Marcel, 2007, *Des technologies pour enseigner et apprendre*, Bruxelles, De Boeck.
- LEBRUN Marcel, 2002, *Des technologies pour enseigner et apprendre*, Paris, De Boeck
- LEPP Andrew, BARKLEY Jacob E. & KARPINSKI Aryn C., 2015, « The relationship between cell phone use and academic performance in a sample of U.S. college students ». *SAGE Open*, 5-1, p. 1–9. doi: 10.1177/2158244015573169
- LIMDAR Yalcin, ÖZKURT Burhan, ÖZMADEN Murat, & YAĞMURI Rifat, 2020 « Effect of smartphone addiction on loneliness levels and academic achievement of z generation ». *International Journal of Psychology and Educational Studies*, 7-1, p. 208-214
- LIN Yu Hsuan, CHANG Li-Ren, LEE Yang Han, TSENG Hsien Wei, KUO Terry B. & CHEN Sue Huer, 2014, « Development and validation of the Smartphone Addiction Inventory (SPAI) ». *PloS one*, 9-6, p.98 -312. doi: 10.1371/journal.pone.0098312
- MC CLANAHAN Barbara, WILLIAMS Kristar, KENNEDY Ed & TATE Susan 2012, « A breakthrough for Josh: How use of an Ipad facilitated reading improvement ». *Techtrends*, 56-3, p.20-28.
- OBONO MBA Anastasie, 2017, « Les smartphones au lycée : quels usages pour quelles compétences ? » *frantice.net*, numéro 14
- ODHABI Hamad, 2007, « Investigating the impact of laptops on students' learning using Bloom's learning taxonomy ». *British Journal of Educational Technology*, 38-6, p.1126-1131.
- ODOM Arthur Louis, MARSZALEK Jacob M., STODDARD Elizabeth R. & WROBEL Jerry M., 2011, « Computers and traditional teaching practices: Factors influencing middle level students' science achievement and attitudes about science ». *International Journal of Science Education*, 33-17, p. 2351-2374.
- PARASURAMAN Subramani, SAM Aaseer Thomby, YEE Stéphanie Wong Kah, CHUON Bobby Lau Chik & REN Lee Yu, 2017, « Smartphone usage and increased risk of mobile phone addiction: A concurrent study ». *International journal of*

- pharmaceutical investigation*, 7-3, p.125-131. doi: 10.4103/jphi.JPHI_56_17
- PASEC, 2016, PASEC2014 – Performances du système éducatif togolais : Compétences et facteurs de réussite au primaire. PASEC, CONFEMEN, Dakar.
- POUTS-LAJUS Serge & RICHE-MAGNIER Marielle, 1998, *L'école à l'heure d'Internet-Les enjeux du multimédia dans l'éducation*, Paris, Nathan
- RETTTER Shannan, ANDERSON Christine & KIERAN Laura, 2013, « Ipad Use for Accelerating Gains in Reading Skills of Secondary Students with Learning Disabilities». *Society for Information Technology & Teacher Education International Conference*, 1, p.4025-4030.
- SAMAHA Maya & HAWI Nazir S., 2016, Relationships among smartphone addiction, stress, academic performance, and satisfaction with life. *Computers in Human Behavior*, 57, p.321-325. doi: 0.1016/j.chb.2015.12.045
- SMYTH Joshua M., 2007, « Beyond self-selection in video game play: An experimental examination of the consequences of massively multiplayer online role-playing game play ». *CyberPsychology & Behavior*, 10-5, p.717-721.
- SOYER Fikret, TOLUKAN Ersan, & DUGENCI Abdullah, 2019, « Investigation of the Relationship between Leisure Satisfaction and Smartphone Addiction of University Students ». *Asian Journal of Education and Training*, 5(1), p.229-235. doi: 10.20448/journal.522.2019.51.229.235
- SUHR Kurt A., HERNANDEZ David A., GRIMES Douglas & WARSCHAUER Marc, 2010, « Laptops and fourth-grade literacy: Assisting the jump over the fourth-grade slump ». *Journal of Technology, Learning, and Assessment*, 9-5.
- TINDELL Debora R., & BOHLANDER Robert W., 2012, « The use and abuse of cell phones and text messaging in the classroom: A survey of college students ». *College Teaching*, 60-1, 1-9. doi: 10.1080/87567555.2011.604802
- VILLEMONTAIX François, HAMON Dany, NOGRY Sandra, SEJOURNE Arnauld, HUBERT Bruno, GELIS Jean-Michel, 2014, *Expérience des tablettes tactiles à l'école primaire-ExTaTE*.
- WAINER Jacques, DWYER Tom, DUTRA Rodrigo Silveira, COVIC André, MAGALHAES Valdo B., FERREIRA Luiz Renato Ribeiro, PIMENTA Valdiney, & CLAUDIO Kleucio, 2008, « Too much computer and Internet use is bad for your grades, especially if you are young and poor: Results from the Brazilian SAEB ». *Computers & Education*, 51, p.1417-1429.

WITTWER Jérôme & SENKBEIL Martin, 2008, « Is students' computer use at home related to their mathematical performance at school? ». *Computer & Education*, 50, p.1558-1571.

LE PARADIGME LIBÉRAL ET LE TOURNANT POST- COMMUNAUTAIRE DE L'ÉTAT-NATION

AMEWU Yawo Agbéko*

Résumé

Cet article se propose de réfléchir modestement sur le destin de l'État-nation, dans l'entre-deux du paradigme libéral et du tournant post-communautaire, dans le prisme du concept habermassien du patriotisme constitutionnel. Abstraction faite du jeu de parade entre libéraux et communautariens sur les principes constitutifs et les valeurs structurantes de l'État démocratique, la perspective d'une renaissance de l'État-nation visiblement en décomposition, s'impose une exigence à la fois éthique et politique. Les avatars du capitalisme et/ou du socialisme d'État, la résurgence des obsessions identitaires, la montée implacable des populismes et des nationalismes, qu'ils soient de droite ou de gauche, semblent engager l'État-nation sur des voies incertaines.

Mots-clés : État-nation, paradigme libéral, tournant post-communautaire, patriotisme constitutionnel.

Abstract

This article proposes to reflect modestly on the destiny of the nation-state, in the in-between of the liberal paradigm and the post-community turn, through the prism of the Habermasian concept of constitutional patriotism. Leaving aside the parade of liberals and communitarians on the constitutive principles and structuring values of the democratic state, the perspective of a rebirth of the nation-state, visibly in decay, imposes both ethical and political demands. The avatars of capitalism and/or state socialism, the resurgence of identity obsessions, the relentless rise of populisms and nationalisms, whether right or left, seem to set the nation-state on uncertain paths.

Keywords: Nation-state, liberal paradigm, post-community turn, constitutional patriotism.

Introduction

L'État-nation contemporain se trouve dans la tourmente et vit des temps d'incertitude ; il est, à bien des égards, en proie à des idéologies réactionnaires. Dans son évolution aussi bien en Occident que dans les autres parties du monde, l'État-nation connaît des mutations et des crises qui l'arrachent à sa pureté originelle. La querelle des valeurs au cœur de nos démocraties contemporaines, le réenchancement du monde due à l'explosion axiologique, apparaissent comme des indices

* Université de Lomé (Togo) ; Email : aguyeloi@yahoo.com

inquiétants de sa décomposition progressive. Au regard de ses contradictions, on s'aperçoit que l'État-nation s'est considérablement affaibli. Qui plus est, on évoque de plus en plus l'épuisement du projet politique grâce auquel la communauté nationale parvenait à soutenir les processus d'intégration aussi bien à l'échelle nationale qu'internationale. Dans un contexte où les appels deviennent insistants sur la nécessité de reformuler le paradigme libéral dans le sens d'une éthique publique et d'une véritable intégration sociale et républicaine des individus et des groupes ethnoculturels, comment repenser l'État-nation ? On estime que la perspective d'un renouveau républicain s'imposerait autour de l'idée d'une troisième voie libérale, en raison de l'essoufflement du débat entre libéraux et communautariens. Mais quelle est la consistance normative de cette option, au regard de ses désillusions ? Les avatars du capitalisme et/ou du socialisme d'État, la résurgence des obsessions identitaires, la montée implacable des populismes, des nationalismes, qu'ils soient de droite ou de gauche, semblent engager l'État-nation sur des chemins d'incertitude. Cet article se propose de réfléchir modestement sur le destin de l'État-nation, dans l'entre-deux du paradigme libéral et du tournant post-communautaire, à partir d'une mise en évidence du concept habermassien du patriotisme constitutionnel. L'analyse est tripartite. Elle procède d'abord d'un diagnostic de la crise de l'État-nation. Elle examine ensuite les enjeux de la recomposition des liens sociaux. Elle effectue enfin une réflexion sur le destin de l'État-nation.

1. Le paradigme libéral et la crise de l'État-nation

1.1. L'État-nation victime de la fragilité démocratique

Pour C. Mouffe (2018, p.103), « la lutte hégémonique qui cherche à revitaliser la démocratie doit commencer à l'échelle de l'État-nation ». En effet, c'est dans le cadre de l'État-nation que l'autodétermination démocratique se réalise. C'est bien en son sein que « le peuple politique se transforme en nation de citoyens qui assument eux-mêmes leur destin politique » (J. Habermas, 2000, p.52). Mais que devient cette espérance face à la « fragilité démocratique » (C. Audard, 2019, p.33) devenue plus perceptible ici et là ? Aussi est-il besoin de le rappeler que la fragilité démocratique est globalement induite par les forces disruptives, aussi bien centripètes que centrifuges, qui agitent l'État-nation. On accuse volontiers le paradigme libéral au fondement de l'État-nation, lui qui s'est imposé dans la modernité au sortir des révolutions politiques occidentales du XVIII^e, d'être un idéal périmé. Ce paradigme perd de plus en plus de sa consistance normative. En prenant à témoin la thèse de C. Schmitt (1992) sur ce qui apparaît comme contradiction insurmontable entre le libéralisme et la démocratie, C. Mouffe (1992, p.83-96) a raison de mettre en évidence « les déficiences de la

démocratie libérale » dues à l'absence d'une élaboration satisfaisante des « principes politiques » de la démocratie.

Le boulet que traîne la démocratie libérale, son talon d'Achille, résident dans son aptitude à traduire le pluralisme au fondement de la dimension agonistique du fait politique. Pour C. Schmitt (1992), les partis et le système parlementaire apparaissent comme des obstacles à la réalisation d'une véritable homogénéité démocratique. Aussi s'agit-il d'un des principaux chefs d'accusation du communautarisme contre le libéralisme. La question fondamentale de la justification de la neutralité libérale se heurte à l'irréductibilité des conflits de valeurs, à l'absence de consensus sur les contenus substantiels d'une vie bonne. On le sait, ce qui importe dans le paradigme libéral, c'est le respect de l'autonomie de la personne humaine et le caractère imprescriptible et inaliénable des droits individuels. On voit toute la pertinence du débat entre libéraux et communautariens et dont l'enjeu théorique concerne essentiellement la question de la vie bonne au cœur des théories de la justice.

L'idée devenue classique de J. Rawls (1997, p.29) selon laquelle « la justice est la première vertu des institutions sociales comme la vérité est celle des systèmes de pensée », peut être perçue comme annonciatrice de ce débat. On ne s'étonne pas de la posture intellectuelle de M. Sandel (1999) qui soutient contre Rawls que la justice n'est pas la vertu première de la vie sociale. Elle est, à ses yeux, une vertu palliative, un substitut à l'absence d'amour, un remède à l'effondrement des solidarités communautaires, et surtout une réponse au pluralisme moral des sociétés contemporaines, une manière de combler ou de compenser l'absence d'une conception du bien partagée par tous.

L'État-nation contemporain est le théâtre et le champ d'expérimentation de plusieurs théories de la justice, autour de la question de la vie bonne, opposant généralement libéraux et communautariens. C'est le lien social qui prend beaucoup de coups de cet affrontement idéologique. Il n'a de cesse de se fragiliser « par l'effet cumulé de deux phénomènes » (A. Renaut, 2002, p. 107-108). Le premier de ces phénomènes est l'individualisme, consubstantiel à la dynamique des sociétés démocratiques et facteur d'une atomisation du social. Le second phénomène, aussi nocif pour le lien social, est le communautarisme fondé sur la préférence des droits des groupes communautaires aux droits individuels. Il s'agit d'un passage tendanciel qui induit un changement de paradigme, quant à la philosophie politique de référence : l'affirmation de la différence l'emporte sur le partage d'une identité générique (portée par la nation, revêtue du sceau républicain, ouvrant sur l'horizon du cosmopolitisme).

En tout état de cause, ce deuxième phénomène est porteur d'une conflictualité larvée, susceptible d'une « ghettoïsation » de l'espace public. La promotion systématique des groupes et des intérêts de groupe ne peut que susciter des tensions plus ou moins vives au sein de l'espace

social, à l'instar de la guerre des cultures, de religions, etc. Il n'est pas superflu de dire que la communautarisation de l'espace public, avec ses déclinaisons pernicieuses dans le nationalisme et les fondamentalismes, est le dernier avatar de l'État-nation. De nos jours, elle est perçue comme la menace la plus inquiétante ; c'est elle qui défraie en tout cas la chronique dans la forme la plus abjecte : le djihadisme islamiste.

Quoi qu'on en dise, la communautarisation des espaces est incompatible avec l'État libéral fondé sur la neutralité axiologique. On peut y voir un revers pour l'État-nation condamné désormais à faire face à des croyances et valeurs souvent peu compatibles avec le libéralisme. L'islam, dans ses dérives idéologiques, du Maghreb au Moyen-Orient, de l'Asie du Sud-Est à l'Afrique subsaharienne, en est une piètre illustration. Pour C. Audard (2009, p.608), il est source de divisions et de conflits pour la simple raison qu'« il demande une soumission de l'individu à la communauté ». On y trouve une certaine théocratie qui, tout à la fois, abolit les principes de l'État moderne et de la démocratie, en raison de ses prescriptions communautaires, et incite à combattre pour Dieu, par tous les moyens, les « infidèles » à qui l'on nie l'humanité du simple fait qu'ils ne sont pas adeptes de la religion considérée comme la seule religion de Dieu. Les fondamentalistes, de quelque religion qu'ils soient, ont en commun de refuser la structure laïque de l'État-nation, le pluralisme politique et le relativisme.

La montée des fondamentalismes et des identitarismes ici et là, sape non seulement les fondements de l'État-nation, mais surtout menace la paix mondiale. Or ces mouvements réactionnaires sont porteurs de revendications parfois légitimes, surtout s'ils font l'objet de discrimination et de marginalisation. Les enjeux du multiculturalisme portés essentiellement par le communautarisme sont ici mis en relief et en appellent à des accommodements de l'État-nation.

1.2. L'État-nation et le réenchantement du monde

Comment faire face aujourd'hui à la vulnérabilité de l'État-nation ? Évidemment, l'étiollement de la vie démocratique et la désaffection sans cesse croissante envers l'action politique, confirment l'idée selon laquelle le paradigme libéral de l'État-nation est loin de représenter « la fin ultime de l'histoire » ; il en est « un des avatars » (C. Audard, 2019, p. 484). Toutefois, il ne serait pas honnête de faire fi de ses succès, à savoir « la manière dont elle combine raison prudentielle et raison éthique, demande d'une coopération visant l'avantage mutuel et idéaux d'impartialité et de respect égal des personnes, ainsi que de réciprocité et de cohésion sociale » (*Ibid.*). On le sait, l'État-nation s'inscrit dans le projet moderne de construire une société rationnelle. Il découle d'un long processus historique dont la finalité n'est rien d'autre que la construction et l'édification d'une société démocratique au sein de laquelle les citoyens affirment leur capacité et leur volonté

d'autolégislation et d'autofondation des normes. On comprend pourquoi, il est en parfaite consonance avec le paradigme libéral. Le concept de l'État-nation est l'un des héritages de la modernité politique avec laquelle, il a connu un succès historique, son apogée: « L'État-nation a définitivement triomphé sur les types plus anciens de formation politique » (J. Habermas, 1998, p. 96). Il a non seulement détruit l'ordre ancien des allégeances, mais a aussi réussi à garantir sa durabilité, par la mise en place de nouveaux systèmes de légitimation.

Cependant, il importe de reconnaître qu'il fait face aujourd'hui à de fortes oppositions idéologiques qui externalisent sa signification, son projet, sa vision. L'État-nation, comme produit de la modernité, est à bien des égards défiguré. Sur le plan historique, depuis la Conférence de Bandoeng en 1955, plusieurs réseaux idéologiques se sont frontalement constitués contre l'Occident pour l'instauration d'un nouvel ordre mondial de redistribution du pouvoir et des richesses. Bien plus, plusieurs valeurs et croyances se sont constituées en « processus de réaction » (C. Delacampagne, 2003, p.55) contre l'Occident. Le fondamentalisme islamiste qui défraie aujourd'hui la chronique, tout comme les autres mouvements réactionnaires y prennent leur source. Pour le cas du phénomène islamiste, par exemple, il faut dire que ce dernier a commencé dans le monde arabe et musulman dans les années 60 et 70 du vingtième siècle, au moment des indépendances. Seulement, s'il est vrai que l'Occident est resté pendant longtemps un modèle (le système libéral et l'expérience socialiste), « la stagnation économique, accompagnée d'une démographie galopante, le chômage qui touche la jeunesse, et surtout la volonté de recherche identitaire », ont très tôt détourné les populations des systèmes occidentaux importés au profit d'un nationalisme religieux. Celui-ci va prendre un élan impérialiste, à savoir, l'obligation religieuse de « réislamiser la société par l'application de la charia » par tous les moyens. Il s'ensuit une planétarisation du mouvement qui a réussi à s'établir à travers le monde. Mais ce qui inquiète surtout, c'est sa capacité de nuisance. La cohorte mortifère des victimes du fondamentalisme religieux dans le monde en est la triste illustration. Le bilan macabre est une tragédie pour l'humanité entière, le pic étant atteint le 11 septembre 2001.

L'odyssée de l'État-nation est loin de s'achever au regard de la déconsolidation sans cesse de la démocratie dans le monde, aggravée par la résurgence des idéologies réactionnaires, extrémistes, conservatistes et populistes. La prétendue victoire de la démocratie libérale, sur fond de l'écroulement de l'empire soviétique, de la chute du Mur de Berlin et de l'ébranlement de plusieurs dictatures à travers le monde, par-delà les espoirs qu'elle a suscités et l'euphorie quasi-généralisée autour de ses promesses, semble une parenthèse, au regard des nouveaux « bégaiements de l'histoire ».

Aujourd'hui, bien qu'on s'en défende, l'humanité est le théâtre d'un télescopage civilisationnel, d'un désordre axiologique, preuve du polythéisme des valeurs et de la survivance du « choc des civilisations ». S. Huntington (1997, p.279-280) ne s'en cache pas quand, vaticinant, il écrit : « La prochaine guerre mondiale, s'il y en a une, sera une guerre entre civilisations ». Cette formule quasi-prophétique illustre à suffisance l'esprit des temps. Non seulement elle nous instruit sur l'illusion et le démenti historique de la « fin des idéologies », mais aussi nous plonge dans la reviviscence du face-à-face et du jeu de parade entre les idéologies rivales : le capitalisme libéral contre le socialisme. L'État-nation libéral est menacé de désagrégation par des forces disruptives, au regard de la résurgence de la religion et ses menaces avérées. Cette situation est due à la difficile coexistence des valeurs et des croyances souvent peu compatibles avec le paradigme libéral.

Ce qui importe pour l'État-nation c'est comment faire face au réenchantement du monde, comment s'accommoder du caractère polyphonique et multiculturel de l'espace public, sans briser le lien social. L'interrogation d'A. Renaut (2011) : « Quelle éthique pour nos démocraties ? » est de ce point de vue pertinente. Plusieurs pratiques à l'instar de la polygamie, de la répudiation des femmes, du port du voile intégral, fussent-ils le niqab (qui laisse apparaître les yeux), le sitar (qui cache les yeux eux-mêmes tout en permettant à la femme de voir) ou la burqa (qui peut elle aussi cacher les yeux ou grillager la zone du regard, et enferme en tout cas entièrement la femme en cachant ses mains par des gants et en dissimulant ses pieds), etc., aux yeux d'A. Renaut (2011, p.50), engagent des choix de valeurs radicalement différents de ceux des sociétés libérales ayant considéré depuis plus de deux siècles tous les êtres humains comme libres et égaux en droits. Tous les enjeux du multiculturalisme sont ici mis en relief à travers ces exemples et invitent à une réévaluation des différences culturelles qui, sans nul doute, sont en parfaite consonance avec les exigences du monde globalisé. La survie de ce dernier dépend des processus d'intégration, de consolidation du lien entre la liberté individuelle et la culture d'appartenance.

Ici et là, les appels sont lancés pour une remise à plat de l'État-nation libéral pris dans l'engrenage des idéologies multiples. Sur le plan économique, l'État-nation se retrouve dans l'entre-deux du paradigme libéral et du projet socialiste. La « Grande Transformation » (K. Polanyi, 1972) induite par la crise du capitalisme d'État, réactualise les critiques marxistes, en mettant en exergue les « affres d'une amélioration économique » (*Idem*, p.60), d'une économie, à la vérité, duale, facteur d'une « dérégulation » volontairement entretenue par les puissants du monde (S. Amin, 1996, p. 147). On comprend les questionnements de J. Habermas (2013) autour des problématiques

aussi cruciales que celles portant sur la leçon à tirer des catastrophes du XX^e, perçu comme un siècle écourté ainsi que l'avenir de la démocratie dans la « constellation postnationale ». Habermas, évoque avec raison la crise qui affecte l'État social (État-providence). Et pour cause, la réorientation des politiques économiques vers l'offre au détriment de la demande et ses effets pernicieux (dérégulations, privatisations, flexibilité, pauvreté et précarité) se traduisent par l'éclatement des solidarités sans lesquelles « les sociétés à culture démocratique ne peuvent guère développer l'universalisme qui les caractérise » (J. Habermas, 2013, p.29). À partir de ces quelques faits, la perspective d'une recomposition des liens sociaux s'impose comme une exigence.

2. L'État-nation et l'idée d'une recomposition des liens sociaux

2.1. État-nation entre appartenance ontogénétique et appartenance patriotique

Recomposer les liens sociaux revient essentiellement à promouvoir au sein de l'État-nation une bonne politique d'intégration sociale et un effort de nivellement de traitement des identités culturelles. On peut voir dans cette posture, la volonté de réparer certains torts, de corriger certaines injustices subies par des groupes et communautés ethnoculturels marginalisés. Si cette posture qui est celle de la réhabilitation et même de la promotion des communautés et des groupes sociaux semble légitime, il n'en demeure pas moins qu'elle est susceptible de porter un risque majeur : l'atomisation du lien social, la fragmentation de la citoyenneté, la création au sein de la communauté politique d'espaces d'autonomie institutionnelle relatifs, des ghettos culturels. Tout dépend du traitement qu'on leur accorde. À maints égards, ils font l'objet de manipulation idéologique. C'est pour s'en prémunir que W. Kymlicka, C. Taylor, D. Weinstock et J. Habermas ont conçu un paradigme pluraliste à même de garantir la protection des libertés individuelles, tout en maintenant le cap d'une distinction-fusion entre droits subjectifs et droit collectifs. Pour protéger l'individu, il est nécessaire de préserver son autonomie par rapport au groupe culturel auquel il appartient. Mais cette solution se heurte à un dilemme sur le rapport entre droits culturels et droits subjectifs : soit on donne aux droits culturels une réelle autonomie, et cela aura inévitablement pour conséquence de limiter certains droits subjectifs, soit on tranche en faveur d'un respect de principe de tous les droits subjectifs, et cela aura pour effet de vider les droits culturels de toute efficacité.

C'est pour faire face à cette difficulté que W. Kymlicka (2001, p. 234) conçoit sa théorie libérale des minorités comme une théorie « fondée sur l'autonomie individuelle » et selon laquelle « toute forme de droits spécifiques à un groupe qui restreindraient les droits civils de ses membres entrerait par conséquent en contradiction avec les

principes libéraux de liberté et d'égalité ». Comme on peut s'en apercevoir, le multiculturalisme est susceptible de créer des dilemmes moraux qui nécessitent des accommodements. Pour J. Habermas (2010, p.33-34), l'État-nation n'est pas à même de garantir les présupposés normatifs dont il se nourrit, de les renouveler par ses propres ressources. Il importe de lui assigner la nécessité d'un processus d'éducation par la recherche procédurale d'un consensus moral. Ceci renvoie à une justification postmétaphysique des fondements normatifs de l'État constitutionnel démocratique au travers d'un effort constant de socialisation et d'acclimatation des pratiques et des manières de penser. Le problème, c'est de voir comment, par-delà la pluralité des modes de vie culturels, le pluralisme des visions du monde et des convictions religieuses, le lien social est possible, avec pour corollaire, des individus qui se comportent comme des citoyens de la république.

Il s'agit d'un défi majeur qui en appelle à la reconfiguration de l'État libéral jugé trop universaliste et trop individualiste, offrant trop de garanties aux seules libertés individuelles. On y voit toute la substance des attaques communautariennes du paradigme libéral en général et de la philosophie politique et morale de Rawls en, particulier. Rawls se situait, en effet, dans la perspective libérale dans laquelle, l'individu est perçu comme l'unique sujet de droit. Il se pose une question : « Une théorie des droits dont la structure est à ce point individualiste peut-elle rendre compte des luttes pour la reconnaissance dans lesquelles il semble s'agir d'articuler et d'affirmer des identités collectives » (J. Habermas, 1998, p.205) ?

Cette interrogation invite à des infléchissements et des accommodements de l'État-nation sommé de travailler davantage à l'intégration sociale et républicaine des individus. L'identité de l'individu ne se limite pas à ses seuls droits subjectifs ; elle se manifeste aussi par une forme de compréhension de soi au travers des attachements communautaires préalables, par-delà les choix volontaires individuels. On le sait, pour les communautariens, l'individu libéral est en quelque sorte le symptôme du « malaise » de la société moderne. Certes, il est libre de choisir son genre de vie, mais il est aussi et surtout isolé et sans contexte donneur de sens (C. Taylor, 1994). C'est le sens de la critique de M. Sandel (1999) pour qui la pensée politique de Rawls n'est que le triomphe d'un individu libéral, désincarné et conçu comme simple support d'un système de désirs. Sandel voit dans le sujet moral rawlsien, un sujet dépourvu de personnalité et de profondeur morale, d'où cette critique sévère contre Rawls : « Vouloir procéder comme Rawls, ce n'est pas concevoir un être idéalement libre et rationnel, mais imaginer une personne complètement dépourvue de personnalité et de profondeur morale, bref une caricature ». (M. Sandel, 1996, p.268).

On voit, en définitive, que contrairement à la notion individualiste du sujet, M. Sandel introduit une conception communautaire, où l'individu ne se sentirait pas uniquement lié à la communauté sociale et politique dont il partage les valeurs et les fins, mais conçoit son identité comme définie par la communauté. Dans une telle perspective, la communauté n'apparaît plus comme un attribut mais comme un élément constitutif même du sujet de droit. Sandel considère l'œuvre de Rawls comme représentant la forme contemporaine la plus éminente du « libéralisme déontologique » (M. Sandel, 1999, p.38-39), c'est-à-dire cette forme de libéralisme affirmant la primauté de la justice et visant à garantir l'inviolabilité de certains droits individuels. En définitive, comprendre le désaccord entre Sandel et Rawls suppose la restitution de la discussion à l'intérieur d'une querelle d'ensemble entre « libéraux » et « communautariens ». La leçon à tirer de cette querelle, sa valeur ajoutée, c'est l'idée qu'il se dessine désormais deux horizons des droits humains à l'intérieur de l'État-nation : les droits individuels abstraits et les droits culturels collectifs qui entrent, à bien des égards, en conflit. Comment donc travailler à leur conciliation ?

La perspective habermassienne du patriotisme constitutionnel se positionne dans l'entre-deux de ce conflit. Elle vise à unifier l'État-nation au travers d'une union symbiotique entre appartenance ontogénétique et appartenance patriotique. Il s'agit d'un engagement résolu vers la construction d'un espace méta-communautaire et/ou supra-communautaire qui inclurait une vie sociale intégrée par un mécanisme de droits reconnus par tous et pour tous. Qu'on ne se voile pas la face, ce qui provoque justement les mécontentements sociaux ou les crises sociales, c'est le fait que dans l'espace public, le droit qui est censé servir de courroie de transmission de valeurs citoyennes, se trouve le plus souvent dans un engrenage institutionnel, présentant l'individu-citoyen comme désengagé. Recomposer le lien social revient ainsi à travailler à une communauté de personnes, culturellement différentes, mais qui font le choix de bâtir en commun leur destin à travers les institutions régies par le droit qui représente selon Habermas (1998) la forme d'intégration sociale par excellence. C'est par le droit que les individus-citoyens se reconnaissent en tant que membres d'une communauté juridique jouissant des droits subjectifs codifiés par le droit objectif. Dans cette forme d'appartenance, on retrouve toutes les modalités du processus de socialisation, indispensable à l'intégration sociale. On pourrait voir dans le paradigme habermassien du patriotisme constitutionnel une illustration retenant l'attention.

2.2. État-nation et horizon du patriotisme constitutionnel

L'idée d'une recomposition de l'État-nation est l'horizon normatif du patriotisme constitutionnel. Il s'agit d'une invite à

promouvoir des valeurs communicables et partageables, capables de rassembler au-delà des appartenances singulières. Ce paradigme s'inscrit dans un tournant post-communautaire et/ou post-libéral, et ce dans la perspective d'une « dialectique ouverte ». Pour Habermas (1998), il n'est point question de négliger les rapports sociaux qui se sont institués entre la nation et la démocratie, entre la nationalité et la citoyenneté. Ces rapports construits sur des impératifs fonctionnels nécessitent un élargissement d'allégeance. L'État-nation démocratique ne peut garder le cap de « l'innovation frappante d'une solidarité civique », que dans le sens d'un infléchissement au travers d'une cohésion fonctionnelle entre « ethnos » et « demos », c'est-à-dire un arrimage des éléments ethnoculturels et les principes universalistes de l'État de droit.

C'est connu, l'État-nation, à ses débuts, a été une alternative aux formes d'intégration sociale qui alors étaient en voie de dissolution. Mais, il n'est point de doute qu'il connaît de nos jours des temps d'incertitude. L'émergence des idéologies réactionnaires : nationalismes, extrémismes violents, fondamentalismes religieux, etc. le fragilisent. L'État-nation contemporain aujourd'hui souffre d'une double leucémisation à savoir l'individualisme démocratique et le pluralisme culturel. En effet, par l'individualisme, les sociétés se trouvent privées d'une référence à des repères communs. Le pluralisme culturel, quant à lui entraîne une fragmentation du système des valeurs. Point de doute que la crise est au cœur de l'État-nation. Hegel, dans sa philosophie de l'histoire, disait que toute figure historique parvenue à sa maturité est condamnée à périr. Pour J. Habermas (1998, p. 97), l'État-nation, après sa marche triomphante, connaît à son tour, son « revers ironique ». Ce « revers ironique » selon Habermas, est dû, d'une part, à « la différenciation multiculturelle » de la société qui sape la souveraineté interne et d'autre part, au processus de mondialisation qui sape la souveraineté externe des États-nations existants. Il en appelle à la construction d'organisations supranationales, capables d'apporter des solutions aux défis et enjeux de la mondialisation et du multiculturalisme. Cette perspective est pertinente étant donné que les forces disruptives qui agitent l'État-nation sont à l'échelle planétaire et leur fondement est le plus souvent communautaire.

Les sociétés contemporaines sont multiculturelles et pluralistes ; nous y assistons à une diversité des formes de vie culturelles, des groupes ethniques et des visions du monde concurrentes et opposées. Comment promouvoir dans ces conditions le lien social ? On le sait, l'idée d'une homogénéité culturelle n'est pas défendable ; elle peut entraîner un retour au nationalisme aveugle, aux ethnismes, au racisme... Comment l'État-nation, pour sa survie, peut-il dissocier la citoyenneté de la nationalité indispensable pour intégrer les différentes formes de vie ? Comment dissocier la culture majoritaire de la culture

politique, pour permettre une coexistence et une communication entre différentes formes de vie culturelles, ethniques et religieuses à l'intérieur d'une seule et même communauté ?

Ces différentes préoccupations qui concernent le devenir de l'État-nation sont discutées par J. Habermas au travers de son paradigme du « patriotisme constitutionnel ». Le paradigme de patriotisme constitutionnel, est-il besoin de le rappeler, s'inscrit historiquement parlant dans le cadre des interventions d'Habermas dans le processus de l'unification de l'Allemagne. Qu'il s'agisse de la « Querelle des historiens » en 1986 (J. Habermas, 1990, p.163-181), des débats sur la nation allemande, sur la réunification... D'un côté, il faut souligner à quel point les intellectuels et politiciens conservateurs ont, à plusieurs reprises, exprimé le désir d'en finir avec le passé nazi afin de redonner à l'Allemagne le statut d'un État- nation normal. De l'autre, aux yeux d'Habermas, la normalité du système politique s'inscrit dans l'ordre politico-constitutionnel des démocraties occidentales.

Habermas estime que la « voie allemande » n'a abouti dans le passé qu'au régime national-socialiste. Y. Sintomer (1999, p. 339) trouve dans ce paradigme, une exigence de la modernité dont les progrès imposent la diffusion d'un type de conscience post-traditionnel. Dans ce contexte, les normes qui favorisent l'intégration sociale ne peuvent plus reposer « sur des caractéristiques pseudo-naturelles qui seraient liées à l'ethnie ou à la race, pas plus que sur le particularisme contingent d'une tradition ou d'une culture historique qui contrediraient des normes universalistes comme les droits de l'homme et du citoyen ». La radicalisation des particularismes ethniques et raciaux a conduit, de par le passé, à des monstruosité politiques, au premier chef, les totalitarismes à l'instar du nazisme et du fascisme. Selon Y. Sintomer (1999, p.338), le patriotisme constitutionnel signe le divorce entre la démocratie et le nationalisme : aucun État ne peut plus prétendre fonder l'identité nationale exclusivement sur la base des particularismes ethniques ou raciaux. La particularité du patriotisme constitutionnel, c'est qu'en présupposant à la fois l'existence d'une société multiculturelle et l'exigence de l'État de droit, il aboutit à la nécessité d'un clivage entre la sphère sociale et la sphère étatique. Pour Habermas (2010), le patriotisme constitutionnel se présente comme un outil par lequel les citoyens s'approprient les principes de la constitution dans leur contenu aussi bien abstrait que concret à travers le contexte historique de leur passé national spécifique.

Ces présupposés théoriques permettent à Habermas d'accorder aux communautariens une politique d'identité dans les processus de socialisation. Cependant, il estime que la constitution de cette identité doit être comprise dans une perspective intersubjective et non fusionnelle. Ainsi, si les droits culturels sont des droits subjectifs renvoyant à l'environnement socioculturel, terreau du développement

de l'identité personnelle, il n'en demeure pas moins qu'ils doivent renvoyer au niveau éthique de la raison pratique.

Habermas a pu objecter à l'argument de Taylor selon lequel un égal respect des individus impliquerait un égal respect des cultures. À ses yeux, si la reconnaissance de l'égale dignité des personnes est un impératif moral (connu depuis Kant), l'évaluation éthique des styles de vie et des cultures est relative aux jugements particuliers de chacun. Il est vrai que les normes juridico-politiques sont marquées par l'autocompréhension du collectif qui les adopte, par sa forme de vie, par son histoire propre, et Habermas accorde aux communautariens le droit d'insister sur cet aspect. Cependant, il estime qu'ils commettent une double erreur. Car, d'une part, ils tendent à comprendre l'intégration politique sur le seul plan de l'éthique et manquent par là le lien avec le niveau moral-universaliste supérieur que constitue la structure abstraite du système des droits. D'autre part, ils confondent la dimension éthique de l'intégration politique avec une autre dimension éthique de type culturel, qui caractérise les sous-cultures des groupes et communautés à l'intérieur d'un État. Ce paradigme habermassien ouvre des perspectives nouvelles à l'État-nation qui peut retrouver sa gloire, en s'affranchissant du corset du libéralisme et du communautarisme. L'État-nation peut faire peau neuve, en s'engageant dans un tournant post-communautaire et/ou post-communautaire.

3. Tournant post-communautaire et avenir de l'État-nation

3.1. L'État-nation et les enjeux du tournant post-communautaire

La réflexion sur l'État-nation ne peut faire économie d'une réévaluation de ses principes constitutifs et de ses valeurs structurantes. Comment repenser l'État-nation dans la situation inflationniste actuelle des valeurs, dans un contexte de réenchancement du monde, où les questions de la querelle des valeurs, de la guerre des dieux, du multiculturalisme, de la justice sociale et de la reconnaissance, etc. se posent de plus en plus, avec acuité ? Pour J. Habermas (1998), l'« affaiblissement de l'État-nation » tient davantage à des facteurs politiques qu'à la qualité du lien social. Il est surtout lié à la fragilité démocratique induite par l'explosion du désordre axiologique, avec pour corollaire, la communautarisation des espaces, le rejet croissant des droits des minorités, les politiques identitaires et souverainistes, la méfiance grandissante à l'égard des politiques de redistribution, etc. Autant d'indices inquiétants mettant à mal nos politiques actuelles et qui « semblent contredire tout espoir de paix sociale et de tolérance qui est pourtant partie intégrante de l'idéal démocratique de l'État-nation » (C. Audard (2019, p. 484).

Pour C. Audard, la perspective d'un nouveau paradigme du libéralisme « social » (Idem, p.96) semble inévitable. Ce « nouveau » libéralisme qui s'est imposé au tournant du XX^e a cherché à intégrer

dans son programme la « valeur » égale des libertés et de l'égalité des chances, ainsi que la priorité des libertés publiques, les droits culturels, pas seulement l'égale protection juridique des personnes contre les abus de l'État. Il comble à maints égards les failles et le déficit de légitimité du paradigme libéral. On y voit le renouveau de la citoyenneté susceptible d'intégrer tout à la fois, la demande de justice et la demande d'appartenance communautaire. La perspective habermassienne se situe dans cette orientation normative de l'État-nation contemporain. Habermas y apporte une touche particulière au travers de deux modes d'intégration sociale, à savoir l'intégration systémique et l'intégration communicationnelle.

L'ambition intellectuelle d'Habermas est de conférer à ces deux modes d'intégration un ancrage éthique dont le but est de faciliter l'« intégration politique » des citoyens. Cette dernière passe par l'intégration dans la culture nationale des exigences communautaires particularisantes et les principes universalistes de l'État constitutionnel. La toile de fond de cette initiative, c'est la promotion d'une « intercommunauté » s'inscrivant dans une dialectique ouverte, parce que résultant d'une « culture devenue réflexive ». Fidèle à la tradition critique, Habermas y voit le cadre par excellence où se maintiennent « les traditions et les formes de vie qui engagent ceux qui y adhèrent, bien qu'elles se soumettent à leur examen critique, et qui accordent aux générations nouvelles l'option de s'instruire auprès d'autres traditions ou de se convertir à elles et de prendre un nouveau départ » (J. Habermas, 1998, p. 226).

Il s'agit somme toute de la promotion d'une éthique post-communautaire qui n'est rien d'autre qu'une forme d'« intégration éthique » dont le fondement est le dialogue entre les cultures. La promotion d'une telle éthique marque un tournant décisif de l'État-nation dans la mesure où les défis majeurs auxquels il est confronté ne sont rien d'autre que les menaces, les forces disruptives à la fois endogènes et exogènes qui pèsent sur les contenus normatifs de l'État constitutionnel, surtout par l'entremise d'idéologies réactionnaires (l'intégrisme religieux ou les fondamentalismes de tous ordres). Ces idéologies, quelle que soit leur motivation, sont une perversion de la modernité qui, malgré les garde-fous, a tendance à « sortir de ses rails » (J. Habermas, 2008, p.48).

Habermas (2008, p.247) défend le principe de l'articulation entre liberté et culture. A l'instar de C.Taylor ou de W. Kymlicka, il pose que les droits culturels se justifient « à partir de la garantie de l'égalité des libertés éthiques pour tous ». Pour que l'individu puisse jouir de cette liberté de décision, il faut qu'il « dispose d'un éventail suffisamment large d'orientations axiologiques en fonction desquelles il puisse faire le tri des buts pratiques et se donner des fins ». Habermas ajoute que l'individu ne jouit effectivement de l'égalité des libertés

éthiques que s'il peut, dans le choix de ses préférences, s'en remettre à la force d'orientation des valeurs culturelles qu'il a intériorisées. « La valeur d'usage de l'égalité des libertés éthiques dépend, par conséquent, de la garantie d'accès aux ressources culturelles, dans lesquelles on peut puiser – c'est-à-dire acquérir -, reproduire et rénover les valeurs nécessaires ». Il s'agit en réalité d'une justification instrumentale des droits culturels : ils sont légitimes parce que ce sont des moyens de la liberté. Pour Habermas, l'individu ne devient « une personne qu'en tant que membre social d'une communauté culturelle ». Son individualisation dépend ainsi des formes de socialisation.

Habermas est conscient que l'espace public n'est pas neutre ; il est caractérisé par le conflit et les rapports de force et de domination. De ce fait, l'usage du langage peut être instrumentalisé à des fins du pouvoir. Mais le lien social rompu peut être rétabli par le *telos* du consensus. On le sait, pour J.-F. Lyotard (1979, p.23), la recherche du consensus est une idéologie. La pratique même du langage, pense-t-il, est un combat et « les actes du langage relèvent d'une agonistique générale ». Cependant, l'existence du dissensus ne doit pas occulter la recherche du consensus, seule condition de possibilité du lien social. Aucune société humaine ne peut légitimer le conflit ou les tensions du fait que le consensus ne soit jamais atteint. Une telle société se désagrégerait. Le consensus doit toujours être l'horizon des discussions. C'est dans cette perspective qu'Habermas s'oppose aux théories libérales pour lesquelles la modernité est caractérisée par des conflits moraux profonds et de ce fait aucune solution consensuelle n'est possible dans les sociétés multiculturelles marquées par le pluralisme.

Si l'espace public est caractérisé par les conflits, sur quoi donc se fonde la légitimité des règles du juste et du bien en vue de l'intégration sociale et républicaine du divers ? Pour Habermas, la procédure démocratique est la seule source de légitimité par laquelle le droit est généré. Seule la procédure démocratique permet l'interaction entre les différents groupes et « assure à la formation de la volonté politique son caractère de discussion et justifie ainsi la supposition faillibiliste que les résultats obtenus grâce à cette procédure sont plus ou moins raisonnables » (J. Habermas, 1998, p.478). C'est dans ce sens qu'Habermas avance le principe du droit procédural et la relation qu'il entretient avec la morale. On voit ainsi que le paradigme procédural du droit selon Habermas se démarque du paradigme libéral et de celui de l'État providence. Le paradigme procédural se comprend ainsi selon Habermas à la fois dans la perspective de la théorie sociale et dans la perspective de la théorie du droit. Dans cette perspective, le droit tire sa légitimité de l'autodétermination des citoyens. Ce paradigme ne rompt pas avec le libéralisme ; Habermas le défend sous la forme particulière du républicanisme kantien et comme « une justification non religieuse

et postmétaphysique des fondements normatifs de l'État constitutionnel démocratique » (J. Habermas, 2010, p.36).

Cette perspective habermassienne repositionne l'État-nation dans un tournant post-communautaire et post-libéral, en lien avec les enjeux et les défis du multiculturalisme. En proposant une redescription du lien entre la liberté individuelle et la culture d'appartenance, elle s'offre comme un excellent outil d'intégration sociale.

3.2. L'avenir de l'État-nation

La défense du patriotisme constitutionnel s'inscrit dans la logique du cosmopolitisme. Il faut noter que le patriotisme constitutionnel diffère du patriotisme classique en ce sens qu'il ne se réfère pas à la totalité concrète d'une nation mais au contraire à des procédures et des principes abstraits qui portent sur les conditions déterminant la vie en commun ainsi que la communication entre les formes de vie différentes, coexistant à égalité de droit (J. Habermas, 1990, p.237-238). Le patriotisme constitutionnel s'articule autour des principes fondamentaux de l'État de droit, en s'enracinant bien entendu dans des traditions culturelles « consonantes ». Ces traditions n'ont plus besoin d'être unifiées autour d'un centre homogène comme ce fut le cas du patriotisme classique. Pour Y. Sintomer (1999, p. 340), « le patriotisme constitutionnel présuppose l'existence d'une société multiculturelle harmonieuse tout autant qu'un État de droit démocratique pleinement développé. Habermas articule par ce concept, l'universel et le particulier. L'ancrage particulariste n'est pas contraire aux principes de l'État de droit démocratique même si le concept de patriotisme renvoie au sentiment nationaliste ou à l'attachement à la nation.

Selon Habermas, les droits fondamentaux et les principes de la démocratie constituent l'horizon du patriotisme constitutionnel. C'est dans cette perspective qu'il « situe le système des droits dans le contexte historique de la communauté juridique » (J. Habermas, 1998, p.230). Il soutient, entre autres, que le système des droits doit former avec les motivations et les mentalités des citoyens « un alliage durable » sans lequel les droits fondamentaux et les principes de la démocratie ne pourront pas devenir la « force motrice » du projet de la démocratie, celui d'établir « des sujets libres et égaux » (Ibid.). Pour préserver leur cohésion, les sociétés multiculturelles doivent donc traduire la démocratie non seulement en droits libéraux et en droit à la participation politique mais aussi en droits d'intéressement social et culturel. Habermas (1998, p.109-110) estime donc que la citoyenneté démocratique ne déploiera sa « force d'intégration », ne rendra solidaires des personnes qui sont des étrangers les uns pour les autres, que « si elle fait ses preuves en tant que mécanisme permettant de

réaliser effectivement les conditions d'existence des formes de vie souhaitées ».

On pourrait s'interroger sur ce qui motive l'adhésion aux principes constitutionnels universels et abstraits. Pour Habermas, il est d'ordre moral et éthique. Cependant, aux yeux de la sociologue française D. Schnapper (1994, p.79), l'adhésion intellectuelle à des principes abstraits, fussent-ils droits de l'homme, respect de l'État de droit « ne saurait remplacer, au moins dans l'avenir prévisible, la mobilisation politique et affective que suscite l'intériorisation de la tradition nationale ». Cette objection pose le problème de la consistance normative du patriotisme constitutionnel et pour laquelle Habermas rassure. Le patriotisme constitutionnel, pense-t-il, n'insiste pas uniquement sur la dimension universaliste des principes, mais aussi sur leur ancrage dans les contextes nationaux spécifiques, d'où sa dimension éthique.

L'effectivité de cette éthique réside dans le choix normatif du patriotisme constitutionnel à éveiller la sensibilité des citoyens « à la diversité différentielle et à l'intégrité des différentes formes de vie qui coexistent dans une société multiculturelle » (Habermas, 1998, p.230). Pour sauvegarder la neutralité de l'ordre juridique, Habermas distingue « diversité différentielle » et « intégrité des différentes formes de vie » qui sont, à ses yeux, les deux niveaux d'intégration sociale. Car, dès qu'ils coïncident, la culture majoritaire usurpe les privilèges de l'État aux dépens de l'égalité des droits d'autres formes de vie culturelle. Ce qui explique l'exigence de neutralité de l'ordre juridique, entre autres, c'est que les citoyens ne sont plus unis par « un consensus substantiel » sur les références axiologiques mais seulement par « un consensus sur les procédures d'instauration légitime du droit et d'exercice du pouvoir » (Ibid.). C'est de cette manière que les principes juridiques universels doivent faire l'objet d'un consensus procédural. Ces principes universels ainsi obtenus, sont ensuite intégrés dans le contexte historique précis. Par la recherche du consensus procédural, Habermas cherche à fonder l'ordre social et juridique sur le principe de la raison communicationnelle, constitutive et respectueuse de la rationalité propre aux divers mondes vécus.

Le patriotisme constitutionnel permet d'intégrer la pluralité ethnique et la pluralité de conceptions de bien autour des principes universels qui doivent régir la constitution. Par cette intégration, le patriotisme de la constitution devient la référence identitaire commune. Il permet de relier les citoyens entre eux indépendamment de leur tradition culturelle ou de leur origine ethnique. Habermas reste convaincu que la politique libérale demeure le socle du patriotisme constitutionnel qui « aiguise en même temps le sens de la diversité et de l'intégrité des différentes formes de vie qui coexistent dans une société multiculturelle » J. Habermas, 1998, p.77). On voit Habermas

aller au-delà du républicanisme pour lequel, une culture politique et active est incompatible avec un pluralisme culturel accentué. Le patriotisme constitutionnel permet de définir l'identité nationale en faisant abstraction de tout contenu émotionnel ou irrationnel. Il peut aider dans le contexte actuel du réenchancement du monde, avec pour corollaire une poussée dangereuse des fondamentalismes, nationalismes et d'autres idéologies réactionnaires et qui sont l'expression d'un profond malaise de la civilisation. Dans un entretien accordé trois mois après les attentats du World Trade Center, Habermas (2003, p.67) fait cet aveu quelque peu étonnant :

Depuis le 11 septembre, je ne cesse de me demander si, au regard d'événements d'une telle violence, toute ma conception de l'activité orientée vers l'entente, celle que je développe depuis la *Théorie de l'agir communicationnel*, n'est pas en train de sombrer dans le ridicule.

Ces attentats traduisent non seulement le malaise de notre civilisation, le « lézardement d'un monde déjà éprouvé » (B. Melkevik, 2006, p.133), mais révèlent surtout les contradictions de l'État-nation fondé sur le paradigme libéral. Ils sont l'expression des cicatrices de l'esprit, des dénis de reconnaissance et des injustices au cœur de l'État-nation, sources de multiples frustrations et d'une « suprême révolte de l'esprit » Hegel (1993, p.440-441). La perspective d'une pacification raisonnable des relations entre les divers systèmes de valeurs, la « cicatrisation des blessures morales » E. Renault (2004, p.44) sont salutaires.

Dans cette perspective, le tournant post-communautaire de l'État-nation s'inscrit dans une dynamique ouverte impliquant la responsabilité éthique des différents acteurs. Cette responsabilité est gage de stabilité démocratique au travers d'un triple ressourcement selon C. Audard (2019, 431-432) : le premier est cognitif et concerne la reconnaissance de la conception publique de la justice ; - le second est institutionnel et repose sur le cadre institutionnel démocratique régi par la promotion d'une éthique publique ; - le dernier est psychologique et vise l'allégeance des citoyens au régime politique constitutionnel par une « conviction morale ».

Les responsabilités sont partagées et les interpellations concernent toute la communauté internationale : la pacification des relations humaines est gage de stabilité. Cependant, elles reviennent au premier chef à l'Occident qui doit renoncer à sa condescendance habituelle et se résoudre à réparer les injustices qu'il a pu commettre à l'égard de certaines civilisations pendant perçues en termes de « démodernisation répressive » (S. Mesure & A. Renaut, 1996, p.19).

Conclusion

La nécessité de recomposer les liens sociaux s'impose de nos jours comme une exigence éthique, face au réenchâtement du monde et à ce qui apparaît comme la mort programmée de l'État-nation, au regard de l'état avancé de sa décomposition. Ce travail, sur la base d'un diagnostic des failles de l'État-nation, énonce modestement quelques principes constitutifs et éléments structurants indispensables à sa renaissance. En prenant à témoin le paradigme habermassien du patriotisme constitutionnel et les discussions académiques autour du tournant post-communautaire de l'État-nation, il plaide en faveur d'une pacification des relations humaines au travers d'une interaction entre des entités individualisées et les solidarités de fait ou de droit. L'idée d'un télescopage des cultures est une évidence. Mais on doit, toute raison gardée, amener les différents groupes ethnoculturels, avec beaucoup d'adresse, à « renégocier leur mode d'insertion dans le jeu social et politique » (S. Mesure & A. Renaut, 1996 p 78), par une nécessaire articulation entre ethnos et demos, liberté et culture (J. Habermas, 2008, p.247). Aussi le patriotisme constitutionnel est-il prometteur dans la mesure où il met en évidence l'éthique postcommunautaire comme un outil théorique d'analyse de la conflictualité démocratique. Il est un bon outil de compréhension et de résolution de la crise politique en Afrique et dans le monde, où on observe de nos jours une béance entre les particularismes culturels et les principes universalistes au fondement de l'État-nation. C'est dans le respect du pluralisme et dans le cadre d'une sphère publique enrichie par une conversation intelligente entre ses différents acteurs que l'État-nation peut naître de ses cendres.

Références bibliographiques

- AUDARD Catherine, 2019, *La Démocratie et la raison*, Paris, Bernard Grasset.
- BERTEN André, da SYLVEIRA Pablo, POURTOIS Hervé (dir.), 1997, *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF.
- DELACAMPAGNE Christian, 2003, *Islam et Occident – Les raisons d'un conflit*, Paris, PUF.
- HABERMAS Jürgen, 2013, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard.
- HABERMAS Jürgen & RATZINGER Joseph, 2010, *Raison et religion. La dialectique de la sécularisation*, Paris, Salvator.
- HABERMAS Jürgen, 2008, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard.
- HABERMAS Jürgen, 1998, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard.
- HABERMAS Jürgen, 1998, *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Paris, Fayard.

- HABERMAS Jürgen, 1990, *Écrits politiques*, Paris, Cerf.
- HARDT Michael & NEGRI Antonio, 2000, *Empire*, Paris, Exils.
- HUNTINGTON Samuel, 1997, *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob.
- KYMLICKA Will, 1999, *Les théories de la justice*. Une introduction, Paris, Découverte.
- KYMLICKA Will, 2001, *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Paris, La Découverte.
- LYOTARD Jean-François, 1979, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit.
- MELKEVIK Bjarne, 2006, *Tolérance et modernité juridique*, Québec, PUL.
- MESURE Sylvie et RENAUT Alain, 1999, *Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier.
- MESURE Sylvie et RENAUT Alain, 1996, *La guerre des dieux- Essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Grasset.
- MOUFFE Chantal, 2018, *Pour un populisme de gauche*, Paris, Albin Michel.
- MOUFFE Chantal, 2016, *L'illusion du consensus*, Paris, Albin Michel.
- MOUFFE Chantal, 1992, « Penser la démocratie moderne avec, et contre, Carl Schmitt », *Revue française de science politique*, 42^e année, n°1, p. 83-96.
- POLANYI Karl, 1972, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard.
- RAWLS John, 1997, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil.
- RENAULT Emmanuel, 2000, *Mépris social. Éthique et politique de la reconnaissance*, Paris, Passant.
- RENAUT Alain, 2011, *Quelle éthique pour nos démocraties ?*, Paris, Buchet/Chastel.
- SINTOMER Yves, 1999, *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris, La Découverte.
- SCHMITT Carl, 1992, *La notion de politique – Théorie du partisan*, Paris, Seuil.
- SCHMITT Carl, 1992, *Parlementarisme et démocratie*, Paris, Seuil.
- SCHNAPPER Dominique, 1994, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard.
- SOSOE, K. Lukas, 2002 (dir.), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Paris, L'Harmattan.
- WALZER Michael, 1998, *Traité sur la tolérance*, Paris, Gallimard.

HEIDEGGER. POURQUOI DETRUIT-IL LA TRADITION ONTOLOGIQUE ?

OVENANGA-KOUMOU Dimitri*

Résumé

La destruction de l'histoire de l'ontologie qu'élabore Heidegger, ne naît pas *ex nihilo*, mais est plutôt fondée en raison par l'insatisfaction particulière qu'il a éprouvée quant aux considérations de la métaphysique traditionnelle, plus précisément, à ses différents résultats sur la question du sens de l'être. C'est après une lecture serrée de cette métaphysique que ce philosophe s'aperçoit que celle-ci a commis des erreurs qui rendent indispensable sa destruction, destruction qui ne doit s'entendre qu'en termes de redressement et non comme une démolition. C'est dire que, le mouvement qui conduit à cette tâche n'est constituée que de l'ensemble de ses motifs. De l'oubli de l'être par la tradition ontologique à la mauvaise position de la question de l'être, en passant bien entendu par l'oubli du temps comme horizon de toute entente possible de l'être, Heidegger ne fait que revitaliser cette tradition, au lieu de la rejeter dans le nul et non avenu. Cet oubli au carré et la mauvaise position de la question de l'être sont les raisons qui mettent en musique cette œuvre de destruction qui n'est pas somme toute gratuite, mais demeure une façon pour son auteur de rechercher la vérité ontologique originelle obscurcie par la tradition.

Mots-clés : Destruction, être, métaphysique, ontologie, oubli, temps.

Abstract

The destruction of the history of the ontology which Heidegger elaborates, is not born *ex nihilo*, but is rather founded due by the particular dissatisfaction which he experienced as for the considerations of the traditional metaphysics, more precisely, with its various results achieved by it, over the question of the sense of being. It is after a close reading of this metaphysics that this philosopher realizes that it has made mistakes that make its destruction essential, destruction which should be understood only in terms of recovery and not as demolition. This is to say that the movement that leads to this task is made up of all of its motives. From the forgetting of being by the ontological tradition to the bad position of the question of being, passing of course by the forgetting of time as the horizon of all possible understanding of being, Heidegger does nothing but revitalize this tradition, instead of rejecting it in null and void. This oblivion squared and the setting aside of time which nevertheless turns out to be the basis for explanation of being as such, are the reasons that evidence this work of destruction which is not after all free, but

* Université Marien Ngouabi (Congo) ; Email : dimitriovenanga@gmail.com

remains a way for its author to seek the original ontological truth obscured by tradition.

Keywords: Destruction, being, metaphysics, ontology, oblivion, time.

Introduction

S'il faut se fonder sur le fait qu'en philosophie rien n'est clair *a priori*, on pourrait du même coup penser que la réflexion doit être un éternel recommencement. Car la possibilité nous est donnée de tout repeindre, à nouveaux frais. Lorsque Heidegger procède à la destruction de la philosophie traditionnelle, œuvre qui couronne d'ailleurs la presque totalité de sa pensée, il ne refait pas toute la métaphysique antérieure sur de bases totalement nouvelles. Il voudrait s'ériger en simple pourfendeur de la pensée de ses prédécesseurs. Le choix de cette question : "*Heidegger. Pourquoi détruit-il la tradition ontologique ?*", comme thème d'article est motivé par la volonté de rechercher ce qui, aux yeux de ce philosophe, cloche dans la tradition, de Platon et Aristote. Au fond, que critique réellement Heidegger ? Est-ce les productions ontologiques traditionnelles ou plutôt la mauvaise réception de la provenance des concepts ontologiques fondamentaux ? En détruisant la tradition, Heidegger nous aide-t-il à connaître les diverses omissions de celle-ci, la manière dont elle recouvre d'un mauvais tissu, les sources originelles qui seraient en mesure de faire décoller la rigoureuse compréhension de la question ontologique de base ? A. Boutot, (1989, p. 64) ne disait-il pas que « l'histoire de l'ontologie peut être comparée à un lent processus de sédimentation au cours duquel les sources primitives où les concepts traditionnels furent puisés ont été peu à peu ensevelies sous d'innombrables surcharges ». À ce moment précis, peut-on prendre la destruction pour une œuvre négative ? Sa fonction négative n'est-elle pas qu'apparente ? Car la destruction, telle que l'applique son auteur, ne vise qu'à débarrasser la tradition de la mauvaise gangue, des alluvions dont elle est elle-même auteur et, par conséquent, de retrouver le vrai sol longtemps dissimulé. Plusieurs raisons sont au fondement de cette entreprise de Heidegger, raisons qui apporteront une réponse ou des réponses à la question de savoir pourquoi cet auteur détruit-il la tradition philosophique. Cette analyse s'ouvre par l'oubli de l'être, se poursuivra avec celui du temps comme horizon de l'entente de l'être et s'achèvera par l'absence d'une bonne position de la question de l'être.

1. L'oubli de l'être

Le projet général de toute l'œuvre de Heidegger est sans nul doute, la compréhension de la question de l'être. L'essentiel de sa pensée scrute les profondeurs de l'ontologie qui est un concept fondamental de sa méditation. « La question du sens de l'Être est la

question heideggérienne par excellence posée dans *Sein und Zeit* et repensée sans cesse jusque dans ses derniers ouvrages » (R. Guilead, 1965, p. 10). Dans cette méditation, la préoccupation de départ et de base absolument nécessaire, est l'exégèse du sens de être. Précisément, Heidegger veut comprendre, non pas l'être de tel ou tel étant, mais prioritairement le sens de être, au-delà du fait péremptoire selon lequel, cette question est intimement liée à celle de l'étant et inversement. Jugeant de l'importance de ladite question, il pense que pour y parvenir sans difficulté ou presque, il faudrait procéder à une étude généalogique, c'est-à-dire, repartir aux origines, revenir au traitement que la tradition philosophique en a fait. C'est de là qu'advient, l'intime rapport qu'entretient l'entreprise heideggérienne avec cette tradition. Autrement dit, l'œuvre de destruction dont nous voulons ici décrire l'origine, est étroitement dépendante de la tradition ontologique ceci pour une raison préliminaire toute simple : on ne peut critiquer une chose complètement ignorée. Un des grands lecteurs de cette tradition, Heidegger découvre que celle-ci présente un discours qui comporte au fond quelques difficultés, mieux, quelques erreurs. Quand il thématise l'oubli de l'être, il estime que cette tradition ne réussit pas à bien ressortir le sens de être en tant que tel.

Par ailleurs, Heidegger écrit *Être et Temps* parce qu'il est véritablement embarrassé par ce concept important, celui d'être. Il ne pense pas que son sens soit l'une des questions les moins énigmatiques qui puissent exister. Présenter l'être comme ce qui va de soi, comme le fait, à juste titre malheureusement, la tradition métaphysique, c'est précisément commencer à mal le comprendre, surtout qu'en philosophie, le lieu supposé être celui de la vérité, est parfois, celui réservé au pur paradoxe. Au contraire, si Heidegger s'en préoccupe de manière particulière, c'est qu'elle se trouve être l'une des questions épineuses. Repartant aux origines, Heidegger fait un constat amer : celui de penser que toute la tradition ontologique, curieusement, a pensé que cette question ne devrait pas mobiliser toutes les énergies possibles tant elle est claire *a priori*. Voilà pourquoi elle n'a centré son enquête que sur l'être de l'étant, tout en laissant comme de côté celle du sens de l'être, pourtant principale.

Conscient du fait qu'en philosophie, chaque fois qu'on pense qu'une chose est bien entendue, on l'a déjà très mal entendue, Heidegger commence son livre par un texte du *Sophiste* de Platon pour qui, la question de l'être qui paraît claire dès le début, est en réalité, la plus obscure de toutes les questions obscures qui existent. Extrêmement important pour la résolution de toutes ces inquiétudes, ce texte de Platon est à mettre absolument en exergue, de l'avis de Heidegger. « Car manifestement vous êtes déjà depuis longtemps tout à fait familiarisés avec ce que vous voulez dire au juste quand vous vous servez de l'expression étant. Or nous avions cru l'entendre une fois pour toutes

mais nous voici à présent dans l'aporie » (Platon, 244a). Platon veut dire que chaque fois que le concept d'étant est employé, celui qui fait cet emploi croit le comprendre tacitement et sérieusement. Cette première et apparente connaissance demeure une forte illusion qui obture, à coup sûr, la voie de l'entente de l'être. En d'autres termes, dès lorsqu'on considère la question de l'être comme une question toujours claire, on s'est, par cette façon de faire, posé des barrages indestructibles à la compréhension de son sens. Le vrai comportement philosophique demande de ne rien sous-estimer, ni de ne rien surestimer non plus. Par conséquent, toute vérité doit être tenue pour relative, pour que soit possible la recherche. La question qui est le plus souvent taxée de facile par beaucoup est celle qui, au fond, pose un réel problème. C'est parce que la question de l'être est de ce genre qu'elle interpelle la conscience de Heidegger. Celui-ci a eu, toute sa vie durant à répondre de son sens. C'est précisément ce que la totalité de l'entreprise de l'*Être et Temps* a actualisé. « L'élaboration concrète de la question du sens de être est ce que vise le traité qui va suivre. L'interprétation du temps comme l'horizon possible de toute entente de l'être en général est dorénavant son but » (M. Heidegger, 1986, p. 21). À la lumière de ces propos de Heidegger, il appert que, le but cardinal de son œuvre est la mise sur pied d'une herméneutique du sens de être liée au temps. C'est la signification qu'il assigne à son ouvrage de chevet : comprendre la question de l'être dans la thématique du temps.

Il faut, de toute urgence, désobstruer la métaphysique antérieure, non seulement pour affirmer qu'elle a oublié l'être, mais aussi et surtout, pour préciser son vrai sens. Précisément, qu'en est-il de cet oubli de l'être ? À quoi renvoie-t-il ? Est-ce au fait que la tradition métaphysique aurait ignoré de parler de cette thématique ?

En affirmant que « la question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli » Heidegger (1986, p. 25) ne veut pas dire qu'elle est complètement absente de l'univers cognitif de la tradition. Il ne s'agit nullement, pour l'auteur de la destruction, de soutenir qu'elle a comme sauté ce champ on ne peut plus important de la philosophie. L'oubli de l'être trouve son sens ailleurs. Quand nous faisons un voyage, même bref dans la tradition philosophique, nous constatons que cette question est bel et bien présente. Elle a même constitué le centre de sa méditation. En tant qu'elle a été philosophique, la tradition ne pouvait pas ne pas déployer une conception de l'être ; c'est tout ce qui a fait, au contraire, son objet. Par conséquent, il serait absurde de dire qu'elle a oublié l'être, pour la simple raison qu'elle ne l'a pas pensé. Autre chose fonde cet oubli. Le discours métaphysique traditionnel ne se focalise que sur ce concept. C'est pour cette raison que Heidegger affirme, en toute quiétude, que la question de l'être, qu'il entreprend de comprendre, et qui constitue l'objet principal de sa pensée, n'est en

aucune façon, une question nouvelle, puisqu'elle a déjà été traitée par Platon et Aristote.

La question que nous touchons là n'est pourtant pas une question quelconque. Elle a tenu en haleine Platon et Aristote dans leur investigation, il est vrai aussi qu'elle s'est tue à partir de là – en tant que question et thème d'une recherche véritable (M. Heidegger, 1986, p. 25).

Ainsi, en proposant une relecture de la philosophie antérieure, Heidegger s'interdit de dire que toutes ses résolutions sont totalement fausses. Car malgré le fait qu'il adresse une critique acerbe à l'égard de cette tradition, il ne manque pas néanmoins de reconnaître son importance pour l'œuvre qui est la sienne. De la même manière que la critique ne peut qu'être critique de quelque chose, la destruction ne peut, elle aussi, s'œuvrer que sur un objet : l'histoire de l'ontologie. Dans ce cas, elle ne doit pas laisser de côté l'œuvre de Platon et d'Aristote qui est son fondement. Ces philosophes qui ont su bien découvrir la question de l'être, s'avéreront incapables de mettre au clair son sens réel, et cela a constitué la principale faiblesse de leur entreprise.

À l'époque de *Sein und Zeit*, Heidegger n'introduit aucune distinction tranchée entre Platon et Aristote. La question de l'être avec laquelle il entend renouer, ou mieux qu'il entreprend de poser à neuf, à nouveaux frais est considérée comme d'institution platonico-aristotélicienne, même si Platon et Aristote sont les premiers à avoir dissimulé ou recouvert cela même qu'ils venaient de découvrir et de dégager (J. F. Courtine, 1990, p. 140).

L'oubli de l'être par la tradition ne se rapporte pas au fait qu'elle n'en a pas fait mention : voilà tout le paradoxe. Elle l'a oublié, dans la mesure où, elle n'a pas su une des dimensions essentielles de son sens. Cette dimension, c'est l'oubli. Car l'être n'est véritablement ce qu'il est, que parce qu'il se tient à l'écart de la vue et en dehors de la compréhension. *Oublier l'être*, c'est oublier qu'il est oublié. Ne dit-on pas que la nature ne se laisse pas comprendre facilement : c'est ce fait que signale Heidegger, à travers la thèse de l'oubli de l'être. Autrement dit, la critique heideggérienne à ce niveau, se focalise sur l'ignorance par la tradition ontologique, du vrai sens de l'être qui est oublié. L'être se cache dès l'instant où il se présente à la vue. Pour ce philosophe, la thèse selon laquelle l'être se trouve toujours à l'abri des organes de sens, est fondamentale pour sa compréhension. C'est la raison pour laquelle, la tradition philosophique, parce qu'elle n'a pas compris ainsi l'être, doit être détruite. Le voilement est inclus dans l'apparaître de l'être. Celui-ci ne se donne qu'en se

retirant immédiatement. C'est pour cela qu'on peut l'appeler en toute sérénité "présence – absence". Le sens de l'être se trouve dans le fait qu'il s'extrait, le plus souvent, du regard pointé sur lui. Dans ces conditions, toute compréhension véritable de l'être est donc difficile.

Dès lors, dire que la métaphysique antérieure se caractérise par l'oubli de l'être, ne veut pas dire que Platon, Aristote et leurs successeurs auraient omis cette thématique. D'ailleurs, la grandeur de cette métaphysique, tient à la richesse des perspectives qu'elle ouvre. Il ne s'agit pas de nier que les grands philosophes se soient préoccupés de l'être. Lorsqu'Aristote souligne, au cœur de la Métaphysique que l'étant se dit de manière multiple, et qu'il en distingue quatre sens fondamentaux, il se préoccupe bien aussi de l'unité de ces sens multiples, c'est-à-dire du sens de l'être comme tel ; et quand Platon retrace, dans *Le Sophiste*, l'opposition irréductible qui a lieu à propos de l'*ousia* entre ceux qui soutiennent que seules les idées sont et ceux qui défendent que seuls existent les corps, il situe bien cette opposition, sur le terrain de la question de l'être. L'oubli de l'être n'est donc rien moins que l'ignorance de la vérité de l'être par la tradition métaphysique. « L'oubli de l'être est ainsi celui de la vérité de l'Être lui-même au profit des seules vérités antiques » (J.P. Taforeau, 1969, p. 17).

La grandeur de la tradition qui tient de l'exhumation de la question de l'être, est amoindrie par la mécompréhension qu'elle a fournie à ce sujet. Car au lieu de se contenter d'enquêter sur le sens de être, elle a fondé son entreprise uniquement et malheureusement sur l'interprétation de l'étant en son être. C'est finalement un travail ontique que la tradition a fait, en lieu et place du travail ontologique. Voilà toute l'erreur. Or, dans la logique heideggérienne, l'enquête ontique succède à l'enquête ontologique. Pour comprendre l'être de tel ou tel étant, il faut de prime abord s'approprier le sens de être. En d'autres termes, l'ontologie régionale succède à l'ontologie fondamentale qui s'enracine dans l'analytique du Dasein. « C'est pourquoi l'*ontologie fondamentale*, dans laquelle seulement les autres ontologies peuvent prendre source, doit être cherchée dans l'*analytique existentielle du Dasein* ». (M. Heidegger, 1986, p. 38). L'ontologie fondamentale, qui s'avère être, une interrogation sur le sens de être, dépend étroitement de l'analytique du Dasein. Car il n'y a aucune interprétation de l'être en l'absence de cet étant qui constitue au fond l'interrogé, si l'on se réfère à la structure formelle de la question de l'être, telle qu'élaborée par Heidegger lui-même, dans l'introduction de *Être et Temps*. Quand nous avons à nous questionner sur le sens de l'être, il est impératif de nous adresser au Dasein. Il est comme le canal par lequel toute compréhension ontologique passe. C'est en comprenant son être que le Dasein comprend du même coup le sens de être.

Si le questionnement est le mode d'être d'un étant, l'étant qui a pour être de questionner l'être est d'entrée de jeu concerné par l'être en question. L'analyse de la structure de la question de l'être ne conduit pas seulement à privilégier le Dasein comme

étant exemplaire, mais surtout à reconnaître qu'en posant cette question le Dasein pose celle de son être (D. Franck, 1986, p.17).

Expliquant bien sûr l'étant, l'être ne se réduit nullement à lui. Il y a une différence entre l'être et l'étant. Par être on doit savoir, ce par quoi, l'étant s'entend : c'est sous le moindre mot, le sens de l'étant. Dans ces conditions, l'étant est une chose existante qui se définit par l'être. Heidegger s'autorise donc à considérer l'être comme « ce qui détermine l'étant comme étant, ce en direction de quoi l'étant, quelle qu'en soit l'explication, est chaque fois déjà entendu » (M. Heidegger, 1986, p. 29). L'être n'est dans cette optique que l'étantité de l'étant, c'est-à-dire, ce qui fait de l'étant, ce qu'il est et non autre chose. Il ne peut en aucune façon, être un étant, dans la mesure où et pour autant qu'il permet aux étants d'être présents à l'homme, et aux hommes d'être présents les uns aux autres. Finalement, l'être peut être compris comme ce qui donne de la präsensification en chair et en os à l'étant : l'événement même d'être de tous les étants.

Oublier l'être veut dire oublier que l'être est oublié. Rigoureusement, on peut l'entendre comme oubli de l'oubli de l'être. Cet oubli tout à fait particulier barre l'accès à la compréhension de l'être et constitue le motif fondamental de la destruction de l'histoire de l'ontologie. La question '*pourquoi Heidegger détruit-il l'ontologie traditionnelle ?*', s'explique donc. Ce motif s'accompagne d'un autre qui est de même nature.

2. L'oubli du temps comme horizon de l'entente de l'être.

Après l'oubli de l'être, la tradition métaphysique n'a pas fini de rendre nécessaire sa propre destruction. En effet, le temps qui, dans la philosophie de Heidegger, représente la première instance sans laquelle l'être ne peut, en aucune manière, s'élucider, est comme jeté dans les oubliettes. Si ce philosophe donne à son traité de base le titre *Être et Temps*, cela est plus que significatif. L'être ne s'entend que dans et peut-être même, à travers le temps. La tradition mésinterprète le sens de être parce qu'elle ne l'a pas rapporté au temps. La non considération de cette catégorie essentielle comme horizon de l'être explique pourquoi, suivant la logique de Heidegger, il faudrait détruire, c'est-à-dire prendre avec les pincettes le capital informationnel qui nous vient de la tradition.

Le temps (en tant qu'il appartient à la vérité de l'Être lui-même) est à la fois l'impensé de la Métaphysique et le fondement de cet impensé. Ceci revient à dire que le temps comme essence de l'Être est ce qui, dans la Métaphysique tombe dans l'oubli, et à la fois ce qui engendre l'oubli, le fait advenir comme figure et destin de la métaphysique (J. P. Tafforeau, 1969, p. 78).

Ce temps qui se trouve être la possibilité dernière de toute entente de l'être est tombé dans l'oubli dans la tradition ontologique. En l'oubliant, cette tradition vient de commettre une erreur plus que grossière puisqu'en son absence, toute entente de l'être est impossible à l'esprit. On sait pertinemment que l'être qui est en dehors du temps est l'être mort qui lui, ne peut être interprété. Dans ce sens, chercher sa vérité (au sens où la vérité s'assimile au sens et à l'essence) indépendamment du temps, n'est pas la chercher, c'est au contraire s'en détacher de la manière la plus sûre qui soit. C'est ce qui donne plus de crédit au phénomène temps dans la métaphysique de Heidegger. « Le sens de l'être de cet étant que nous nommons Dasein, va se révéler être la *temporellité* » (M. Heidegger, 1986, p. 42).

Pour prouver la temporellité du Dasein, il faut aussi démontrer que tous les existentiels y relatifs sont aussi temporels. Ce n'est qu'une fois, la temporellité de l'existentialité mise au clair, qu'advientra l'élucidation de la temporellité du Dasein. Ainsi, pour dire que le Dasein est temporel, il faut suffisamment prouver que ses manières d'être le sont aussi.

En tant qu'éclairement de l'être, le temps peut être dit le point de fuite du regard quand celui-ci porte sur le sens de être. Après le temps, il est suffisamment impossible de saisir ce que être veut dire parce que l'être qui dépasse le temps est éternité. Or, l'éternité ne peut, à proprement parler, être porté au langage. Au-delà de cette sphère, la compréhension de l'être s'évanouit en toute sûreté et s'estompe. « Dans le phénomène du temps, pour peu qu'il soit correctement vu et correctement explicité, s'enracine la problématique centrale de toute ontologie » (M. Heidegger, 1986, p. 44). L'être n'a pour sens que le temps. Car, comme l'indique le titre d'*Être et Temps*, il joue un rôle capital dans la pensée de Heidegger et qu'il représente la notion principale vers laquelle convergent toutes les analyses existentielles. Dans ce cas, on ne peut être en mesure de produire le sens de l'être du Dasein, en dehors de la relation au temps, qui en est la condition. M. Gelven (1987, p. 194) peut se permettre de dire, à la suite de Heidegger que « le temps se révèle être l'être du Dasein, c'est-à-dire que ce que signifie être pour le Dasein c'est toujours être dans le temps. D'où le titre : *Sein und Zeit* ».

Ainsi, le titre de cet ouvrage dévoile si bien, la tâche que son auteur s'est impartie : élucider le rapport de l'être au temps. Cet horizon qui oriente pourtant toute compréhension de l'être est malheureusement méconnu par la tradition ontologique. C'est ce fait même qui fonde selon Heidegger les contre-vérités que la tradition a fournies à propos de l'être. C'est encore la raison pour laquelle, la destruction de cette tradition s'avère nécessaire. L'oubli du temps est un motif non négligeable de la désobstruction de l'histoire de l'ontologie. Le temps

n'est temps que parce qu'il est le sens de l'être. Celui-ci reste inexpliqué en dehors de cette catégorie essentielle. Alphonse de Waelens (1955, p. 181) ne dit pas moins quand il affirme : « L'être du Dasein ne trouve un sens achevé, n'est entièrement saisissable que si on le comprend à la manière d'un drame qui se joue par le temps...et qui est constitué par ce temps tout autant qu'il le constitue ».

En outre, pour revenir à la question de fond, celle qui consiste à prouver la temporalité du Dasein par le seul et unique moyen de la temporalité de ses structures d'être, nous avons choisi de nous orienter vers l'être-au-monde en tant qu'il est l'existential principal du Dasein. Alors, d'où vient qu'en tant qu'être-au-monde, le Dasein est temporel ? Que voudrait dire être temporel pour le Dasein ?

En fait, l'être-au-monde pour le Dasein se ramène à ceci précisément qu'il n'est pas un être isolé, posé en solitaire dans le monde. L'être du Dasein consiste effectivement « à-être-au-monde ». Pour lui, le monde s'apparente à une espèce d'espace qui l'envelopperait. Il n'est jamais une subjectivité détachée de tout lien ; il est toujours relié au monde et s'y inscrit. C'est pour cela que l'être-au-monde est son existential de base ou sa constitution essentielle. Mais, il faudrait préciser en passant que cet être-au-monde n'est pas l'unique existential du Dasein, dans la mesure où, il n'est pas le seul à le caractériser. Ce n'est donc qu'une co-détermination du Dasein. Cette thèse de Heidegger (1986, p. 87) n'en dit pas moins : « L'être-au-monde est certes une constitution *a priori* nécessaire du Dasein, mais elle est loin de suffire à en déterminer l'être en sa plénitude ». Par-là, l'auteur voudrait dire que la nature du Dasein est pluridimensionnelle et donc élastique. Étant au monde, il ne reste pas tout de même comme une chose inerte, dépourvue de toute capacité. Car la chose n'est que ce qu'elle est, elle ne peut nullement devenir autre chose qu'elle-même, c'est-à-dire qu'elle n'est pas apte à façonner de manière raisonnée son être. À l'opposé des objets et des animaux qui sont, les dernières années de leur existence, ce qu'ils étaient la première année de cette même existence, le Dasein n'est au monde qu'en tant qu'il se préoccupe, agit ou fait. Il est un étant d'un autre type, puisqu'il est toujours acteur de son être ; il n'est pas fait de l'extérieur, mais se fait grâce aux ressources qui lui sont proprement intrinsèques. La préoccupation est la caractéristique de base du Dasein en tant qu'être-au-monde. Il se définit par son œuvre et ne devient que ce qu'il fait de lui. Le sens de la préoccupation est donné par Heidegger (1986, p. 90) à travers ces propos :

Le terme « préoccupation » a tout d'abord sa signification préscientifique et il peut vouloir dire : mener quelque chose à terme, exécuter, « mettre au net ». L'expression peut signifier

également : se préoccuper de quelque chose : au sens de « se procurer quelque chose ».

D'où le Dasein n'est pas jeté dans le monde pour y demeurer à la manière des choses, mais qu'il n'y est qu'en vue de s'occuper de quelque chose. C'est par l'entremise des occupations multiformes que le Dasein se fait une place dans le monde dans lequel il vit. Ce que nous sommes, là où nous sommes, nous le constituons nous-mêmes par notre faire. « C'est parce que l'être-au-monde appartient essentiellement au Dasein que son être à l'égard du monde est essentiellement préoccupation » (M. Heidegger, 1986, p.91).

Qu'en est-il, après ces indications sur l'être-au-monde et sur son sens, de la temporellité du Dasein par le moyen de la temporalité de cet être-au-monde ?

Déjà, disons que c'est par l'intermédiaire de la mort que se tempore l'être-au-monde en tant qu'essence primordiale du Dasein. La mort est pour ainsi dire le moteur de la temporalité de l'être-au-monde et partant de la temporellité du Dasein. C'est parce qu'elle existe et est ce qu'elle est que l'être au monde est limité dans le temps. Voilà ce qui explique que dans la philosophie de Heidegger, l'être ne s'entend que dans le temps, ce qui n'est possible que grâce à la puissance de la mort.

En d'autres termes, c'est seulement dans la mesure où la mort retire au Dasein son être-au-monde que celui-ci s'entend comme temps. Dans ces conditions, ce dernier est le sens de l'être-au-monde advenant par l'action de la mort. Celle-ci, il faut le préciser, travaille à abolir cet existentiel et ainsi à rendre l'être du Dasein temporel. La mort se trouve donc être la seule cause de la perte de l'être-au-monde. « Mourir, n'est-ce pas quitter le monde, perdre l'être-au-monde ? » (M. Heidegger, 1986, p. 291). La temporellité du Dasein, c'est-à-dire son être temps se justifie dans la temporalité de l'être-au-monde. À défaut du faire de la mort, le Dasein (ses structures d'être y compris) serait éternel, donc non-temporel. En tant que possibilité dernière, cet événement occupe une place cardinale dans la question de la temporellité du Dasein.

Il faut donc dire que l'oubli du temps, comme horizon de l'explication de l'être par la tradition ontologique, est un des motifs fondamentaux de sa destruction par Heidegger. L'être est intimement lié au temps par l'intermédiaire de la mort qui est à la base de la temporalité de l'être-au-monde et de celle de la temporellité du Dasein lui-même. Penser cette relation, c'est *ipso facto* penser non seulement la mort en tant que telle, mais aussi ce double caractère temporel. C'est à cause de la non-thématisation du temps en tant qu'instance à partir de laquelle, l'être se comprend que Heidegger détruit la métaphysique antérieure. Ainsi, affirmer que l'être s'entend dans le strict cadre du temps, revient à soutenir l'impossibilité de le comprendre sans cette catégorie. Car, au-delà du temps, l'être est éternité. Cet être dont la

force est amoindrie par le temps est en mouvement, c'est-à-dire sujette au principe de la génération et de la corruption. Si le changement seul caractérise l'être, et s'il ne peut s'avérer possible que grâce au temps, il faut tirer la conclusion selon laquelle l'être n'est que temps dans son essence.

L'interprétation de l'être comme tel, cette tâche de l'ontologie fondamentale, comprend donc en soi qu'il faille travailler à dégager la *temporalité de l'être*. Ce n'est qu'en exposant la problématique de la temporalité, qu'est donnée la réponse concrète à la question du sens de être (M. Heidegger, 1986, p. 44).

Quiconque veut parvenir à la clarification de l'être se trouve dans l'obligation d'emprunter le chemin du temps, chemin sans lequel nous ne ferons que nous illusionner pour ce qui est de sa vérité. Le temps qui réduit l'être dans la durée et lui donne la possibilité d'être compris au fond, n'a malheureusement pas été vu de cette façon-ci dans la tradition ontologique. Cette tradition n'a su que consacrer son temps à interpréter celui-ci comme un étant parmi tant d'autres.

Cette explication grecque de l'être s'accomplit cependant en l'absence de tout savoir explicite concernant le fil conducteur qui y est en fonction, sans connaître, sans même entendre la fonction ontologique du temps qui lui est sous-jacente, sans un regard pour sonder la possibilité de cette fonction. Au contraire : le temps est lui-même pris pour un étant parmi les autres et l'on s'efforce de le saisir lui-même dans sa structure d'être en ayant pour horizon l'entente de l'être qui est implicitement et naïvement orienté sur lui (M. Heidegger, 1986, p. 52).

C'est pour avoir entendu le temps comme un étant que la tradition a laissé de côté sa compréhension en tant qu'horizon à partir duquel l'être doit s'entendre. La destruction ne l'épargne pas par ce fait même. La tradition a-t-elle bien structuré la question de l'être ?

3. L'absence d'une bonne position de la question de l'être

Dans la recherche, savoir poser la question est une chose très importante, dans la mesure où cela demeure une orientation sommaire. Dès le moment où l'on n'a pas pu s'interroger sur un objet de recherche quelconque, on s'interdit du même coup de le comprendre. Cela revient à dire que, si la question est bien structurée, la réponse se donne d'elle-même, sans grand effort. Quand elle est mal posée, toute bonne réponse est chose difficile. La bonne position de la question de l'être peut, dès lors, être considérée comme le point de départ de la compréhension du

sens de être. Mais, Heidegger fait, comme toujours, un constat amère selon lequel, cette bonne position de la question de l'être, condition fondamentale pouvant donner lieu à l'entente du sens de être, fait faute dans la tradition métaphysique. Si l'histoire de l'ontologie a manqué parfaitement la réponse à la question du sens de être, c'est parce qu'elle ne l'a pas bien posée. Heidegger appelle à la répétition de la question de l'être en vue de tout refaire quasiment. « Répéter la question de l'être veut donc dire : commencer par élaborer une bonne fois et autant qu'elle l'exige la *position* même de la question » (M. Heidegger, 1986, p. 28). La destruction retravaillera cette position pour mieux l'exposer. Répéter la question de l'être, pour bien la structurer, est ce que vise cette entreprise heideggérienne.

Pour ce faire, il faut commencer par dégager la structure de toute question en général, afin de l'appliquer par la suite, à la question de l'être. En d'autres termes, avant de travailler à exposer la constitution de la question de l'être en particulier, il nous faut d'abord tirer au clair la structure de toute question.

La question du sens de être doit être *posée*. Si elle est une, voire la question fondamentale, alors le questionnement réclame un degré de limpidité approprié. Aussi, faut-il expliquer brièvement ce qui appartient en général à une question afin de pouvoir à partir de là mettre en évidence ce que la question de l'être a d'*exceptionnel* (M. Heidegger, 1986, p. 28).

Par structure, constitution ou forme on entend ici, les différents éléments caractéristiques. Ainsi, bien poser la question du sens de être revient à concocter cette structure pour elle. Celle-ci a pour premier élément caractéristique le questionné qui se rapporte à l'objet de la question, c'est-à-dire à ce qui, en une question mobilise effectivement l'esprit qui mène la recherche. Le questionné n'est rien d'autre que ce sur quoi se base la question ou encore ce qui fait que quelque chose comme une enquête puisse exister. Il renvoie à ce qui donne corps à la recherche précisément. Sans questionné, le questionnement n'a nullement lieu, puisqu'il serait sans fondement et exempt de remplissement. Une recherche sans objet est vide. Le questionné a pour fonction de pouvoir guider la recherche. « Tout questionner est un chercher. Tout chercher tire de ce qu'il recherche la direction qui précède et guide sa démarche. Questionner, c'est, sur le plan de la connaissance, chercher l'étant quant au fait qu'il soit et quant à son être tel » (M. Heidegger, 1986, p. 28). Toute recherche est orientée par ce sur quoi elle se focalise.

Ensuite, toute question renferme, en dehors du questionné, un interrogé qui s'assimile à celui à qui s'adresse la question. L'interrogé est celui qui a compétence de nous informer sur ce qui concerne la

question. C'est dire qu'il est celui auprès de qui l'on doit s'enquérir du questionné. À cet effet, il peut être pris pour celui qui, sur un questionné donné, se charge de nous en expliciter. Il s'agit du deuxième élément caractéristique de la structure de la question en général. Voilà pourquoi Heidegger (1986, p. 28) dit qu'« au questionner appartient, outre son questionné un *interrogé* ». C'est donc spécifiquement à l'interrogé qu'incombe la tâche de nous renseigner sur le questionné qui n'est rien d'autre que l'objet de la question, c'est-à-dire son enjeu. L'interrogé quant à lui renvoie à celui auprès de qui l'on s'enquiert du questionné et nous aide à le comprendre. Si le questionnement n'a de sens que parce qu'il a un questionné, celui-ci à son tour n'est rien en l'absence de l'interrogé qui a pour mission de le faire entendre dans son sens. Autrement dit, faute de l'interrogé, la découverte du questionné ne sera qu'une image qui se dérobe. C'est la voie nécessaire par laquelle, tout éclaircissement du questionné, doit passer. Il possède par ce fait une place de choix dans la structure de la question.

Enfin, nous avons dans cette même structure le *point en question* comme élément constitutif. Il se rapporte simplement au but ou à la finalité de la question. Toute question n'est vraiment digne que dans la mesure où et pour autant qu'elle vise quelque chose, c'est-à-dire, possède un terme. La question ne peut être déployée en vain, mais a toujours un but. On s'enquiert du questionné auprès de l'interrogé dans le but de comprendre le point en question. Pour être utile, la question doit dévoiler ce qui était au départ caché. Le point en question se trouve être ce sur quoi débouche l'enquête. « Dans le questionné se trouve alors en tant que ce qui est proprement visé le *point en question* avec lequel le questionnement parvient à son but » (M. Heidegger, 1986, p. 28).

La position de la question en général est déjà gagnée et se caractérise par le questionné qui n'est rien d'autre que l'objet de l'interrogation, l'interrogé qui est celui vers qui se dirige la question et le point en question qui se réduit à la finalité de la totalité du questionnement. Qu'en est-il de l'application de cette structure à la question de l'être ?

En ce qui concerne la question que nous avons à interpréter, la question de l'être, le questionné est l'être. Ce concept caractérise en propre la pensée de Heidegger.

Dans la question que nous avons à élaborer, le *questionné* est l'être, ce qui détermine l'étant comme étant, ce en direction de quoi l'étant, quelle qu'en soit l'explication, est chaque fois déjà entendu. L'être de l'étant n'« est » pas lui-même un étant (M. Heidegger, 1986, p. 29).

En affirmant que l'être constitue l'objet de la question à interpréter, Heidegger se garde d'un possible malentendu, relatif à la confusion qui a lieu entre l'être et l'étant. Car, pour lui, l'être ne peut en aucune façon s'assimiler à la chose étante. Il est ce par quoi l'étant s'explique, c'est-à-dire ce qui fait que l'étant est l'étant qu'il est. Dans l'étant, ce qui est important, c'est son étantité. Cela signifie qu'on ne commence véritablement à comprendre l'être que dès le moment où l'on ne tombe pas dans cette erreur qui consiste à le définir, en recourant à l'étant, comme s'il pouvait être éclairci à partir d'un étant.

Le point en question ou la finalité de la quasi totalité de l'entreprise de compréhension de l'être est pour Heidegger, le *sens de être*. La visée de la question de l'être n'est rien d'autre que sa signification. « La conséquence, c'est que le *point en question*, le sens de être, va réclamer, lui aussi, un appareil conceptuel à lui... » (M. Heidegger, 1986, p. 30). Ce sens est d'ailleurs, à n'en point douter, le terme vers lequel converge l'œuvre entière de *Etre et temps*.

Ainsi, il ne reste qu'à déterminer l'étant qui, dans la question de l'être, questionne et entend l'être. Cette question aura pour interrogé, dit Heidegger, l'étant lui-même. Après le questionné et le point en question, l'interrogé va se révéler être l'étant qu'il s'agit précisément d'entendre. Tout se passe comme si l'étant doit tirer au clair son propre être. « Dans la mesure où l'être constitue le questionné et où être veut dire être de l'étant, la question de l'être va avoir pour *interrogé* l'étant lui-même. Soumis à interrogation, celui-ci a, en quelque sorte, à répondre de son être » (M. Heidegger, 1986, p. 30).

Cet étant qui se charge de fournir l'entente de l'être doit être exemplaire, de sorte que, par son unique moyen, le sens de être soit perçu. Heidegger (1986, p. 31) nomme

Cet étant que nous sommes chaque fois nous-mêmes et qui a, entre autres possibilités d'être, celle de questionner, nous lui faisons place dans notre terminologie sous le nom de *Dasein*. Pour poser expressément et en toute clarté la question du sens de être, il est requis d'en passer d'abord par une explication d'un étant (*Dasein*) en considérant justement son être.

Il faut donc dire qu'à l'être du *Dasein* appartient l'entente de être. C'est en cela qu'il constitue l'interrogé dans la question de l'être. Son sens n'est chose acquise qu'à travers l'être du *Dasein*.

Ce n'est qu'en posant de cette manière la question de l'être qu'on peut espérer aboutir indubitablement à son sens. Comme on le voit, la structuration de la question de l'être est nécessaire, si tant est qu'elle fixe l'ensemble de ses éléments constitutifs. Or, la tradition métaphysique n'a pas procédé ainsi, ce qui a rendu la compréhension de être difficile pour elle. Non seulement, elle n'a pas déroulé la

structure de toute question en général, mais encore moins celle de la question dont il est effectivement question ici. Il faut procéder à sa destruction pour cette raison enfin, en vue de mettre au jour cette structure tant nécessaire. L'absence d'une bonne position est l'une des raisons qui appellent à la répétition et à la destruction de l'histoire de l'ontologie. « Parmi les motifs appelant jusqu'ici et rendant nécessaire une répétition de la question, il y a bien sûr ... l'absence criante d'une suffisante mise en question » (M. Heidegger, 1986, p. 32-33).

Conclusion

Après la thématization de l'oubli de l'être, du temps comme horizon de son entente et de l'absence d'une bonne position de la question fondamentale, nous venons d'exposer les motifs pour lesquels Heidegger a cru nécessaire de détruire la métaphysique antérieure. La question "pourquoi Heidegger détruit-il la tradition ontologique ?" trouve à cet effet sa réponse. Il l'a détruite, non pas en vue de la rejeter purement et simplement, mais pour l'interroger et savoir ce qu'elle a fait de la réflexion ontologique originelle. Heidegger constate que la tradition est plus que fautive parce qu'elle a tout ramené à l'étant. Elle a en effet procédé à des enquêtes ontiques uniquement, tout en laissant vraiment de côté, les recherches typiquement ontologiques. Or pour Heidegger, l'analyse ontologique a de la primauté sur toutes les interprétations ontiques. L'être et le temps n'ont été pris que pour des étants particuliers, ce qui ne pouvait aucunement permettre à la tradition de bien poser la question de l'être, c'est-à-dire, de bien la structurer. Pourtant, la bonne exégèse de cette question dépend étroitement de sa bonne structuration. La destruction heideggerienne de la tradition est une intelligence pour retrouver sous ses thèses principielles, la grandeur de la philosophie présocratique mal reçue et mal transmise. Il faut le faire, pour ne pas embrasser les mêmes erreurs. L'élaboration de la question de l'être chez Heidegger, s'est donc faite, elle-même historienne dans la mesure où, elle a regardé en direction de sa propre histoire. C'est ce regard rétrospectif qui aurait permis à cette question d'être en quelque sorte assainie des multiples encombrements qu'on a élevés sur elle.

La tradition, en venant y exercer sa domination, rend d'abord et le plus souvent ce qu'elle « transmet » si peu accessible qu'elle l'occulte bien plutôt. Elle livre ce dont elle s'empare au « cela-va-de-soi » et barre l'accès aux « sources » originales d'où les catégories et concepts traditionnels ont été tirés pour une part de manière légitime (M. Heidegger, 1986, p. 47).

Ainsi, si Heidegger a des égards à l'endroit de la pensée antérieure, ce n'est pas parce qu'elle est de son point de vue dans une

non-vérité, mais parce qu'elle a été élevée sur les sources de l'ontologie, des considérations fautives. Prendre avec les pincettes la tradition a pour unique but, d'après cet auteur, de mettre en lumière tout ce qui a été tenu dans l'ombre. Pour ce faire, il faut répéter la question de l'être, c'est-à-dire pour Heidegger, dans la logique interne de la destruction, conserver et transformer. Voilà la fondation en raison de la destruction heideggérienne de la métaphysique antérieure.

Références bibliographiques

- BEAUFRET Jean, 1985, *Dialogue avec Heidegger*, t.4, coll. Arguments, Paris, Minuit.
- BOUTOT Alain, 1989, *Heidegger*, coll. Q.S.J.?, Paris, PUF.
- COURTINE Jean François, 1990, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin.
- FRANCK Didier, 1986, *Heidegger et le problème de l'espace*, coll. Arguments, Paris, Minuit.
- GELVEN Michaël, 1987, *Être et temps de Heidegger. Un commentaire littéral*, Bruxelles, Pierre Margada.
- GUILEAD Reuben, 1965, *Être et liberté. Une étude sur le dernier Heidegger*, coll. Philosophes contemporains, Louvain, Nauwelaerts.
- HEIDEGGER Martin, 1958, *Essais et Conférences*, tr. f. André Préau, coll. Tel, Paris, Gallimard.
- HEIDEGGER Martin, 1971, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, tr. f. Jean Reboul et Jacques Taminiaux, coll. Tel, Paris, Gallimard.
- HEIDEGGER Martin, 1986, *Être et Temps*, tr. f. François Vezin, coll. Bibliothèque de Philosophie, Paris, Gallimard.
- REGVALD Richard, 1986, « *Heidegger : le problème du néant et l'appropriation de la métaphysique* » in *Revue de Métaphysique et de morale*, coll. Phénoménologies, n°1, Paris, Armand Colin, p. 35-61.
- STEINER George, 1981, *Martin Heidegger*, tr. f. Denys de Caprona, Paris, Albin Michel.
- TAFFOREAU Jean- Pierre, 1969, *Heidegger*, coll. Classique du XX^{ème} siècle, Paris, Éditions Universitaires.
- TAUXE Henri Charles, 1971, *La notion de finitude dans la philosophie de Martin Heidegger*, coll. Dialectica, Lausanne, L'Âge d'homme.
- WAELEHNS Alphonse de, 1955, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, Publications Universitaires.
- WISSER Richard, 1986, « *Appropriation et discernement. Le combat de la philosophie de l'existence et l'existence de la philosophie. (Karl Jaspers et Martin Heidegger)* », in *Revue de Métaphysique et de morale*, coll. Phénoménologies, n°1, Paris, Armand Colin, p. 35-61.

MANIPULATION DES BESOINS DANS LA SOCIÉTÉ TECHNO-INDUSTRIELLE ET LA PROBLÉMATIQUE DE LA LIBERTÉ HUMAINE CHEZ HERBERT MARCUSE

SAKALOU Bledé*

Résumé

Pour Epicure, philosophe de la Grèce antique, ce qui fonde le principe du souverain Bien caractéristique de la paix de l'âme (Ataraxie), ce sont les vrais plaisirs ou vrais besoins. Ceci dit, la satisfaction effrénée des désirs irréfléchis est forcément suivie de douleurs dont l'intensité permet de distinguer les vrais plaisirs des mauvais ou faux plaisirs. Les désirs et les besoins dont les satisfactions ne font que stimuler de nouveaux désirs qui détruisent douloureusement la paix de l'esprit et la santé sont à éviter. Allant au-delà de cette démarche d'Epicure qui ne connaît pas l'univers social ultra industrialisé d'aujourd'hui, Marcuse est pour un idéal qui repose sur l'idée d'une satisfaction complète des désirs et des besoins, satisfaction qui devrait être le principe régulateur du travail et de l'effort productif. Seulement, cet idéal semble compromis par la société contemporaine dont l'organisation oppose les individus atomisés et séparés les uns des autres dans des classes sociales où ils abandonnent leurs libertés réelles aux mécanismes du système économique capitaliste qui échappe totalement à tout contrôle.

Mots-clés : Besoins, Désirs, Liberté, Plaisirs, Manipulation

Abstract

For Epicurus, philosopher of ancient Greece, the fact that founds the principle of the sovereign Good characteristic of the peace of the soul (Ataraxia), it's true pleasure or true needs. Moreover, the unbridled satisfaction of unreflexive desires is inevitably followed by pains, the intensity of which makes it possible to distinguish true pleasures from bad or false pleasures. Desires and needs whose satisfaction only stimulate new desires that painfully destroy peace of mind and health are to be avoided. Going beyond this approach of Epicurus, who will not know today's highly industrialized social universe, Herbert Marcus is for an ideal based on the idea of a complete satisfaction of desires and needs, satisfaction which should be the regulating principle of work and the productive effort. Only, this ideal seems compromised by contemporary society whose organization opposes individuals atomized and separated from each other in social classes where they give up their real freedom to the mechanisms of the capitalist economic system which escapes all control.

Key words : Desires, Freedom, Manipulation, Needs, Pleasure.

* Université Félix Houphouët-Boigny (Cote d'Ivoire) ; Mail : bledesak@gmail.com

Introduction

Herbert Marcuse est un philosophe Germano-américain qui compte au nombre des membres ou théoriciens influents de l'École sociologique de Francfort. Une société savante qui se définit avant tout comme une héritière du marxisme qu'elle entreprend de réactualiser par un radicalisme critique. Toute l'armature de la pensée critique de ce philosophe prend sa source à partir de quatre (4) ressorts théoriques essentiels que sont : Martin Heidegger son maître, Friedrich Hegel à qui il consacre sa toute première thèse de doctorat dirigée notamment par Heidegger ; Karl Marx qui lui permettra de donner de la profondeur à sa théorie critique et Freud dont la théorie des instincts est l'occasion pour lui de relever le caractère répressif des sociétés industrielles avancées. Ce que Marcuse découvre chez l'un de ses ressorts théoriques en l'occurrence Hegel et qu'il va du reste théoriser dans son texte "Raison et Révolution", c'est la force, c'est la puissance de la pensée négative qui dérive d'une démarche dialectique. Une pensée est négative parce qu'elle contredit ou critique l'organisation sociale parvenue à un stade positif donné. Le positif préside à la logique du conformisme qui a le don de plomber la réalité des contradictions. Or, le négatif est le moteur du progrès social parce qu'il interdit de se satisfaire de ce qui est. Davantage encore, la négation dans la logique ou dans toute démarche dialectique est l'outil méthodologique critique des contradictions de l'ordre établi. La présente étude qui s'intitule : « Manipulation des besoins dans la société techn-industrielle et la problématique de la liberté humaine chez Herbert Marcuse » entend rendre compte de l'état d'assujettissement de l'homme dans la société actuelle à travers la falsification de ses besoins notamment. La principale hypothèse de cet état de fait réside selon Marcuse, dans le refus de l'homme de ne plus faire usage de cette modalité essentielle qui le caractérise naturellement : la pensée ou la raison négative. Qu'est-ce qui peut être à la base du délitement chez l'homme de la pensée négative ? Face à une rationalité technologique conquérante et triomphante à travers la réalisation de prouesses en tous genre, l'homme a-t-il encore la capacité d'être lucide et autonome face aux innombrables gadgets industriels qui influencent grandement ses besoins ? A partir d'une démarche analytique, ces questions fondamentales trouveront une réponse dans ce travail structuré en trois articulations. La première séquence fera l'objet de la description de la nature humaine et de la question du désir ou du plaisir lié à cette nature. La deuxième partie de ce travail sera consacrée à l'étude de la détresse de l'homme consécutive à la satisfaction de ses besoins souvent faux. La troisième et dernière partie de cet article consiste à montrer avec Marcuse que la pensée négative demeure l'ultime alternative pour l'homme afin de mettre fin à cette vie tourmentée qui est la sienne dans la société de consommation anarchique d'aujourd'hui.

1. La nature humaine et la question du bonheur ou du souverain Bien

La question relative à la détermination de la nature humaine est certes une question philosophique par définition, mais bien plus, elle demeure une question métaphysique par essence. Sous quel angle devrait-on en effet appréhender la question de la nature humaine qui satisfasse la curiosité de quiconque en fait la quête ? Cette question restitue elle-même l'insurmontable difficulté à donner une définition exacte, définitive, exhaustive et totale de l'homme ou de sa nature. Que l'on le prenne sous l'angle philosophique, anthropologique, psychologique, biologique ; qu'on essaie de l'appréhender d'un point de vue axiologique ou psychanalytique, toute réponse pour chacune de ses démarches pour dire ce qu'est la nature de l'homme ne peut être qu'une réponse partielle, partiale et non satisfaisante. Mais s'il existe une approche qui réussit plus ou moins à fédérer toutes les approches possibles relatives à la nature de l'homme, c'est bien l'approche ou la démarche philosophique qui fait de l'homme un être de désirs par nature. En vue d'éviter toute confusion entre les concepts de besoins et de désirs, il apparaît fondamental de faire une analyse sémantique de ces deux notions avant de poursuivre notre propos.

La notion de besoin peut renvoyer à deux acceptions essentielles. La première appréhende le besoin comme une réalité en rapport avec la dimension biologique de l'homme en tant qu'elle est immuable. Comme tel, il apparaît comme une réalité invariante à travers l'histoire et les différentes transformations ou mutations sociales. La seconde approche du besoin en étroite relation avec la première ; parce que biologique également, est caractéristique de l'insatisfaction éternelle. A partir du moment où il se manifeste en l'homme sous plusieurs figures ou traits, le besoin plonge ce dernier dans une sorte d'insatisfaction perpétuelle. D'une définition à une autre du besoin, il convient de retenir qu'à la différence du désir qui ne porte sur aucun objet précis, le besoin porte lui sur des réalités matérielles identifiables et quantifiables.

En ce qui concerne le désir, il faut dire qu'il renvoie à une modalité immatérielle, il est caractéristique d'un ailleurs permanent dont la particularité exige satisfaction immédiate et totale afin qu'il laisse place à la survenue d'un autre. Etat de fait qui engage l'homme dans une spirale de manque perpétuel dont il fait la quête toute sa vie durant. Or, pour la philosophie d'obédience idéaliste, l'homme apparaît dans l'univers social comme un moi isolé et particulier qui manifeste ses propres pulsions, ses préférences, ses pensées et ses intérêts. La philosophie idéaliste entrevoit également l'homme comme un être qui doit être réduit à un sujet de pure pensée, à un sujet qui doit rendre possible la vie sociétale à partir de l'application des lois établies à l'effet de régir harmonieusement la société. Dans cette perspective, et d'un point de vue hégélien notamment, il existe une forme de bonheur liée à

la liberté abstraite adossée à l'exercice de la pensée qui peut parfaitement être recherchée dans l'intériorité de l'âme ou de l'esprit rationnel. Par ailleurs, s'adonner aux plaisirs corporels ou charnels ne fera que plonger l'homme dans un monde vulgaire et de mauvaise réalité. Dans une autre perspective, celle du platonisme en l'occurrence, chaque plaisir corporel ou matériel est forcément associé à une douleur. En effet, pour cette théorie, là où il y a plaisir matériel, il y a inévitablement douleur dans la mesure où le plaisir est effacement et réalisation d'un désir, d'où un manque, une perte, une absence douloureuse et permanente. Tout comme Hegel des années plus tard, Platon estime donc qu'il est possible de trouver un plaisir "sans mélange", un plaisir qui ne soit associé à aucune douleur. Ce plaisir, l'âme peut en faire l'expérience dans le monde des Essences pures. Ceci laisse suggérer l'idée selon laquelle l'individu est d'une certaine façon contraint d'aller contre ses propres intérêts et besoins concrets étant entendu qu'il participe à l'harmonie sociale collective comme être rationnel. L'implication immédiate d'un tel état de fait c'est le sacrifice de l'individu pris dans sa singularité. C'est bien contre cette intériorisation du bonheur réduit à sa forme abstraite par les théories hégéliennes et platoniciennes que s'insurge l'hédonisme ; en ses dimensions cyrénaïques et épicurienne spécifiquement. Avant de poursuivre notre démarche, il est judicieux de savoir ce que l'on pourrait entendre par hédonisme.

L'hédonisme est une doctrine philosophique qui fait de la recherche du plaisir le fondement de l'existence humaine, le fondement de la morale sociale. D'un point de vue économique, l'hédonisme est une doctrine qui fait de la recherche du maximum de satisfaction le moteur de l'activité économique. De ces deux approches du concept, il apparaît de toute évidence que c'est l'approche philosophique de l'hédonisme qui retiendra notre attention. En outre, il convient de souligner que deux conceptions essentielles et quelque peu opposées de l'hédonisme feront l'objet d'analyse dans notre développement qui va suivre. Il s'agit de la tendance cyrénaïque d'une part, et de la conception épicurienne d'autre part.

1.1. Le cyrénaïsme ou le principe du bonheur à partir des conditions matérielles et concrètes de la vie

L'histoire de la philosophie nous apprend que nous devons l'avènement du cyrénaïsme au philosophe grec antique Aristippe (IV^e siècle avant Jésus-Christ) disciple de Socrate et fondateur de l'école de Cyrène. Pour la doctrine cyrénaïque, faire l'expérience du bonheur ou du souverain Bien revient à avoir autant de plaisirs personnels possibles. Le monde, la société étant des réalités matérielles et tangibles ; elles sont de fait source de satisfaction matérielle. Aussi, est-ce également de façon matérielle que l'homme puisse faire l'expérience

du bonheur ; peu importe la nature ou la source de ces plaisirs. Peu importe également que les potentialités du monde dans lequel vit l'homme, émergent du développement des forces productives ou des progrès du savoir. Pour l'hédonisme de type cyrénaïque, il n'y a aucune raison que l'individu mène une existence malheureuse dans la société où les relations qui s'établissent au sein des institutions, des familles, des lieux de travail, etc. ne sont pas toujours des relations favorables à la pleine réalisation de sa nature d'Être sensuel.

L'hédonisme refuse donc d'accorder la primauté à une communauté dans laquelle l'individu est méprisé. Il y a certes un sens de parler d'une nécessité du progrès de la raison universelle contre la misère individuelle, mais parler du bonheur général en ignorant le bonheur individuel relève de l'absurdité selon la théorie hédoniste cyrénaïque. Cette doctrine met en avant le déploiement et la réalisation des besoins et des désirs, l'émancipation contre le labeur inhumain et la libération des corps et des esprits dans le but de jouir de la vie concrète. Elle estime même qu'en visant l'universalité, la raison confine le bonheur et les potentialités de l'homme dans une sorte de clandestinité. Contrairement à l'hédonisme cyrénaïque, Epicure, philosophe de l'antiquité grecque également prône un hédonisme sélectif et austère susceptible d'assurer à l'âme une paix ou une tranquillité qu'il dénommera ataraxie.

1.2. Epicure ou la satisfaction des désirs naturels et nécessaires comme source du bonheur ou du souverain Bien

Pour l'épicurisme, la douleur et les troubles que l'on peut observer dans l'âme sont consécutifs à l'absence de clairvoyance de la raison dans la satisfaction des désirs. En effet, selon Epicure (2015, p.13) « l'exercice permanent d'une raison prévoyante ou précautionneuse peut être un haut plaisir de l'esprit » susceptible d'envisager des jouissances modérées qui minimisent elles-mêmes les risques de souffrance, de douleur et de trouble ; et permettent la perspective d'une santé permanente et équilibrée de l'âme. Il établit de ce fait une classification ou une théorie des désirs et leurs influences dans la vie des individus. Ainsi, avons-nous les désirs naturels et nécessaires, les désirs naturels et non nécessaires et enfin les désirs non naturels et non nécessaires. Boire lorsqu'on a soif, manger quand l'on a faim, participent de la première catégorie. Ces désirs sont naturels parce qu'ils sont communs aux hommes aussi bien qu'aux animaux. Ils sont en outre nécessaires parce que leur non satisfaction sur la durée pourrait mettre en péril la vie des humains tout comme celle des animaux. La deuxième catégorie de désirs dans la classification d'Epicure concerne les désirs naturels et non nécessaires comme boire de l'eau glacée de manière artificielle par exemple. Ces désirs sont également naturels parce que communs aux hommes et aux animaux,

mais ils sont loin d'être nécessaires parce que leur non satisfaction ne saurait aucunement mettre en danger de mort la vie des humains et des animaux. La troisième et dernière catégorie en l'occurrence les désirs non naturels et non nécessaires participent, selon Epicure, de l'artifice, du superficiel. C'est le cas notamment des honneurs, du luxe, du pouvoir, de l'argent, etc. Ils sont spécifiques aux seuls humains, parce qu'il ne viendrait jamais à l'esprit d'un animal de rechercher des honneurs, d'accumuler des richesses selon Epicure. Et la souffrance des humains proviendrait de leur trop grande propension aux désirs non naturels et non nécessaires.

Qu'il apparaisse sous les traits du cyrénaïsme ou de l'épicurisme, l'hédonisme ne peut objectivement fonder le bonheur parce que trop subjectif selon Marcuse. Pour ce dernier, l'homme ne saurait faire abstraction de la communauté, de la société dans laquelle il nourrit le souhait de faire l'expérience du bonheur. L'homme est un être social. Comme tel, il ne peut réaliser ses potentialités, il ne peut réaliser et satisfaire ses désirs et ses besoins que dans le cadre de la communauté qui confère à son existence une dimension objective. Seulement, l'ordre établi dans la société capitaliste a une rationalité qui règne au mépris du plus grand nombre et contre le plus grand nombre. Cette société impose une uniformisation des besoins et des désirs qui fait des individus des consommateurs de masse et qui condamne ceux-ci à un état de servitude selon Marcuse. A. Günter (2002, p.90) nous dit dans ce même élan d'idée que

L'homme est ce qu'il mange. On produit des hommes de masse en leur faisant consommer des marchandises ou produits de masse, ce qui signifie en même temps que le consommateur de marchandises de masse collabore en consommant, à la production des hommes de masse.

2. La détresse de l'homme dans la société industrielle de consommation

Pour Herbert Marcuse, bonheur et liberté sont intimement liés. Appréhendé comme la satisfaction la plus large des besoins et des désirs de l'homme, le bonheur demeure une notion abstraite tant que besoins et désirs restent sous leurs formes et contenus caractéristiques de la société capitaliste actuelle. Une société où les individus éprouvent des plaisirs dans l'avilissement sous une volonté dominatrice. H. Marcuse (1970, p.197) précise cette idée par ce qui suit : « pour chaque homme moderne, la valeur d'une chose est la valeur du travail nécessaire à la produire ; elle est ainsi recouverte de la sueur du travailleur, il est dangereux d'associer conceptuellement le plaisir, la douleur et la valeur. » Quand une société utilise ses forces productives en vue de buts misérables, il n'y a pas que les satisfactions qui deviennent problématiques ; bien plus, les désirs et les besoins eux-mêmes sont

frelatés, ils sont édulcorés. Le système accroît et généralise le confort, il offre plus de bien et satisfait les besoins à tous les niveaux. Par conséquent, il apparaît tout à fait légitime ; légitime et immunisé contre toute contestation possible. Les dominés participent aux besoins et aux satisfactions qui garantissent le maintien de l'appareil.

Les gens se reconnaissent dans leurs marchandises, ils trouvent leur âme dans leurs automobiles, leur chaîne de haute-fidélité, leur équipement de cuisine. Le mécanisme qui relie l'individu à la société a changé et le contrôle social est au cœur des besoins nouveaux qu'il fait naître. (...) Les concepts d'aliénation et de réification deviennent problématiques quand les individus s'identifient avec l'existence qui leur est imposée et qu'ils y trouvent réalisation et satisfaction (H. Marcuse 1968, p.36).

La société capitaliste contemporaine fonctionne avec une sorte de méthode pharmaceutique qui fait aimer aux gens leur propre servitude, crée une dictature sans larme en réalisant des "camps de concentration" sans douleurs pour des populations entières, de sorte que les gens se verront privés de leurs libertés, mais en ressentiront plutôt du plaisir. J. Baudrillard (2004, p.190) peut dire alors ce qui suit :

nous vivons le temps des objets : je veux dire que nous vivons à leur rythme et selon leur succession incessante. C'est nous qui les regardons aujourd'hui naître, s'accomplir et mourir alors que, dans toutes les civilisations antérieures, c'était les objets, les instruments pérennes qui survivaient aux générations d'hommes.

Cette société capitaliste se reproduit non seulement par le canal de ce que Marcuse appelle ou qualifie de "fausse conscience", mais aussi par l'intermédiaire des faux besoins.

Endoctrinés par les mass média et conditionnés par le spectacle des marchandises, les consommateurs sont heureux. Leur conscience est à tel point faussée, ils sont à tel point aliénés qu'ils ne s'en rendent même pas compte ; ce qui est le comble de l'aliénation. (...) Les faux besoins engendrés par le système finissent par s'incruster dans la constitution biologique de l'homme. Ils représentent l'enracinement de la contre-révolution au plus profond de la structure instinctuelle de l'homme. (H. Marcuse, 1969, p.29).

Nous assistons dans nos sociétés actuelles, à une sorte de mystique de la consommation qui éclate à chaque instant dans notre vie. En effet, les mécanismes fondamentaux du système capitaliste contemporain se transforment presque naturellement en catégories morales et psychologiques dont fait écho V. Packard (1992, p.35) qui dit :

notre extraordinaire productivité exige que la consommation devienne notre règle de vie, que nous transformions nos achats en une cérémonie rituelle, que nous recherchions notre satisfaction spirituelle et l'affirmation de notre personnalité dans notre fonction d'acheteur. Il faut que les choses soient acquises, usées ou consommées, remplacées et jetées à un rythme toujours plus grand. Dans de telles conditions, les besoins proprement vitaux, les vrais besoins sont éliminés ou étouffés, et « l'essence humaine dans son accord avec la nature, par la médiation de la sensibilité est dénaturée » (H. Marcuse, 1968, p.13).

Et c'est ici que se manifeste l'effet miroir et magnétique de la publicité dans la ritualisation de la consommation des produits industriels. En personnalisant, en effet, le produit manufacturé par l'intermédiaire de l'image de la femme ou d'une vedette en tout genre, la publicité fait entrer le produit en question dans la vie psycho-affective de chacun des consommateurs comme polarisation ou comme objet du désir sexuel. C'est ainsi que dans le contenu anthropomorphique de la publicité, les métaphores publicitaires sont des personnalités publicitaires, des mannequins publicitaires, des femmes publicitaires. Et il y un a priori latent à cela. L'idéologie publicitaire a en effet, la certitude que le capital implique l'administration silencieuse du bouillonnement en l'homme des désirs, des besoins ; et donc de la sexualité. H. Marcuse (1968, p.97) peut soutenir alors l'idée suivante :

la conquête politique et technologique des facteurs transcendants de l'existence humaine, si caractéristique de la civilisation instrumentale contemporaine, s'affirme également dans la sphère instinctuelle. La satisfaction se fait sous une forme qui engendre la soumission et affaiblit la rationalité de protestation.

Le langage publicitaire exerce en effet, un contrôle sur l'homme en opérant une réduction sur les formes et sur les signes linguistiques de la réflexion, de l'abstraction, du développement, de contradiction ; « il les réduit en substituant les images aux concepts ; il ne cherche pas le vrai et le faux, il les établit, il les impose. (...) La critique est bloquée, la pensée enfermée. » H. Marcuse (1968, p.127) La capacité de réaction dans le sens d'une appréciation opportune et judicieuse entre ce qui est essentiel de ce qui ne l'est pas, semble donc émoussée chez l'homme. En un mot, sa capacité à faire usage de la raison négative est très peu fonctionnelle car, comme l'affirme encore H. Marcuse (1963, p.340),

les marchandises et les services qu'achètent les individus manient leurs besoins et pétrifient leurs facultés. Les gens ont à

leur disposition des possibilités de choix innombrables, d'innombrables gadgets qui les empêchent de se rendre compte qu'ils pourraient déterminer leurs propres satisfactions.

Or, la démarche dialectique est le cœur battant de la pensée négative puisqu'elle est nécessairement destructrice à l'égard de l'ordre existant. Aussi, ne pas en faire usage, entraîne-t-il chez l'homme une vision erronée de l'histoire et de son existence sans compter une méconnaissance fondamentale de la réalité et des processus sociaux.

3. Marcuse et la pensée négative comme alternative face à une vie tourmentée dans la société de consommation

Marcuse écrit son texte "Raison et Révolution" paru dans sa version française en 1969, pour faire renaître chez l'homme les vertus extraordinaires de la révolution que comporte toute démarche dialectique. Peut-être est-il tout aussi opportun de souligner que le texte écrit précisément en 1939, a d'abord été une occasion pour Marcuse d'apporter une réponse philosophique de résilience au défi fasciste triomphant dans pratiquement toute l'Europe à cette époque. Mais dans une démarche interprétative de l'époque contemporaine, la trame essentielle du texte peut être comprise comme une tentative pour sauver l'élan et l'inspiration de la pensée négative, la faire renaître partout, contre toutes les formes d'oppression. H. Marcuse (1969, p.41) lui-même apporte une précision sur cette idée dans la préface du texte. « Cette étude a été écrite avec l'espoir d'apporter une contribution à la renaissance moins des études hégéliennes que d'une faculté mentale en danger de disparition : le pouvoir de la pensée négative. »

La pensée est par essence négation de ce qui est immédiatement devant soi. La pensée négative ne sera donc rien d'autre que la critique et la négation de l'ordre existant ou de l'ordre établi caractéristique de la surabondance des produits industriels superflus. Malheureusement, cette faculté semble de plus en plus en retrait dans l'univers social contemporain totalement impacté par les prouesses et les avancées de la rationalité technicienne. La société des gadgets rend quelque peu vaine toute tentative de sa transformation. Il apparaît donc nécessaire et primordial de faire renaître en l'homme les vertus de la pensée négative qui est pour Marcuse l'essence même de la philosophie afin d'interpréter avec lucidité ce qui est. « La pensée négative instaure un rapport entre une situation de fait et les facteurs qui lui confèrent son pouvoir destructeur » (H. Marcuse, 1969, p.46).

La vie de la Raison, dans sa configuration dialectique, se manifeste dans la lutte continuelle de l'homme pour comprendre ce qui existe et le transformer conformément à la vérité comprise. La recherche de la vérité elle-même, suppose la possibilité de dépasser sans cesse la réalité immédiatement présente pour aller au-delà d'elle, vers

une réalité plus authentique. La pensée négative, appelée également théorie critique dans l'univers conceptuel des théoriciens de l'École de Francfort, ranime la contradiction et indique la direction du dépassement. Il y a manifestement dans le système ou dans l'ordre établi des facteurs de négation que le système lui-même s'efforcera de dissimuler. Mais la force de la pensée négative les révélera à l'image des traits négatifs du capitalisme comme le gaspillage, la surexploitation abusive des ressources naturelles mondiales que le système considérera maladroitement comme le prix à payer du progrès et du développement.

Au total, le rôle de la pensée négative consiste à mettre en cause la totalité de l'ordre établi au nom d'une rationalité supérieure. Elle indique à l'homme qu'il est possible de concevoir de meilleures perspectives de développement des facultés individuelles et qu'il y a dans la société de meilleures chances de s'épanouir. Ces chances résident dans notre capacité à rompre d'avec l'état de complaisance et d'autosatisfaction aveugle de l'expérience de vie quotidienne. C'est seulement au prix de cette rupture totale de la conscience heureuse que la pensée critique ou pensée négative pourra faire advenir un nouveau projet de société qui dépasse l'orientation actuelle de la rationalité technologique qui insuffle un dynamisme certain au système capitaliste.

Conclusion

La philosophie hédoniste d'obédience Epicurienne nous apprend que la satisfaction des désirs irréfléchis est forcément suivie de douleurs dont l'intensité permet de distinguer les vrais plaisirs des mauvais ou faux plaisirs. En outre, les désirs et les besoins dont les satisfactions ne font que stimuler de nouveaux désirs qui détruisent douloureusement la paix de l'esprit et la santé devraient être évités. Cette démarche épicurienne que Marcuse ne récuse pas en soi, est tout de même frappée d'un angélisme naïf en tant qu'elle consacre l'attitude des hommes qui vivent dans de médiocres conditions mais cherchent paradoxalement à éviter les conflits aussi bien avec l'ordre naturel qu'avec l'ordre social selon lui. La théorie critique sociale de Marcuse aborde de front la question du bonheur réel auquel peut aspirer l'homme. Il pose la question de savoir ce que c'est qu'une société concrètement rationnelle d'hommes libres qui tienne grand compte de la demande de chaque membre du corps social à partager le produit social selon ses besoins fondamentaux. L'idéal pour Marcuse repose sur l'idée d'une satisfaction complète des désirs et des besoins ; satisfaction qui devrait être le principe régulateur du travail et de l'effort productif. Et, contrairement à Freud qui estime que la société n'a pas suffisamment les moyens pour satisfaire aux besoins de tous et donc les conflits intersubjectifs sont inévitables, il a la ferme conviction que l'extraordinaire développement des forces productives donne à la

société la capacité de satisfaire aux besoins de chaque individu. Seulement, Marcuse ne manque pas de faire l'amère constat d'une organisation sociale qui oppose les individus atomisés et séparés les uns des autres dans des classes sociales où ils abandonnent leurs libertés réelles aux mécanismes d'un système économique ; le capitalisme notamment qui échappe à tout contrôle. A l'intérieur de cette organisation sociale se vit une domination qui fixe le cadre dans lequel les désirs, les besoins et toutes formes de jouissances sont définis d'une façon répressive. En effet, le développement des forces productives, la conquête de plus en plus profonde et totale de la nature, le raffinement introduit dans la nature des marchandises produites, la réification universelle ont généré en même temps de nouveaux besoins, de nouvelles possibilités de jouissance qui renforcent l'affrontement et les crises des hommes entre eux. Par ailleurs, le caractère superflu des besoins et l'obsolescence des produits renforcent la servitude et la réification des individus. En effet, il est à observer une sorte de dialectique manichéenne entre les besoins et la production de type capitaliste qui, loin de satisfaire les besoins vitaux, en crée de nouveaux. L'homme est donc pris dans le tourbillon de la production anarchique du capitalisme qui apparaît manifestement comme le tonneau des Danaïdes. « Plus on "satisfait" de besoins, plus il s'en crée de nouveaux ; plus la production augmente, plus il faut posséder de biens afin de conserver le prestige qui convient » (J. K. Galbraith, (1971, p.14). La surabondance des produits pas toujours nécessaires, est la marque manifeste de la détresse des hommes. L'économie capitaliste est en effet caractérisée par la création permanente de faux besoins qui poussent vers une consommation de plus en plus excessive une frange importante de la population. Ces besoins artificiellement suscités par le magnétisme captivant et/ou l'effet miroir de la publicité, notamment, ne sont pas simplement le résultat des conquêtes et prouesses techniques, mais de l'emprise de plus en plus grandissante de l'économie capitaliste fondée sur le gaspillage. Comment l'homme pourrait-il alors être libre dans un tel système social ; système social que Marcuse qualifie de civilisation du gadget, de civilisation de "l'imbécilité" ? Comment l'individu peut-il satisfaire ses besoins sans se faire de tort à soi-même, c'est-à-dire sans reproduire dans ses aspirations et dans la satisfaction de ses besoins, sa dépendance à l'égard de l'appareil d'exploitation ? Ces questions sont symptomatiques d'une mutation qui s'opère en l'homme selon Marcuse qui constate que :

l'économie dite de consommation et la politique du capitalisme des monopoles ont forgé en l'homme une seconde nature qui le lie à la forme marchande sur un mode libidinal et agressif. Le besoin de posséder, de consommer, de manipuler, de renouveler

constamment tous les gadgets, appareils, engins, machines de toutes sortes qui sont offerts et même imposés aux individus, le besoin de s'en servir au risque même de sa vie, est devenu un besoin "biologique". Ainsi, la seconde nature de l'homme s'oppose à un changement qui risquerait d'interrompre et peut-être même d'abolir cette dépendance de l'individu à l'égard d'un marché de plus en plus saturé de marchandises (H. Marcuse 1969, p.22).

Comme alternative, Marcuse entrevoit néanmoins l'avènement d'une société libre caractérisée par la transformation du bien-être toujours croissant en une qualité radicalement nouvelle de l'existence. Une transformation radicale de la société qui suppose une négation radicale des besoins répressifs et le développement de nouveaux besoins.

Ce changement tenu en échec tout au long de l'histoire de la société des classes, fournirait un fondement instinctuel à l'avènement de la liberté : celle-ci deviendrait le milieu ambiant d'un organisme désormais incapable de supporter l'agressivité, la brutalité et la laideur du mode de vie établi (H. Marcuse (1968, p.247).

Autrement dit, dans sa quête d'une vie libre et heureuse à partir de la satisfaction de ses désirs et de ses besoins, Marcuse reste convaincu de la possibilité de réconcilier l'hédonisme et la rationalité ; réconciliation à la suite de laquelle l'individu subjectif et sensuel d'une part, et l'individu rationnel, membre objectif du corps social d'autre part, ne ferait plus qu'un dans une société nouvelle, elle-même libre et heureuse.

Références bibliographiques

- BAUDRILLARD Jean, 2004, La société de consommation, ses mythes et ses structures, Paris, Tel Gallimard.
- EPICURE, 2015, Lettre à Ménécée, traduction Pierre Penisson, Paris, GF Flammarion.
- GALBRAITH J. Kenneth, 1971, L'Ere de l'opulence, Paris, Calmann-Lévy.
- GUNTER Anders, 2002, L'obsolescence de l'homme sur l'âme et l'époque de la 2^e révolution industrielle, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances.
- MARCUSE Herbert, 1968, L'Homme unidimensionnel, Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée. Traduction Monique Wittig, Paris, Éditions de Minuit.
- MARCUSE Herbert, 1970, Culture et société, traduction Gérard Billy, Daniel Bresson, Paris, Éditions de Minuit.

- MARCUSE Herbert, 1963, Éros et civilisation, contribution à Freud, traduction Jean-Guy Nény et Borisse Fränkel, Paris, Éditions de Minuit.
- MARCUSE Herbert, 1968, La fin de l'utopie, traduction Gérard Raulet, Paris, Seuil.
- MARCUSE Herbert, 1969, Raison et Révolution, traduction Robert Castel, Paris, Médiation Denoël-Gonthier.
- MARCUSE Herbert, 1969, Vers la Libération, Au-delà de l'Homme unidimensionnel, traduction Jean-Baptiste Grasset, Paris, Éditions de Minuit.
- PACKARD Vance, 1992, L'Art du gaspillage, Paris, Calmann-Lévy.

HISTORIQUE DE L'ORGANISATION DU HADJ AU BURKINA FASO (1960-2019)

OUBDA Mahamoudou*

Résumé

Depuis l'arrivée des premiers musulmans au Burkina Faso actuel au XV^e siècle, de nombreux adeptes de cette religion accomplissent le hadj. Il faut attendre les indépendances pour voir une forme d'organisation du hadj naître sous la houlette de la Communauté musulmane de la Haute-Volta (CMHV). La création en 1979 de la Commission nationale de pèlerinage (CNP) se fait suite aux pressions diplomatiques saoudiennes consécutives à l'échec organisationnel du hadj 1978. En 1995, l'État décide de prendre en charge le dossier du hadj en créant la Commission nationale d'Organisation de Pèlerinage à La Mecque (CNOPM). Cette intervention qui va durer une décennie permet de moderniser le cadre organisationnel, mais elle n'a pas résolu les problèmes récurrents inhérents au hadj. La faillite de l'État et les protestations des organisations musulmanes contre sa mainmise sur le hadj vont entraîner la restitution de l'organisation du hadj à la Fédération des Associations islamiques du Burkina (FAIB) en 2005. L'échec de la FAIB entraîne la privatisation de l'organisation du hadj avec la création d'un Comité national de Suivi du Pèlerinage à La Mecque (CNSPM) en 2007. Sous le régime de la Transition en 2015, l'organisation du hadj connaît de nouvelles innovations. C'est la FAIB qui organise le hadj avec la participation des Agences de voyages et sous la supervision de l'État. Malgré de nombreux acquis, la bonne l'organisation du hadj reste un défi national au regard des enjeux sociaux, politiques et diplomatiques.

Mots-clés : Hadj, Arabie saoudite, Burkina, diplomatie, Ka'ba.

Abstract

Since the arrival of the first Muslims in present-day Burkina Faso in the 15th century, many followers of this religion have performed the hajj. It was not until independence that a form of hajj organization was born under the leadership of the Muslim Community of Upper Volta (CMHV). The creation in 1979 of the National Pilgrimage Commission (CNP) follows Saudi diplomatic pressure following the organizational failure of the 1978 Hajj. In 1995, the state decided to take charge of the hajj file by creating the National Commission for the Organization of Pilgrimage to Mecca (CNOPM). This decade-long intervention made it possible to modernize the organizational framework, but it did not resolve the recurring problems inherent in the hajj. The bankruptcy of the state and the protests of Muslim organizations against its grip on the hajj will lead to the return of the hajj organization to the

* Université Norbert Zongo (Burkina Faso) ; Email : oubdamahmoud@yahoo.fr

Federation of Islamic Associations of Burkina (FAIB) in 2005. The failure of the FAIB leads to the privatization of the organization of the hajj with the creation of a National Committee for the Follow-up of the Pilgrimage to Mecca (CNSPM) in 2007. Under the Transition regime in 2015, the organization of the hajj knows new innovations. It is the FAIB which organizes the hajj with the participation of the Travel Agencies and under the supervision of the State. Despite many achievements, the proper organization of the hajj remains a national challenge with regard to social, political and diplomatic issues.

Keywords: Hajj, Saudi Arabia, Burkina, diplomacy, Ka'ba.

Introduction

L'exercice de certains rites musulmans influence l'évolution des sociétés. C'est le cas notamment du hadj qui depuis les indépendances suscite un intérêt particulier chez les fidèles musulmans et les autorités politiques du Burkina Faso. En effet, l'État s'est impliqué directement dans l'organisation du Pèlerinage et de nombreuses structures ont vu le jour dans le cadre de l'accomplissement de ce cinquième pilier de l'Islam. À partir de la seconde moitié de la décennie 1990, des critiques de plus en plus virulentes réclament soit le retrait de l'État, soit des assises sur le Pèlerinage sont formulées après chaque édition du hadj contre l'État.

Le présent article intitulé historique de l'organisation du hadj au Burkina Faso de 1960 à 2019 est la suite de notre recherche sur l'organisation du hadj couronnée en 2002 par la soutenance à l'Université de Ouagadougou d'un mémoire de maîtrise. 1960, année d'accession à l'indépendance du pays, connaît aussi la création de la Communauté musulmane de Ouagadougou (CMO) tandis que l'an 2019 marque l'entrée en vigueur de nouvelles réformes organisationnelles du hadj au Burkina Faso.

L'objet de l'étude est de contribuer à la connaissance de l'histoire de l'islam au Burkina Faso qui reste un domaine de recherche inachevée. Ce qui revient à étudier l'intérêt du hadj pour les musulmans du Burkina Faso, les grands repères historiques de l'organisation du hadj au Burkina Faso et d'expliquer les implications de l'État laïc dans l'organisation de cette activité religieuse.

C'est une recherche menée sur la base d'archives publiques et privées, de nombreux témoignages oraux recueillis au Burkina Faso et en Arabie saoudite, de sources bibliographiques et des enseignements tirés de notre participation au hadj 2017.

Elle présente en cinq (5) points les fondements du hadj, la gestion du hadj par les organisations musulmanes, par l'État, par des Agences voyage et un bilan général de la gestion de cette activité.

1. Les fondements du hadj et les prémisses de son organisation en Haute-Volta

Il est question de préciser dans cette partie les fondements du hadj à travers les textes fondateurs de l'islam et de repérer les premiers cadres organisationnels du hadj.

1.1. Les fondements du hadj

Le hadj, cinquième pilier de l'islam, a été rendu obligatoire aux musulmans une fois dans la vie en l'an 9 de l'hégire à travers le verset 97 de la sourate 3 du Coran qui stipule : « Le pèlerinage à La Mecque est un devoir envers Dieu pour toute personne capable de l'effectuer ». Dans son discours d'adieu, le prophète Muhammad a dit : « Dieu vous a prescrit le pèlerinage, accomplissez-le ». Les juristes musulmans reconnaissent unanimement que le hadj est une prescription divine, qu'il représente une évidence religieuse que tout fidèle est censé connaître. L'accomplissement de ce pilier exige du fidèle d'être musulman, pubère, sain d'esprit et d'avoir les possibilités physiques et matérielles de l'accomplir.

Le hadj comporte quatre (4) règles de base appelées *arkân* dont l'observance est hautement indispensable et nécessaire. Il s'agit de l'*ihram*, du *tawaf*, du *sa'y*¹ et de l'obligation d'observer la station d'Arafat. À ces règles de base ou rites fondamentaux s'ajoutent les *wâjibât* et les *sunnas*². L'accomplissement du *hadj* est une occasion pour le fidèle de respecter un devoir religieux et de consolider ainsi ses liens avec Dieu, de revivre l'histoire du prophète Muhammad par la visite de lieux sacrés. Un *hadith* rapporté par Boukhari (SD : 392) dit à ce sujet : « Celui qui accomplit le pèlerinage sans (...) commettre un acte répréhensible, reviendra chez lui exempt de péchés comme au jour de sa naissance ». L'observance de ce rite cultive en lui certaines vertus comme l'altruisme, la générosité, l'endurance, la discipline, la modestie, la tolérance et le respect permanent des commandements divins. Le hadj permet aussi d'enraciner en l'homme selon M. CHALTOUT (1983 : 153) le sentiment d'égalité, de justice et d'éradiquer la ségrégation raciale. C'est en somme une manifestation de l'égalité absolue entre les hommes.

¹ Il s'agit respectivement de l'entrée en état de consécration, des circumambulations autour de la Ka'ba et de la course entre *Safa* et *Marwa*.

² Les *wâjibât* (observer la station d'Arafat jusqu'au coucher du soleil, lapider les stèles (*Al-jamarât*) qui symbolisent Satan, accomplir la circumambulation d'adieu *tawaf al-wadâ*...) sont obligatoires mais leur non-observance n'entraîne pas l'annulation du pèlerinage parce que le fidèle peut se racheter en immolant une tête de bétail. Les *sunnats* (toucher la pierre noire, de se laver avant l'*ihram*...) ne sont pas obligatoires mais celui qui les néglige aurait raté des actes méritoires dont la récompense est énorme.

1.2. Les prémisses de l'organisation du hadj en Haute-Volta

La Haute-Volta, devenue Burkina Faso depuis 1984, est un pays sahélien de 14 017 262 d'habitants. Il compte 60,05 % de musulmans selon le recensement de 2006 réalisé par l'Institut national de la statistique et de la démographie. La participation des Burkinabè au hadj remonte à des périodes très reculées. Durant la période coloniale, en l'absence de cadre organisé, l'accomplissement du hadj relevait d'initiatives personnelles. Les musulmans étaient soumis à une surveillance stricte et à la répression à cause de la politique coloniale française en vigueur. La plupart des pèlerins voyageaient à pied. S. DIALLO (1991, p. 40) dépeint la situation en ces termes : « Le pèlerinage à La Mecque était sérieusement entravé et pour obtenir un passeport en vue du voyage, les fidèles subissaient mille et une tracasseries ». Dans une étude portant sur les rapports entre l'Administration coloniale française et les pèlerins de La Mecque, J. VAN DUC (1988 : 253-254) écrit :

de 1907 à 1925, au départ, quinze (15) musulmans qui allaient en Arabie, non-résidents du cercle de Dori y ont été arrêtés et renvoyés chez eux. Ils venaient du Liptako, du Yagha, du Gourma, du Bandiagara, de Bamako, de Nioro... Aboubacar SAWADOGO était parti en pèlerinage en 1914. À son retour en 1917, il a été emprisonné et les livres religieux qu'il avait rapportés ont été brûlés.

Compte tenu de ce contexte, les pèlerins effectuaient le voyage clandestinement afin d'échapper à l'autorité coloniale hostile à l'accomplissement du hadj. « On n'apprenait, [selon El hadj Oumar KOUANDA], la participation de beaucoup de fidèles au hadj qu'à leur retour. Les départs n'étaient pas annoncés par crainte des représailles des colons »³. En dépit des circulaires officielles et des dispositions prises sur place pour empêcher les musulmans d'aller au pèlerinage de La Mecque, les Voltaïques n'ont cessé d'y partir et d'en revenir.

Le voyage durait des mois voire des années car certains travaillaient en route pour pouvoir se nourrir. Deux itinéraires étaient empruntés par les pèlerins pour se rendre à La Mecque selon l'étude de J. VAN DUC :

*Le premier itinéraire est celui du Nord-est : Il s'agit de la route centrale qui va de Ouagadougou à Dori en passant par Ziniaré, Korsimoro, Kaya, Pissila, Tougouri et Bani. Cette route conduit jusqu'à Kano au Nigeria.

³ El Hadj Oumar Kouanda, interview du 05-01-2002, Ouagadougou.

*Le deuxième itinéraire, le plus important passait par le Ghana. Il était emprunté par plus de 63 % des pèlerins, selon les sources orales et les écrits. Ces derniers y avaient l'occasion de travailler et la possibilité d'obtenir facilement des laissez-passer et des passeports⁴. Au Nigeria, les principales villes traversées étaient Sokoto, Kano, Yéroua. Au Tchad, les pèlerins passaient surtout par Fort Lamy (Ndjamena) et Abéché. Le Soudan est la dernière étape des pèlerins vers l'Arabie saoudite. Les pèlerins traversaient les villes de Khartoum, d'Atbara, d'El-Obeïd, avant de rejoindre les principaux ports d'embarquements qui sont : Suakin et Port Soudan (J. VAN DUC, 1988 : 375-376).

Le séjour en Arabie saoudite est marqué d'abord par l'accomplissement des rites du hadj. Ensuite, les pèlerins travaillaient comme manœuvres dans les carrières, bergers, serveurs dans les restaurants, boys, lavandières, maçons, porteurs d'eau, balayeurs de mosquées, cordonniers, électriciens, coiffeurs, ouvriers agricoles afin de financer leur voyage retour et de se doter d'articles de valeur. Certains pèlerins après le hadj se sont installés à La Mecque avec leurs familles. Ce qui a occasionné la naissance d'une forte communauté voltaïque en Arabie saoudite.

L'accroissement du nombre de pèlerins sur les Lieux saints de l'Islam conjugué à la présence de nombreuses communautés étrangères engendre des problèmes de sécurité, d'hygiène, et rend nécessaire la participation des pays d'origines à l'organisation du hadj. C'est pour ce faire que le gouvernement saoudien adresse aux autres États les directives relatives à une meilleure organisation du séjour de leurs compatriotes à La Mecque. Ces dispositions marquent le début de la mise en place de structures chargées d'organiser le hadj en Haute-Volta.

2. L'organisation du hadj par les associations islamiques de 1960 à 1995

L'organisation du hadj par les communautés et associations islamiques de 1960 à 1995 peut être scindée en trois grandes phases : l'expérience de la CMHV, la gestion tripartite et l'expérience de la FAIB.

⁴ En Haute-Volta on a un tracé Ouagadougou, Léo, Pô Bitou qui rejoint les villes ghanéennes de Tumu, Han, Wa, Bolé, Wenchi, Kumasi et accra. Un tracé central passait par Namongo-Bolgatenga, Wale-Wale, Tamalé, Salaga, Yaji, Ejura, Manpong, Kumasi et Accra. Un tracé septentrional traverse les villes de Bwaku ou Dapongo, Sansané Mango, Tanguiéta, Banikora, Kandi. Un tracé moyen traversait Bwaku, Sansané Mango, Kandé, Natitingu, Kouané, Kandi-Kamba, Kangiva, Argungu, Sokoto. Cf. J. F. Van Duc, 1988, p. 375-376.

2.1. L'organisation du Hadj par la Communauté musulmane de la Haute-Volta (1960-1979)

La Communauté Musulmane de la Haute-Volta (CMHV) aujourd'hui Communauté musulmane du Burkina Faso (CMBF) fut créée les 16 et 17 octobre 1962, deux (2) années après la création de la Communauté Musulmane de Ouagadougou (CMO). Il existait avant sa naissance effective un groupe de croyants chargés d'aider chaque année les musulmans désirant effectuer le pèlerinage à l'accomplir dans de bonnes conditions⁵. Ces fidèles pour la plupart anciens pèlerins assuraient la formation des candidats au pèlerinage et les aidaient à remplir les formalités administratives. Avec le nombre croissant de pèlerins, la nécessité de les accompagner à La Mecque en vue de les y encadrer s'est posée. Ce besoin sera comblé grâce à la création par la CMHV d'un comité chargé du hadj qui bénéficiait d'une subvention annuelle de 5 000 000 F CFA octroyée par la BCEAO aux musulmans « dans le cadre de ses activités sociales »⁶. Le gouvernement pour sa part envoyait chaque année une équipe médicale, deux policiers chargés de la sécurité et souvent un lot de médicaments. La prise en charge de ce personnel était assurée par le comité chargé du hadj. Les dirigeants de la Communauté musulmane recevaient aussi de certains pays arabes (Arabie saoudite, Algérie, Libye, ...) de temps à autre des subventions sous forme de billets et de frais de séjour. Issa Cissé mentionne un lot de

25 titres de transport Aller/Retour pour La Mecque pendant le pèlerinage en 1978 offert par la Libye. En 1973, Al-Rabita a envoyé 10 à 15 billets d'avion aux fidèles musulmans du Burkina Faso. En 1973, la Communauté musulmane a reçu 5 billets d'avion offerts par le Roi Faïçal d'Arabie saoudite. La Libye quant à elle envoya en 1978, 25 billets à la Communauté musulmane du Burkina. En 1988, l'Algérie a offert 4 billets d'avion à la Communauté musulmane ... (I. Cissé, 1990 : 45 ; H. SAMA, 1996 : 81-82).

Ces aides permettaient à la CMHV d'envoyer des encadreurs chargés d'assister les pèlerins aux Lieux saints. Au retour, les pèlerins sont accueillis et raccompagnés chez eux. Tel est en général le mode de gestion du hadj initié par la CMHV sous la supervision de l'État. Il permettait aux pèlerins d'accomplir aisément leur devoir religieux.

Cependant, les remises ou ristournes versées par Air Afrique pour permettre aux organisateurs de voyages d'accompagner les voyageurs vont pousser certains encadreurs à se muer en de véritables

⁵ Oumar Kouanda, interview du 05-01-2002, Ouagadougou.

⁶ Lancina Traoré, interview du 12-01-2002, Ouagadougou.

démarcheurs. Le titre d'encadreur religieux fait peu à peu place à la profession de démarcheur avide de gains. Certains d'entre eux vont se livrer à des opérations d'escroquerie voire de spoliation des pèlerins. C'est ainsi que certains pèlerins se retrouvent privés de leurs pécules aux Lieux saints, d'autres, bien qu'ayant versé leurs frais de loyer au démarcheur, se retrouvent abandonnés dans les mosquées, devant les magasins et les boutiques ou dans la rue, s'exposant ainsi aux maladies et aux rafles de la police saoudienne⁷. À titre d'illustration, l'organisation du hadj 1978 est marquée par de nombreuses difficultés d'encadrement et de transport. Ce qui va entraîner de vives protestations des autorités saoudiennes, des autorités sénégalaises dont l'ambassade était chargée de la représentation diplomatique de la Haute-Volta en Arabie saoudite et pousser le président LAMIZANA à repenser l'organisation du hadj.

2.2. Création de la Commission Nationale de Pèlerinage (CNP) et la gestion tripartite du hadj

À partir de 1973, la CMHV n'est plus l'organisation qui représente tous les musulmans du pays. Le retour de centaines de Voltaïques expulsés d'Arabie saoudite fortifie le Mouvement sunnite créé en 1973. Dans la foulée, une autre association, l'Association islamique de la Tidjania voit le jour en janvier 1979. Les difficultés d'encadrement des pèlerins voltaïques soulèvent des protestations des autorités saoudiennes. Ce qui oblige l'État Voltaïque à se pencher davantage sur le dossier du hadj. Cette implication a pour objectif selon des sources concordantes⁸ de délivrer les pèlerins de l'emprise des démarcheurs qui les exploitent, d'éviter que ne se répète la débâcle organisationnelle du hadj 1978, de soigner l'image de marque du pays à l'étranger et enfin de régler l'organisation du hadj en fonction des divisions survenues suite à l'affaiblissement de la CMHV. C'est dans cet esprit que fut pris le décret n° 79-290près/pm/is/dgi du 19 juillet 1979 portant création de la Commission nationale de pèlerinage (CNP) placée sous la tutelle du ministre de l'Intérieur et de la sécurité. Cette décision intervient suite à un voyage officiel du président Aboubacar Sangoulé LAMIZANA en Arabie saoudite en vue de réchauffer les relations diplomatiques entre les deux (2) pays selon les recherches de M. OUBDA (2015 : 149-154).

Selon l'article n°3 dudit décret (JO, 1979 : 2) :

la commission nationale de pèlerinage est chargée : de
l'organisation du pèlerinage vers les Lieux saints ; des
inscriptions des pèlerins, de la délivrance des passeports, de

⁷ Lancina Traoré, interview du 12-01-2002, Ouagadougou.

⁸ Lancina Traoré, interview du 12-01-2002, Ouagadougou ; M. Oubda, 2003 : 111 p.

l'organisation des vaccinations ; de la coordination entre les
compagnies aériennes et les pèlerins.

Les Associations islamiques sont représentées à la CNP par trois
de leurs membres. Il s'agit d'un représentant de la CMHV, d'un
représentant du Mouvement sunnite et d'un représentant de
l'Association islamique de la Tidjania. C'est ainsi que la CMHV perd
le monopole de la gestion du hadj au profit d'une gestion tripartite.

Sur le plan pratique, le hadj est géré par un Délégué général
désigné à tour de rôle par les associations islamiques avec l'accord du
ministre de l'Intérieur et de la Sécurité. Le Délégué général était aidé
par un Comité chargé de l'encadrement des pèlerins. À partir de 1983
va naître l'Association islamique du Burkina (AIB) sous la houlette
d'El Hadj Lancina TRAORE. C'est une structure non officielle qui
concrétise la gestion tripartite du hadj. Composée des éléments désignés
par les trois (3) structures musulmanes pour gérer le pèlerinage, elle
ambitionne de gérer efficacement le hadj. Le rôle de l'État est resté
symbolique. Dans l'ensemble, les Associations islamiques par
l'entremise des encadreurs et surtout des démarcheurs assuraient
l'organisation du pèlerinage (M. OUBDA, 2015 : p. 149-154).

La Commission comme nous l'avons déjà souligné ne recevait
pas de subventions de l'État mais elle bénéficiait de billets d'avion et
de frais de séjour pour le hadj octroyés par la direction saoudienne
chargée du hadj en plus des subventions de la BCEAO qui seront
suspendues à partir de 1987. Le Gouvernement recevait des billets des
pays Arabes. Le président Aboubacar Sangoulé LAMIZANA affirme
recevoir annuellement durant son exercice du pouvoir quinze (15)
billets au profit des musulmans de la Haute-Volta⁹. Les frais de
transports et d'hébergement des encadreurs étaient à la charge de la
CNP. En plus des titres de voyage accordés à la CNP pour les
encadreurs, la Compagnie Air Afrique dans le souci d'assurer sans
partage le transport des pèlerins offre un billet d'avion (Aller/Retour)
pour un certain nombre de billets vendus.

Le système de gestion tripartite adopté permettait aux
musulmans d'accomplir le cinquième pilier de l'Islam malgré les
imperfections dues aux retards dans les programmations des vols ainsi
qu'aux malversations de certains démarcheurs. Cette période de gestion
du *hadj* par les structures musulmanes va prendre fin avec la création
en 1995 de la CNOPM. La gestion du hadj devient dès lors l'affaire de
l'État burkinabè.

⁹ Aboubacar Sangoulé Lamizana, interview du 04-03-2002, Ouagadougou.

3. La période de la gestion du *hadj* par l'État (1995-2004)

Après avoir laissé à la CMHV pendant environ deux décennies la gestion du *hadj*, le Gouvernement mit en place en 1979 une Commission nationale de pèlerinage dirigée par des organisations musulmanes. À partir de 1995 l'État prend en charge l'organisation du *hadj*.

3.1. Les raisons de l'intervention de l'État dans l'organisation du *hadj*

La période de la gestion du *hadj* par l'État burkinabè va de 1995 à 2004. La quasi-totalité des personnes interrogées évoquent la mauvaise gestion du pèlerinage et surtout les souffrances endurées par les Burkinabè à La Mecque comme raisons de l'intervention de l'État dans le *hadj*. Par exemple en 1994, des images de pèlerins burkinabè diffusées à la télévision saoudienne montrent selon D. KINDO « des centaines de nos concitoyens laissés à eux-mêmes sans lieux d'hébergement. Désespérés, ils s'étaient rassemblés devant un immeuble en état de délabrement où ils avaient passé la nuit avec leurs bagages »¹⁰. Le rapport de synthèse du *hadj* 1995 produit par l'ambassade du Burkina Faso en Arabie saoudite abonde dans le même sens. Il note que « de nombreux cas d'abus de confiance voire de confiscation d'argent ont été rapportés » (ABFR, 1995 : 2). Comme alternative, le rapport propose « une reconstitution de la Commission nationale de pèlerinage afin de la rendre plus apte à faire face aux nombreuses difficultés rencontrées dans l'organisation du pèlerinage » (ABFR, 1995 : 3).

Suite aux exactions des démarcheurs sur les pèlerins décrites à travers les lignes précédentes, le Burkina Faso était cité comme mauvais exemple en matière d'organisation du *hadj* par les autorités saoudiennes. C'est pour cela que les autorités saoudiennes ont menacé d'interdiction l'accès à La Mecque aux pèlerins burkinabè si les autorités ne s'impliquent pas dans le *hadj* comme le font les autres pays de la Sous-région¹¹.

Pour le ministre Y. BOLY (1995 : 2), l'État s'est vu obligé d'intervenir afin de remédier aux « désastreuses conditions de vie et de séjour des Burkinabè en Arabie saoudite à l'occasion des pèlerinages à La Mecque ». Selon Ablassé OUÉDRAOGO (1998 : 2), ministre des Affaires étrangères au moment des faits, l'intervention de l'État a pour but « de soulager des concitoyens de leurs problèmes rencontrés en Arabie saoudite, et en même temps, de restaurer l'image de marque de notre pays vis-à-vis des autorités saoudiennes chargées du *hadj* ». En

¹⁰ Daouda Kindo, interview du 27-03-2002, Ouagadougou.

¹¹ Mama Sanou, interview du 19-05-2002, Bobo-Dioulasso.

fait, l'intervention de l'État s'explique par le fait que les États sont les principaux partenaires l'Arabie saoudite dans l'organisation du hadj.

3.2. La Commission nationale d'Organisation du Pèlerinage à La Mecque (CNOPM)

Par décret n° 95-513/pres/pt/maet du 4 décembre 1995 l'État crée la CNOPM qu'il place sous la tutelle du Ministère de l'Administration territoriale et de la Sécurité (MATS). Dans la composition de la CNOPM, la présidence est assurée par le MATS et la vice-présidence est confiée au ministre des Affaires étrangères. Sont aussi membres de la CNOPM un représentant de la Présidence du Faso, un représentant de l'ambassadeur du Burkina Faso à Riyad et un représentant du Secrétariat permanent du Conseil supérieur des Burkinabè de l'étranger. Le nombre de représentants des Associations islamiques passe de trois (3) à six (6), soit deux (2) membres pour chacune des trois (3) grandes structures censées représenter les musulmans du Burkina Faso.

La mission assignée à la CNOPM reste la même que celle dévolue autrefois à la CNP. Il s'agit d'organiser le voyage et le séjour des pèlerins dans les Lieux saints de l'Islam. Sur le plan structurel, les articles 6 et 7 annoncent la création de Commissions régionales d'organisation du pèlerinage dans chaque province. Les ressources de la CNOPM proviennent de subventions, des frais d'organisations libérés par les pèlerins, des ristournes accordées par les banques, et des ristournes accordées par les bailleurs en Arabie saoudite. La première année de la gestion du hadj par l'État a été un succès total à tel point que le Burkina a reçu les félicitations officielles des autorités saoudiennes. Les pèlerins burkinabè ont été bien encadrés et logés dans des hôtels confortables non loin de la Ka'ba. Le quotidien gouvernemental Sidwaya en dressant le bilan du hadj dans sa livraison n° 3010 parle de « coup de maître », de succès éclatant. Le journal islamique L'appel reconnaît et loue les efforts du gouvernement avant de revenir sur les critiques du travail abattu. Selon ses enquêtes : « la majorité des Ladjis et Hadjas estiment que c'est le pèlerinage le plus réussi du Burkina »¹². Mais cette dynamique favorable sera assombrie par un conflit de compétence entre le ministre de l'Administration territoriale et celui des Affaires étrangères respectivement président et vice-président de la CNOPM sur la tutelle de la structure¹³. Cette

¹² L'Appel n°10, août-juillet, 1996, p. 2.

¹³ Dans son bilan du hadj 1997, Yéro Boly dénonce des tentatives de sabotages orchestrées par certains individus... dont l'implication de l'Etat a compromis les profits considérables autrefois réalisés au préjudice des pèlerins. Ablassé Ouédraogo dresse un réquisitoire sévère contre ledit bilan. Pour lui la Cnopm est une structure technique ayant pour but de soulager des concitoyens de leurs problèmes rencontrés en Arabie saoudite, de restaurer l'image de marque du Burkina Faso vis-à-vis des autorités saoudiennes et ne devrait avoir pour tutelle administrative que le Mae. Le différend entre les deux ministres s'explique aussi par les avantages financiers liés au hadj. Cf. Y. Boly, 1995, p. 2 ; Ablassé Ouédraogo, 1998, p. 3.

querelle va aboutir à la révision du décret de 1995. Ainsi deux (2) éditions après la naissance de la CNOPM, le Conseil des ministres en sa séance du 2 février 1998 consacre la relecture de ses textes par le décret n° 98-027/pres/pm/mats/maet dans le souci de corriger les insuffisances. Pour l'essentiel, les préoccupations des associations islamiques sont prises en compte. La CNOPM reste sous la tutelle du MATS qui en assume la présidence. Elle se dote d'une Assemblée générale¹⁴ qui a pour mission de déterminer l'orientation générale de l'organisation du pèlerinage et d'un Secrétariat permanent chargé de l'exécution des délibérations de l'Assemblée générale. Une autre innovation apportée au décret de 1995 concerne la création de deux (2) Commissions régionales d'organisation (CROPM) siégeant respectivement à Ouagadougou et à Bobo-Dioulasso et présidées par les Hauts-commissaires. La relecture a permis de résoudre beaucoup de lacunes et d'insuffisances des textes. Cependant, elle n'a pas pris en compte deux (2) acteurs importants dans l'organisation du hadj. Il s'agit des démarcheurs et des cuisinières.

Malgré le toilettage des textes, le hadj 1999 va connaître d'énormes difficultés. La CNOPM a rencontré entre autres difficultés un problème de programmation des vols retour :

Ce fut alors le début d'un calvaire pour les pèlerins. La plupart ayant dépensé tout l'argent qu'ils avaient, ils devaient néanmoins se prendre en charge, passer plusieurs nuits à la belle étoile, exposés à des vents chauds le jour et froids la nuit. Le retour a connu beaucoup de retard et de désagréments pour les pèlerins (M. FABRE, 1999 : 11).

Cet échec organisationnel va entraîner une protestation des organisations musulmanes du Burkina Faso.

4. Du retrait de l'État à la privatisation et la reprise en main du hadj par la Fédération des Associations islamiques du Burkina (2004-2019 Sur quelle période ?

Cette partie présente une période agitée dans l'organisation du hadj marquée par le retrait de l'État, la privatisation du hadj et son retour dans le giron de la FAIB.

4.1. Le retrait de l'État

Le début de la décennie 2000 connaît un renforcement de l'unité d'action des organisations musulmanes du Burkina Faso. Suite à la

¹⁴ Le Mats est le président de l'AG, le Maet le premier vice-président et un poste de deuxième vice-président est créé pour les Associations islamiques. Deux représentants par Association islamique à caractère national siègent à l'AG.

mauvaise organisation du hadj 1999, les associations islamiques critiquent ouvertement la gestion du Gouvernement. Selon elles,

« l'intervention de l'État dans l'organisation du hadj de 1996 à 1998 loin de soulager les musulmans, a été source de conflits » (AIB, 1999 : 4). Pour rendre justice à ces derniers, « les Associations islamiques proposent que l'État leur restitue l'organisation du hadj pour compter du hadj 2000 » (AIB, 1999 : 4). Les organisations musulmanes rendent l'État responsable des nombreuses insuffisances enregistrées lors des différentes éditions du hadj. En 2005, à l'unanimité, les Associations islamiques demandent de nouveau que leur soit restituée l'organisation du hadj. C'est ainsi que par décret n° 2005-468/pres/pm/matd du 7 septembre 2005 portant organisation du pèlerinage, l'État restitue l'organisation du hadj aux organisations musulmanes. Le ministère de l'Administration territoriale et de la Sécurité justifie cette nouvelle attitude de l'État en ces termes :

Au regard des difficultés rencontrées dans l'organisation du pèlerinage à La Mecque, le Gouvernement avait créé la Commission nationale d'organisation du pèlerinage à La Mecque (CNOPM) par décret n° 98/27/pres/pm/mats du 2 février 1998. En dépit de cette présence de l'État, l'organisation du pèlerinage à La Mecque demeure une préoccupation que le Gouvernement se doit de lever en responsabilisant directement les associations islamiques. C'est dans cet esprit que le présent décret a été pris pour amener les associations islamiques à s'inscrire dans une logique de discipline d'organisation du pèlerinage à La Mecque et de préserver ainsi le caractère laïc de l'État¹⁵.

L'article 2 dudit décret stipule effectivement que :

L'organisation du pèlerinage à La Mecque est assurée par les associations islamiques à caractère national jouissant de la capacité juridique conformément aux dispositions de la loi n° 10/92/adp du 15 décembre 1992 portant la liberté d'association¹⁶.

Chaque association islamique retenue recrute librement ses candidats au pèlerinage et les encadre dans toutes les étapes du hadj.

Le 14 octobre 2005, les associations islamiques membres de l'ex-Cnopm signent une convention entre elles qui permet la création d'une

¹⁵ *Le Pays* n°3419 du 29-31 juil. 2005, p. 25-26.

¹⁶ Décret n°2005-468/pres/pm/matd du 7 septembre 2005 portant organisation du pèlerinage, Ouagadougou, p. 2.

structure nationale islamique chargée du pèlerinage dénommée Commission nationale islamique du pèlerinage (CNIP). Cette nouvelle structure est présidée par El Hadj Oumarou KANAZOÉ qui sera désignée deux (2) mois plus tard président de la Fédération des Associations islamiques du Burkina (FAIB), la structure faitière des musulmans du pays. Le bilan organisationnel du hadj 2006 est satisfaisant au point que la CNIP reçoit les félicitations de son ministre de tutelle. En 2007, la Commission nationale islamique du pèlerinage (CNIP) issue de la convention du 14 octobre 2005 est dessaisie du dossier au profit de la Commission technique nationale (CTN), un organe spécialisé de la FAIB. L'installation tardive de cette commission conjuguée au nombre inattendu de candidats, 2 300 pèlerins¹⁷ va plonger la CTN dans un échec organisationnel.

4.2. De la privatisation du hadj à sa reprise en main par la FAIB

Les multiples innovations introduites en 2005 n'ont pas permis de venir à bout des problèmes organisationnels du hadj et cela provoque l'indignation de la population. L'État burkinabè toujours en quête de la meilleure option opte pour la libéralisation du hadj. C'est ainsi que l'Arrêté n° 2008/matd/sg/dglpap du 2 mai 2008 portant cahier des charges de l'organisation du pèlerinage à La Mecque consacre la privatisation du hadj. Il y est stipulé que : « L'organisation du pèlerinage à La Mecque est assurée par des agences privées ou toute personne morale de droit privé légalement reconnue et ayant les compétences juridiques et les capacités techniques, financières et organisationnelles »¹⁸. Toutefois, selon l'article 16 de l'Arrêté « L'État se réserve le droit d'intervenir chaque fois que les intérêts des pèlerins et ceux du pays sont menacés »¹⁹. C'est une période marquée par la création de nombreuses Agences de voyages pour l'organisation du pèlerinage à La Mecque. Ces agences ont la charge de recruter et de convoier les pèlerins aux Lieux saints de l'islam et de les y encadrer. Un Comité national de Suivi du pèlerinage à La Mecque est créé. L'État revient ainsi à la charge dans l'organisation après la faillite organisationnelle de la FAIB. Il assure les volets visas, transport et relations avec les autorités saoudiennes tandis que le recrutement des pèlerins est libéralisé. L'Agence de voyages STMB Tour surnommée "l'Agence du ministre" car soupçonnée par les autres Agences d'être de connivence avec le ministre de l'Administration territoriale assure le monopole de l'organisation du hadj en 2008 et en 2009. Au total, 12 autres agences privées sont agréées par l'État pour l'organisation du

¹⁷ El Hadj Abdramane Sana, *La Preuve* n°04, février 2008, p7-8.

¹⁸ JO, « Arrêté 2008/matd/sg/dglpap portant cahier des charges de l'organisation du pèlerinage à La Mecque », dans *Journal officiel* 21 22 mai 2008 [online] www.legiburkina.bf/jo/jo2008/no_21/D, page consultée le 19-09-2008.

¹⁹ ID, *ib, id*.

pèlerinage à La Mecque pour les éditions 2012, 2013, 2014. Ce sont : « Agence Africa Voyages et Tourisme, Agence de Voyages Al Médina, Agence de Voyages Talbya, Golf Tours, Keysia's Travel, Noura Voyages, Prestiges Voyages, Ranguma SARL, Sana Voyages, SGT Agence de Voyages et Tourisme, United OKAZ et Zahra Voyages »²⁰. Les difficultés organisationnelles persistent si bien qu'une centaine d'exaspérés par les nombreux reports de vols va marcher sur le premier ministère le 17 octobre 2012. Ils entendaient demander au gouvernement de « veiller à ce que les vols aient lieu dans les délais... »²¹. L'organisation est de nouveau l'affaire de l'État en 2013.

En janvier 2015, les autorités de la Transition mettent en place une commission de réflexion sur le hadj présidée par le Secrétaire général du MATDSI. Les réflexions aboutissent à l'adoption d'un nouveau texte régissant l'organisation du hadj par décret n° 2015-604-pres-trans-pm-matds-mef-midt-maetcr-mct du 12 mai 2015. L'organisation du hadj « est assurée par des agences de voyages et de tourisme titulaires d'une licence de catégorie A, d'un agrément délivré par le ministère chargé des cultes et remplissant les conditions exigées par la réglementation saoudienne »²². Le dispositif d'encadrement et de suivi connaît un changement. À cet effet selon l'article 12 du décret, il est créé auprès du MATDSI un Comité national de Suivi du Pèlerinage à La Mecque dont le secrétariat est assuré par les services du Secrétariat permanent de Suivi des Pèlerinages religieux (SP/SPR). Le CNSPM fonctionne sous la supervision du MATDSI. Sa présidence exécutive est assurée par un représentant de la FAIB. Il est composé de quinze (15) membres dont neuf (9) représentants des structures de l'État et six (6) représentants de la FAIB²³. Le président exécutif du CNSPM El hadj Cheick Omar BONI estime que « cette nouvelle disposition vise à responsabiliser davantage la communauté islamique dans l'organisation du pèlerinage et à renforcer le rôle de veille de l'État »²⁴. Le nombre d'Agences de voyages retenues pour l'organisation des éditions 2015, 2016 et 2017 est de trente-neuf (39). Pour les éditions 2018 et 2019, une commission ad hoc de sélection des agences de voyages désireuses de recruter des pèlerins pour le Hadj et la Oumrah réunie du 4 au 6 avril

²⁰ Lefaso.net « Pèlerinage à La Mecque : les agences agréées sont connues », dans *lefaso.net* 13 juillet 2012 [online] <http://www.lefaso.net/spip.php?article49123>, page consultée le 4-09-2015.

²¹ Hasanata, « Hadj 2012 au Burkina : Les derniers pèlerins marchent sur la primature ! », dans *koaci.com*, [online] <http://koaci.com/articles-78104>, page consulté le 12-9-2015.

²² Matds, décret n°2015-604-pres-trans-pm-matds-mef-midt-maetcr-mct du 12 mai 2015 portant organisation du pèlerinage à La Mecque, p. 1.

²³ ID, ib, id.

²⁴ Philippe Batono, « Hadj 2015 : le comité national de... », dans *lequotidienbf.com*, 10 mai 2015 [online] <http://lequotidienbf.com/index.php/actualite/1835-hadj-2015-le-nom>, page consulté le 4-09-2015

2018 dans les locaux du ministère de l'Administration territoriale et de la décentralisation (MATD) en a retenu les soixante-seize (76)²⁵.

Ainsi, l'organisation du hadj relève de nouveau des prérogatives de la FAIB et l'État joue un rôle de veille. Dans un communiqué de presse le ministre de l'Administration territoriale, de la Décentralisation et de la Sécurité intérieure Simon COMPAORÉ a laissé entendre que pour l'organisation réussie du hadj 2015, le Burkina Faso a été décoré par les autorités saoudiennes²⁶. Cette décoration s'est traduite par la remise d'une attestation et d'une médaille à l'Ambassadeur du Burkina Faso à Riyad, au Consul général du Burkina Faso à Djeddah et à son adjoint ainsi qu'au président du CNSPM.

5. Le bilan de l'organisation du hadj de 1960 à 2019

Une analyse des sources montre un intérêt de plus en plus grandissant du hadj pour les Burkinabè. En effet, 614 pèlerins voltaïques ont participé au hadj en 1960. Les statistiques montrent qu'ils étaient 745 en 1970, 1 755 en 1980, 1 216 en 1995, 1 530 en 2000, 1 450 en 2005, 2 295 en 2010, 4 470 en 2012, 4 576 en 2013, 5 516 en 2014²⁷, 5 708 en 2015²⁸, 8 143 en 2019. Autrefois, les candidats au hadj étaient essentiellement des éleveurs, des commerçants et des paysans. Certains ont bénéficié de l'aide de l'État pour accomplir leur hadj. De nos jours, on compte de plus en plus de fonctionnaires, de retraités, d'hommes politiques, mais aussi de

²⁵ Il s'agit des agences Darou Salam, Sana Voyages Sarl, Machalla Voyages Et Services, Noura Voyages, Arafa Voyages, Ranguma Voyages, Wakil Voyages, Faso Tours Et Tourisme, Alnasr Travel, Sawa Tours, S.G.T Tour, Neerwaya Voyages, Mondial Tour Du Burkina, General Voyages, Al Ihrame, Africa Voyages, Sababou Youma Tours, Albouchra, Agence Barakate Pour Le Voyage Et Le Tourisme, Alhouda International, Basm-Yam Voyage, Zahra Voyages Et Tourisme, Al Medina, Ta-Aoun Voyages, Al Bayane, Burkina Voyage Hadji Oumrah, Wend Yamba, Makkah Voyage Et Tourisme, Amina Voyages, United.Okaz.Tourism.Co, Taiba Voyage, Ifada Voyage, Agence Neima Voyages, Faso Ali Voyages, Ataqwa Tours, Al Wafa, C.T.C. Tours, Raouda Voyages, Ramida Voyage, Ayve Travel And Tours, Rabi Voyages, Al Bader, Prestige Voyages, Bab Medina Makkah, As Safa, Al-Djazirah, Toure Voyage Et Tourisme, Golf Tours, Badenya Voyages International, Beitoul Islam, Express Voyages, Agence Talbya, Madina Voyages, Sako Voyages Sarl, Temako Allah Voyages Et Tourisme, Manassik Tours, Takbir Voyages, F2t-Tour, Firdaousse Voyages, Oumoul Koura, Sahelia Travel Sarl, Keysia's Travel, Al Qibla Tours, Nere Voyages, Mina Voyages, Anissa Travel And Tours, Marwa Voyages Et Tourisme, Muco Travel Agency, Zam Zam Tours, Harmayne Voyage Et Tourisme, Salama Voyages, Phoenix Business Travels And Tours Sarl, Sawadogo Voyages Et Tourisme, Global Intercontinental, Bassim-Yam Voyages, Rafic Voyage.

²⁶ Simon Compaoré, « Hadj 2016 : Un quota de 5 500 pèlerins pour le Burkina » dans *lepays.bf* [online] <http://lepays.bf/hadj-2016-un-quota-de-5-500-pelerins-pour-le-burkina>, page consultée le 4 mars 2016.

²⁷ Synthèse de nos recherches sur le hadj de 2000 à 2015.

²⁸ En 2015, 892 autres candidats au hadj régulièrement inscrits n'ont pu effectuer le voyage en raison d'un coup d'État militaire survenu le 16 septembre. Cf. Cnspm, *Rapport du hadj 2015*, Ouagadougou, 2016, p. 5.

commerçants qui partent spécialement pour leurs activités commerciales.

En outre l'organisation du hadj a connu une amélioration de 1960 à 2019. L'intervention de l'État conjuguée aux exigences de la partie saoudienne et aux efforts de la FAIB a le mérite de permettre la rupture d'avec l'ancien système de gestion où le hadj était la chasse gardée des démarcheurs, chacun s'occupant de ses clients pèlerins. En 2019 on assiste à une modernisation du cadre organisationnel. Les pèlerins sont inscrits directement sur la plateforme numérique saoudienne chargée du hadj qui valide les inscriptions sur la base de versements de certains frais indispensables au voyage aux lieux Saints. Le pèlerin assure le nécessaire pour le voyage (billet aller-retour, pécule, frais de transport, de logement, etc.) avant de s'envoler pour La Mecque. Ce qui a l'avantage de réduire les risques d'escroquerie et de malversations financières. Beaucoup d'Agences de voyages, nouvelle appellation des démarcheurs, organisent des séances de formation au profit de leurs candidats au hadj. La normalisation des relations bilatérales avec l'Arabie saoudite concrétisée par l'ouverture de l'ambassade saoudienne à Ouagadougou en 2002 facilite l'organisation du hadj. Parmi les suggestions restées longtemps sans mise en œuvre et qui le fut durant l'édition 2019, il y a le fait d'organiser très tôt les voyages allers des pèlerins et de programmer les retours dès la fin du hadj. Cela permet d'atténuer les difficultés des pèlerins sur les lieux Saints.

Dans l'ensemble, une analyse des rapports écrits et des sources orales révèle un bilan largement positif. L'argumentation généralement avancée a trait au fait que les pèlerins ont rempli les conditions pour que leur hadj soit agréé d'Allah. On ne cite pas d'édition durant laquelle des pèlerins du Burkina Faso ont manqué l'accomplissement de rites obligatoires du pèlerinage. Aux yeux des encadreurs et des responsables d'associations islamiques, l'objectif est atteint dès lors que tous les rites prescrits par le Coran et les hadiths sont respectés. Les insuffisances (retards d'avions, de convoyage des bagages, problèmes d'hébergement, de pertes d'argent, décès...) sont interprétées par la majorité des dignitaires et fidèles musulmans comme étant des épreuves à surmonter pour mériter le paradis.

Il ressort aussi que sur le plan financier l'organisation du hadj dégage un solde toujours positif. Le bilan financier du hadj 1999 a été excédentaire malgré l'échec organisationnel constaté. La CNOPM s'est retrouvée avec un solde positif de dix millions (10 000 000) et un véhicule d'un montant de vingt-cinq millions (25 000 000) stationné en Arabie saoudite (M. FABRE, 1999 : 24). Il en est de même pour les autres éditions du hadj de 2000 à 2019 qui ont également enregistré des bilans financiers positifs.

Conclusion

Le hadj est le cinquième pilier de l'Islam et des milliers de musulmans du Burkina Faso l'accomplissent chaque année. Il faut attendre les indépendances pour voir en 1962 une forme d'organisation destinée à venir en aide aux pèlerins sous la houlette de la Communauté musulmane. La naissance en 1979 de la Commission nationale de pèlerinage se fait dans le souci de venir à bout des difficultés rencontrées par les pèlerins burkinabè lors du hadj. Une gestion tripartite du hadj est instaurée pour répondre aux exigences du nouveau paysage religieux marqué par l'émergence du Mouvement Sunnite et de l'Association islamique de la Tidjania.

En 1995, l'État, qui jusqu'alors assurait une présence symbolique, décide de prendre en charge le dossier du hadj en créant la CNOPM. Cette intervention n'a pas permis de résoudre les problèmes organisationnels inhérents au hadj, ce qui va entraîner la restitution du hadj à la FAIB en 2005 et la privatisation de l'organisation en 2007.

Actuellement, c'est la FAIB qui organise le hadj avec la participation des Agences de voyages et sous la supervision de l'État. Ce qui responsabilise davantage la communauté islamique dans l'organisation du pèlerinage et renforce le rôle de veille de l'État. Malgré quelques avancées considérables, l'organisation du hadj demeure une préoccupation nationale au Burkina Faso.

Sources et bibliographie

Les sources

- Les archives du Ministère de l'Administration Territoriale

AIB, 3-6-1997, *Rapport du Hadj 97*, Ouagadougou, 4 p.

AIB, 6-12-1997, *Procès-verbal d'amendement du projet de texte portant création, organisation et fonctionnement de la CNOPM*, Ouagadougou, 5 p.

AIB, 1998, *Bilan du Hadj 1998*, Ouagadougou, 20 p.

AIB, 1999, *Observations sur l'organisation du hadj 99*, Ouagadougou, 4 p.

ABFAS, 1995, *Rapport sur le pèlerinage 1995 (synthèse)*, Djeddah, 5 p.

BONI Cheik Oumarou, *Mes propositions de réforme*, Communication aux états généraux du hadj de la FAIB, Ouagadougou, 2017, 3 p.

BOLY Yéro, *Projet de décret relatif à la relecture du décret n°95-513/pres/pt/maet du 4 décembre 1995*, 5 p.

CNIP, août 2006, *Rapport du hadj 2006*, Ouagadougou, 110 p.

CNIP, 2007, *Rapport du hadj 2006-2007*, Ouagadougou, 60 p.

CNOPM, 02-7-1997, *Bilan financier global du Hadj 1997*, Ouagadougou, 4 p.

- CNOPM, Févr, 1998, *Éléments de réflexion pour une organisation dynamique du hadj 98*, Ouagadougou, 11 p.
- CNOPM, 1998, *Hadj 98 : Rapport général*, Ouagadougou, 45 p.
- CNOPM, MAI 2001, *Bilan financier du hadj 2001*, Ouagadougou, 10 p.
- CNSPM, Novembre 2017, *Rapport général sur le hadj 2017*, Ouagadougou, 112 p.
- CROP, 18-07-2001, *Rapport de synthèse sur le déroulement du hadj 2001*, Bobo, 4 p.
- CROP, 15-03-2002, *Rapport sur le déroulement du hadj 2002*, Bobo-Dioulasso, 11 p.
- JO, Décret n°79-290/pres/pm/is/ portant création de la Commission nationale de pèlerinage, Ouagadougou, 19 juillet 1979, 2 p.
- MRPRP. Forum national sur la laïcité au Burkina Faso organisé, les 27, 28 et 29 septembre 2012, *Rapport général*, Ouagadougou, 2012, p. 10,
- FABRÉ Moumouni, 1999, *Rapport du hadj 99*,
- MATDS, 11 avril 1979, Décret n° 79-290/PRES/PM/IS/ du 19-07-1979 portant création de la Commission nationale de pèlerinage, Ouagadougou, 2 p.
- MATDS, 22-11-1995, Décret n° 95-513/pres/pt/maet du 4-12-1995 portant création de la CNOPM, Ouagadougou, 3 p.
- MATDS, 1999, *Rapport du hadj 99*, Ouagadougou, 52 p.
- MATDS, 2001, *Rapport sur l'organisation du pèlerinage à La Mecque : édition 2001*, Ouagadougou, 14 p.
- MATDS, 12 mai 2015, Décret n° 2015-604-pres-trans-pm-matds-mef-midt-maetcr-mct portant organisation du pèlerinage à La Mecque, Ouagadougou, 7 p.
- MATDS, 8 juin 2015, Arrêté n° 2015 236-matds-cab portant cahier des charges des agences agréées pour l'organisation du pèlerinage à La Mecque et de la Oumrah, Ouagadougou, 12 p.
- LA MECQUE ET DE LA OUMRAH, 2016, *Rapport du hadj 2016*, Ouagadougou : Cnspm, 35 p.
- MAET, 7-01-1998, *Observations sur le rapport en Conseil des ministres du MATS a/s Hadj 97*, Ouagadougou, 11 p.
- MAET, 5-02-1983, *Rapport sur le pèlerinage 1982*, Abfras, Djeddah, 8 p.
- Revue de la presse**
- APPEL (L'), N°015, mai – juin 1997, *Hadj 97 : À qui la faute du grand échec ?*

APPEL (L'), N° 23, sept, – oct, 1998, *Bilan financier du hadj 98 : quand le serviteur des pèlerins se mue en vrai spolieur !*

APPEL (L'), N° 27, avr, 1999, *Hadj 98 : Rapport de l'inspection d'État : Il faut le publier.*

ÉVÉNEMENT (L'), N°22, mars 2003, *Hadj : les musulmans burkinabè sont-ils des incapables ?*

APPEL (L'), N° 54, 25 oct, 2004, *Querelles autour du hadj.*

PAYS (LE), N°1067, 18 janv, 1996, *Pèlerinage à La Mecque : les musulmans burkinabè enfin soulagés.*

PAYS (LE), N° 2556, 28 janv, 2002, *Pèlerinage à La Mecque : le trésor public réclame 46 millions à la commission nationale.*

PAYS (LE), N° 2713, 13 sept, 2002, *Organisation du hadj : la faillite de l'État.*

- Webographie

BATIONO Philippe, « Hadj 2015 : le Comité National de Suivi du Pèlerinage à La Mecque... », dans *lequotidienbf.com*, 10 mai 2015 [online]

<http://lequotidienbf.com/index.php/actualite/1835-hadj-2015-le-nom>, page consulté le 4-09-2015

COMPAORÉ Simon, « Hadj 2016 : Un quota de 5 500 pèlerins pour le Burkina » dans *lepays.bf* [online] <http://lepays.bf/hadj-2016-un-quota-de-5-500-pelerins-pour-le-burkina>, page consultée le 4 mars 2016.

HASANATA, « Hadj 2012 au Burkina : Les derniers pèlerins marchent sur la primature ! », dans *koaci.com*, [online] <http://koaci.com/articles-78104>, page consulté le 12-9-2015.

JO, « Arrêté 2008/matd/sg/dglpap portant cahier des charges de l'organisation du pèlerinage à La Mecque », dans *Journal officiel* 21 22 mai 2008 [online] www.legiburkina.bf/jo/jo2008/no_21/D, page consultée le 19-09-2008.

LEFASO.net « Pèlerinage à La Mecque : les agences agréées sont connues », dans *lefaso.net* 13 juillet 2012 [online] <http://www.lefaso.net/spip.php?article49123>, page consultée le 4-09-2015.

- Liste des informateurs

Nom et prénom	Age	Fonction	Statut	Date de l'entretien
1. BELEME Salif	44	Journaliste à la RTB	Président du CERFI	11-06-2002 à Ouagadougou
2. DOUCOURÉ Aboubacar	54	Cheikh/Imam d'Hamdallaye	Membre de l'académie fiqh	23-03-2002 à Ouagadougou

3. DRABO Mamadou	-	Inspecteur des impôts	Ex. président du CERFI, Pèlerin au hadj 2017	02-09-2017 à La Mecque (Mina)
4. KONFE Amadé	-	-	Président du Comité de suivi du hadj 2017	08-09-2017 à La Mecque
5. KOUANDA Omar	62	Commerçant	Vice-président de la CMBF	05-01-2002 à Ouagadougou
6. LAMIZANA Sangoulé Aboubacar	85	Ex. président de la Haute-Volta	Membre de la cour suprême	04-03-2002 à Ouagadougou
7. MONE Oumarou	35	Instituteur certifié	Imam de la Mosquée du CERFI/Bobo-Dioulasso	23-03-2007 à Bobo-Dioulasso
8. NÉBIÉ Moussa	53	Directeur de Medersa	Imam du CERFI, Responsable Agence As-safa	26-12-2002 à Ouagadougou 08-09-2017 à La Mecque
9. NIKIEMA Oumar	41	Assistant en emploi et formation professionnelle	Recteur de la mosquée du siège du CERFI	10-08-2017 Ouagadougou
10. OUÉDRAOGO Aïda	-	Professeure de Lycées et collèges	Membre d'Agence de voyage	08-09-2017 à La Mecque
11. OUÉDRAOGO Aminou	-	Interprète au Ministère des Affaires étrangères	Président du CERFI Membre du CNSPM	26-08-2017 à Médine 08-09-2017 à La Mecque
12. RASAMKANDE Naba	-	Chef coutumier de Rasamkandé	Chef suprême des Koglwéogo	27-08-2017 à Médine

13. ROAMBA Youssouf	-	Diplomate	Consul général du Burkina Faso à Djeddah	1er Septembre 2017 à La Mecque
14. SAKANDÉ Adama	-	Interprète	Imam, vice- président de la CMBF	13-06-2002 à Ouagadougou u 02-09-2017 à La Mecque
15. SANA Abdoul Rasmane (El-hadj)	-	Commerçant ; Promoteur de l'Agence Sana Voyages	Président de la CMBF, Président de l'année du présidium de la FAIB	31-08-2017 à La Mecque
16. SANA Aboubacar	52	Prédicateur	Président de la CMBF, Imam de Ouagadougou	16-06-2002 à Ouagadougou u
17. SANOU Dramane	-	Cadre MATDSI	Superviseur du hadj 2017	19-09-2017 à Djeddah
18. SANOU Mama	-	VP de la CROP Bobo	Président de la section CMBF de Bobo- Dioulasso	19-05-2002 à Bobo- Dioulasso
19. SIDIBE Kadidja	-	Commerçante	Pèlerine hadj 2017	27-08-2017 à Médine 08-09-2017 à La Mecque
20. SORO Amadé	38	Journaliste	Ex. Interprète à l'ambassade d'Arabie saoudite à Ouagadougou ; Promoteur de l'Agence de voyage Albouchra	14-12-2006 à Ouagadougou u 31-08-2017 à La Mecque
21. TRAORE Lancina	77	Retraité	VP de la CMBF chargé du hadj de 1978 à 1998.	12-01-2002 à Ouagadougou u

- Bibliographie

- AL-DJAZAÏRI Abou Bakr Djaber, s. d., *La voie du musulman/Minhaj al-Mouslim*, Traduction de Rima Ismaël, Beyrouth : édition Dar-el-Fiker.
- CHALTOUT Mahmoud, 1983, *Instruction islamique*, Rabat.
- CISSÉ Issa, 1990, *L'impact des relations arabo-burkinabè sur l'Islam au Burkina Faso : Des années soixante à nos jours*, Mémoire de DEA, Université Paris I, Sous la dir, de Jean Boulègue.
- DIALLO Siaka, 1991, *L'évolution de l'Islam à Bobo-Dioulasso, des origines à la crise de la communauté musulmane*, Mémoire de Maîtrise, UO : Département d'Histoire et Archéologie.
- GRESH Alain, 1983 « L'Arabie Saoudite en Afrique non-arabe : puissance islamique ou relais de l'occident ? », dans *Politique africaine* 10, Paris : Karthala, 55-74.
- KOUANDA Assimi, 1987, « Les conflits au sein de la communauté musulmane du Burkina Faso : 1962-1986 », dans *Islam et sociétés au sud du Sahara*, Paris : éd, de la maison des sciences de l'Homme, avec le concours de l'Univ, Paris VII, 7-25.
- OUBDA Mahamoudou, 2002, *Le hadj et son organisation au Burkina Faso de 1960 à 2002*, Mémoire de maîtrise, UO : Département d'Histoire et Archéologie.
- OUBDA Mahamoudou, 2015, *Histoire de l'évolution des relations bilatérales entre l'Arabie saoudite et le Burkina Faso de 1960 à 2010*, Thèse de doctorat unique, Univ, de Ouagadougou : laboratoire persan.
- MASSA Gabriel et Madiéga Y. Georges, (sous la dir.), 1995, *La Haute-Volta coloniale : témoignages, recherches, regard*, Paris : Khartala.
- OTAYEK René, 1984, « La crise de la communauté musulmane de la Haute-Volta : l'Islam voltaïque entre réformisme et tradition, autonomie et subordination », dans *Centre d'étude d'Afrique Noire, Cahier d'études africaines*, 95.XXIV-3, Bordeaux, 229-320.
- SAMA Hamadou, 1996, *L'aide arabe et son impact sur l'Islam au Burkina Faso : 1962-1990*, Mémoire de Maîtrise.
- OUÉDRAOGO Ablassé, *Observations sur le rapport en Conseil des Ministres du MATS A/S hadj* 97, 07-01-1998.
- VAN DUC J.-F., 1988, *Le pèlerinage des Voltaïques aux Lieux saints de l'Islam*, Vol, I et II, Thèse de doctorat d'État, Sous la dir, de J, DÉVISSE, Paris I.
- VAN DUC J-F, 1993, « Quelques aperçus relatifs aux pèlerins de La Mecque : le cas des voltaïques-burkinabè », dans *Paideuma* 39, 136-144.

**FEMME ET CULTURE DE LA PAIX DANS LES MONTS
MANDARA DE L'EXTREME-NORD ET LES HAUTS-
PLATEAUX DE L'OUEST-CAMEROUN (XIX^E-XX^E
SIECLES) : REGARDS CROISES**

NENKAM Chamberlain*
DIYE Jeremie*

Résumé

Les relations qu'entretiennent les populations n'ont pas toujours été pacifiques ; elles ont été parfois conflictuelles. Toute vie humaine étant sacrée, les populations camerounaises, en l'occurrence dans les monts mandara et les chefferies bamiléké des Hauts-plateaux ont généralement réglé leurs problèmes par des moyens pacifiques. C'est dans cette perspective que la femme a été incontournable dans la recherche de la paix et de la cohésion sociale. Etant à la base de la vie, elle a efficacement contribué à sa préservation. Par conséquent, elle a été une faiseuse de paix par excellence. La mère du *fo*, la mère de jumeaux, la pratique des activités champêtres de façon collective, la reine des massifs, les vieilles femmes sont, soit des actrices, soit les moyens mis à contribution pour la culture et la consolidation de la paix. Cette réflexion examine dans un premier temps les assises de la culture de la paix. Elle aborde en second lieu la problématique de la femme comme actrice principale de la culture de la paix. Loin d'être une simple apologie de la femme, cette analyse, qui adopte une approche à la fois rétrospective et prospective, lève un pan de voile sur la place qu'occupe la femme dans le processus de construction et de consolidation de la paix dans ces deux aires culturelles. Les sources iconographiques, l'observation participante ou non participante, les sources orales, les émissions radiophoniques et les sources écrites ont été rationnellement exploitées et de façon critique dans cette recherche.

Mots-clés : Cameroun, Femme, conflits, culture de la paix, monts mandara, Hauts plateaux

Abstract

The relations between populations have not always been peaceful; they have sometimes been conflictual. Since all human life is sacred, the Cameroonian, particularly in the Mandara Mountains and the Bamileke chiefdoms of the Highlands, have generally settled their problems by peaceful means. It is in this perspective that women have been indispensable in the search for peace and social cohesion. Being at the base of life, she has effectively contributed to its preservation. Consequently, she has been truly a peacemaker. The mother of the *fo*, the twins mother, the practice of collective

* Université de Yaoundé I (Cameroun) ; Email : chanenkam@gmail.com

* Université de Yaoundé I (Cameroun) ; Email : diyejeremie@gmail.com

rural activities, the queen of the massifs, the old women are, either actresses or the means used for peace building. This reflection first examines the foundations of the culture of peace. Secondly, it addresses the issue of women as the main actors of the culture of peace. Far from being a simple apology for women, this analysis, which adopts an approach that is both retrospective and prospective, lifts a veil on the place that women occupy in the process of building and consolidating peace in these two cultural areas. Iconographic sources, participant and non-participant observation, oral sources, radio programs and written sources have been rationally and critically exploited in this research.

Key-Words: Cameroon, Women, conflict, peace building, Mandara Mountains, Highlands

Introduction

Toutes les cultures, suggère M. Brenal (1996, p. 247), quelles qu'elles soient et à des degrés divers, manifestent des préjugés pour, et plus souvent contre, les gens dont l'apparence est inhabituelle. Cette observation a été palpable dans le cadre du dialogue interculturel entre les peuples de l'Afrique noire et le monde extérieur. Mythes et préjugés ont été au centre de cette rencontre. *L'aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane (1961, p. 7) aide, de ce fait, à décoder les réactions de Samba Diallo, jeune africain héritier d'une culture traditionnelle mais, porté à la rencontre d'un monde nouveau qui lui propose, avec des voies différentes, des concepts de rechange, une appréciation nouvelle du contenu spirituel et existentiel de la vie. Et bien, là se trouve le problème. L'on peut noter que le processus d'aliénation culturelle en Afrique noire a été un succès véritable. La littérature coloniale a très souvent présenté la femme africaine comme un être opprimé, méprisé et exploité ; une femme inférieure et à la solde de l'homme. Cette idée a été même acceptée, soutenue et partagée par des Africains déconnectés de leur substrat culturel suite à la fameuse mission civilisatrice du colonisateur (C. Beyala, 1996 ; F. Sarr, 2009 ; M. S. Nzapfakumunsi, 2010). Les nouveaux courants de pensée comme le féminisme, les *womens studies* et les *genders studies*, initiés en dehors de l'environnement socio-culturel africain et malheureusement au centre de la plupart des recherches menées sur la femme africaine, ne peuvent donc donner que des résultats inadaptés. Pourtant, les sources endogènes, et ce depuis l'Égypte des pharaons, permettent de constater que la femme africaine a été au cœur de la vie. D'Ahmès Néfertari à la reine-mère Kamchie des Bahouan de l'Ouest-Cameroun en passant par Hatchepsout, Anne Zingha d'Angola et la reine Djapndouké des Bamoun de l'Ouest-Cameroun, la femme a joué et continue à jouer, tant bien que mal, un rôle social très important, voire indispensable. La *Grande Royale*, personnage de Cheikh Hamidou

Kane, révèle à suffisance le rôle important des femmes dans la société africaine ancienne.

Cette étude se propose alors, de mettre en lumière, la place qu'occupe la femme dans le processus de construction et de consolidation de la paix dans les monts mandara de l'Extrême-Nord et les chefferies bamiléké des Hauts-plateaux de l'Ouest-Cameroun. A partir du culturalisme, elle adopte une approche comparatiste, à la fois rétrospective et prospective. Dans un premier temps, elle se penche sur le rôle joué par la femme au niveau des assises sociales de la culture de la paix. Dans un second temps, elle la présente comme actrice principale de la culture et de la consolidation de la paix. Les sources orales, iconographiques et écrites, l'observation participante et non participante, autant que les émissions radiophoniques ont été rationnellement exploitées et de façon critique durant cette recherche.

1. Femme et culture de la paix dans les monts mandara¹ de l'Extrême-Nord et les Hauts-plateaux de l'Ouest-Cameroun²

Dans les sociétés traditionnelles africaines, la femme a été considérée comme une courroie de transmission du savoir, du savoir-faire et du savoir-être. C'est elle qui pose les bases de transmission de la culture de la paix à l'enfant dès le bas âge, à travers un ensemble de mécanismes endogènes de prévention de conflits et des modes de socialisation.

1.1. L'éducation traditionnelle comme fondement de la culture de la paix

De façon générale, la paix fait figure des considérations telles que le manque de conflits, l'abondance des produits champêtres, la circulation pacifique, etc. Il faut également signifier qu'elle n'est cependant pas uniquement liée à l'absence de conflits ou de guerres, mais le manque de pluies, une sécheresse prolongée, les maladies,

¹ Dans les monts mandara de l'Extrême-Nord du Cameroun, on retrouve plusieurs peuples au nombre desquels les Mafa, les Mofu, les Podoko, les Mada, les Zoulgo, les Vamé, les Bremé, les Kapsiki, les Tchouvouk, les Hide, les Hina, les Guemjek, les Mineo, les Molko, les Mboko, les Ouldémé, les Mouktele, etc.

² Il faut noter que l'Ouest-Cameroun est l'une des dix régions que compte le Cameroun. Y habitent en majorité les Bamoun et les Bamiléké. Plusieurs auteurs se sont prononcés au sujet de l'origine du terme bamiléké. Jusqu'au XIX^e siècle, il n'était pas connu des peuples qu'il qualifie aujourd'hui. Il s'agit en principe d'un vocable administratif, un néologisme apparu et très vite largement utilisé à l'époque coloniale (bien vouloir lire L. Perrois et J.-P. Notué, 1997, p. 19 ; J.-Ph. Guiffo, 2001, p. 11, Ghomsi, 1972, p. 11). C'est pourquoi ces peuples ne s'identifient pas en principe à travers ce terme ; ils sont organisés en plus d'une centaine de « chefferies », entre autres, Bafoussam, Bafang, Baham, Bahouan, Batoufam, Bandjoun, Bayangam, Baleng, Bamougoum, Dschang. Au lieu de se présenter comme un Bamiléké, toute personne originaire de l'une de ces entités territoriales s'identifie généralement à travers l'une de ces dernières : « je suis bahouan », dira-t-il par exemple.

autant que la présence des voleurs peuvent constituer une entrave à la culture de la paix. Cette dernière ne peut de ce fait être appréhendée que dans sa dimension globale. L'Homme n'est véritablement en paix que lorsque ces différents aspects sont respectés.

Dans les monts mandara autant que dans les Hauts-plateaux, les Hommes insistent sur le fait que la paix corresponde à la liberté de vaquer à leurs activités ou le fait de circuler jusqu'au petit matin sans s'inquiéter de quoi que ce soit. Les populations peuvent alors mener sans difficultés leurs activités commerciales, agricoles, domestiques ou privées, etc. C'est dans cette optique que la paix est synonyme de développement. Elle peut également renvoyer au respect des « droits de l'Homme ». La paix est à cet effet l'absence de violation de ces derniers. Elle est donc liée à la vie et à la liberté³. Selon F. Alitri Tandema (2005, p. 99), elle revêt plusieurs facettes telles que :

La paix matérielle (le manger, le boire, l'habillement, les soins médicaux, la communication, la scolarisation, la satisfaction des plaisirs matériels...), la paix morale (avoir une bonne hygiène morale, avoir une bonne ambiance inter-relationnelle, avoir une bonne culture des émotions positives, avoir une conscience claire et limpide, savoir reconnaître ses limites...), la paix spirituelle (l'homme est un être de foi ou de croyance).

Dans le processus de la culture de la paix au niveau des monts mandara et des Hauts-plateaux, l'éducation et l'initiation aux valeurs endogènes sont fondamentales. Cette démarche est particulièrement efficace sur le long terme, la paix étant une perpétuelle construction d'où l'expression anglaise *Peace building*. C'est pourquoi Mina de Beaumont note que « la sensibilisation des générations futures aux valeurs de paix est essentielle dans les zones marquées par les conflits ou non, car elle permet d'assurer durablement un équilibre dans les domaines sociaux, politiques et économiques »⁴. Doulaye Konaté (1999, p. 27) s'inscrit dans la même logique et va même plus loin lorsqu'il indique que « les cultures africaines révèlent dans leur profondeur des ressources pouvant contribuer à la promotion d'une culture de la paix et d'un nouvel humanisme fondé sur la reconnaissance et le respect de l'autre ». Qui de mieux que la femme,

³ Cette synthèse provient des entretiens effectués avec Alain Feussi Noukague, 47 ans, *Kwipou* du fo Frédéric Nenkam Fofongue de Bahouan, entretien du 20 novembre 2019 à Yaoundé, Gabriel Bah (*Tabue Feukam*), environ 80 ans, notable, entretien du 27 décembre 2019 à Bahouan, Victorine Kouam, 45 ans, artiste-perleuse, entretien du 28 décembre 2019 à Baham, Mama Fadi Meshia, cultivatrice, entretien du 6 mars 2008 à Makoulahé et Ganava, cultivateur, entretien du 25 septembre 2019 à Mokolo.

⁴ Mina de Beaumont, « L'éducation à la paix ou la prévention des conflits », http://www.irenees.net/bdf_fiche-analyse-867_fr.html (consulté le 25 juin 2016).

note P. Alexandre (1968, p. 141) pour jouer ce noble rôle de transmission des valeurs culturelles, surtout que « la première éducation, jusqu'au sevrage (dix-huit mois à trois ans), incombait et incombe à la mère ». Pour construire une société, il faut savoir que l'éducation se trouve être le moyen le plus approprié. Par conséquent, des savoirs sont transmis à l'enfant, généralement par sa mère, voire sa grand-mère. Les valeurs transmises sont liées aux us et coutumes sociales. Il faut indiquer que « tout l'édifice social [...] est doublement bâti sur la femme » comme le suggère Z. Saha (2006, p. 329).

En effet, c'est au niveau de la famille nucléaire que l'enfant acquiert les premières leçons de la culture de la paix. Il lui est enseigné le respect, l'amour, la générosité, l'humilité, le respect des aînés, des parents, des membres du clan ou du village tout entier et la pratique des rites. Il faut noter que les rites de passage constituent une véritable école de la vie et un moyen de socialisation de l'enfant. Leur fonction est de confirmer l'insertion parentale et sociale du nouveau-né en l'insérant dans un ordre langagier (C.H. Pradelles de Latour, 1979, p. 237-240). La femme est au centre de ces pratiques séculaires dans les monts mandara et les Hauts-plateaux.

Que ce soit pour l'initiation au *Keing*, au *Lali* ou au *Ngne'e* dans les chefferies bamiléké, c'est elle ou du moins la famille maternelle qui rassemble généralement les ingrédients nécessaires pour le faire⁵. L'éducation traditionnelle en Afrique noire visait un but ultime. Il s'agit, d'après P. Alexandre (1968, p.141), de l'intégration harmonieuse de l'individu dans le groupe social, en conformité avec le statut que lui assigne son sexe, son rang de naissance, la fonction sociale de ses parents, etc. En tant que mère de l'humanité, la femme est symbole de douceur, de calme et de finesse. C'est pourquoi elle répand la paix et la joie de vivre dans son ménage. Elle est même la garante de la paix dans la mesure où elle apaise généralement les conflits entre elle et son époux d'une part, et d'autre part elle exige toujours de ses enfants le respect envers le père, qui demeure néanmoins le chef de famille.

Par ailleurs, les activités ludiques à l'instar des danses et des contes, permettent de mouler l'enfant et de l'indiquer ce qui est bien ou ce qui est mal. C'est ainsi que la sagesse se cultive très tôt à travers les enseignements qu'il reçoit pendant ces séances animées par des conteurs⁶. Le père étant naturellement plus sollicité hors de la maison que la mère, c'est cette dernière, meilleure gardienne des traditions, qui peut les inculquer à l'enfant dès le bas âge, en même temps qu'elle le nourrit de son lait maternel. Avec le sevrage, l'enfant est donc prêt à

⁵ André Neguem Nemogne, 65 ans, chef de la communauté Bahouan de Yaoundé, entretien du 20 novembre 2019 à Yaoundé et Monique Mabou, 62 ans, artiste-perleuse, entretien du 28 décembre 2019 à Baham.

⁶ Mama Fadi Meshia, cultivatrice, entretien du 6 mars 2008 à Makoulahé.

évoluer, avec tout d'abord l'aide de ses frères et sœurs aînées, puis, de plus en plus des adultes, d'abord dans le cadre de la famille restreinte, ensuite dans un cadre plus large (C. C. Dongmo, 2005, p. 86).

Bien que le conte soit satirique, son but principal est de faire œuvre de moralisation. Cependant, il faut préciser que « le public des contes africains n'est pas uniquement jeune. Lors des veillées africaines, enfants, adolescents et adultes se rassemblent pour écouter le conteur, bien que le niveau de compréhension diffère selon l'âge de l'auditoire » (O. Puren, 2010). Il permet à l'auditoire ou à l'assistance non seulement d'éprouver des sentiments, mais surtout d'en tirer les leçons. C'est sans doute le genre le plus répandu, le plus populaire et le plus vivant en Afrique noire. Nonobstant son volet satirique évoqué, il est surtout socialement didactique et pédagogique (P. Alexandre, 1968, p. 112). Les femmes âgées, autant que les vieillards sont des experts dans ce domaine.

Dans les monts mandara, précisément pendant la saison sèche, les femmes sont très douées en matière de contes. Elles le font tellement bien que les enfants en demandent chaque soir. La saison sèche est la période où les activités agricoles, principale activité des peuples de montagnes sont interrompues⁷. Pour ce qui est des Hauts-plateaux, les moments indiqués pour l'art des contes sont la période des récoltes de maïs, d'arachides, de décorticage des arachides et d'égrainage du maïs. Comme ces activités se déroulent généralement pendant les vacances, c'est alors l'instant propice pour l'initiation des enfants aux valeurs sociales à travers les contes, proverbes, devinettes, légendes, etc⁸. Leurs fonctions sont diverses. Les contes distraient, amusent, initient, éduquent et se trouvent être le miroir de la société. Ils soulignent les mentalités, révèlent les croyances et valorisent certaines conduites. A. Ndjidda (2016, p. 51) présente les enseignements qu'on peut en tirer, autant que des fêtes et des chants en ces termes :

[L'on] rencontre des situations dichotomiques : bien et mal, ruse et sottise, adresse contre maladresse, richesse et pauvreté, méchant et bon. La vocation didactique s'intègre dans les caractères que l'on attribue aux animaux. Ainsi, l'hyène est reconnue pour sa gourmandise et sa sottise. Le singe, le lièvre, l'araignée sont considérés comme les plus malins et les plus agiles.

L'éducation, voire l'initiation aux valeurs culturelles à travers, entre autres, les contes, les proverbes, les légendes, constitue de ce fait

⁷ Dizla, cultivatrice, entretien du 22 septembre 2019 à Mora.

⁸ Salvador Djobiapsi, 44 ans, fils de notable Bahouan, entretien du 20 novembre 2019 à Yaoundé et Monique Mabou, 62 ans, artiste-perleuse, entretien du 28 décembre 2019 à Baham.

l'un des piliers sur lesquelles repose la construction de la paix dans les monts mandara et les Hauts-plateaux. C. C. Fouellefak Kana (2005, p. 63-94), précise à ce sujet que les valeurs culturelles et même culturelles constituent le socle de la vie et du développement des Bamiléké. Elles constituent les ressorts de la culture de la paix, toute vie, autant que développement étant impossible dans l'anarchie. Toute culture de la paix étant d'abord endogène, il est important de mettre aussi en lumière les modes de sociabilité comme un autre socle de la prévention des conflits.

1.2. Les modes de sociabilité : ferment de la prévention des conflits

La valorisation de la diversité culturelle permet de promouvoir et de renforcer la culture de la paix au sein des sociétés caractérisées par une diversité. Pour construire une société basée sur la tolérance et le vivre ensemble, le dialogue interculturel, tout comme la culture de la paix sont devenus, comme l'a signifié D. Ona Ondo (2005, p. 36), « des aiguillons des actions et des politiques qui œuvrent en faveur d'un monde plus unifié bien que diversifié, d'un monde où le respect et la défense de la dignité deviennent des exigences incontournables ». La socialisation (M. Forsé, 1981, p. 39-48 ; L. Fourchard, O. Goerg & M. Perez Gomez, 2009) permet alors de renforcer la culture de la paix au sein des populations des monts mandara, autant que celles des Hauts-plateaux.

En parlant des modes de sociabilité, on fait référence, d'après B. Gainot, à « l'ensemble des formes concrètes, des modalités, des structures, des processus de mise en communication et de socialisation des individus »⁹. La sociabilité quant à elle est définie comme étant l'existence de liens entre les membres d'une communauté, de similitude et d'une certaine forme de convivialité. Les modes de sociabilité font donc à juste titre partie du patrimoine immatériel des peuples. Les fêtes traditionnelles, les jeux de société, les travaux communautaires, les rites initiatiques, entre autres, peuvent être appréhendés comme des formes de sociabilité et des vecteurs de socialisation (J. Diye, 2016, p. 77-90). L'on peut prendre l'exemple de la célébration de la fête de récoltes dans les monts mandara.

En fait, durant les mois d'août et de septembre de chaque année, les jeunes filles construisent une estrade circulaire au niveau de la place publique (au marché, devant la maison d'un patriarche, etc.) pour y chanter et jouer de la flûte chaque soir au clair de lune. C'est pendant ces moments que les jeunes garçons les courtisent et les moments où

⁹ B. Gainot, « Héritages et mutations de la sociabilité politique dans la France du Directoire », in H. Leuwers et al, *Élites et sociabilité au XIXe siècle*, Ville neuve d'Ascq, IRHIS (« Histoire et littérature de l'Europe du Nord-Ouest », n° 27), <http://hleno.revues.org/269> (consulté le 22 mai 2016).

les jeunes gens mettent tout ce qui est en leur pouvoir pour permettre un environnement de cohésion, de fraternité, bref de symbiose sociale. Dans cette culture, on a généralement des sociétés claniques où on retrouve au sein d'une ethnie plusieurs clans. A l'exception de la caste de forgerons chez les Mafa, l'endogamie est interdite. Quand il y a un conflit, les clans mettent tout ce qui est en leur pouvoir pour rétablir la paix afin de continuer à courtiser les femmes en toute sécurité dans les massifs voisins. Les filles ou les femmes, du fait de leurs natures génitrices, étaient en elle-même des facteurs de paix. Les jeunes hommes, qu'importent leurs caractères (violents, impulsifs, bagarreurs, etc.), devenaient pendant ce moment de la fête des prémices ou *vazivaza* des personnes modèles¹⁰. Certaines filles exécutaient des pas de danse et soufflaient, en même temps, dans les flûtes à la main pendant que d'autres chantaient en chœur le refrain. Ce concert se répétait chaque soir durant le mois de septembre jusqu'à la maturation complète du mil ou le début de la récolte¹¹. Les chefferies bamiléké n'échappent pas à cette pratique séculaire qui fait des liens de mariage un ferment de la culture de la paix.

En effet, le mariage uni non pas seulement deux personnes en Afrique noire, mais aussi et surtout deux familles, voire deux communautés dans le cadre des mariages dits exogamiques. Dans les chefferies bamiléké, les mariages, autant endogamiques qu'exogamiques, étaient encouragées, même au niveau du Palais-royal. Une fois contractés, ils constituaient des sortes d'accords de paix entre les deux parties¹². Cette sociabilité s'observe également à travers les travaux communautaires.

Lors des événements heureux ou malheureux (naissances, mariages, deuils, funérailles, etc.), l'entraide s'observe par la présence des amis, des voisins et des frères qui viennent apporter à une famille leur soutien afin de surmonter facilement l'épreuve. L'eau étant une ressource rare dans les monts mandara, les femmes viennent avec des récipients remplis d'eau pour les préparations des mets traditionnels, de la bière traditionnelle, etc. Durant ces moments de joies ou difficiles, les individualités clanique, ethnique et religieuse se fondent pour laisser place à la solidarité. C'est ce que soutient Sadou, lorsqu'elle raconte que lors du mariage de son fils, elle a « été surprise la veille du mariage par l'arrivée des femmes venues avec des fûts¹³ et des récipients d'eau. Nous avons de sérieux problèmes de disponibilité d'eau pendant la saison sèche »¹⁴. Ainsi, les femmes profitent de ces occasions pour ressouder les fractures sociales qui existent entre elles pour un bon

¹⁰ Dizla, cultivatrice, entretien du 22 septembre 2019 à Mora.

¹¹ Lucette Namba, enseignante, entretien du 07 mars 2020 à Maroua.

¹² Monique Mabou, 62 ans, artiste-perleuse, entretien du 28 décembre 2019 à Baham.

¹³ Grand récipient pour la conservation d'eau.

¹⁴ Dizla, cultivatrice, entretien du 22 septembre 2019 à Mora.

déroulement de la cérémonie. Les hommes profitent aussi de ces occasions impulsés par les femmes pour réparer les mésententes qui existeraient entre eux. Vivre ensemble, passe inévitablement par le dialogue et l'écoute. Que ce soit durant la période précoloniale ou coloniale, les grands-parents et parents avaient considéré la solidarité et l'entraide comme le fondement d'une vie sociale harmonieuse pour faire face, de manière solidaire, à un évènement heureux ou malheureux.

L'on peut de ce fait constater que les femmes des monts mandara et des Hauts-plateaux ont compris que l'harmonie au niveau de la société passe par la solidarité, la convivialité et le respect. C'est dans cette perspective qu'elles peuvent être considérées comme les personnages centraux de la culture et de la consolidation de la paix.

2. La femme comme actrice principale de la culture de la paix dans les monts mandara de l'Extrême-Nord et les Hauts-plateaux de l'Ouest-Cameroun

De façon générale, le conflit est un phénomène inhérent à la nature humaine et omniprésent dans la vie sociale ; c'est donc un fait social total. Pour vivre en harmonie et en paix, les peuples des monts mandara et des Hauts-plateaux ont développé un certain nombre de stratagèmes, en l'occurrence les travaux communautaires, les méthodes endogènes de résolution des conflits, les chants et les contes à travers plusieurs acteurs ou faiseurs de paix au nombre desquels figure en bonne place la femme.

2.1. Les femmes du *fo* ou « chef » et la construction de la paix

Dans les chefferies bamiléké, les femmes du *fo* occupent une place importante dans la hiérarchie sociale et le processus de construction de la paix. Au même titre que les hommes, elles participent, à des degrés divers, à la prise des décisions importantes pouvant engager la société à travers leur participation à diverses associations. Etre femme de *fo*, note J. Hurault (1962, p. 67), est pour une femme, la position sociale la plus élevée après celle de *maffo*. Elles reçoivent une portion de terre à cultiver et en gardent le produit pour elles-mêmes sans rien donner au *fo*. Elles peuvent transmettre cette terre à leur héritière. L'on peut citer à Bahouan, à titre illustratif les reines-mères Pouokam, Wodjom, Kamchie, Soffeu, Kamnin, Kamgue et Nkenmogne¹⁵.

A l'origine, les premières *maffo* furent véritablement les mères de *fo* ou de *fo'teu* (sous-chef). Par courtoisie cependant, toutes les femmes du *fo* portent depuis un certain temps ce titre, même si celui-ci

¹⁵ Gabriel Bah (*Tabue Feukam*), environ 80 ans, notable, entretien du 27 décembre 2019 à Bahouan.

n'est effectivement que l'apanage de la mère du chef. C'est l'arrestation du fils de cette dernière comme *fo* qui lui confère ce titre. Elle doit par conséquent, comme le prescrivent les traditions ancestrales, quitter sa case du Palais-royal pour se retirer dans une concession particulière, où elle résidera désormais (G. Hamani, 2012, p. 58). Le titre ne devra plus disparaître ; il survivra à travers ses filles ou petites filles. L'on constate alors qu'en tant que propriétaire d'une concession, la reine-mère occupe une place importante dans l'environnement socio-culturel bamiléké, surtout que la possession d'une concession n'y est généralement réservée qu'à l'homme¹⁶. Elle est donc vue au même titre que l'homme. Avec l'évolution du temps, certains chefs ont élargis ces distinctions à leurs sœurs et à certaines de leurs filles, en l'occurrence les filles aînées¹⁷. Néanmoins, seule la reine-mère continue à avoir un statut privilégié dans la société. Les autres titres sont essentiellement honorifiques. Elles étaient respectées par tous les habitants du village comme des femmes supérieures et jouissaient d'une immunité traditionnelle parfaite. A la différence des autres femmes anoblies, la reine-mère a le droit, comme le précise A.-P. Temgoua (2002, p. 72-73), d'assister aux réunions des hommes et aux grandes délibérations, à l'exception de celles ayant un caractère militaire.

A côté de la reine-mère, l'on peut citer la première femme du *fo* (*kouong*) et sa seconde épouse (*djuikam*) qui portent également des titres honorifiques. Elles dirigent les deux quartiers de femmes du Palais-royal sous la supervision du *fo*. Elles s'occupent alors, chacune à son niveau, de la consolidation de la cohabitation, de l'harmonie et de la solidarité entre ses épouses (*dju'i'fo*). D'après J. Hurault (1962, p. 61), le côté de la première femme se trouve en général à gauche de l'allée principale en montant, tandis que celui de la deuxième se situe de l'autre côté de l'allée principale. En outre, elles sont à la tête d'associations de femmes dénommées *messoue*, autant que les reines-mères qui ne résident plus au Palais-royal. C'est à travers ces organisations de femmes qu'elles contribuent efficacement à la construction de l'harmonie sociale et à la culture de la paix dans tout le village. A travers l'organisation des séances de travaux agricoles collectives, elles concourent à la recherche de l'autosuffisance alimentaire. Il faut préciser que les organisations de femmes sont pour la plupart à caractère agricole dans les chefferies bamiléké. Une formule anglaise n'indique-t-elle pas que *a hungry man is an angry man*?

Dans la cadre de la diplomatie traditionnelle, la reine-mère occupe aussi une place de choix. Incarnation de la fertilité et de la

¹⁶ Alain Feussi Noukague, 47 ans, *Kwipou* du *fo* Frédéric Nenkam Fofongue de Bahouan, entretien du 20 novembre 2019 à Yaoundé.

¹⁷ Gabriel Bah (*Tabue Feukam*), environ 80 ans, notable, entretien du 27 décembre 2019 à Bahouan.

fécondité, elle jouit d'un prestige certain dans les relations inter-chefferies. Elle se trouve impliquée, « au plus haut niveau et en toute discrétion, dans des missions de paix les plus délicates concernant sa propre chefferie ou les chefferies amies » (Z. Saha, 2006, p. 330). A Bahouan par exemple, ces accords pouvant être qualifiés de paix, ont été signés avec plusieurs chefferies sœurs, par le biais des mariages entre princesses ou non et les *fo*. On peut citer les cas de la *kouong* du *fo* Ndassi Nenkam Faustin Jean, Wendzi Rosalie qui est originaire de Bafoussam. Par ailleurs, la princesse bahouan Tchouomko Marguerite a été mariée au chef des Bandjoun Ngie Kamga Joseph. Ces mariages constituent, à n'en point douter des pactes de non-agression et peuvent contribuer à la préservation de la paix entre les entités d'une part et d'autre part, à l'élaboration des alliances entre les deux¹⁸.

Au niveau des massifs des monts mandara, les femmes des chefs de massif ont pour fonction le maintien de l'harmonie sociale. En fait, beaucoup de femmes n'arrivent pas à exposer leurs préoccupations au niveau de la cour royale ou ne veulent pas que leurs problèmes soient exposés devant le public. Pour contourner cette difficulté, elle sollicite la femme du chef qui n'est autre que la *Ness Tengwe Slwandala*. Par son expertise, elle gère les problèmes qui lui sont adressés. Il faut indiquer qu'en présence du chef de massif, les pouvoirs de la reine sont limités et ces actions sont réduites à la gestion des affaires mineures. Toutefois, en son absence, elle joue le rôle de chef de massif dans son intégralité et ses pouvoirs ne sont pas limités (chez les Podoko)¹⁹. L'on comprend pourquoi elle est considérée comme le chef de famille et même le chef du village. Les femmes qui se plaignent des violences physiques dues au fait que leurs maris consomment à l'excès de la bière traditionnelle appelée localement *bilbil* ou qu'ils ne s'occupent pas de leurs enfants et même de leurs épouses trouvent des solutions à leurs problèmes auprès de la *Ness Tengwe Slwandala*. Dans cette situation, elle agit en tant que modèle et lors de la séance de gestion du conflit, elle reste calme et attentive tout au long des échanges sans interrompre la prise de parole de chaque personne²⁰. Le but de cette écoute et de cette maîtrise de la parole est d'amener les diverses parties à trouver une solution. C'est la raison pour laquelle elle ne doit pas critiquer les affirmations des uns et des autres car, cela peut servir de germe de mécontentement et de refus du consensus de la part d'une partie.

Grâce à son habileté, son impartialité, sa sobriété et sa patience dans la gestion des affaires, la *Ness Tengwe Slwandala* jouait de ce fait le rôle incontournable de médiateur dans les conflits opposant les

¹⁸ Gabriel Bah (Tabue Feukam), environ 80 ans, notable, entretien du 27 décembre 2019 à Bahouan.

¹⁹ Hayatou Yesma, Prince d'Oudjala, enseignant, entretien du 8 juillet 2019 à Mora.

²⁰ Haya, 56 ans, Cultivateur, entretien du 14 mars 2013 à Slalavada.

femmes à leurs maris, dans les problèmes des voleuses des produits champêtres, des femmes insolubles, etc. L'on comprend pourquoi ces femmes de chefs de massifs étaient le plus souvent sollicitées par les femmes en quête de solutions à leurs problèmes. Dans la même perspective de la culture de la paix, la mère des jumeaux méritent une attention particulière dans la mesure où elle implémente le vivre ensemble dans l'harmonie grâce à sa position sociale.

2.2. La mère des jumeaux et la culture de la paix

Dans les Hauts-plateaux de l'Ouest-Cameroun, la mère des jumeaux joue un rôle non moins important dans le processus de construction de la paix, à cause de la valeur culturelle, culturelle et symbolique qui est accordé aux jumeaux. En effet, les Bamiléké ont toujours voué un culte spécial aux jumeaux considérés comme étant sacrés.

Dans cette partie du Cameroun, la mentalité collective accorde un statut particulier aux jumeaux, ce qui fait d'eux des êtres exceptionnels, tant par leur naissance que par leur vie. D'ailleurs, d'aucuns pensent qu'ils possèdent des pouvoirs extraordinaires. On les croit, au travers de ces pouvoirs, capables de communiquer avec les puissances surnaturelles. Ils sont généralement appelés *pôsi* (enfants de Dieu). Il en découle que leurs parents communément appelés « *Tagne* ou *Tinku'u* » et « *Magne* ou *Minku'u* », ce qui signifie respectivement père et mère des jumeaux, ont aussi des statuts exceptionnels au sein de leur communauté. Ils ont par ailleurs comme nom de louange les anthroponymes *tagne si* et *megne si*²¹. C'est dans cette logique que G. Kuitche Fonkou indique que la naissance de jumeaux élève la mère au rang des rois. Installée sur son nouveau trône, elle acquiert en même temps un nouveau titre, celui de *magne* ou *mankû*. Les génitrices de jumeaux imposent alors respect et honneur dans la société. Elles acquièrent un statut social privilégié associé à de nombreux avantages :

[Au nombre de ceux-ci], on peut mentionner le droit incontesté d'être oisive, de passer la journée à dormir [...], c'est-à-dire en fait le droit, dans une société à l'activité débordante, d'abandonner les travaux champêtres par exemple pour s'occuper uniquement des enfants. La société lui concède ce droit parce qu'elle est, ainsi que son mari, une oisive voulue par Dieu (G. Kuitche Fonkou, 1988, p. 247).

La lecture de l'observation ci-dessus permet de relever le fait que les mères de jumeaux soient non seulement détentrices de la grâce divine, mais aussi investies du pouvoir de Dieu. Elles peuvent par

²¹ Victorine Kouam, 45 ans, artiste-perleuse, entretien du 28 décembre 2019 à Baham.

conséquent continuer la mission divine à savoir perpétuer ou contribuer à la sauvegarde de l'harmonie sociale. Elles disposent par conséquent du sens naturel de la conciliation et de la médiation. Elles ne doivent pas faillir, de peur d'attirer sur elles la colère divine. C'est pourquoi « les mères de jumeaux sont [...] très respectées et même vénérées » (Z. Saha, 2006, p. 331). Dans les chefferies bamiléké, elles sont ainsi très écoutées et peuvent facilement trancher un litige (D. Toukam, 2010, p. 202-203). Comme le suggère A.-P. Temgoua (2002, p. 77), il y avait en pays bamiléké une catégorie de femmes à même de faire cesser tout conflit, à savoir les *Magne* et les *Njuissi* qui marchaient toujours avec l'arbre de la paix en mains. Elles se sont ainsi faites remarquées par leur action dans la résolution des conflits.

Pour signer la paix ou l'armistice dans les chefferies bamiléké, ce sont les mères de jumeaux qui étaient envoyées pour les négociations. Z. Saha (2006, p. 331) précise même qu'à chacune de « leur sortie, elles sont censées véhiculer paix, grâce et bénédiction à l'ensemble de la communauté ». Pour apporter la paix en question, elles se présentaient sur le champ des hostilités avec l'arbre de paix. Il faut préciser que le premier indice qui marque la naissance de jumeaux dans une famille est la décoration qui est faite au niveau de la concession des géniteurs. Elle est composée non seulement de feuilles de palmes, mais aussi et surtout des bottes de fleurs communément appelés arbre de paix. Si elles venaient à perdre leur vie au cours de cette mission, cela constituerait un acte très grave. Dans *Poèmes de femmes bamiléké*, L.-M. Ongoum (1985, p. 296) note à ce propos :

Une *mani* est une mère de jumeaux. La gémelliparturition est la marque d'une prédilection divine. Les pouvoirs d'une femme que le ciel a ainsi distinguée sont au-dessus de ceux du chef lui-même. En particulier, elle est un instrument de paix ; en temps de guerre, elle fait déposer les armes en s'interposant entre les deux camps. Dans ce rôle d'arbitres, elle est revêtue d'une souveraine immunité. Les belligérants n'ont pas le droit de se battre en sa présence et doivent suspendre le combat pour l'écouter. Si d'aventure elle était tuée au cours de cette mission de paix, ce serait le signe prémonitoire que de grands malheurs s'abattraient sur le village. Les insignes de *mani* sont le collier perlé, la canne de bambou de Chine, le sac à main brodé, le bracelet perlé et le rameau de *fienkak*.

Lorsqu'un étranger arrive dans un domicile ou une chefferie, les feuilles de l'arbre de la paix sont brandies, comme pour dire « venez en paix, nous vous accueillons en paix ». Les *magne* ou mères de jumeaux l'utilisent généralement, soit pour ordonner un cessez le feu sur un champ de bataille, soit pour faire revenir la paix entre personnes

séparées par des problèmes. Il sert donc à la réconciliation et est supposé éloigner les mauvais esprits, germes de la discorde. Par conséquent, il peut être rattaché à la paix, la solidarité et l'entente.

Cette plante est aussi offerte, très souvent, à un jeune couple, précisément à la mariée par sa famille pour leur souhaiter paix, amour et harmonie au sein de leur foyer conjugal. D'après une légende véhiculée, elle ne pousse pas chez tout le monde et peut même mourir quand les gens ne sont pas en paix et harmonie autour d'elle. Tout ceci explique et exprime la place centrale que cette plante occupe chez les Bamiléké, notamment dans la perspective de la construction ou de la culture de la paix²². Contrairement aux mères des jumeaux respectées dans les Hauts-plateaux, au niveau des monts mandara de l'Extrême-Nord, ce sont plutôt les enfants jumeaux qui sont craints. Ils ne doivent pas être contredits, ils doivent avoir tout ce qu'ils demandent sinon, leurs prédictions parfois néfastes et portants atteinte à la cohésion sociale du massif ou village peuvent être importantes²³.

Les jumeaux étaient, avant la présence occidentale dans cette partie du Cameroun, vénérés. Chez les Podoko, l'enfant qui venait au monde après les jumeaux était considéré comme le protecteur en ce sens qu'il jouait le rôle de contre-pouvoir. Ainsi, il pouvait voir ce que les hommes ne voient pas, pouvait combattre les êtres maléfiques qui venaient attaquer la famille, le clan, le massif. Il jouait ainsi le même rôle que le chien coupé à la frontière entre deux massifs lors de la cérémonie de la réconciliation²⁴. Comme les *Magne*, ces enfants jumeaux et ceux qui les suivaient régulaient la vie en société

L'on constate alors que de par son statut particulier à cause du fait qu'elle soit génitrice de jumeaux, la *Magne* joue un rôle fondamental dans le cadre de la construction et de la consolidation de la paix. En tant qu'élue de Dieu, elle peut, à l'aide de l'arbre de la paix, de la diplomatie, de la négociation, faire revenir la paix dans les chefferies bamiléké au même titre que les « prêtresses de Dieu ».

2.3. Les « prêtresses de Dieu » et les femmes âgées dans la paix sociale

Désignées par les termes *Ndzeussé*, *Khamsi*, *Kamsi*, *Kem Seh* ou *Ngweh Seh* (Z. Saha, 2006, p. 106) en fonction des divers parlers, on a affaire à de véritables mediums qui écoutent les esprits qui leur parlent ou alors qui les voient dans les chefferies bamiléké.

²² Cette synthèse provient des entretiens que nous avons eu avec Alain Feussi Noukague, 47 ans, *Kwipou* du *fo* Frédéric Nenkam Fofongue de Bahouan, 20 novembre 2019 à Yaoundé ; Salvador Djobiapsi, 44 ans, Fils de notable Bahouan, 20 novembre 2019 à Yaoundé ; Monique Mabou, 62 ans, artiste-perleuse, entretien du 28 décembre 2019 à Baham.

²³ Lucette Namba, enseignante, entretien du 07 mars 2020 à Maroua.

²⁴ Lucette Namba, enseignante, entretien du 07 mars 2020 à Maroua.

Selon l'essence de leur pouvoir, on peut en distinguer deux catégories : ceux de nature et ceux initiés par les autres (D. Toukam, 2006, p. 165-166). Les *kamsi* de nature ont ainsi, de par leur essence, les pouvoirs de voyance et de prédiction de l'avenir. Ce don, avec lequel ils naissent éclot parfois entre l'âge de 6 et 8 ans. C'est ainsi que le jeune medium peut contribuer à la consolidation et la culture de la paix dans la société. Ayant le pouvoir de voir l'avenir, il peut les prévenir.

L'une des *kamsi* la plus connue à Bahouan a été *Minku'u* Moguem de Hiala. En plus d'être mère de jumeaux, elle avait le don de voir et lire l'avenir. Elle avait de ce fait une double bénédiction. Il faut indiquer que les *kamsi* peuvent voir et raconter les événements à venir, entre autres, accident, décès, guerre ou trouver une solution à un problème. Ils peuvent également, en tant que notables de Dieu, cueillir des herbes ou récolter les écorces dans l'optique de soigner les maladies, désenvoûter une personne ou la blinder contre un sorcier. Le respect à l'endroit d'un *kamsi* est par conséquent lié à sa capacité de pouvoir faire des bonnes prédictions et de guérir les pathologies, véritable obstacle à la paix sociale.

Cependant, il faut indiquer que les *kamsi* ne sont pas uniquement de sexe féminin, ils peuvent aussi être de sexe masculin. Leurs esprits entrent généralement en contact avec le divin et les décisions qu'ils prennent dérivent de la volonté de Dieu. Ne sont-ils pas censés voir et comprendre ce que le commun du mortel ne comprend pas ? Les techniques de la géomancie sont parfois mises à contribution pour s'assurer de la véracité de certaines informations. Ils sont par conséquent redoutés et craints dans la société bamiléké toute entière, à cause de leur franc-parler qui ne ménage ni souverain, ni sujet.

Les *medzeusse* (prêtresses ou guérisseuses), d'après Z. Saha, sont par conséquent porteuses de valeurs par le truchement de la religion et de la médecine. Elles défendent et incarnent les valeurs de justice et de paix à travers la persuasion que leur confère leur statut. L'on observe ainsi que chez les Ngyemba, elle se dit *mamekem*, terme signifiant littéralement « mère de la noblesse » ou « mère de la paix » (Z. Saha, 2006, p. 333). Cette incarnation de la culture de la paix au niveau des monts mandara était faite par les femmes âgées.

Dans les monts mandara, les femmes se distinguent de la société à travers ce rôle de faiseuses de paix. Ce qu'il faut retenir dans le cadre de cette étude c'est que les femmes jouent, au quotidien, en fonction des circonstances, un rôle important dans le maintien de la cohésion sociale. Ainsi, les femmes âgées sont les actrices de la cohésion sociale en ce sens que grâce à leurs sagesses et pour le respect de leurs âges et expériences, les personnes plaignantes et fautives acceptent les conseils que ces dernières prodiguent lors de la résolution des litiges.

Les monts mandara sont une zone de rare pluviométrie. Elle est couverte par le climat sahélien et se caractérise par des montagnes

rocailleuses qui se prêtent mal au forage des puits profonds. Ceci provoque chaque année, surtout au cours de la saison sèche, l'épuisement des réserves d'eau locales. La saison sèche est par conséquent une période où les puits situés près des concessions familiales sur la montagne tarissent ainsi que les nappes d'eau phréatiques qui alimentent les forages. Au niveau des puits, l'eau devient une véritable source de dispute non seulement entre les voisins, mais « parfois de village à village, de massif à massif, s'ils sont situés dans le *no man's land* d'une vallée-frontière » (B. Lembezat, 1961, p. 25). C'est autour de ces points d'eau, c'est-à-dire autour des puits, forages et des mares dans les *mayos* que des disputes éclatent souvent entre les femmes car, chacune veut être rapidement servie. Elles dégénèrent parfois en conflits opposant des familles et même des villages. C'est ce qui s'est passé à Makoulahé entre les clans bekoué et bouda en mars 2013. Pendant deux jours, les femmes bekoué ont fait la grève autour de l'eau et aucune femme bouda n'a pu puiser de l'eau.

En fait, il était reproché aux femmes de Békoué de puiser l'eau pour la construction des maisons²⁵. Au lieu d'accepter les reproches, elles ont répondu aux femmes bouda avec arrogance en disant que « c'est parce les femmes du clan bouda étaient jalouses, parce que l'on ne trouve pas de belles maisons dans leur quartier. Les femmes bouda ont décidé avec ces échanges de mots que personnes ne pourrait se procurer l'eau »²⁶. Les puits étant tous situés en territoire bekoué, l'accès aux puits fut interdit aux femmes bouda. C. Seignobos affirme dans le même sens qu'un « enjeu de quelques arcs peut mettre en émoi tout un massif. Ce fut toujours le point sensible du terroir en ce qu'il touche à la fois au passé, au pouvoir et à l'eau » (C. Seignobos, 1997, p. 354).

Même si l'eau n'appartient à personne et son usage est commun, l'on constate alors qu'il arrive parfois que des femmes venues d'autres massifs chercher de l'eau, empêchent les femmes à qui appartiennent les puits de s'approvisionner. Les femmes âgées ont donc mis à contribution leurs sagesses et ont pu dissiper ce conflit entre femmes bekoué et bouda en proposant aux femmes de s'approvisionner en eau d'abord pour les travaux domestiques, ensuite pour abreuver les bêtes des enclos et enfin, s'il restait encore de l'eau dans les puits, l'utiliser pour les chantiers. La femme du chef de massif peut aussi jouer également ce rôle de faiseuses de paix.

Sur la base des explications qui précèdent, on peut constater que de tout temps, la femme a été au centre de la culture et la construction

²⁵ En fait, c'est en saison sèche que la plupart des cases sont construites. Ceci parce qu'en saison pluvieuses, il est difficile à la terre de sécher rapidement et de trouver la paille pour les toitures.

²⁶ Haya, 56 ans, Cultivateur, entretien du 14 mars 2013 à Slalavada.

de la paix dans les monts madara et les chefferies bamiléké. C'est dans cette perspective que les femmes du *fo*, la mère des jumeaux, les « prêtresses de Dieu » et les femmes âgées, entre autres, ont été mises à contribution pour la consolidation de l'harmonie sociale.

Conclusion

Il était question tout au long de cette analyse d'examiner les fondements et les dynamiques de la culture de la paix déployée par la femme dans les monts mandara de l'Extrême-Nord et les Hauts-plateaux de l'Ouest-Cameroun. Bien plus, il s'est agi de mettre en exergue la place qu'a occupé et que continue même d'occuper, tant bien que mal, la femme dans le processus de construction et de consolidation de la paix dans ces deux aires culturelles. L'on a ainsi pu constater qu'elle a joué un rôle primordial dans cette perspective. Ce sont les femmes qui posent les bases de la culture de la paix à travers l'éducation traditionnelle qu'elles inculquent à leurs progénitures. A travers les modes de socialisation, voire de sociabilité, elles contribuent par ailleurs à la consolidation de la cohésion et de l'harmonie sociale. Par conséquent, les femmes du chef, les mères de jumeaux, les femmes âgées, les « prêtresses de Dieu », entre autres, sont des personnages très importants dans la société traditionnelle africaine. Elles se trouvaient impliquées, à des degrés divers, dans la résolution des conflits, grâce à leurs fonctions de faiseuses de paix. La consolidation des relations sociales par l'intervention de ces femmes permettaient ainsi de maintenir les villages ou les massifs dans une cohésion sociale. C'est ainsi qu'elles étaient des actrices incontournables dans la gestion de certains délits.

La lecture exogène de la situation de la femme africaine, présentée comme une femme opprimée et méprisée, mérite alors d'être déconstruite. En Afrique de façon générale et dans les monts mandara et les chefferies bamiléké, toute vie vient de la femme et c'est elle qui est au centre de sa préservation.

Références bibliographiques

- ALEXANDRE Pierre, « Conte », in BALANDIER Georges et MAQUET Jacques (dir.), *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris, Fernand Hazan, 1968, pp. 112-113,
« Education », in BALANDIER Georges et MAQUET Jacques (dir.), *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris, Fernand Hazan, 1968, pp. 141-143.
- ALITRI TANDEMA Fulgence, 2005, « Les relations entre la République Démocratique du Congo et ses voisins après l'avènement de l'AFDL (Alliance des forces démocratiques pour la libération du Congo). Contraintes des enjeux géostratégiques

- et recherche d'une paix durable », Mémoire du Diplôme d'Études
Approfondies en droits de l'homme, Université de Kinshasa.
- BEYALA Calixthe, 1996, *Les honneurs perdus*, Paris, Albin Michel.
- BRENAL Martin, 1996, *Black Athena : les racines afro-asiatiques de
la civilisation*, tome 1, Paris, PUF.
- DIYE Jeremie, 2016, « Les travaux communautaires et les fêtes dans
les monts Mandara : formes de production des liens sociaux et de
l'histoire », in HAMADOU Adama, *Patrimoine et sources de
l'histoire du Nord-Cameroun*. Paris, L'Harmattan, p. 77-90.
- DOULAYE Konaté, 1999, « Les fondements endogènes d'une culture
de la paix au Mali : les mécanismes traditionnels de prévention
et de résolution des conflits », in THIerno BAH et al., *Les
fondements endogènes d'une culture de la paix en Afrique.
Mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des
conflits*, Paris, UNESCO, p. 27-45.
- FORSE Michel, 1981, « La sociabilité », *Economie et statistique*, n°
132, p. 39-48.
- FOURCHARD Laurent, GOERG Odile et GOMEZ-PEREZ Muriel
(dir.), 2009, *Lieux de sociabilité urbaine en Afrique*, Paris,
L'Harmattan.
- FOUELLEFAK KANA Célestine Colette, épouse DONGMO, 2005,
« Le Christianisme occidental à l'épreuve des valeurs religieuses
africaines : le cas du Catholicisme en pays bamiléké au
Cameroun (1906-1995) », thèse de Doctorat en Histoire,
Université Lumière Lyon 2.
- GAINOT Bernard, « Héritages et mutations de la sociabilité politique
dans la France du Directoire », in LEUWERS Hervé et al, *Élites
et sociabilité au XIXe siècle*, Ville neuve d'Ascq, IRHIS
(« Histoire et littérature de l'Europe du Nord-Ouest », n° 27),
<http://hleno.revues.org/269> (consulté le 22 mai 2016).
- GHOMSI Emmanuel, 1972, « Les Bamiléké du Cameroun : essai
d'étude historique des origines à 1920 », thèse de Doctorat 3^e
cycle en Histoire, Université de Paris I.
- GUIFFO Jean-Philippe, 2001, *Les Bamiléké de l'intérieur et leurs
problèmes*, Yaoundé, Editions de l'ESSOAH.
- HAMANI Gabriel, 2012, *Les notables de l'Ouest-Cameroun : rôle et
organisation dans les institutions traditionnelles*, Paris,
L'Harmattan.
- HAMIDOU KANE Cheikh, 1961, *L'aventure ambiguë*, Yaoundé,
CLE.
- HURAUULT Jean, 1962, *La structure sociale des Bamiléké*, Paris,
Mouton & Co.
- KUITCHE FONKOU Gabriel, 1988, *Création et circulation des
discours codés en milieu ngemba/mungum*, Thèse pour le
Doctorat ès Lettres, Université de Lille III.

- LEMBEZAT Bertrand, 1961, *Les populations païennes du Nord-Cameroun et de l'Adamaoua*, Paris, PUF.
- MINA DE BEAUMONT, « L'éducation à la paix ou la prévention des conflits », http://www.irenees.net/bdf_fiche-analyse-867_fr.html (consulté le 25 juin 2016).
- NDJIDDA Ali, 2016, « La contribution des contes, des fêtes et des chants dans la promotion d'une culture de la paix chez les peuples de la Vallée du Logone », *African Humanities Review, A multidisciplinary Journal*, volume 2, n° 1, p. 49-62.
- NZAPFAKUMUNSI Mbumburwanze Shamba, 2010 *La femme africaine face à la phallocratie*, Editions Universitaires Européennes.
- ONA ONDO Daniel, 2005, « Allocution du Professeur Daniel Ona Ondo, Ministre de l'Education Nationale du Gabon et Président de la Commission Nationale Gabonaise pour l'UNESCO » in D'ORVILLE Hans, *Actes de la Conférence internationale sur le dialogue interculturel et la culture de la paix en Afrique Centrale et dans la région des Grands Lacs Libreville, Gabon 18, 19 et 20 novembre 2003*, La collection UNESCO « Dialogue entre les civilisations », Paris, UNESCO, p. 36-39.
- ONGOUM Louis-Marie, 1985, « Poèmes de femmes bamiléké » in BARBIER Jean-Claude, *Femmes du Cameroun : mères pacifiques, femmes rebelles*, Paris, Karthala, p. 283-297.
- PERROIS Louis et NOTUE Jean-Paul, 1997, *Rois et sculpteurs de l'Ouest-Cameroun : la panthère et la mygale*, Paris, Karthala / ORSTOM.
- PRADELLES DE LATOUR Charles-Henry, 1979, « La symbolique des rites de la naissance chez les Bangwa au Cameroun », *Enfance*, tome 32, n° 3-4, p. 237-240.
- PUREN Odile, 2010, « Les contes africains : une école vivante de la transmission de la tradition » *La Revue de TEHERAN*, n° 52, <http://www.teheran.ir/spip.php?article1141#gsc.tab=0> (consulté le 21 septembre 2020).
- SAHA Zacharie, 2006, « Gestion des conflits et culture de la paix en pays bamiléké dans l'Ouest-Cameroun du XVIIIe au XXe siècle », thèse de Doctorat / Ph.D en Histoire, Université de Yaoundé I.
- SARR Fatou, 2009, « Féminismes en Afrique occidentale ? Prise de conscience et luttes politiques et sociales », in VERSCHUUR Christine (dir.), *Vents d'Est, vents d'Ouest : mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux*, Genève, Graduate Institute Publications, p. 79-100.
- SEIGNOBOS Christian, 1997, « Maîtrise de l'eau et contrôle de l'érosion : l'exemple mafa (Nord-Cameroun) », in JUNGRAITHAYR Hermann, BARRETEAU Daniel et

- SEIBERT Uwe (eds), *L'homme et l'eau dans le bassin du lac tchad, man and water in the of lake chad basin*, Paris, Editions de l'ORSTOM, p. 351-365.
- TEMGOUA Albert-Pascal, 2002, « Statut et rôle de la femme dans la société bamiléké précoloniale », in FAME NDONGO Jacques, NNOMO Marcelline et OMGBA Richard Laurent (dir.), *La femme camerounaise et la promotion du patrimoine culturel*, Yaoundé, CLE, p. 66-80.
- TOUKAM Dieudonné, 2010, *Histoire et anthropologie du peuple bamiléké*, Paris, L'Harmattan.

LES POLITIQUES D'ELECTRIFICATION EN AFRIQUE SUBSAHARIENNE : ENJEU REGIONAL ET APPROCHE GLOBALE (1980-2017)

POKAM KAMDEM Williams*

Résumé

L'électrification de l'Afrique s'est imposée ces dernières décennies comme une question importante des politiques de développement. La demande croissante des populations et des entreprises révèle les déficits d'approvisionnement en énergie électrique qui affectent les économies et les conditions de vie. Depuis le début des années 1980, l'accès à l'énergie est ainsi discuté au sein des forums nationaux, régionaux et internationaux, associé à la question du développement durable. Cet article analyse l'enjeu international de l'électrification de l'Afrique. Il s'appuie sur la littérature grandissante sur cette question et sur une démarche descriptive. Les crises énergétiques de la décennie 1970 ont ainsi favorisé la prise de conscience au sein des instances intergouvernementales de l'ampleur de la pauvreté énergétique dans les pays en voie de développement (PVD). L'urgence d'y trouver une solution commune s'est cependant imposée de manière lente, jusqu'à la définition des Objectifs du Millénaire pour le Développement (OMD) en 2000. La mobilisation au niveau mondiale qui s'en suit a permis d'inscrire cette question à l'agenda du développement durable et d'en faire une préoccupation globale spécifique. Une centaine d'initiatives internationales est élaborée en réponse à cette situation d'inégalité. Celles-ci révèlent l'importance prise par les énergies renouvelables et le financement mixte, mais également la forte dimension politique de l'ambition d'électrifier l'Afrique.

Mots clés : Énergie, électrification, développement durable, coopération internationale, Afrique subsaharienne.

Abstract

The electrification of Africa has emerged in recent decades as an important development policy issue. The growing demand from populations and companies reveals the deficits in the supply of electrical energy that affect economies and living conditions. Since the beginning of the 1980s, access to energy has been discussed in national, regional and international fora, together with the issue of sustainable development. This article analyses the international challenge of electrifying Africa. It is based on the growing literature on this issue and a descriptive approach. The energy crises of the 1970s have thus promoted awareness within intergovernmental agencies of the extent of energy poverty in developing countries. However, the necessity to find a common solution to this problem slowly became apparent until the

* Université de Dschang (Cameroun) ; Email : williamspokam@gmail.com

Millennium Development Goals (MDGs) were defined in 2000. The ensuing mobilisation at the global level made it possible to place this issue on the sustainable development agenda and to make it a specific global concern. A hundred or so international initiatives have been developed in response to this situation of inequality. These reveal the importance taken by renewable energies and blended finance, but also the strong political dimension of the ambition to electrify Africa.

Keywords: Energy, Electrification, Sustainable Development, International cooperation, Sub-Saharan Africa.

Introduction

L'accès à l'électricité est présenté comme un enjeu important du développement de l'Afrique. Si l'électricité n'est ni un fétiche ni un élixir, ce vecteur d'énergie constitue l'un des déterminants des projets de modernisation de la vie sociale et des économies du continent. De sa disponibilité dépend une partie significative des initiatives visant l'amélioration des soins de santé, de l'accès à l'éducation et à la formation, ainsi que le développement de l'économie numérique et industrielle dans les pays africains. Les interruptions fréquentes de la fourniture d'énergie électrique sont ainsi devenues une source d'inquiétude pour les investisseurs nationaux et étrangers et de la contestation populaire¹. La question de l'électrification ne se pose dans aucune autre zone du monde de manière aussi étendue et collective qu'en Afrique, ce qui rend les comparaisons internationales difficiles. Mais, cette situation n'est pas la même pour tous les pays du continent. Il existe, de manière schématique certes, des différences entre l'Afrique du Nord ainsi que la République d'Afrique du Sud d'une part, relativement bien électrifiées, et l'Afrique subsaharienne d'autre part. De plus, il faut prendre en compte le rapport étroit entre l'électricité et l'urbanisation qui laisse une grande partie de l'Afrique rurale dépourvue de la fourniture de ce service.

L'importance de la problématique de l'accès à l'électricité en Afrique subsaharienne se lit au travers de l'accroissement régulier du volume de publications qui portent sur la question (P.A. Trotter et al., 2017). Cette littérature souligne l'intérêt que suscite cet enjeu, au-delà des espaces nationaux où il émerge (S. Furfari, 2019 ; Y. Omorogbe et A.O. Ordor, 2018 ; C. Debeugny et al., 2017 ; APP, 2015 ; C. Heuraux, 2010 ; S. Karekezi, 2002 ; J. Girod, 1994 ; M.R. Bhagavan et S. Karekezi, 1992). Elle met en perspective le rapport étroit qui se constitue entre le développement durable, la lutte contre la pauvreté et

¹. Manifestations à Dakar (Sénégal) en 1998, 2011 et 2019, en Algérie en 2003 et 2012, à Abong Mbang et Kumba (Cameroun) en 2007, à Moroni (Comores) en 2015 et à Boke (Guinée Conakry) en 2017.

l'électrification en Afrique, faisant de cette dernière une préoccupation internationale.

Le terme internationalisation est associé à une grande diversité de questions. Du point de vue des relations internationales, et depuis la fin de la Guerre froide, il renvoie à l'extension d'enjeux locaux ou nationaux à l'échelle régionale ou mondiale. Les questions discutées prennent une ampleur internationale par l'intervention d'acteurs divers, étatiques et non étatiques. Cette mobilisation permet d'entretenir la solidarité mondiale à l'égard des personnes concernées par ce problème et de l'insérer dans un cadre international de résolution, qu'il soit institutionnel ou juridique. Le présent article explore alors l'internationalisation de la question de l'électrification en Afrique. Il s'agit de comprendre l'intérêt mondial pour l'électrification de cette région et d'examiner les éléments de la mobilisation et de la mise en œuvre d'initiatives internationales pour relever cet enjeu.

Cette recherche s'appuie sur la littérature grandissante sur cette question, notamment celle produite par les organisations internationales et sur une démarche descriptive. La compréhension des processus s'insère certes sans difficulté dans la diachronie. Les discontinuités émanant d'une démarche descriptive permettent toutefois de bâtir un cadre analytique pertinent. Cette grille de lecture souligne la place des acteurs impliqués dans la résolution du problème, ainsi que les interactions entre eux. Dans cette lecture d'histoire économique, deux phases discontinues d'internationalisation ressortent : la première partie de ce travail détermine comment la prise de conscience de l'impact négatif des défaillances des systèmes électriques nationaux sur le développement humain à travers le continent a concouru à inscrire cette question à l'agenda international. La deuxième partie examine la formalisation institutionnelle de l'action internationale à travers la constitution de ces initiatives et les modalités de leur mise en œuvre et de leur évaluation.

1. De l'enjeu national à l'enjeu global

Le déficit énergétique et les difficultés d'accès à l'électricité ne sont pas des problèmes nouveaux dans de nombreux pays d'Afrique subsaharienne. Ils ont souvent été évoqués dans les discours et traités dans les documents de planification économique nationale depuis les indépendances. Les faibles résultats obtenus ont cependant fait passer l'électrification d'une ambition d'États, à travers les discours officiels, les documents programmatiques et de stratégie macro-économique, à une urgence régionale et mondiale.

1.1. Une situation d'urgence énergétique nationale ?

L'histoire de l'électrification en Afrique subsaharienne indique les raisons pour lesquelles l'accès généralisé à ce vecteur d'énergie est

resté faible. Élitiste, coûteuse, parfois inadaptée aux besoins et souvent indisponible, l'électricité y est associée depuis les années 1920, mais surtout après la Seconde Guerre mondiale, à une production industrielle embryonnaire (C. Coquery-Vidrovitch, 2002), faible et en panne. Les projets industriels ayant été peu nombreux durant la période coloniale, la construction et l'extension des réseaux électriques ne visaient souvent qu'à fournir à la population européenne l'énergie nécessaire à des besoins de base comme l'éclairage, et à assurer le fonctionnement de certains services spécialisés de santé, comme la chirurgie. Au cours des premières décennies qui ont suivi l'accession d'une grande majorité d'États africains à la souveraineté internationale, les programmes d'électrification se sont accentués, fondés sur la croyance au pouvoir transformant de l'énergie électrique. Celle-ci devient l'un des instruments majeurs de la puissance publique. Le développement de l'hydroélectricité en particulier est corrélé avec les ambitions de croissance économique. La construction des réseaux électriques nationaux dessine alors les contours de politiques économiques centrées sur le rapport entre les villes et les zones de production. Elle est aussi présentée comme un moyen de freiner l'exode rural en contribuant à la modernisation des campagnes dès le milieu des années 1970, sans aboutir à des résultats probants.

Ces premiers choix d'électrification ne sont pas sans conséquence sur la diffusion lente de l'électricité et sa faible consommation en Afrique (C. Heuraux, 2010, p.102-103) (tableaux n° I et II).

**Tableau n° I : Consommation d'électricité
(kWh par habitant) de 2000 à 2014**

	2000	2005	2010	2014
Afrique subsaharienne	513, 27	524, 01	505, 95	485, 71
Monde	2386, 43	2655, 85	2957, 63	3132, 14

Source : Banque mondiale, « Consommation d'électricité (kWh par habitant) », 8 mai 2020,
<https://donnees.banquemondiale.org/indicateur/EG.USE.ELEC.KH.PC>.

**Tableau n° II : Accès à d'électricité (% de la population)
de 2000 à 2014**

	2000	2005	2010	2014
Afrique subsaharienne	26, 04	29, 86	33, 55	38, 23
Monde	78, 30	80, 31	83, 32	85, 59

Source : Banque mondiale, « Accès à l'électricité (% de la population) », 8 mai 2020,
<https://donnees.banquemondiale.org/indicateur/eg.elc.accs.zs>.

Ces écarts ne sont évidemment pas récents, puisqu'en 1980 déjà la moyenne de consommation d'électricité en Afrique subsaharienne est de 463 contre 1449 kWh par habitant dans le reste du monde (PNUD,

2001, p.203). L'Afrique dispose pourtant de 310 GW de capacité hydraulique économiquement exploitable, soit 10 % du potentiel mondial, en plus d'autres sources énergétiques relativement abondantes (C. Heuraux, 2010, p.107-108). Mais les problèmes énergétiques ne se limitent pas à l'accès à l'électricité et son incitation à la modernité. Ils portent également sur la précarité des sources traditionnelles de cuisson et de chauffage et sur l'extraversion des sources fossiles que sont le pétrole et l'uranium. Ils croisent ainsi une diversité de questions : pauvreté, précarité, efficacité et sécurité énergétiques. D'autres facteurs doivent nécessairement être évoqués pour expliquer cette situation : la faible densité de certaines zones ainsi que la pauvreté qui touche une part importante des populations et qui rendent onéreux les projets d'électrification, le raccordement au réseau ainsi que le paiement des consommations ; la tarification de l'électricité (M. Kojima et C. Trimble, 2016). Ce dernier élément reste élevé pour des pays au pouvoir d'achat faible.

L'approvisionnement insuffisant en énergie électrique dans de nombreux pays africains complique l'accès des populations à divers services et contribue à les maintenir dans une pauvreté multidimensionnelle. Les progrès de l'électrification serviraient à faciliter les tâches du quotidien dans l'agriculture (fonctionnement du matériel agricole léger), l'alimentation (moulinage, cuisson, réfrigération d'aliments), l'éducation (éclairage domestique, alimentation d'équipements informatiques), l'entretien domestique (repassage, électroménager), le divertissement et l'information (radio, télévision, téléphonie, internet, musique), la santé (réfrigération, chirurgie), la sécurité (éclairage public, locomotion), etc. L'amélioration de l'accès à l'électricité aurait ainsi des conséquences positives sur de nombreux aspects de la vie sociale et économique. La prise de conscience de cette situation favorise, au cours des décennies 1970 à 1990, un intérêt notable pour l'électrification du monde rural, alors que les États africains se préoccupent principalement de l'électrification des centres urbains et de leurs périphéries. En se fondant sur une critique des réseaux nationaux construits autour de grands systèmes techniques, les projets initiés développent déjà des formes décentralisées d'électrification et promeuvent les énergies nouvelles et renouvelables (ENR). Celles-ci favorisent des solutions locales et/ou individuelles, à partir des sources solaires et de petite hydroélectricité.

Si la nécessité d'accroître l'approvisionnement électrique en Afrique est constante depuis les années 1970, c'est surtout l'analyse démographique du problème qui révèle la profondeur du sujet. La population africaine croît rapidement. Elle s'urbanise tout aussi. Elle demeure en majorité en dessous du seuil de pauvreté, ce qui limite son accès aux services modernes, dont l'eau et l'électricité. Les données de

l'Agence Internationale de l'Énergie et de la Banque mondiale indiquent que l'électrification est un défi pour l'Afrique et plus singulièrement pour sa partie subsaharienne. En 2016, 588 millions d'Africains (soit 57 % de la population) n'ont pas accès à l'électricité. L'offre énergétique est ainsi insuffisante pour une population en pleine augmentation. La croissance démographique se traduisant par la hausse de la demande en électricité, cette situation pourrait s'aggraver au cours des prochaines décennies. Les scénarios actuels suggèrent qu'en 2030, 674 millions de personnes dans le monde n'auront pas accès à ce service ; 600 millions d'entre eux seront en Afrique subsaharienne. Mais, ces chiffres qui varient souvent en fonction de leurs sources méritent d'être affinés² : ils n'accordent pas beaucoup d'intérêt à la proportion de cette population qui, quoiqu'étant connectée aux réseaux électriques, n'a pas un accès fiable et régulier à ce service du fait des interruptions du service de distribution publique. La publication des indices de durée d'interruption moyenne du système (SAIDI) et d'interruption moyenne du système (SAIFI) n'étant pas systématique dans ces pays (M. Kojima et C. Trimble, 2016, p.35), il y est d'ailleurs difficile d'établir une situation claire de l'accès à l'électricité.

1.2. La lente mobilisation internationale

Au niveau mondial, la mobilisation autour des questions énergétiques et de leur rapport au développement date du début des années 1980. Les crises énergétiques de 1973 et 1979, ainsi que le renchérissement des prix de l'énergie ont en effet suscité des réflexions sur la transition des mix de production électrique. Ceux-ci doivent intégrer des impératifs d'efficacité énergétique, d'accroissement de l'offre et de l'investissement. Le Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD) et la Banque mondiale jouent un rôle déterminant dans ce changement de perspective. Après le lancement du Programme d'évaluation énergétique en 1980, ces deux organisations initient en 1983 le Programme conjoint d'assistance à la gestion du secteur de l'énergie (ESMAP). Il est dédié aux évaluations, à l'assistance et à la mise en œuvre de politiques énergétiques dans les pays en voie de développement (PVD). Certains pays interviennent aussi à titre bilatéral dans ce domaine en Afrique. L'action de l'Agence Française pour la Maîtrise de l'Énergie (AFME) et des établissements publics français dont elle est issue s'inscrit dans ce cadre (C. Debeugny et al., 2017, p.139-140). Les études livrées par ces programmes et

² Usage parfois ambivalent des termes « taux de couverture » (rapport entre la population des zones électrifiées et la population totale), « taux de desserte » (rapport entre la population ayant accès au service et la population de la zone électrifiée) et « taux d'électrification » ou « taux d'accès » (rapport entre la population desservie et la population totale).

organisations portent souvent sur les contraintes techniques et financières.

Les instances de l'Organisation des Nations Unies (ONU) ont également servi de caisse de résonance à cette préoccupation. La Conférence des Nations Unies sur les sources d'énergies nouvelles et renouvelables (10-21 août 1981) à Nairobi favorise l'adoption de résolutions par l'Assemblée générale de l'ONU sur la mise en valeur des ressources énergétiques des PVD. Des rapports sont par la suite présentés par le Secrétaire général entre 1983 et 1985 sur le développement des ressources énergétiques de ces pays. Un Comité des sources d'énergies nouvelles et renouvelables est constitué en 1986 et devient en 1991, le Comité des sources d'énergies nouvelles et renouvelables et de l'énergie pour le développement. Cette instance indique dans son rapport de 1994 que

L'insuffisance des capitaux et des capacités techniques entrave la création d'une offre adéquate d'énergie commerciale, ce qui nuit au développement économique et social. À la veille du XXI^e siècle, environ deux milliards et demi d'habitants de pays en développement n'ont guère accès aux sources d'énergie commerciale (ECOSOC, 1994, p.10).

La nécessité de formuler des politiques énergétiques viables est d'ailleurs inscrite à l'Agenda 21 de l'ONU à l'issue du Sommet de Rio de Janeiro (3-14 juin 1992) sur l'environnement et le développement, et est à nouveau abordée lors du Sommet de Rio+5 (23-27 juin 1997). Ces premières mobilisations tardent cependant à porter leurs fruits.

C'est la mise en œuvre des objectifs du millénaire pour le développement (OMD), mais surtout la tenue du Sommet mondial sur le développement durable à Johannesburg (26 août-4 septembre 2002), qui soulignent la nécessité de faire de l'accès à l'énergie un élément important de l'agenda international (S. Latouche, 2003, p.35), au même titre que l'accès à l'eau, aux services de santé et à l'alimentation. Si l'accès à l'électricité ne constitue pas un besoin de base et donc, pas un des huit OMD adoptés lors du Sommet du Millénaire (6-8 septembre 2000) à New York, il est transversal à leur mise en œuvre. Il est ainsi l'un des piliers à actionner dans la lutte contre la pauvreté dans les PVD. La résolution 2 du Plan de mise en œuvre du Sommet de Johannesburg (ONU, 2002, p.12) est quant à elle devenue l'une des bases des plaidoyers qui ont conduit à l'adoption de l'objectif de développement durable sur l'accès de l'énergie pour tous (ODD 7) en 2015.

Dans cette mobilisation, le rôle joué par les organisations non gouvernementales (ONG) est à souligner. Actives dans l'univers du développement durable, elles concourent, par le bas, à porter le plaidoyer en faveur de l'électrification de l'Afrique et de l'accès

universel à l'électricité. C'est le cas de l'ONG kenyane African Energy Policy Research Network, devenue Energy, Environment and Development Network for Africa (AFREPREN/FWD) dont l'objectif depuis 1987 est de renforcer l'expertise africaine dans le domaine des politiques énergétiques. L'ONG Droit à l'énergie-SOS Futur défend également devant le Conseil économique et social des Nations Unies (ECOSOC) l'idée d'une agence mondiale pour l'électrification et celle d'une journée mondiale de l'accès à l'énergie durable pour tous, au milieu des années 2000.

Au niveau régional, l'incapacité des gouvernements africains, pris individuellement, à résoudre de manière endogène leur déficit d'électricité justifie l'internationalisation de cette question. L'absence de capitaux et de compétences techniques pour l'élaboration et le suivi des projets ainsi que la construction d'infrastructures, détermine la recherche de solutions au-delà des frontières nationales. Cette situation suscite de nouvelles modalités de coopération régionale. Parallèlement aux programmes de construction d'infrastructures nationales qui se multiplient depuis les années 2000, l'idée de l'interconnexion transfrontalière se diffuse ainsi en Afrique subsaharienne. Elle incite les États à partager davantage leur production d'électricité, accentuant un pan du régionalisme. Le faible accès à l'électricité est par ailleurs posé comme un problème commun à l'Afrique et explique en partie qu'il soit souvent abordé comme un enjeu régional.

De l'adoption du Traité d'Abuja en 1991 jusqu'à la définition de l'Agenda 2063 de l'Union Africaine en 2015, l'harmonisation des politiques nationales est un aspect important de l'intégration régionale en Afrique. La volonté des États africains de mettre en commun leurs efforts pour améliorer le niveau d'électrification de leurs pays commence à s'inscrire dans un cadre institutionnel et technique avec la création des pools énergétiques (Afrique australe en 1995 ; Afrique centrale en 2003 ; Afrique de l'Ouest en 2005 ; Afrique de l'Est en 2006). La mission de ces organismes est d'organiser les échanges d'électricité entre les pays membres et d'optimiser la programmation des investissements. Cette volonté régionale se traduit également dans l'adoption d'instruments comme le Nouveau Partenariat pour le Développement de l'Afrique (NEPAD) en 2001, puis le Programme de Développement des Infrastructures en Afrique (PIDA) en 2010. L'intégration progressive des étroits marchés nationaux d'électricité vise à atténuer l'inégale répartition des ressources à travers le continent, l'écart entre l'offre et la demande dans les différents pays, et à favoriser la mobilisation des investissements requis (O.A.K. Gbaguidi, 2017, p.78-82).

1.3. La reformulation mondiale du problème

Inclus dans les problématiques énergétiques soulevées par les OMD, l'accès à l'électricité s'est imposé comme un axe du développement durable. En postulant *Notre avenir à tous*, en 1987, le rapport de la Commission mondiale sur l'environnement et le développement, présidée par Gro Harlem Brundtland, tisse la trame des politiques de développement après le Sommet de Rio de 1992. Il fédère dans une conception multilatérale, voire universaliste, l'environnement, le développement et la coopération. Des réponses globales doivent donc être apportées aux enjeux globaux, surtout lorsqu'ils sont en rapport avec le changement climatique (R. Horner, 2020, p.420-421). En son chapitre sept (énergie : choix pour l'environnement et le développement), le rapport Brundtland évoque les premiers critères de ce que serait l'énergie durable : croissance suffisante pour répondre aux besoins humains, efficacité énergétique, couverture des besoins en matière de santé, protection de la biosphère. L'amélioration de l'accès aux énergies renouvelables est ainsi présentée comme une condition pour réduire les inégalités entre l'Afrique et le reste du monde. De manière générale, les questions énergétiques dans les PVD sont aussi corrélées avec celles du développement durable, sans toutefois aboutir à un véritable engagement mondial pour leur atténuation. Elles se cristallisent autour de la notion de pauvreté énergétique qui émerge (A.K.N. Reddy, 2000, p.44). Dans le contexte des OMD, l'Afrique en est l'une des meilleures sources d'illustration (S. Karekezi, 2002).

L'idée qui ressort des études et rencontres qui se multiplient est que la nécessité de faire progresser l'électrification n'est pas propre à l'Afrique subsaharienne. Ce problème et ses implications sur la persistance de la pauvreté et des inégalités s'y posent certes avec acuité, mais dans d'autres régions du monde également. L'Asie du Sud par exemple a un taux d'électrification inférieur à 60 % au début des années 2000. La notion contextualisée de précarité énergétique traduit ainsi cette situation dans les pays industrialisés. En 2010, soulignant que 3 milliards de personnes sont encore tributaires de la biomasse traditionnelle pour se chauffer et cuisiner, et que 1 milliard et demi d'habitants de la planète est sans accès à l'électricité, l'Assemblée générale des Nations Unies fait de 2012 l'année internationale de l'énergie durable pour tous. La Conférence de Rio+20 (20-22 juin 2012) consacre la volonté mondiale d'élargir les OMD, spécifiques aux PVD, à l'ensemble des pays du monde. En 2014, l'Assemblée générale décide de faire de la période 2014-2024, la décennie pour l'énergie durable pour tous.

Profitant des concertations internationales sur l'évaluation des OMD, l'Union Africaine (UA) intègre l'objectif de substituer les sources d'énergie modernes aux formes traditionnelles à sa stratégie de développement à long terme au début de l'année 2015. L'adoption du

Programme de développement durable à l'horizon 2030 et de ses 17 ODD lors du Sommet des Nations Unies sur la question (25-27 septembre 2015) ambitionne par la suite de réduire la pauvreté en saisissant les problèmes dans une perspective globale. Cette vision universaliste ne manque pas de susciter des réflexions sur les tensions entre l'universalité de ces objectifs et les spécificités géographiques des problèmes qu'ils entendent résoudre (R. Horner, 2020). Au demeurant, cette globalisation induit un « évitement du politique » en accentuant le façonnement transnational des politiques de développement dont les États bénéficiaires se muent en simples superviseurs (F. Egil, 2015). Eu égard à l'importance acquise par l'énergie dans le paradigme du développement durable, le septième ODD porte finalement sur : « Garantir l'accès de tous à des services énergétiques fiables, durables, modernes, à un coût abordable ». L'accès à l'électricité acquiert ainsi son caractère global au cours de la transition des OMD aux ODD. Son universalité ne gomme cependant pas l'urgence d'agir en Afrique subsaharienne.

2. La formalisation de l'engagement international

Des initiatives et programmes internationaux sont constitués pour tenter d'accroître de manière décisive le taux d'accès à l'électricité en Afrique. Leur mise en œuvre souligne l'importance des sources d'énergies renouvelables ainsi que des financements mixtes publics-privés dans l'agenda du développement durable.

2.1. Un nombre important d'initiatives

L'accès à l'énergie et plus singulièrement à l'électricité est devenu l'un des axes des efforts internationaux visant à promouvoir le progrès à travers le monde, avec une certaine emphase en Afrique subsaharienne (A. Jerome et al., 2019). D'un point de vue juridique, la possibilité d'en faire un droit humain a été évoquée et discutée. Le droit à l'énergie peut être perçu, pour les plus pragmatiques, dans de nombreux instruments juridiques internationaux. C'est le cas de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, du Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels de 1966, de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes de 1979, ou de la Déclaration des Nations Unies sur le droit au développement de 1986 (O. Olasupo, 2016, p.293-295). Mais, pour Lars Löfquist (2019), le droit à l'électricité notamment n'est qu'un droit dérivé. Ce vecteur d'énergie n'est pas un besoin de base, mais seulement un facteur de progrès, nécessaire et implicite à la promotion de droits plus fondamentaux comme celui à la vie, à la santé et à l'éducation. L'idée d'une journée mondiale de l'énergie, calquée sur celle consacrée les 22 mars à l'eau, est promue de longues années par des ONG. Elle est finalement adoptée

le 22 octobre 2012 par le Forum mondial de l'énergie à Dubaï, pour se rappeler que plus de 1 milliard d'habitants de la planète restent sans accès à l'électricité. L'adoption du septième ODD constitue également une reconnaissance du rôle universel et fondamental de l'énergie pour les hommes (O. Omorogbe et A.O. Ordor, 2018, p.1). Les longues discussions sur son importance n'ont néanmoins conduit à aucun dispositif juridique spécifique.

Entre 2007 et 2015, plusieurs initiatives institutionnelles sont lancées pour améliorer l'accès à l'énergie en Afrique. Elles sont de différentes catégories : initiatives de haut niveau globales ou spécifiques à l'Afrique, programmes opérationnels bilatéraux ou multilatéraux et mécanismes de mise en œuvre. Les initiatives de haut niveau par exemple (tableau n° III) sont des cadres multilatéraux, privilégiant une vision globale ou régionale, où s'affirme l'engagement politique nécessaire à l'élaboration de projets effectifs.

Tableau n° III : Les initiatives internationales de haut niveau pour l'électrification de l'Afrique

Initiative	Année de lancement	Agence de mise en œuvre	Secteur				Sources d'énergie	
			Électricité	Chauffage et refroidissement	Efficacité énergétique	Énergie de cuisson	Renouvelables	Non renouvelables
Africa 50	2013	BAD	•				•	•
Alliance mondiale pour des cuisinières propres	2010	Fondation des Nations Unies	•	•	•		•	•
Corridor africain d'énergies propres	2014	IRENA	•				•	
ElectriFI	2015	FMO/EDFI MC	•	•	•	•	•	

Partenariat Afrique-UE pour l'Energie	Nouveau Pacte pour l'énergie de l'Afrique	Initiative Présidentielle des Champions des Infrastructures	Initiative Energie durable pour tous SE4All- Plateforme	Initiative Africaine des énergies Renouvelables (IAER)	Groupe Africain des Leaders de l'Energie	Fonds de conseil en infrastructure publique et privée (PPIAF)	Énergies pour l'Afrique
2007	2016	2011	2013	2015	2015	1999	2014
EUEI PDF	BAD	Agence du NEPAD	BAD/Commissi on de l'UA/Agence du	Unité indépendante IAER/BAD	BAD/SE4All Africa Hub	Banque mondiale	Fondation Energies pour l'Afrique
•	•	•	•	•	•	•	•
•	•		•		•	•	•
•	•		•		•		
•	•		•		•		
•	•	•	•	•	•	•	•
•	•	•	•		•		

Power Africa	2013	USAID	•	•			•	•
Programme de garanties de la Banque mondiale	1944	Groupe Banque mondiale	•				•	•
Programme d'accès à l'énergie renouvelable d'Afrique	2009	Banque mondiale/ESM AP	•	•	•		•	
Programme de Développement des Infrastructures en Afrique	2010	Agence du NEPAD	•	•			•	•
Vision pour l'Energie en Afrique	2016	Agence du NEPAD	•				•	•

Source : EUEI PDF (2016, p.28-50)

Ces initiatives portent sur divers aspects (financement, assistance technique), divers domaines (accès à l’électricité, énergies de cuisson, énergie et santé) et diverses sources d’énergie (renouvelables, non renouvelables). En croisant les données de la Facilité de dialogue et de partenariat de l’Initiative de l’Union européenne pour l’énergie (EUEI PDF, 2016) et de Simone Tagliapietra et Morgan Bazilian (2017), on aboutit à une centaine d’initiatives, programmes et mécanismes internationaux liés à l’électrification de l’Afrique. Selon l’EUEI PDF (2016, p.18), 93 % d’entre elles portent principalement sur l’accès à l’électricité, et 98 % entendent privilégier les énergies renouvelables comme source de production. Des études de cas restent nécessaires pour préciser la constitution de ceux-ci et leur contribution à l’électrification en Afrique. L’enthousiasme suscité par la multiplication de ces initiatives internationales a souvent donné l’impression dans l’opinion que des plans d’aide massifs étaient élaborés.

2.2. Les tendances fortes : le renouvelable et le financement mixte

L'insertion de l'électrification des pays d'Afrique à l'agenda international la relie aux thématiques structurant le développement durable. La principale d'entre elles est le renouvelable. Une électricité durable est ainsi issue de sources renouvelables (biomasse, éolienne, géothermique, hydraulique et solaire). Dans son rapport à l'Assemblée générale de l'ONU sur la promotion des énergies nouvelles et renouvelables (17 août 2012), le Secrétaire général Ban Ki-Moon indique qu'elles sont au centre des engagements et des initiatives visant à promouvoir les économies vertes, la lutte contre la pauvreté et le développement durable. L'initiative SE4All qu'il lance une année avant est censée devenir le catalyseur de la prise de conscience du rapport entre énergie et développement durable. L'une des illustrations de ce lien est la modification des projections de mix énergétiques africains, déjà peu polluants, lors de la préparation de la 21^e Convention des parties (COP) de la Convention-Cadre des Nations Unies sur les Changements Climatiques (CCNUCC). Dans leur majorité, à l'exception du Nigéria notamment, les pays africains prennent part à cette rencontre à Paris et présentent des contributions prévues déterminées au niveau national (CPDN) ambitieuses.

L'Afrique représente depuis quelques décennies un terrain favorable au développement des ENR. L'écologie est dans cette perspective une opportunité financière autant pour les gouvernements africains que les investisseurs (A. Bernier, 2018). Il est nécessaire d'indiquer que ces choix n'excluent pas le recours à des sources énergétiques concurrentes dans les politiques énergétiques africaines, comme l'ambition nucléaire refrénée par l'importance des investissements requis. C'est aussi le cas du projet de centrale à charbon de Lamu au Kenya (981 MW) qui peut sembler antithétique des engagements climatiques de ce pays. Incluse dans la contribution déterminée au niveau national (CDN) du Kenya en 2016, sous réserve d'être mise en œuvre par des technologies de « charbon propre », cette centrale fait partie d'un projet plus vaste visant à faciliter les échanges avec l'Éthiopie et le Soudan du Sud, et développer ainsi la côte nord-est du Kenya. Les critiques estiment que, potentiellement polluante, elle produira une électricité à un coût onéreux et représente un danger réel pour le patrimoine naturel et culturel de cette région touristique. Cet exemple révèle aussi les oppositions relatives entre les institutions de Bretton Woods et la Chine sur l'investissement et l'endettement en Afrique (D. Chirambo, 2018, p.602-603 ; Y. Chen et D. Landry, 2018). Dans une approche critique, l'impact environnemental, social et même politique du renouvelable doit également être discuté dans certains cas. Des accusations de spoliation de terres et de violation des droits fonciers coutumiers sont lancées lors de la construction du parc éolien du Lac Turkana (310 MW) au Kenya, étalé sur 162 km².

La deuxième question soulevée ici dans la mise en œuvre des projets d'électrification de l'Afrique est celle de son financement. C'est d'ailleurs l'un des problèmes majeurs dont souffrent les secteurs de l'électricité des pays subsahariens. La difficulté à mobiliser des investissements est souvent liée à l'étroitesse des marchés nationaux et par conséquent aux faibles consommations d'électricité. Les incertitudes qui entourent l'environnement institutionnel, législatif et réglementaire dans ces pays constituent également des freins aux investissements étrangers nécessaires pour pallier les défaillances des États concernés. Le volume des financements nécessaires pour atteindre l'objectif d'accès universel à l'électricité en Afrique en 2030 est souvent réévalué, au gré des sources (IEA, 2019 ; O. Omorogbe et A.O. Ordor, 2018 ; APP, 2015 ; O. Rosnes et H. Vennemo, 2012).

L'une des plus récentes estime qu'il faudrait mobiliser, selon que l'approche prenne en compte des projets nationaux ou une électrification régionale, entre un et deux trillions USD entre 2019 et 2040. Cela équivaudrait à un investissement annuel de 45 à 100 milliards USD selon le scénario choisi, alors que seuls 21 milliards USD ont été investis en 2019 (IEA, 2019, p.114). À titre de comparaison, le produit intérieur brut (PIB) du Nigéria, le plus important de la région, est de 397 milliards USD en 2018. Cette mobilisation est donc importante, si on la met en rapport avec d'autres initiatives internationales (tableau n° IV).

Tableau n° IV : Le financement d'initiatives internationales

Fonds vert	Fonds mondial (lutte contre le Sida, la tuberculose et le paludisme)	Aide publique au développement (APD)
100 milliards USD (à mobiliser par an entre 2011 et 2020)	49 milliards USD (depuis 2002)	153 milliards USD (en 2018)

Source : compilation de l'auteur, d'après www.greenclimate.fund/about/resource-mobilisation,
data.theglobalfund.org/investments/home et www.oecd.org/fr/presse/repli-de-l-aide-au-developpement-en-2018-en-particulier-vers-les-pays-qui-en-ont-le-plus-besoin.htm
(consultés le 13 mai 2020).

La mise en œuvre de l'accès à l'électricité en Afrique associe des éléments de la coopération au développement et ceux des investissements directs étrangers. À l'ère du développement durable, l'architecture de l'aide, et plus largement du développement international, est de plus en plus complexe (R. Degron, 2020). La Conférence de Monterrey sur le financement du développement (18-22 mars 2002) insiste sur le rôle décisif que pourraient jouer les sources privées (fonds de pension, fonds souverains et compagnies d'assurance). L'agrégation des fonds publics et privés est ainsi devenue la principale modalité de financement du développement durable. Cette

orientation est précisée lors des rencontres suivantes à Doha (29 novembre-2 décembre 2008) et à Addis Abeba (13-16 juillet 2015). Il faudrait investir 90 trillions USD en 15 ans, dans les secteurs de l'énergie, de l'urbanisme, de l'alimentation et du foncier, de l'eau et de l'industrie, pour atteindre les ODD (OECD, 2018, p.39). Le développement durable façonne ainsi de nouvelles modalités de financement transnational. Le mécanisme financier de la CCNUCC et les mécanismes extérieurs qui lui sont rattachés incluent des financements publics, privés et alternatifs. Ce financement mixte (*Blended Finance*) est alors promu. Par la coopération pour le développement, les pays du Nord encouragent et facilitent la définition des priorités dans les pays bénéficiaires et favorisent l'intéressement des investisseurs privés à ces projets.

Le projet Nachtigal au Cameroun est présenté comme un modèle en la matière. Il vise à construire un barrage hydroélectrique d'une capacité installée de 420 MW. L'investissement à réaliser est évalué à 1,36 milliard USD. La société Nachtigal Hydropower Company est constituée à cet effet en 2016. Son capital est partagé par l'État du Cameroun (15 %), Électricité de France (40 %), International Finance Corporation (20 %), Africa 50 (15 %) et Stoa (10 %). Le consortium des investisseurs comprend Africa Finance Corporation (AFC), Agence Française de Développement (AFD), Banque Africaine de Développement (BAD), CDC Group, Deutsche Investitions und Entwicklungsgesellschaft (DEG), Emerging Africa Infrastructure Fund (EAIF), Banque Européenne de Développement (BEI), FMO, International Finance Corporation (IFC), Organization of the Petroleum Exportation Countries Fund for International Development (OFID) et Promotion et Participation pour la Coopération Économique (PROPARCO). Le projet est également accompagné par des banques installées au Cameroun, dont la Banque Internationale du Cameroun pour l'Épargne et le Crédit (BICEC), Société Commerciale de Banques (SCB) Cameroun, Société Générale et Standard Chartered, avec les garanties de la Banque mondiale.

Par ailleurs, une partie essentielle de l'assistance technique apportée aux pays africains dans le cadre de ces initiatives et programmes vise à faciliter les réformes dans leurs secteurs électriques. Ces initiatives sont en effet dépendantes d'une ouverture plus grande des marchés africains aux participations du secteur privé, en améliorant leur réglementation ainsi que leur efficacité technique, juridique et financière. Après les résultats controversés des réformes libérales des années 1990 et 2000, l'idée de nouvelles réformes ne manque pas de susciter des inquiétudes dans ces pays. À titre d'exemple, la mise en œuvre du SE4All, qui se fait dans le cadre de programmes nationaux, porte sur la réalisation de trois étapes. L'évaluation rapide et analyse des écarts en termes d'accès à l'énergie durable (Rapid Assessment and

Gap Analysis ou RAGA) permet de déterminer les défis et opportunités de la réalisation des objectifs du SE4All. L'agenda d'action (Action Agenda ou AA) définit les objectifs nationaux d'accès universel à l'énergie ainsi que la stratégie de développement de ce secteur au niveau national. Le prospectus d'investissement (Investment Prospectus ou IP) fixe le cadre de mise en œuvre du programme d'action en identifiant et en développant des programmes et projets réalisables et en identifiant les besoins en investissements à présenter aux investisseurs publics et privés (BAD, 2015, p.14-16). Ce processus connaît une évolution lente dans de nombreux pays africains, principalement dans ceux qui avaient manifesté des réticences à adopter des politiques de déréglementation et de privatisation de l'électricité au cours des deux dernières décennies. Des 44 pays africains inscrits à cette initiative, seuls 26 ont présenté leur RAGA, 23 leur AA et quinze leur IP, en 2019. Ceci explique que la mise en œuvre des initiatives internationales se concentre souvent dans les pays où l'ouverture du marché de l'électricité est plus avancée.

2.3. Une décennie pour évaluer les progrès : les tendances pour l'électrification de l'Afrique en 2030

Les progrès réalisés depuis deux décennies en matière d'électrification de l'Afrique subsaharienne sont observables, mais restent mitigés. La floraison d'ouvrages hydroélectriques, éoliens et photovoltaïques témoigne de l'intensité des efforts internationaux dans ce domaine. Power Africa par exemple présente avec fierté sa participation à la réalisation de 14,8 millions connexions électriques, à la construction de 3481 MW de puissance installée et au montage de projets pour la construction de 10 384 MW de plus, depuis 2013 (USAID, 2020). Par contre, l'analyse des indicateurs statistiques commande une certaine prudence : le taux d'accès à l'électricité en Afrique subsaharienne est passé de 33, 55 % en 2010 à 47, 65 % en 2018. Son doublement envisagé à l'horizon 2020 est loin d'être atteint. Il serait néanmoins précocement de préjuger de l'avenir de l'accès à l'électricité en Afrique subsaharienne. Quelques années nous séparent encore de la fin de la décennie de l'énergie pour tous en 2024 et de l'évaluation multilatérale de cet objectif. Plus largement, celle des ODD est liée à la réalisation du Programme de développement durable des Nations Unies jusqu'en 2030. D'autres séquences d'évaluation ont été projetées par différents pays dans leurs orientations économiques et sociales à moyen terme. Celles de l'UA s'échelonnent entre 2020 et 2035 dans le secteur de l'électricité.

Il apparaît en filigrane ici l'une des hypothèses à lever afin de faciliter le succès des projets d'électrification en cours : la cohérence, voire la coordination entre les initiatives internationales et les politiques régionales et nationales en Afrique. La mise en œuvre de l'engagement

international a fait apparaître un nombre important d'acteurs, de natures différentes. Ce sont aussi bien les États, les organisations internationales et intergouvernementales, les multinationales, les ONG, entre autres ; autant d'intérêts non nécessairement philanthropiques. Il en résulte la multiplication, certes appréciable dans une approche libérale, des sources d'information, mais aussi leur éclatement malgré quelques tentatives de synthèse (AEEP Monitoring Tool ; Global Electrification Platform ; Sustainable Energy for All Global Tracking Framework ; Tracking SDG 7 : The Energy Progress Report, etc.). En tout état de cause, l'UA gagnerait à mettre en place un centre spécifique d'information afin d'orienter et de maintenir l'intérêt pour cet enjeu important pour le continent.

La littérature est assez explicite sur la nécessité de coordination en matière d'aide et de développement international (A. Jerome, 2019 ; M. Barry et al. 2016 ; A. Bigsten, 2006). L'intérêt est alors de favoriser la concertation et de préserver l'efficacité des actions. La multiplication des vues, en l'absence d'harmonisation, peut nuire à l'efficacité du projet. Les problèmes de coordination institutionnelle ont ainsi affecté l'atteinte de l'objectif d'éducation pour tous en l'an 2000 (UNESCO, 2015, p.40 et 269). Dans l'électrification internationale de l'Afrique, l'agrégation des efforts est privilégiée de fait, au détriment de la coordination internationale qui aurait pu induire la création d'un fonds capable de collecter, sélectionner et financer les projets. Ceci a déjà provoqué des désaccords.

Ceux nés de la mise en œuvre de l'Initiative Africaine des Énergies Renouvelables (IAER) sont illustratifs (A. Bernier, 2018). Elle est issue de la réflexion du Groupe des négociateurs africains sur les questions climatiques, sur la nécessité de coordonner les initiatives nombreuses qui émergent. Lancée en 2015 lors de la COP 21 par les Chefs d'États et de gouvernements africains, l'IAER vise à construire dans leurs pays 10 GW de capacité de production d'électricité pour 2020. L'objectif est d'en construire 300 GW au total, jusqu'en 2030. Lors de cette conférence, les donateurs s'engagent à contribuer à cette initiative à hauteur de dix milliards USD. La conduite de l'initiative est confiée à une unité indépendante intérimaire sous la direction de Youba Sokona. Hydrologue malien, ce dernier est par ailleurs élu en 2015 Vice-président du Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (GIEC), responsable des études sur les changements climatiques depuis 1988. Cette unité est logée par l'UA à Abidjan, siège de la Banque Africaine de Développement (BAD) qui abrite également le fonds fiduciaire de l'IAER. Ses rapports avec le NEPAD et le PIDA ou d'autres initiatives d'électrification ne sont pas clairement définis. Son plan d'action prévoit finalement dans sa phase 1 (2017-2020) des évaluations et des activités préparatoires, et dans sa phase 2 (2020-2030) la mise en œuvre proprement dite. Les divergences

apparaissent deux années plus tard. Lors de la deuxième réunion du Conseil d'administration de l'initiative à Conakry (4 mars 2017), l'Unité indépendante annonce la recension préliminaire de 442 projets, en attendant l'adoption des instruments techniques et opérationnels nécessaires à la sélection des projets à financer. Le représentant de l'Union Européenne (UE) soumet par contre à l'approbation du Conseil 19 autres projets d'une capacité de 1,8 GW et d'une valeur estimée à 5,5 milliards USD (4,9 milliards EUR). L'UE porterait le financement par ses propres mécanismes en associant les équipes de l'IAER. Devant les incertitudes des membres africains de ce Conseil, Ségolène Royal - Présidente de la COP 21 et ministre française de l'Environnement, de l'Énergie et des Océans - évoque le risque que ces hésitations et l'hypothèse de reporter cette approbation constituent une ouverture à une « bureaucratie indue ». Le choix des Chefs d'États africains de se ranger à la proposition de l'UE pousse le chef de l'unité indépendante de l'IAER à annoncer la fin de son mandat en raison de ces divergences de vues (IAER, 2017).

Des préoccupations apparaissent également sur l'aspect essentiel qu'est le financement. Le compte rendu de la cinquième réunion du Conseil d'administration de l'IAER (27 janvier 2018) mentionne ainsi que

Les partenaires internationaux ont indiqué qu'ils avaient engagé 1,8 milliard d'euros sous forme de subventions et six milliards d'euros sous forme de prêts concessionnels à des projets liés aux énergies renouvelables en Afrique (ces fonds n'étaient pas passés par le fonds fiduciaire AREI ou n'avaient pas encore été jugés pleinement conformes aux critères de l'AREI). Le Conseil d'administration souligne l'importance de clarifier si les contributions sont faites sous forme de dons ou de prêts et dans quelle mesure elles contribuent à l'engagement total pris dans la déclaration de soutien de l'AREI à Paris en 2015 (IAER, 2018).

En réalité, le soutien annoncé à la COP 21 ne consiste pas à faire une donation de dix milliards USD à l'IAER. Il s'agit *a posteriori* pour les partenaires de l'Afrique d'inscrire sous le label de l'IAER des projets d'un engagement financier international (subventions, prêts, dons) d'un montant équivalent. Des tensions latentes sont également apparues avec la BAD sur les contraintes imposées par l'organisme financier à la gouvernance de l'initiative. Cette impression d'incompréhension, mais surtout de désaccord sur la responsabilité et de coordination de l'électrification internationale de l'Afrique n'est pas sans effet sur la réduction de sa médiatisation et sur l'atonie d'initiatives comme Énergies pour l'Afrique depuis la fin 2017.

Conclusion

Le présent article a analysé l'accès à l'électricité pour tous en Afrique subsaharienne, mais surtout sur les engagements internationaux pour y parvenir. Il dessine un cadre de compréhension du processus ayant conduit à faire de l'électrification des pays de la région une thématique globale. Il s'avère que pour trouver les appuis politiques et financiers nécessaires à sa réalisation, l'électrification de l'Afrique est enchevêtrée au développement durable, lui conférant une dimension internationale, mais l'exposant à des contraintes plus globales.

L'importance de la question justifie au demeurant la poursuite, moins médiatisée certes, de la mobilisation des acteurs et des financements au travers de forums qui se tiennent sur la question. Une inconnue demeure dans cette mobilisation, sur la durée. Les promesses des donateurs et les intentions des investisseurs doivent se concrétiser et se transformer en effets durables. Il y a en effet une crainte habituelle de promesses non tenues dans l'aide internationale (A.H. Maman, 2014 ; P. Nunnenkamp et R. Thiele, 2013). Il reste donc aux divers acteurs à scruter les horizons du développement durable et des menaces globales, l'urgence d'action dans un domaine spécifique ou l'intensification d'un autre risquant d'engendrer une dérivation de l'aide et des investissements internationaux dédiés aujourd'hui à l'électrification de l'Afrique.

Comme souvent en matière de développement international, le problème est au Sud et les moyens de le résoudre au Nord, quoique les priorités des bénéficiaires et les intérêts de donateurs semblent impossibles à concilier (F. Egil, 2015, p.111). Cela ne manque pas de faire resurgir la question de l'indépendance des politiques de développement des PVD. L'électrification de l'Afrique est un projet politique, au-delà de ses enjeux économiques et sociaux. Il y a donc un souci de cohérence et une plus forte coordination à rechercher, d'autant plus si elle est traitée dans une approche régionale. Les institutions continentales ne peuvent s'affranchir d'une réflexion et d'une action sur leur responsabilité dans l'énonciation, le financement souverain et la mise en œuvre de cette ambition, sur la production et la circulation des données y relatives et au demeurant sur la cohérence d'une politique énergétique régionale.

Références bibliographiques

- AFRICA PROGRESS PANEL, 2015, *Power People Planet. Seizing Africa's Energy and Climate Opportunities. Africa Progress Report 2015*, Geneva, APP.
- BAD, 2015, *Rapport annuel de la Plateforme africaine de l'Initiative Énergie durable pour tous (SE4All) 2014-2015*, Abidjan, BAD.
- BANQUE MONDIALE, 2020a, Consommation d'électricité (kWh par habitant),

- <https://donnees.banquemondiale.org/indicateur/EG.USE.ELEC.KH.PC> (consulté le 8 mai 2020).
- BANQUE MONDIALE, 2020b, Accès à l'électricité (% de la population),
<https://donnees.banquemondiale.org/indicateur/eg.elc.accs.zs>
(consulté le 8 mai 2020).
- BARRY M., YAYA H.S. et DOUMBOUYA M.L., 2016, *Les trop dits et non-dits de l'aide au développement en Afrique. Nouvelles perspectives sur la dispersion et l'absence de coordination des bailleurs*, Paris, L'Harmattan.
- BERNIER A., 2018, « Batailles commerciales pour éclairer l'Afrique », *Le Monde diplomatique*, 767, 2, p. 18-19.
- BHAGAVAN M.R. et KAREKEZI S., 1992, *Energy for Rural Development*, London, ZED Books Ltd.
- BIGSTEN A., 2006, « Coordination et utilisations des aides », *Revue d'économie du développement*, 14, 2, p. 77-103.
- CHEN Y. et LANDRY D., 2018, "Capturing the rains: Comparing Chinese and World Bank hydropower projects in Cameroon and pathways for South-South and North South technology transfer", *Energy Policy*, 115, p. 561-571.
- CHIRAMBO D., 2018, "Towards the achievement of SDG 7 in sub-Saharan Africa: Creating synergies between Power Africa, Sustainable Energy for All and climate finance in-order to achieve universal energy access before 2030", *Renewable and Sustainable Energy Reviews*, 94, p. 600-608.
- COQUERY-VIDROVITCH C., 2002, « La politique de réseaux d'électrification en Afrique. Comparaison Afrique de l'Ouest, Afrique du Sud ou comment faire de l'histoire sociale à partir de sources économiques », *Outre-mers*, 89, 334-335, p. 71-84.
- DEBEUGNY C., de GROMARD C. et JACQUOT G., 2017, « L'électrification complète de l'Afrique d'ici 2030 est-elle possible ? », *Afrique contemporaine*, 261-262, 1, p. 139-153.
- DEGRON R., 2020, « Les Objectifs de développement durable 2015-2030 : un cadre international d'actions sous forte contrainte financière », *Gestion & finances publiques*, 3, 3, p. 72-82.
- ECOSOC (Conseil Économique et Social des Nations Unies), 1994, *Comité des sources d'énergie nouvelles et renouvelables et de l'énergie pour le développement. Rapport sur la première session (7-18 février 1994)*, New York, Nations Unies.
- EGIL F., 2015, « Les Objectifs de développement durable, nouveau « palais de cristal » ? », *Politique africaine*, 140, 4, p. 99-120.
- EUEI PDF (Initiative de l'Union Européenne pour l'Énergie-Facilité de Dialogue et de Partenariat), 2016, *Cartographie des initiatives et programmes énergétiques en Afrique. Rapport final*, Eschborn, EUEI PDF.

- FURFARI S., 2019, *L'urgence d'électrifier l'Afrique. Pour un vrai développement durable*, Paris, L'Harmattan.
- GBAGUIDI O.A.K., 2017, « L'intégration par l'énergie : quels progrès 50 ans après le Traité d'Abuja ? », *Revue Interventions économiques*, Hors-série, p. 78-82.
- GIROD J. (dir.), 1994, *L'énergie en Afrique. La situation énergétique de 34 pays de l'Afrique subsaharienne et du Nord*, Paris, ADEME/ENDA/IEPE/Karthala.
- HEURAUX C., 2010, *L'électricité au cœur des défis africains : manuel sur l'électrification en Afrique*, Paris, Karthala.
- HORNER R., 2020, "Towards a New Paradigm of Global Development? Beyond the Limits of International Development", *Progress in Human Geography*, 44, 3, p. 415-436.
- INITIATIVE AFRICAINES POUR LES ÉNERGIES RENOUVELABLES, 2017, *Projet de procès-verbal de la deuxième réunion du Conseil d'administration de l'IAER*, 4 mars 2017, Conakry, IAER.
- INITIATIVE AFRICAINES POUR LES ÉNERGIES RENOUVELABLES, 2018, *Compte rendu et décisions de la cinquième réunion du Conseil d'administration de l'IAER*, 27 janvier 2018, Addis Abeba, IAER.
- INTERNATIONAL ENERGY AGENCY, 2017, *Energy Access Outlook 2017: From Poverty to Prosperity*, *World Energy Outlook Special Report*, Paris, OECD/IEA.
- INTERNATIONAL ENERGY AGENCY, 2019, *Africa Energy Outlook 2019*, *World Energy Outlook Special Report*, Paris, IEA.
- JEROME A., NNADOZIE E. et NABENA D., 2019, "Africa's Energy Conundrum", in NNADOZIE E. et JEROME A. (dir.), *African Economic Development*, Bingley, Emerald Publishing Limited, p. 395-423.
- KAREKEZI S., 2002, "Poverty and energy in Africa - A brief review", *Energy Policy*, 30, p. 915-919.
- KOJIMA M. et TRIMBLE C., 2016, *Vers une électricité abordable et des opérateurs viables en Afrique*, Washington, D.C., The World Bank/AFREA/ESMAP.
- LATOUCHE S., 2003, « Johannesburg : une étape significative dans la construction de la gouvernance internationale du développement durable », *Mondes en développement*, 121, 1, pp. 31-46.
- LÖFQUIST L., 2019, "Is there a Universal Human Right to Electricity?", *The International Journal of Human Rights*, 24, 6, p. 711-723.
- MAMAN A.H., 2014, « Aide et Objectifs du Millénaire pour le Développement : un regard critique sur les stratégies de réduction

- de la pauvreté en Afrique subsaharienne», *Afrique et Développement*, 39, 4, p. 133-164.
- NUNNENKAMP P. et THIELE R., 2013, "Financing for Development: The Gap between Words and Deeds since Monterrey", *Development Policy Review*, 31, 1, p. 75-98.
- OECD (Organization for Economic Cooperation and Development), 2018, *Making Blended Finance Work for the Sustainable Development Goals*, Paris, OECD.
- OLASUPO O., 2016, "Access to energy in Sub-Saharan Africa: A human rights approach to the climate change benefits of energy access", *Environmental Law Review*, 18, 4, p. 284-300.
- OMOROGBE Y. et ORDOR A.O. (dir.), 2018, *Ending Africa's Energy Deficit and the Law. Achieving Sustainable Energy for All in Africa*, Oxford, Oxford University Press.
- ONU, 2002, *Rapport du Sommet mondial pour le développement durable de Johannesburg, 26 août-4 septembre 2002 : Plan de mise en œuvre du Sommet mondial pour le développement durable*, New York, Nations Unies.
- PNUD, 2001, *Rapport mondial sur le développement humain 2001. Mettre les nouvelles technologies au service du développement*, New York, PNUD ; Paris et Bruxelles, De Boeck & Larcier.
- REDDY A.K.N., 2000, "Energy and social issues", in UNDP (United Nations Development Programme), *World Energy Assessment: Energy and the challenge of sustainability*, New York, UNDP/UN Department of Economic and Social Affairs/World Energy Council, p. 39-60.
- ROSNE O. et VENNEMO H., 2012, "The cost of providing electricity to Africa", *Energy Economics*, 34, 5, p. 1318-1328.
- TAGLIAPIETRA S. et BAZILIAN M., 2017, *The role of international institutions in fostering sub-Saharan Africa's Electrification*, New York, Columbia University Center on Global Energy Policy.
- TROTTER P. A., MCMANUS M.C. et MACONACHIE R., 2017, "Electricity planning and implementation in sub-Saharan Africa: A systematic review", *Renewable and Sustainable Energy Reviews*, 74, p. 1189-1209.
- UNESCO, 2015, *Éducation pour tous 2000-2015 : progrès et enjeux. Rapport mondial de suivi sur l'EPT*, Paris, Éditions UNESCO.
- USAID, 2019, *Power Africa Annual Report: Light On!* (USAID), https://www.usaid.gov/sites/default/files/documents/1860/power_africa_annual_report_2019.pdf (consulté le 21 avril 2020).

L'EXPLOITATION DE LA FAUNE EN AEF ET AU GABON : ENTRE INTERETS ECONOMIQUES ET PRESERVATION DE LA NATURE (1935-1968)

MOUTANGOU Fabrice Anicet*

Résumé

Les campagnes d'exploration de l'Afrique s'accompagnent souvent des publications des récits détaillés. Certaines de ces publications, à travers des croquis forts détaillés, mettent en avant la faune du continent. En Afrique équatoriale, des explorateurs tels P. S. de Brazza (1992), par le truchement d'une série de dessins, ont forgé l'imaginaire des lecteurs. Certains d'entre-deux, poussés par le goût de l'aventure, se sont essayés à la chasse et ont embrassé des carrières de chasseurs professionnels ou guides de chasses. Pour limiter les risques de gaspillage et tirer profit des activités y relatives, les autorités de l'AEF adoptent une série de textes visant à organiser l'exploitation et la préservation de la faune. Indépendant en 1960, le Gabon tente de s'inscrire dans le sillon tracé par l'ancienne puissance coloniale. Mais cette nouvelle dynamique s'est souvent heurtée à une série d'écueils tels que le manque de moyens financiers ou logistiques et la résistance des populations. En scrutant l'évolution des dispositions en matière de gestion de la faune en AEF et au Gabon, cet article tente de mettre en lumière la politique administrative structurée autour de la recherche de l'équilibre entre la volonté de préserver la faune, les besoins des populations en viande et le profit économique généré par l'exploitation des animaux.

Mots-clés : Chasse, faune, tourisme, législation, AEF, Gabon

Abstract

Campaigns to explore Africa are often accompanied by the publication of detailed accounts. Some of these publications, through very detailed sketches, highlight the fauna of the continent. In equatorial Africa, explorers such as P. S. de Brazza (1992), through a series of drawings, forged the imagination of readers. Some in between, driven by a taste for adventure, have tried their hand at hunting and have taken up careers as professional hunters or guides. To limit the risk of waste and profit from related activities, the AEF authorities are adopting a series of texts aimed at organizing the exploitation and preservation of wildlife. Independent in 1960, Gabon attempted to follow the path traced by the former colonial power. But this new dynamic has often come up against a series of pitfalls, such as the lack of financial or logistical resources and the resistance of the populations. By examining the evolution of wildlife management arrangements in AEF and Gabon, this article attempts to highlight the administrative policy structured around the search for a balance

* Université Omar Bongo (Gabon) ; Email : imenu4@yahoo.fr

between the desire to preserve wildlife and the needs of populations in meat and the economic profit generated by the exploitation of animals.

Keywords : Hunting, fauna, tourism, legislation, AEF, Gabon

Introduction

Au milieu des années 1930, les puissances impérialistes tentent de juguler les effets de la crise économique mondiale, en initiant des réformes structurelles tous azimuts. Dans les colonies, ces efforts se traduisent par le toilettage des dispositions légales en matière d'exploitation des produits naturels et un contrôle plus accru des opérateurs économiques. Pour les spécialistes de l'histoire coloniale de l'Afrique, la décennie 1930 se caractérise par « la mise en place des formes modernes de l'impérialisme » (C. Coquery-Vidrovitch et H. d'Almeida-Topor, 1976, p. 377). En AEF, la mesure phare initiée par la France reste sans conteste « la décision de supprimer l'autonomie financière du Gabon et des autres colonies du groupe de l'AEF » (G. A. Nzengué Iguemba, 2005, p. 257) et surtout l'accroissement des contributions fiscales (P.R. Ombigath, 2006, p. 149). En marge de ces dispositions générales, la France s'attèle à tirer profit de l'ensemble des ressources disponibles sur place. À ce titre, la faune et l'ensemble des activités gravitant autour de son exploitation font désormais l'objet d'une attention particulière. De 1935 à 1959, une attention particulière est portée à la modernisation des textes existants. Après la disparition de l'AEF et l'avènement de l'Etat gabonais en 1960, ces dispositions subissent de multiples adaptations. En 1968, la note technique du Ministère gabonais des eaux et forêts, relative à la chasse et la protection de la nature, témoigne encore de la difficulté à trouver le juste équilibre entre les différentes parties en présence. Avec l'affermissement du conflit Homme/faune, conséquence du classement de l'éléphant comme espèce intégralement protégée depuis le début des années 2000, cet article a pour objectif de revisiter l'armature juridique et administrative régissant l'exploitation de la faune en AEF et au Gabon. En parallèle, il scrute les mobiles à l'origine des difficultés administratives en matière d'application de la loi.

À cet effet, la présente réflexion tente de répondre à une interrogation structurelle et humaine : comment organiser l'exploitation de la faune en AEF et au Gabon tout en préservant l'équilibre environnemental et les intérêts des différentes parties en présence ? Pour contenter les parties en présence et s'assurer d'un contrôle certain sur les activités cynégétiques, les différentes administrations, aussi bien celle de l'AEF que celle du Gabon, vont régulièrement adapter leurs textes et méthodes aux différentes conjonctures.

L'analyse des modalités de mise en valeur du potentiel faunistique d'AEF et du Gabon appelle à scruter une somme

documentaire variée. Nos principales sources d'information restent sans conteste les archives d'époque. Aux Archives Nationales du Gabon (ANG), l'ensemble des dossiers traitant directement ou indirectement des questions de chasse, de circulation d'armes et de tourisme (fonds de la Présidence de la République, archives provinciales comportant les sous-série 2dh (I), 2dj (II), 2dc (I), 2db (I), 2df (I), les archives du ministère du transport et de l'information, du ministère des eaux et forêts, etc.) ont fait l'objet d'une attention particulière. Pour élargir nos connaissances sur le sujet et confronter l'esprit des textes à la réalité du terrain, les récits de vie des guides de chasses et autres aventuriers (A. Davesne, 1943 ; Goulphin, 1987 ; C. Dedet, 1995 ; F. Falcon, 1999, etc.) nous ont livré d'importantes informations sur les tenants et les aboutissants de cette activité.

Les cinq points qui structurent cette réflexion traitent de l'impact des décisions administratives relatives à la gestion de la faune dès 1935, des difficultés de contrôler des opérations de chasse (deuxième moitié des années 1940), des efforts administratifs dans l'encadrement des activités cynégétiques (première moitié des années 1950), de la décolonisation du secteur chasse (fin des années 1950) et de l'impossible adéquation entre la chasse traditionnelle et respect des lois en vigueur (décennie 1960).

1. Les enjeux de la nouvelle approche de l'exploitation de la faune en AEF et au Gabon (1935-1945)

L'Afrique des grandes découvertes, l'Afrique des forêts et savanes, l'Afrique au potentiel faunistique inestimable alimente les fantasmes des Occidentaux en quête d'aventures et d'exotisme depuis des siècles. Plus que toutes les autres activités, « la chasse coloniale attirait fréquemment l'admiration et l'imagination du public » (E. Jennings, 2012, p. 338). Dans l'empire britannique par exemple, plus que partout ailleurs, « la chasse coloniale émaillait la littérature enfantine, l'iconographie et les musées notamment, offrant une évasion certaine à des Britanniques en situation urbaine [...] à l'apogée de l'empire, tout Anglais souhaitait posséder une peau de tigre. » (E. Jennings, 2012, p. 338).

En Afrique Equatoriale française, l'intérêt pour la faune, bien qu'ancien et encadré depuis les années 1910, ne mobilise pas forcément les autorités coloniales. Mais la Crise économique des années 1930 et la quête de nouvelles sources de revenus poussent le gouvernement général de l'AEF, en accord avec les autorités métropolitaines, à rechercher de nouvelles sources de revenus. A cet effet, le tourisme et ses corollaires ont été instrumentalisés « par les autorités coloniales à des fins économiques » (A. Demay, 2012, p. 298). Ainsi, l'exploitation de la faune sous toutes ses formes, longtemps négligée et considérée

comme une simple activité ludique, intègre la liste des pratiques susceptibles de renflouer les caisses des colonies de la fédération.

1.1. Un cadre administratif et législatif repensé pour susciter l'engouement des chasseurs et touristes

Les récits pittoresques de certains colonisateurs ne laissent aucun doute sur le peu d'intérêt qui est accordé aux lois relatives à la chasse. Les Occidentaux résidents en colonie ne se conforment que très rarement aux dispositions légales en la matière. La première expérience de chasse d'A. Davesne (1943, p. 63-74) en AEF illustre bien cet état d'esprit :

En ce temps-là, je détestais la chasse et les chasseurs. Mais comment résister à un appel qui s'adresse à vos sentiments philanthropiques [...] j'achetai donc la carabine [...] Arrivée à Libreville, ma première visite fut pour un camarade du Service des Eaux et Forêts [sans permis de chasse en bonne et due forme, il se lance quand même dans une campagne de chasse au gros gibier].

Maintenant je distingue assez bien les défenses [d'éléphant] qui lui luisent faiblement, dans la pénombre verte [...] Ah ! Quelque chose vient de s'agiter derrière l'arbuste qui le dissimule : l'oreille sans doute. C'est le moment de tirer. Entre l'œil et l'oreille, plutôt vers l'oreille et légèrement au-dessus de la ligne qui joint l'œil à l'orifice de l'oreille.

Loin d'être isolés, des exemples similaires sont enregistrés partout en AEF comme on peut aussi le constater avec M. Delaporte (1944, p. 151). Conscientes de l'intérêt économique que revêt la maîtrise de l'ensemble des activités structurées autour de la faune, les autorités voient grand en initiant un cycle de réformes structurelles.

Pour limiter l'exploitation sauvage de la faune, les dispositions administratives surannées sont soit remises au goût du jour, soit simplement annulées au profit d'une armature en phase avec les nouvelles réalités du terrain. Dans cette optique, l'attention est non seulement portée sur les colons expatriés, mais surtout sur les résidents. C'est ainsi que le décret du 13 avril 1935 entérine la création d'un nouveau permis dit « permis sportif de moyenne chasse ». Grâce à ce document, l'administration compte bien susciter l'intérêt et encadrer les randonnées des colons installés dans la région. Ainsi, les résidents ont désormais « le droit d'abattre pour un prix réduit quelques spécimens des espèces protégées »¹. Les latitudes d'animaux à abattre avec ce

¹ ANG, AEF, Affaires politiques, Circulaire n° 79 au sujet de l'application des règlements de chasse, Brazzaville, 1935.

nouveau permis sont aussi largement à l'avantage des chasseurs et s'inscrivent « dans le sens de la plus grande tolérance », comme le soutient L. Blancou².

Dans la même perspective, on observe une volonté de durcissement des dispositions relatives à l'obtention et l'usage des permis commerciaux responsables, selon l'administration, d'innombrables dérives. Le dépassement des quotas d'abattage journaliers des gazelles et antilopes est notamment pointé du doigt : « pas plus de 2 antilopes ou gazelles de la même espèce le même jour »³. Pour mettre un terme à l'anarchie, l'armature les mesures barrières sont enrichies grâce à l'institution des postes tels que lieutenants de chasse, inspecteurs et conseillers techniques bénévoles, guide de chasse⁴. Par ailleurs, la liste des espèces protégées s'est aussi allongée pour des raisons de protection, mais surtout pour susciter l'intérêt des chasseurs. A côté des buffles, partiellement protégés, les gorilles, les chevrotains aquatiques, les pangolins, les hiboux, chouettes, vautours, pythons et bien d'autres sont désormais entièrement protégés dès 1936⁵. Pour marquer les esprits et convaincre les plus sceptiques des chasseurs et touristes, une nouvelle organisation fiscale est aussi adoptée.

1.2. Une « fiscalité faunique » flexible mais peu rentable pour l'administration

La nécessité de mettre en valeur les richesses des colonies d'AEF est à l'origine de l'intérêt porté à la chasse en particulier et l'exploitation de la faune en général. L'évolution du cadre général, ainsi qu'on l'a précédemment vu, s'est accompagnée d'un assouplissement de la politique fiscale.

Ainsi, face aux difficultés de recouvrement des pénalités liées au non-respect des dispositions relatives à l'exercice de la chasse, le décret du 13 avril 1935 réduit considérablement les amendes y relatives : « réduction des pénalités en ce qui concerne les amendes fiscales, de manière à en rendre l'application possible, alors que dans le passé beaucoup de poursuites ont été abandonnées [du fait] de la sévérité des peines que les tribunaux ne pouvaient pas même adapter à la responsabilité même des délinquants »⁶. Dans l'esprit des initiateurs de cette politique de souplesse, il est question d'inciter les chasseurs indécis à faire amende honorable en s'acquittant des pénalités de moins en moins onéreuses. Mais, sur le terrain, cette disposition peut

² ANG, Rapport sur La protection de la nature en Afrique Equatoriale Française par Lucien Blancou, 1946.

³ ANG, AEF, Affaires politiques, Circulaire n° 79..., *op.cit.*

⁴ ANG, Rapport sur La protection..., *op.cit.*

⁵ *Id.*

⁶ *Id.*

aussi s'avérer contre-productive. En effet, la modicité desdites pénalités peut conforter les chasseurs hors la loi, à l'exemple d'A. Davesne (1943, p. 78), coupable d'avoir chassé l'éléphant sans aucune autorisation préalable. Conscient de la souplesse des pénalités, il n'hésite pas à ironiser sur le procès intenté contre lui par l'administration :

La nouvelle de mon succès m'avait précédé [...]. Arrivé au chef-lieu de la colonie, j'appris qu'un procès m'était intenté pour avoir chassé sans permis. Quelle affaire ! J'avais fort mal choisi mon moment : tout était calme dans la colonie [Gabon] et les tribunaux chômaient. Les magistrats, heureux de se distraire, me consacrèrent tout leur temps [...]. Je parvins à me défendre et m'en tirai avec une amende.

En réalité, les cas d'abus dans l'exercice de la chasse en AEF et au Gabon ne débouchent presque jamais sur des condamnations sévères. Le colonat blanc installé sur place ne court donc aucun risque majeur, en dehors du paiement d'amendes, très souvent dérisoires.

En marge de la réduction des pénalités, l'administration tente d'appâter les occidentaux installés sur place grâce à la baisse des prix des permis de moyenne chasse et l'incitation à chasser le buffle :

Le prix du permis de moyenne chasse a été fixé à un taux le mettant à la portée de toutes les bourses mais, par contre, les buffles ont été placés comme au Cameroun à l'annexe II du décret, c'est-à-dire dans la catégorie des animaux partiellement protégés, de façon à augmenter l'attrait dudit permis et à inciter les résidents à se le procurer⁷.

Si la volonté de réformer le secteur chasse pour mieux tirer profits des revenus y relatifs est manifeste, les nouvelles dispositions sus indiquées soulèvent néanmoins quelques observations. En effet, en cherchant à contenter à tout prix les résidents permanents, principaux braconniers de la faune, le Gouvernement de l'AEF les place, de facto, dans une situation de juge et partie. Toute chose susceptible d'annihiler les efforts de contrôle et répression. L'autre écueil de cette nouvelle organisation de la chasse tient à l'absence des autochtones. Comme on peut le constater, à aucun moment il n'est fait mention de la possibilité d'envisager l'octroi d'un permis de chasse à un autochtone. Tout se passe comme s'ils n'existent pas. Les décrets promulgués plus tard (1937 et 1939 notamment)⁸, en dehors de favoriser la création des

⁷ ANG, AEF, Affaires politiques, Circulaire n° 79..., *op.cit.*

⁸ ANG, Rapport sur La protection..., *op.cit.*

réserves naturelles, parcs nationaux, réserves de faune..., ne corrigèrent pas les limites observées plus haut. Enfin, le sous-équipement chronique dans lequel se trouvent l'AEF à l'orée de la Seconde Guerre mondiale et surtout l'incapacité administrative à couvrir l'ensemble du territoire de la fédération (C. Coquery-Vidrovitch, 2001, p. 77) rendent pratiquement illusoire ce projet de réforme. La modicité du nombre de guides de chasse reconnus entre 1930 et 1935, 43 au total (H. J. Ontsouka, 2019, p. 51), sur un territoire de l'AEF de plus de 1 200 000 km² de superficie, témoigne de ces difficultés. Il faudra attendre la fin de la Seconde Guerre mondiale pour voir les autorités de l'AEF imaginer à nouveau une énième réforme du code de la chasse.

2. L'AEF, ses grands espaces et sa faune : un exutoire pour les démobilisés de la métropole (1946-1949)

Aux aventuriers de la période d'avant-guerre va succéder une nouvelle génération d'acteurs du tourisme cynégétique en AEF et au Gabon. Pour comprendre cette mutation, il importe de considérer deux situations : le besoin d'évasion et la nécessité du suivi des projets de développement initiés en AEF.

Comme on le verra plus loin, la presque totalité des fonctionnaires d'AEF, les spécialistes ou acteurs du monde de la chasse et les promoteurs du tourisme cynégétique notamment, ont en commun le fait d'avoir été mobilisés pendant le conflit. Les hostilités terminées, nombreux parmi eux peinent à retrouver une vie normale en métropole. Dans cette perspective, et en accords avec le ministère des colonies, les colonies se sont présentées à eux comme des solutions aux traumatismes post-guerre. Cette politique d'expatriation vers l'AEF coïncide avec le lancement du vaste projet de développement économique et social de la région, conformément au vœu de la métropole et financé par le biais du FIDES (F.A. Moutangou, 2013, p. 305). En conséquence, les colonies verront le lancement de nombreux projets nécessitant la mobilisation d'une population occidentale importante. Les soldats démobilisés (C. Dedet, 1995, p. 410) vont rapidement constituer l'essentiel des travailleurs affectés à ces tâches.

2.1. Colon de circonstance et chasseur dans l'âme : les caractéristiques du promoteur de chasse d'après-guerre

Après 1945, l'AEF et la colonie du Gabon enregistrent l'arrivée d'occidentaux actifs pour le compte de l'administration ou des exploitants privés ainsi que le soutient F. Bernault (1996, p. 46) :

Le gouverneur Astier de Pompignan indiqua que les Européens devraient se limiter au rôle de techniciens, de guides, de gérants de coopératives et de sociétés de prévoyance [...]. [Les administrateurs] furent vite débordés par l'ampleur des

nouvelles arrivées [...]. L'administration qui n'aurait plus voulu après-guerre « ni surplus ni rebut » parmi les Blancs, dut faire face à une population coloniale multipliée [...]. La politique d'investissements massifs de la France en Afrique, organisée grâce au FIDES, explique en grande partie la venue de nouvelles recrues coloniales : employés des entreprises de travaux publics, fonctionnaires, enseignants et animateurs.

C'est dans cette masse compacte nouvellement installée que la chasse sportive et le tourisme cynégétique trouveront un écho favorable. En effet, amoureux de chasse, des récits d'aventures pittoresques, des découvertes, des armes etc., attitude confortée par quatre ans de guerre, les promoteurs du tourisme cynégétique post-guerre en AEF et au Gabon présentent presque tous le même profil.

Ils sont presque tous des militaires dans l'âme d'abord. En effet, dans les récits de leurs vies en Afrique, les chasseurs et promoteurs de tourisme cynégétiques mettent toujours en avant leur passé de militaires et surtout combattants lors du seconde conflit mondiale. C'est le cas notamment du guide de chasse du nom d'Henri Guizard :

Ayant quitté l'Europe après cette drôle de guerre, fuyant un monde qui ne paraissait pas nous convenir, nous nous sommes retrouvés ainsi plusieurs garçons à Port-Gentil, comme ailleurs au Gabon, venant d'horizon différents, avec enfuis au fond de nous des souvenirs et des images d'une autre vie, là-bas... sur une autre planète. (F. Goulphin, 1987, p. 183)

Le récit de vie Roger Fabre est encore plus explicite sur ce passé de combattant et les opportunités qui sont offertes aux démobilisés en quête d'aventure en milieu colonial : « Au lendemain des maquis, parvenu à l'âge d'homme, Roger Fabre choisit le Cameroun [sous tutelle française]. Le jeune Toulousain parti au titre du service de santé est bientôt titulaire d'une licence de chasse : il se fait guide professionnel » (C. Dedet, 1995). Que dire du récit épique de la vie de Totor, chasseur à la réputation bien trempée (R. Vacquier, 1986, p. 87), tour à tour passé par le bagné puis les rangs des troupes combattantes ainsi qu'il aime à se présenter : « Tu vois, mec, je suis comme un pacha, je ne dois rien à personne. J'ai tiré dix ans à Cayenne. J'ai payé, j'ai été volontaire chez de Gaulle, j'ai tiré ma peau de Bir-Hakeim » (J. C. Brouillet, 1972, p. 225).

À la lecture des passages dédiés au passé militaire des experts de chasse, tout porte à croire que la participation aux combats a facilité l'installation. On aurait dit que ce passé de combattant (parfois de franc-tireur) les prédestinait à la vie en colonie, aux métiers de chasseur, guide de chasse ou de promoteur de tourisme cynégétique. Mais avant cette

dernière étape, ils ont presque tous officié ailleurs que dans le milieu cynégétique. En effet, les premiers pas de la majorité des chasseurs devenus professionnels se déroulent d'abord dans d'autres branches d'activité. Ainsi, avant de terminer guide de chasse professionnel, Henri Guizard a par exemple été tour à tour « prospecteur forestier, coupeur de bois, chercheur d'or, de diamant, boucanier et chasseur professionnel ». (F. Goulphin, 1987, p. 8). Quant à J. Falcon (1999, p.15), son statut de chasseur professionnel ne l'a pas fait oublier sa fonction de mécanicien-navigant dans l'armée française.

Ces traits caractéristiques tranchent nettement avec les profils des chasseurs de la première génération peu ou pas destinés à cette activité réputée difficile et surtout dangereuse. Comme on vient de le voir, dans la période d'après-guerre, on a plus affaire à des professionnels du maniement des armes et surtout rompus aux difficultés de la vie d'errance à travers les bivouacs et autres tentes de couchage. Le fait d'avoir d'abord officié ailleurs que dans la chasse au moment de l'installation permet à ces véritables baroudeurs de bénéficier des connaissances à tous les niveaux, aussi bien dans l'administration que chez les exploitants privés. Toute chose susceptible de favoriser des passe-droits dans l'obtention des documents voire l'application stricte de la loi en cas de manquements aux dispositions relatives à la chasse. C'est dans ce contexte que l'administration va se hâter de proposer des innovations visant à encadrer la chasse et les métiers qui en découlent.

2.2. L'administration réduite à réguler le pillage de la faune en AEF et au Gabon

Après la guerre, on l'a vu, la caste des chasseurs actifs sur la presque totalité de la fédération compte dans ses rangs de nombreux militaires démobilisés. Plusieurs d'entre eux sont aguerris au maniement des armes et au tir avec précision. Ainsi, loin des centres urbains et face à une administration presque toujours démunie, certains n'hésitent pas à contourner les dispositions légales en matière de chasse. C'est pourquoi la reprise en main par l'administration du secteur chasse a nécessité la promulgation d'une nouvelle armature juridique et administrative.

Dans un premier temps, il est question d'assainir l'environnement dans lequel l'exercice de la chasse doit se dérouler. À ce propos, le contrôle des armes et munition, la réglementation de la chasse, le trafic d'animaux vivants et la question des réserves naturelles retiennent l'attention. À ce titre, le décret du 18 novembre 1947 réglementant la chasse en Afrique Noire Française⁹ et les textes d'application subséquemment adoptés sont envisagés comme des

⁹ ANG, JOAEF du 1 janvier, décret n°47-2254 du 18 novembre 1947 réglementant la chasse en Afrique Noire Française, 1948.

bréviaires pour la bonne marche des activités cynégétiques dans les possessions françaises. Ainsi, ledit décret réaffirme par exemple d'interdiction de chasser sans permis et consacre la création de trois grands permis (le permis scientifique de chasse et de capture, le permis sportif et le permis de capture commerciale).

Le permis sportif, de loin le plus sollicité, se structure en quatre branches : le permis de petite chasse, le permis de moyenne chasse, le permis spécial de passagers et le permis de grande chasse. Les conditions de délivrance desdits permis, les taxes y relatives et les conditions de leur utilisation paraissent moins draconiennes qu'on peut l'imaginer. En effet, si le permis scientifique de chasse et de capture est délivré directement par le ministère de la France d'Outre-Mer (essentiellement pour les structures de recherche scientifique), les permis sportif et de capture commerciale quant à eux peuvent être délivrés par des chefs de territoire voire les chefs de subdivisions administratives¹⁰ selon des dispositions précisées dans un arrêté datant de 1953 : « ces différentes autorités pourront toujours, à leur échelon, déléguer leurs pouvoirs à certains chefs de services administratifs ou au représentant local du service des Eaux, Forêts et Chasse »¹¹. Parfois des permis complémentaires sont accolés aux permis sportifs pour aider à ravitailler en viande les exploitants privés voire les populations :

À titre exceptionnel, sur proposition et sous contrôle de l'Inspection des Chasses, dans les régions où le ravitaillement en viande n'existe pas, il pourra être délivré des permis complémentaires aux titulaires de permis sportifs. Ceux-ci pourront faire chasser un employé en leur lieu et place et sous leur entière responsabilité, uniquement avec les armes à canons lisses qu'ils détiennent régulièrement¹²

C'est certainement en usant de ce permis complémentaire que Totor a longtemps ravitaillé les chantiers forestiers en viande boucanée chassée par des Gabonais à son service ainsi qu'il l'expliquait à Jean Claude Brouillet (1972, p. 218) : « Je ramasse cinq ou six [...] nègres, je leur colle un flingue dans les pattes, ils me déquillent les éléphants. J'engage une autre bande [...] pour transporter la barbaque, la fumer [...] et je vends ça aux forestiers pour faire bouffer leurs manœuvres sur les chantiers. » Au regard de la désinvolture dont fait montre ce chasseur de circonstance, on peine à croire que l'utilisation par lui des

¹⁰ *Id.*

¹¹ ANG, JOAEF, Arrêté créant en AEF des zones d'intérêt cynégétique et modifiant les arrêtés 2314 du 16 juillet 1953 et 2928 bis du 3 septembre 1953 sur la réglementation de la chasse en AEF, 1953.

¹² ANG, JOAEF du 1 janvier, décret n° 47-2254 du 18 novembre 1947..., *op.cit.*

chasseurs africains, conformément à l'arrêté du 15 janvier 1949, respecte la législation :

Seuls les autochtones indemnes de condamnations par le tribunal répressif, notamment connus comme ayant une bonne conduite et justifiant s'être mis en règle avec leurs obligations fiscales, peuvent être autorisés à chasser pour le compte de détenteurs d'armes régulièrement autorisés dans les conditions prévues à l'article 23¹³

Loin d'être un cas isolé, la presque totalité des chasseurs usant de ce procédé d'exploitation de la faune ne respecte pas cette disposition. En effet, dans une région équatoriale vaste comme quatre fois la France, peu équipée en structure administrative et où la population se déplace au gré des conjonctures, comment procéder à la vérification du pedigree de chacune des personnes engagées ? En réalité, ce genre de dispositions n'étaient que formelles et les chasseurs occidentaux n'y prêtaient que très peu attention, à l'image du forestier Jean Michonet (C. Dedet, 1985, p. 237) :

Afin de pourvoir les fumoirs [des chantiers], je prends également modèle sur mon père qui, jadis, au Moyen-Ogooué, avait toujours deux ou trois chasseurs attirés [...]. Tout allait changer, fort heureusement, avec l'arrivée de Bouquinda. [Il] avait commencé à chasser pour mon père, quelques années plus tôt [...]. L'homme avait une science extraordinaire des choses de la nature. Froid et méthodique, il choisissait son gibier [...] Bouquinda ne rentre jamais sans deux ou trois potamochères, deux ou trois antilopes.

À côté des permis de chasse, un certain nombre de dispositions, considérées comme favorables à la protection de la faune, mais en réalité favorables aux exploitants, sont aussi adoptées dans la foulée. C'est notamment le cas de l'arrêté publié au Journal Officiel du 1^{er} avril 1949 interdisant la chasse dans les réserves naturelles, la chasse des animaux protégés, la poursuite et le tir des animaux en véhicule à moteur, la chasse aux phares ou à la lanterne¹⁴.

En parallèle de ces restrictions apparentes, une kyrielle de dispositions souples et peu contraignantes donnent la latitude aux chasseurs et promoteurs de tourisme cynégétique de disposer de la

¹³ ANG, JOAEF, Arrêté fixant les modalités d'application en AEF du décret n° 47-2254 du 18 novembre 1947, réglementant la chasse dans les territoires africains relevant du Ministère de la France d'outre-mer, 1949.

¹⁴ ANG, JOAEF, Arrêté fixant les modalités d'application en AEF du décret n° 47-2254 du 18 novembre 1947..., *op. cit.*

faune sans grandes difficultés. C'est notamment le cas de la délibération n°42/48, fixant les droits de sortie à percevoir sur les animaux vivants exportés de l'AEF : chimpanzé (2000f), chat sauvage (50f), lion (1000f), hyène (300f), éléphant (10 000f), phacochère (100f), buffle (500f), autruche (250f), aigle (50 f)¹⁵, etc. Au regard des profils des clients intéressés par le tourisme cynégétique en AEF : docteurs et anciens administrateurs coloniaux (F. Goulphin, 1987, p.16) voire industriels (C. Dedet, 1995, p. 101), ces sommes paraissent bien dérisoires et peu dissuasives. Roger Fabre ne se trompe donc pas lorsqu'il affirme, au sujet de ses deux premiers clients venus chasser sous sa responsabilité : « Pour Chiraz et Gandin, ni le temps ni l'argent ne semble faire problème » (C. Dedet, 1995, p. 101).

Quant aux dispositions relatives à la protection de la faune, elles sont encore plus dérisoires que la tarification relative à la sortie des animaux vivants. En effet, en dehors de l'interdiction relative à l'importation, la vente, l'achat de toutes les lampes et lanternes dites de chasse, l'essentiel des dispositions visant directement l'exploitation des animaux se résument à de simples recommandations ainsi que peut le constater dans un arrêté datant d'avril 1949 :

Il est donc recommandé aux chasseurs sportifs de ne pas tirer les pintades au moment de la reproduction, c'est-à-dire lorsque les couples formés (article 18). Les permis de chasse ne visent en principe, pour tout gibier, que les mêmes adultes de chaque espèce. Il est donc recommandé d'épargner les femelles, accompagnées ou non de leurs petits, de même que les animaux non adultes (article 20).¹⁶

Ces recommandations paraissent bien légères et difficiles à considérer quand on place côte à côte le tempérament parfois trempé des chasseurs-guides de chasse et des clients. En effet, se considérant comme des aventuriers d'une nouvelle ère, les premiers, dans un esprit de défiance face aux lois imposées par la métropole, se refusent parfois à obtempérer. Quant aux clients, souvent fortunés, la connaissance des dispositions en matière de chasse n'est pas une priorité.

S'agissant de la lutte contre la prolifération d'armes et munitions de chasse dans la fédération de l'AEF, il apparaît clairement que l'administration ignore volontiers les véritables responsables des dérives liées à leur trafic. En effet, au lieu de s'attaquer de front à l'importation frauduleuse de ces instruments de chasse, l'arrêté du 8

¹⁵ ANG, JOAEF, Délibération n° 42/48, fixant les droits de sortie à percevoir sur les animaux vivants exportés de l'AEF, 1950.

¹⁶ ANG, JOAEF, Arrêté fixant les modalités d'application en AEF du décret no 47-2254..., *op. cit.*

septembre 1949, dans son article premier, se borne à réaffirmer l'interdiction faite aux autochtones de posséder des armes à feu :

Le pourcentage d'armes perfectionnées pouvant être détenues par les autochtones et fixé par l'article 33 de l'arrêté du 1^{er} décembre 1943, réglant les modalités d'application du décret du 7 septembre 1915 sur les armes à feu en AEF est porté de cinq armes pour mille habitants de tout sexe et de tout âge, dans chaque territoire de la fédération.¹⁷

Déjà exclus voire discriminés dans le processus d'acquisition de permis de chasse (au regard des conditions fixées par l'administration), les autochtones sont aussi interdits, de manière insidieuse, de posséder des armes et munitions perfectionnées. De fait, il leur est impossible de contribuer directement, en qualité de chasseur professionnel ou guide de chasse, à l'essor d'un secteur d'activité très en verve après la Seconde Guerre mondiale. Leurs connaissances de la brousse et des animaux, les aptitudes de certains au maniement des armes modernes, etc. ne les propulsent guère qu'au rang de pisteur porteur.

L'analyse de ces nouvelles dispositions structurelles relatives à l'exploitation de la faune en AEF et au Gabon soulève des remarques et surtout des interrogations. Au sujet des permis de chasse notamment, il apparaît clairement que le permis de moyenne chasse se présente comme la synthèse du permis de petite chasse et de grande chasse. L'autre remarque, et non des moindres, demeure sans conteste les larges possibilités d'abattage d'animaux qu'offrent l'ensemble desdits permis, y compris les animaux protégés. En contrepartie du paiement des redevances supplémentaires, les permis de moyenne et grande chasse par exemple donnent même la possibilité au chasseur d'abattre des animaux protégés :

Contre paiement de droits fixes déterminés selon les dispositions prévues [...], ils confèrent [les permis de moyenne chasse de catégorie A et B] tout d'abord les mêmes droits sous les mêmes réserves que le permis de petite chasse en ce qui concerne les animaux non protégés. Ils donnent de plus le droit de tuer un certain nombre d'animaux protégés, variable suivant les territoires et fixés par des arrêtés d'application locaux en conformité avec les dispositions de l'annexe IV du présent décret¹⁸

¹⁷ ANG, JOAEF, Arrêté portant modification des dispositions de l'article 33 de l'arrêté du 1^{er} décembre 1943, fixant les modalités d'application du décret du 7 septembre 1915 sur les armes à feu en AEF, 1949.

¹⁸ ANG, JOAEF, Arrêté fixant les modalités d'application en AEF du décret n° 47-2254..., *op. cit.*

Et, en cas de dépassement des quotas, des simples rappels à l'ordre et le paiement des redevances y relatives suffisent à contenter l'administration. Il en est de même pour les taxes perçues sur les permis de chasse. Avec autant de largesse et de laxisme, il n'est donc pas étonnant que des doutes subsistent sur la volonté des autorités à limiter le gaspillage et préserver la faune. En effet, comment parler de protection avec une taxation laxiste ? Comment faire appliquer la loi dans un contexte marqué par l'absence totale de rigueur dans le contrôle des activités. Le guide de chasse, Roger Fabre, ne s'est pas privé d'exercer son métier pendant quelques années sans aucune autorisation officielle (C. Dedet, 1995, p. 90) : « Flizot continue de voir d'un mauvais œil les incursions de Fabre dans les zones de chasse de la Bénoué et, pour les safaris-photos, dans la réserve de waza. Conscient que le temps presse, celui-ci s'étonne de ce que ses demandes de licence pour ce type d'activité n'aient jamais abouti ».

Par ailleurs, les cas de massacre d'animaux protégés sous couvert de l'autorisation spéciale de chasser ou de la protection des populations, avec le concours de l'administration, sont légion et interrogent sur les réelles ambitions des autorités. Ainsi, dans un chantier forestier de Remboue (zone côtière du Gabon), un administrateur de métier et chasseur dans ses heures perdues, réputé pour être à son 300^e éléphant tué, est appelé à la rescousse (E. Tirion, 1991, p. 161) :

Nous allons descendre à Libreville et prévenir Houdin qui est secrétaire à la Chambre de Commerce. C'est un chasseur d'éléphants chevronné. Je sais qu'il en est à son 300^e [...]. Le samedi suivant, la famille Houdin arrive en pinasse [...]. Peut-être dix minutes plus tard, une masse énorme et grise se profile à quelques cinq mètres d'eux. Houdin tire [...]. L'éléphant se tait et ne bouge plus [...]. L'éléphant, une femelle, n'a que de toutes petites défenses [...]. Houdin peut ajouter un éléphant de plus sur sa liste déjà longue.

Même cas de figure dans la colonie du Cameroun où Roger Fabre et un de ses acolytes sont sollicités par l'administrateur du secteur d'Alagarno pour la battue des éléphants. Pour se donner bonne conscience face aux potentielles critiques, il n'hésite pas à invoquer des pratiques véreuses d'autres colons chasseurs d'éléphants : « Quant à Flizot, il n'a rien à dire, la battue est autorisée. Est-ce qu'il se gêne, lui, sous prétexte qu'un éléphant est malade ou dangereux, pour aller flinguer, avec son compère Ribeiro, un gros porteur dans la réserve même ? » (C. Dedet, 1995, p.52). A l'évidence, la notion de préservation de la faune prônée par les autorités n'est que pure illusion.

Comme on vient de le constater, ces manquements ou entraves à la législation sont le fait des chasseurs constitués en caste. C'est

pourquoi l'administration a tenté de structurer et encadrer les métiers liés à la faune.

3. Les tentatives pour structurer les métiers de la faune : l'administration à l'épreuve d'une caste d'insoumis (1949-1956)

Les chasseurs actifs en AEF et au Gabon ont toujours évolué selon leurs propres règles. Grâce à leur témérité, caractère forgé pendant la Seconde Guerre mondiale, ils se sentent parfois au-dessus des lois et rechignent souvent de s'y conformer. Pour l'administration, il était nécessaire d'y mettre de l'ordre en déterminant notamment les contours des profils et les conditions de délivrance des autorisations d'exercer les métiers de chasseur, guide des chasses et entrepreneur de tourisme cynégétique.

3.1. Le métier de chasseur : une vocation naturelle difficile à encadrer

Comme on l'a vu précédemment, le statut de chasseur n'est pas le plus compliqué à acquérir. Le goût du risque et de l'aventure suffisent parfois à susciter la vocation. J. Falcon (1999, p. 124) ne croit pas si bien dire lorsqu'il affirme que « l'Afrique est un continent où le voyageur rencontre des aspects très différents et variés. À cette époque, le voyageur était militaire, administratif ou religieux, et presque toujours chasseur par nécessité et sécurité ». Presque tous les colons se sont essayés à la chasse, avec des fortunes diverses. Michel Bertier, exploitant forestier au Gabon, s'est essayé à la chasse à l'éléphant au détour d'une battue organisée autour de son exploitation (E. Tirion, 1991, p. 161). Que dire de Jean Michonet, naguère pourvoyeur de main-d'œuvre pour les chantiers forestiers, devenu chasseur de crocodiles par curiosité (C. Dedet, 1985, p. 371) :

En marge des équipées fluviales, je m'intéressais de plus en plus à ce qui touche aux crocodiles. Ce qui m'attire, au début, ce sont des considérations techniques : l'habitat du reptile, ce que j'ai appris de ses mœurs. Ce que j'ai vu [...] me laisse deviner une chasse sportive ou la ruse, la surprise, le renouvellement des situations doivent jouer un rôle prépondérant. Je voudrais m'y éprouver [...].

Comme on peut le constater, pratiquer la chasse et se considérer comme chasseur professionnel ne nécessitent donc pas forcément le déploiement des spécificités particulières. Dans ces conditions, le chasseur peut tuer à la carte, sur commande voire par nécessité. Seule l'expérience et les trophées (animaux tués) forgent sa notoriété. La pratique de la chasse peut s'accommoder avec d'autres métiers (c'est le cas de Houdin évoqué plus haut). Au regard de ce qui précède, les

tentatives administratives visant à redéfinir le métier de chasseur ne se sont limités qu'au stade de projet. En revanche, il y a bien eu immixtion administrative dans le développement du métier de guide de chasse.

3.2. Le guide de chasse : la nécessité de maîtriser le terrain et les rouages administratifs

En AEF et au Gabon, le corps des guides de chasse se structure dès la fin de la Seconde Guerre mondiale avec les arrivées massives des métropolitains en quête d'évasion et surtout d'aventures. D'abord laissée entre les seules mains des « chasseurs dit professionnels », cette activité a vite attiré l'attention de l'administration. Désireuse de contrôler les leviers du tourisme cynégétique en construction et les hommes qui l'animent¹⁹, elle a donc imaginé la création d'une licence de guide des chasses. Pour l'obtenir, les chasseurs professionnels, les seuls habilités à postuler, doivent remplir des conditions spéciales : être honorable, faire preuve de compétence, détenir des qualités techniques nécessaires. À la fin des années 1940, les contours du guide des chasses sont édictées : « Est réputé guide de chasse quiconque organise à titre onéreux pour le compte d'autrui des expéditions de chasse. Ces expéditions doivent s'opérer en conformité avec les dispositions du présent décret »²⁰. Plus loin, des précisions relatives aux étapes à franchir pour devenir guide des chasses sont précisées :

La profession de guide de chasse nécessite, pour être exercée, la délivrance d'une licence spéciale annuelle accordée par le chef de territoire [...]. Cette licence ne peut être délivrée qu'à des chasseurs d'une honorabilité et d'une compétence reconnue. Les titres des candidats seront étudiés par une commission désignée par arrêté local et dont l'inspecteur en chef des chasses du territoire, le directeur des affaires économiques et le directeur des affaires politiques²¹

En 1956, le projet d'arrêté fixant pour l'AEF les conditions requises pour l'exercice des professions d'entrepreneur de tourisme cynégétique et de guide de chasse, donne les grandes lignes des procédures administratives structurant le processus de délivrance de la licence de guide de chasse. La plus symbolique d'entre elle reste sans conteste l'institution d'une fonction d'aspirant-guide de chasse. Etape essentielle pour accéder au grade de guide de chasse, le statut d'aspirant-guide de chasse concerne les personnes ayant demandé leur inscription au chef de service des eaux, forêts et chasse du territoire, et

¹⁹ ANG, JOAEF, Arrêté fixant les modalités d'application en AEF du décret n° 47-2254..., *op. cit.*

²⁰ ANG, JOAEF du 1 janvier, décret n° 47-2254 du 18 novembre 1947..., *op.cit.*

²¹ *Id.*

employées, sous la responsabilité de son employeur, par un entrepreneur de tourisme cynégétique ou un guide de chasse qui lui apprend, en échange de service, le métier de guide de chasse²². Véritable politique de compagnonnage, l'aspirant-guide de chasse peut aussi bénéficier du soutien financier de l'administration ainsi que l'atteste l'article 7 du même projet d'arrêté : « Des subventions, à titre individuelles, pourront être accordées aux aspirants-guides pour subvenir partiellement à leurs besoins, pendant la durée de leur apprentissage »²³. À la suite de cette immersion sur le terrain, l'aspirant-guide de chasse est apte à postuler au statut de guide de chasse.

Pour l'obtention d'une licence de guide de chasse, le candidat doit désormais se soumettre à un examen professionnel. Face à une commission d'examen composée d'un officier des Eaux et Forêts ou Inspecteur des Chasses (président), un officier des Eaux et Forêts ou un Inspecteur des chasses, un fonctionnaire en charge des questions du tourisme, un guide de chasse de chasse (tous membres), il doit plancher sur une épreuve théorique (zoologie, biologie, réglementation de la chasse, armes et munitions, langues étrangères, hygiène, etc.) et une épreuve pratique (dépannage d'un véhicule, tir sur cible, tir de chasse, organisation d'un safari, etc.)²⁴. Le dossier de candidature comprend entre autres la preuve d'une inscription sur la liste des aspirants-guides de chasse, être présenté par un guide de chasse, résider dans le territoire ou il demande à passer l'examen, être français, être majeur, être titulaire d'un permis de grande chasse²⁵, etc.

Nonobstant ces bonnes dispositions de façade, il nous est difficile de trouver des exemples des guides de chasse ayant passé l'ensemble de ces épreuves. En revanche, les cas de fraude dans l'obtention desdites licences sont légions. Pour l'obtention de sa licence, Roger Fabre, guide de chasse très actif en AEF et au Cameroun dès les années 1950, a par exemple utilisé de son amitié avec Pierre Bourgoïn, inspecteur général des chasses. N'ayant pu obtenir de licence malgré la constitution d'un dossier en bonne et due forme, il n'a pas hésité à solliciter le concours direct de son ami, l'inspecteur général des chasses de l'AEF (C. Dedet, 1995, p. 90) :

Flizot [le compagnon de Fabre] continue de voir d'un mauvais œil les incursions de Fabre dans les zones de chasse [...]. Conscient que le temps presse, celui-ci s'étonne de ce que ses demandes de licence pour ce type d'activité n'aient jamais abouti. Pourquoi ne pas faire une nouvelle requête, cette fois

²² ANG, Fonds PR, Assemblée territoriale du Gabon, Projet d'arrêté créant en AEF la profession de guide et d'entrepreneur de tourisme cynégétique, 1956.

²³ *Id.*

²⁴ *Id.*

²⁵ *Id.*

auprès du colonel Bourgoïn ? Quinze jours après avoir adressé un dossier complet à Brazzaville, l'intéressé reçoit sa licence de chasseur et de guide professionnel valable sur l'ensemble des territoires de l'Afrique Equatoriale Française.

En usant des relations, voire du laxisme administratif, il n'est pas exclu que le procès d'obtention des licences de guide des chasses n'ait été que formel. En effet, arrivés presque tous sur recommandations, les acteurs du tourisme cynégétique d'après-guerre bénéficient presque toujours du soutien des administrateurs coloniaux au moment de s'installer. Ces soutiens de poids permettent souvent aux chasseurs de bénéficier d'un carnet d'adresse très important, aussi bien dans l'administration que chez les exploitants privés. Toute chose susceptible de favoriser les passe-droits dans l'obtention des documents administratifs et l'application stricte des dispositions relatives à la chasse en AEF. Enfin, le sommet de la pyramide dans la hiérarchie du secteur cynégétique en Afrique équatoriale reste sans conteste la licence d'entrepreneur de tourisme cynégétique.

3.3. Le métier d'entrepreneur de tourisme cynégétique : une synthèse entre les métiers de chasseur et guide de chasse

Dernier échelon dans l'organigramme de l'exploitation cynégétique, l'entrepreneur de tourisme cynégétique peut-être une personne, une société ou une association. La profession d'entrepreneur de tourisme cynégétique nécessite la mobilisation des qualités et potentialités nécessaires à l'acquisition du titre de chasseur professionnel et guide des chasses. Véritable synthèse de l'ensemble des activités liées au milieu cynégétique, les entités physiques ou morales postulant doivent constituer un dossier complet d'honorabilité et de technicité devant être étudié par une commission similaire à celles de guide des chasses. Toutefois : « Les entrepreneurs de tourisme ne peuvent exercer la profession de guide de chasse [...] que s'ils ont obtenu la licence prévue pour l'exercice de celle-ci »²⁶. Il en est de même pour la conduite des excursions : « Ils ne peuvent faire conduire de safaris de chasse, de vision, de photographie ou de cinématographie d'animaux sauvages que par des guides de chasse ou des aspirants-guides »²⁷. Moins actifs sur le terrain, les entrepreneurs de tourisme cynégétique jouent davantage le rôle d'intermédiaires entre les clients occidentaux et les acteurs sur le terrain africain. Avec le concours des aspirant-guides et guides des chasses, ils se chargent aussi des procédures administratives liées à la délivrance des documents voire paquetage nécessaire à l'exercice des safaris. Au regard des résultats

²⁶ ANG, Fonds PR, Assemblée territoriale du Gabon, Projet d'arrêté..., *op. cit.*

²⁷ *Id.*

peu concluants, l'ensemble de ces dispositions connaîtront des modifications liées notamment au processus de décolonisation.

4. La décolonisation des activités cynégétiques : effacement de la fédération et émergence des territoires (1956-1959)

Les années 1950 se caractérisent par l'évolution du processus de décolonisation des territoires d'Afrique. En AEF, ce processus prend la forme d'une plus grande autonomie des territoires. Il se double d'une participation importante des autochtones dans la prise de décisions grâce à l'avènement des assemblées territoriales. Composée de 40 membres (Occidentaux et autochtones réunis), l'assemblée territoriale du Gabon (L. Sanmarco et S. Mbajum, 2007, p. 338), comme celles d'autres territoires d'AEF, entend impulser le processus d'autonomisation du territoire. L'organisation de l'exploitation de la faune n'y échappe pas.

4.1. Des textes et dispositions adaptés au territoire gabonais

La participation des autochtones à la prise de décisions étant devenue effective grâce aux assemblées territoriales, la question de la faune au Gabon et du tourisme cynégétique en général prend surtout la forme de la délimitation des aires protégées.

Dans sa séance ordinaire d'avril 1956, l'assemblée territoriale de la colonie, sur proposition du gouvernement général de l'AEF, entérine la création de 5 zones d'intérêt cynégétique (Wonga-Wongue, Iguela-Setté-Cama-Basse Nyanga, Ndende-Divenié-Haut-Ogooué-Booué-Lastourville et la zone de Franceville)²⁸. Par zone d'intérêt cynégétique, il faut voir les zones susceptibles d'être proposées à la conservation de la faune pour un usage multiple : « Ce sont des régions où, sans inconvénients pour l'économie générale, il semble indiquer de favoriser le développement du gibier soit pour attirer le tourisme soit pour assurer la continuité du ravitaillement de certains centres »²⁹. Le but ultime de l'instauration desdites zones reste sans conteste la délimitation des réserves de faune (la chasse doit y être complètement interdite afin que le gibier s'y multiplie sans être inquiété), des domaines de chasse réservés au tourisme, des secteurs de ravitaillement organisés pour le ravitaillement de certains secteurs des populations³⁰.

Par ailleurs, à l'intérieur de ces zones, les animaux sont repartis selon deux logiques : intégralement et partiellement protégés. Dans le premier groupe se trouvent entre autres les lamantins, gorilles, chimpanzés chevrotins, éléphants pygmées, etc. Le second groupe quant à lui comprends les buffles, les hippopotames, les pangolins,

²⁸ *Id.*

²⁹ *Id.*

³⁰ *Id.*

panthères, etc. L'abattage des animaux du second groupe nécessite la délivrance d'un permis de moyenne chasse, grande chasse ou le permis de passer³¹. Selon les territoires de la fédération, les quotas d'abattage peuvent varier. Ainsi, avec un permis de passer, les territoires du Gabon et du Moyen-Congo autorisent par exemple l'abattage des buffles (2), bongo (1), situtunga (1), cobe onctueux (2)³². En Oubangui et au Tchad, il était question de 1 buffle, 3 cobes ponctués³³, etc. Dans tous les cas, il apparaît que les recettes de la fédération semblent avoir connu une embellie, ainsi que l'atteste P. Bourgeois en 1951 : « En AEF, le budget extrêmement modeste de la colonie se trouva très bien des revenus procurés par l'exportation animales » (R. Vacquier, 1986, p. 214.).

Enfin, le cheminement vers l'autonomisation passe aussi par la vulgarisation des modèles et procédés d'établissement des documents relatifs à la chasse dans les différentes subdivisions administratives. C'est notamment le cas des demandes de permis de chasse et les états de recettes effectuées au titre des armes et chasse. S'agissant par exemple du modèle de permis de chasse, il demeure uniforme quel que soit le type de permis. Les représentants administratifs ont l'obligation de le diffuser partout où le besoin s'impose, proportionnellement au nombre de demandes annuelles, afin d'éviter le gaspillage. Dans l'esprit des décideurs : « Cet imprimé permettra d'exiger des intéressés des demandes complètes, conformes aux règlements et susceptibles d'éviter nombre de fraudes en matière d'armes à utiliser, de permis non susceptibles de délivrance... »³⁴. Avec l'instauration des conseils de territoire comme on vient de le voir, la centralisation administration autour du gouvernement général de l'AEF s'efface au détriment des territoires. Cette évolution notoire permet surtout aux responsables administratifs locaux d'adopter des dispositions qui tiennent compte des spécificités de chacun des territoires. Toutefois, malgré ces précautions, les motifs d'inquiétude demeurent toujours.

4.2. Discrimination et manquements à la législation : les ambiguïtés administratives

La méconnaissance des procédures et parfois la mauvaise foi des administrateurs limitent souvent la bonne marche des activités cynégétiques au Gabon. En effet, les manquements à la législation, dans un contexte général de décolonisation, prennent d'abord la forme d'une

³¹ ANG, Fonds Bitam, 2DJ (II) 32.3, correspondance du Gouverneur de la France d'Outre-mer chef du territoire du Gabon à messieurs les chefs de région, 1956.

³² ANG, Fonds PR, Assemblée territoriale du Gabon, Projet d'arrêté..., *op. cit.*

³³ *Id.*

³⁴ ANG, Fonds Koula-Moutou, 2DH (I) 8.450, Service forestier, Circulaire n° 4396 relative aux imprimés de demande de permis de chasse et états de recettes effectuées au titre des armes et chasse, 1950.

radicalisation du processus d'exclusion des autochtones coupables, dit-on, d'innombrables accidents. Ainsi, sur instruction officielles, des conditions drastiques voire arbitraires leur sont imposées pour l'acquisition des permis de chasse et de possession d'armes. Dans une circulaire datée du début des années 1950, le gouverneur de la France d'Outre-mer, chef du territoire du Gabon, sur interpellation de l'Inspecteur Général des Eaux, Forêts et Chasses de l'AEF, précise : « Il est donc nécessaire aussi de n'accorder des permis de moyenne chasse à des autochtones, détenteurs d'armes lisses perfectionnées, qu'avec discrimination »³⁵. Cette politique discriminatoire passe notamment par la multiplication d'interrogations aussi curieuses que farfelues : « Le chasseur chasse-t-il vraiment lui-même et non par procuration [...] ? Le chasseur est-il déjà connu comme expérimenté au point de vue maniement des armes et de la chasse elle-même [...] ? »³⁶.

L'autre écueil reste sans conteste la négligence dans l'établissement des rapports sur les activités de chasses et les armes en circulation. Il s'agit notamment de l'insuffisance de renseignements, la difficulté à enregistrer les rapports d'activité de toutes les régions, etc. :

Les renseignements fournis par la région du Woleu-Ntem sont également forts incomplets [...]. Si certains de vos chefs de région commencent à appliquer normalement les prescriptions de cette circulaire, beaucoup trop ont encore tendance à se contenter de vous transmettre les états des chefs de districts au fur et à mesure qu'ils leur parviennent. Vous devez à nouveau insister pour que le groupement complet de ces statistiques soit opéré par régions³⁷.

Au travers de ces récriminations et rappels à l'ordre, faut-il voir une réelle volonté de faire fructifier les revenus liés à la délivrance des permis de chasse et les frais liés à l'enregistrement des armes en circulation ? Dans tous les cas, au regard du soit-transmis adressé au chef de la région du Woleu-Ntem, les plus hautes autorités de l'AEF ne cachent guère leurs ambitions : « De l'application des nouveaux textes, il doit découler une augmentation très sensible des recettes, mais encore faut-il pour l'apprécier qu'à la base ces recettes soient perçues d'une façon précise et complète, et qu'à tous les échelons le contrôle puisse en être effectué »³⁸. Cependant, comment faire davantage de profits sur l'exploitation de la faune en excluant les autochtones ? L'indépendance

³⁵ ANG, Fonds Bitam, 2DJ (II) 32.4, Circulaire du gouverneur de la France d'Outre-mer, chef du territoire du Gabon, à messieurs les chefs de régions, 1953.

³⁶ *Id.*

³⁷ *Id.*

³⁸ ANG, Fonds Bitam, 2DJ (II) 32.4, Soit-Transmis à monsieur le chef de la région du Woleu-Ntem, 1955.

des territoires africains apportera une tentative de solution à cette préoccupation.

5. « Armes et chasse pour tous » : un slogan en vogue dans le nouvel état gabonais (1960-1968)

Exclus des circuits officiels de possession d'armes et d'exercice de la chasse dite sportive, la marche vers l'indépendance du Gabon donne l'occasion de changer de paradigmes. En effet, conscients de l'intérêt sans cesse grandissant des Gabonais pour les armes et la chasse, certains acteurs politiques d'époque en manque de popularité n'hésitent pas à brandir l'argument de la distribution d'armes et permis de chasse en cas de victoire aux élections. (J. C. Brouillet, 1972, p. 200) :

Je base ma campagne électorale sur l'obtention par tout citoyen d'un permis de chasse, et l'autorisation d'achat d'un fusil calibre 12, qui serait fourni par mes soins à mes électeurs [...]. J'ai promis le fusil aux électeurs qui voteraient pour moi. Or, j'ai eu deux mille voix et j'ai reçu quatre mille lettres me demandant le fusil.

Au-delà de son caractère démagogique, cette promesse de campagne a le mérite de révéler les fortes envies des autochtones en matière d'armes à feu perfectionnées et permis de chasse. Loin d'éluder cette réalité, les autorités du nouvel état gabonais vont s'efforcer de trouver le juste milieu afin de contrôler la circulation des armes et la pratique de la chasse.

5.1. Modernisation des pratiques de chasse et contrôle des armes : le crédo des nouvelles autorités gabonaises

Bien que l'indépendance du Gabon ait été déclarée le 17 août 1960, le processus d'autonomisation et la prise de contrôle du territoire par les autochtones sont effectifs avant cette date symbolique. Pour marquer le coup, l'organisation administrative et législative du territoire connaîtra des nombreux chamboulements. S'agissant de l'exploitation de la faune notamment, des nouvelles dispositions, sur la base des acquis de l'époque coloniale, sont adoptées.

En effet, au terme desdites nouvelles dispositions, on y apprend par exemple que la chasse est exploitée au profit de l'état gabonais, *via* la délivrance des permis de chasse payant et l'acquittement d'un certain nombre de taxes y relatives et surtout l'obtention d'un permis de port d'arme³⁹. Le décret-loi du 30 décembre 1960 fixe au nombre de 5 le

³⁹ JORG, Loi n° 46/60 du 8 juin 1960 réglementant l'exercice de la chasse et l'usage des armes de chasse, 15 juillet 1960.

total des permis de chasse en usage au Gabon. Leurs prix varient selon le type de chasse sollicitée : permis ordinaire de chasse 1000 Fcfa, permis de grande chasse 5000 Fcfa, permis spéciaux pour touristes en résidents 1000 Fcfa, permis scientifique (gratuit) et le permis de capture commerciale 10 000 Fcfa⁴⁰. Dans le même ordre d'idée, la possession d'une arme est désormais assujettie à l'obtention d'un permis de port d'armes et surtout au paiement d'une assurance en bonne et due forme. L'une des plus grandes nouveautés dans la législation de la chasse post-coloniale reste sans conteste la fin de la discrimination raciale en matière d'armes et permis de chasse. Conformément au décret n°84/P.R du 12 avril 1961, il est désormais possible pour un Gabonais, dès l'âge de 16 ans, de solliciter et d'obtenir un permis de chasse⁴¹. Toutefois, les demandeurs locaux sont astreints au paiement d'une taxe : 500 Fcfa le permis de port d'arme et 1000 Fcfa pour le permis ordinaire de chasse⁴². Bien que révolutionnaires, ces nouvelles dispositions, avec à la clé, le paiement des taxes, restreignent les possibilités d'une population majoritairement pauvre et démunie. Si travailler pour l'administration ou faire de la politique était un excellent circuit d'ascension sociale, il a aussi garanti l'octroi des permis de possession d'arme et de chasse⁴³ (F. Bernault, 1996, p. 313).

En parallèle de ces innovations retentissantes, on observe une véritable refonte de la politique de classement des aires d'exploitation. Désormais, toutes les activités liées à la faune doivent se développer à l'intérieur des espaces bien déterminés dits « aires d'exploitation rationnelle de la faune »⁴⁴. Créées en vue d'y développer le tourisme de vision et le tourisme cynégétique (chasse sportive notamment), l'AERF est envisagée comme une zone classée par arrêté du chef de l'état dans laquelle l'exploitation de la faune est strictement réglementée. Généralement, on y trouve une réserve de faune et un domaine de chasse voire un parc national⁴⁵. Toutefois, les objectifs de ces différentes entités ne sont pas les mêmes. Alors que la réserve de faune favorise le tourisme de vision en prohibant la chasse (en 1968, le Gabon compte de réserves de faune : Moukalaba et Petit Loango), le domaine

⁴⁰ ANG, Fonds Koula-Moutou, 2DH (I) 8.470, Décret-loi n° 00022/PM, le 30 décembre 1960.

⁴¹ JORG, Décret n°84/ P.R. du 12 avril 1961, fixant les modalités d'application de la loi 46/60 du 8 juin 1960 réglementant l'exercice de la chasse et l'usage des armes de chasse et du décret-loi n° 22 du 30 décembre 1960 fixant les taxes en matière de chasse, 15 avril 1961.

⁴² ANG, Fonds Koula-Moutou, 2DH (I) 8.470, Région de l'Ogooué-lolo, Correspondance du préfet de l'Ogooué-lolo à messieurs des sous-préfets et agents spéciaux, 1961.

⁴³ *Id.*

⁴⁴ ANG, Fonds Lambaréné, 2DC (I) 64.9, Réglementation des aires d'exploitation rationnelles de la faune prévue par la loi 46/60 du 8 juin 1960, Décret portant réglementation des aires d'exploitation rationnelle de faune, le 5 juillet 1964.

⁴⁵ ANG, Ministère des Eaux et Forêts, Service de la chasse/pêche et pisciculture, Note technique, Expression courante en matière de législation de la chasse et de la protection de la nature, 2 mai 1968.

de chasse quant à lui est envisagé comme une zone dans laquelle la chasse est autorisée selon les normes en vigueur (en 1968, compte 3 domaines de chasse : Iguela, Ndendé et Wonga-Wongue). Pour sa part, le parc national est une zone d'intérêt cynégétique, scientifique et touristique où les animaux sont intégralement protégés⁴⁶. Si ces démembrements de domaine cynégétique constituent à une innovation, on peut quand même déplorer le risque de lourdeur administrative lié à la délivrance des documents relatifs à leur mise en valeur dans le cadre des activités touristiques. Dans tous les cas, cette véritable révolution impacte aussi sur le métier de guide de chasse.

Alors que la délivrance de la licence de guide de chasse nécessitait d'être d'abord inscrit sur une liste d'aspirant-guide de chasse puis une série d'épreuves théoriques et pratiques, les nouvelles dispositions paraissent moins lourdes. En effet, à la suite de la loi n° 46/60 du 8 juin 1960, est désormais considéré comme guide de chasse :

[Une] personne titulaire par décret d'une charge de guide de chasse qui lui permet de détenir, pour le compte de ses clients, l'exclusivité de la chasse sur la totalité d'un secteur et qui est autorisée à pénétrer avec ses clients dans les réserves de faune pour y faire photographier et cinématographier les animaux⁴⁷

De cette nouvelle disposition, deux enseignements sont à noter. D'abord, on observe la disparition de la notion d'aspirant-guide de chasse. En effet, contrairement à la période coloniale, il n'est plus question, pour prétendre au statut de guide de chasse, de passer par l'étape d'aspirant-guide. Dans le même ordre d'idée, le concours visant à l'obtention de la licence de guide de chasse disparaît aussi. Cette dernière disposition est un clin d'œil fait aux autochtones. En effet, avec la levée des obstacles représentés par les épreuves écrites et pratiques naguère en vigueur, l'obtention d'une licence de guide de chasse ne dépendait désormais que du bon vouloir des seules autorités administratives.

Le second enseignement, et non des moindres, demeure sans conteste l'attribution des aires d'exploitation à chaque guide de chasse. Désormais, contrairement à l'anarchie en vigueur avant 1960, un guide de chasse est attaché à un secteur de chasse. Dans ledit secteur, il détient le monopole de l'organisation des activités touristiques, y compris la chasse⁴⁸. Toute intrusion d'un tiers, dans le cadre de l'organisation d'activités touristiques ou de chasse, constitue ainsi une violation de la

⁴⁶ *Id.*

⁴⁷ *Id.*

⁴⁸ JORG, Loi no 46/60 du 8 juin 1960 réglementant l'exercice de la chasse et l'usage des armes de chasse..., *op. cit.*

loi. Reconverti en chasseur de crocodiles au Gabon au début des années 1960, Roger Fabre, chasseur professionnel et guide de chasse réputé en a d'ailleurs fait les frais. Après des excursions dans le sud du Gabon, dans un domaine de chasse déjà attribué, il reçoit, via un télégramme, une injonction du président gabonais, Léon Mba : « Président république Gabon à M. Fabre-Priere avoir à cesser abattage systématique crocodiles sur basse Nyanga-Zone d'intérêt cynégétique réservée à guide de chasse Patry-Signé : Léon Mba » (C. Dedet, 1995, p. 169). Ce rappel à l'ordre témoigne du changement de régime au Gabon et de la volonté gouvernementale de faire respecter l'ordre en matière d'activités cynégétiques. Si Roger Fabre s'est facilement plié aux injonctions officielles, la situation paraît plus compliquée du côté des chasseurs gabonais.

5.2. Les Gabonais à l'épreuve de la chasse réglementée : entre incompréhension et méconnaissance des lois

Au sujet d'armes et permis de chasse en AEF et au Gabon, Florence Bernault soutient l'idée selon laquelle seuls les autochtones évolués figurant sur les listes d'électeurs y avaient droit (F. Bernault, 1996, p. 313). Après l'indépendance du Gabon en 1960 et la prolifération des élections libres, des formes de clientélismes dans la distribution des autorisations de détention d'armes et permis de chasse tendent à se généraliser. Il semble que les hommes politiques, dans un souci de s'assurer le soutien des populations de l'*hinterland*, n'hésitent pas à distribuer des cadeaux tels que les fusils, les munitions et les permis. Cependant, les détenteurs d'armes et permis, trop souvent occupés par des activités autres que la chasse, usent régulièrement des services des tiers. Souvent inexpérimentés et peu au fait de la législation en vigueur, ces derniers sont au cœur d'innombrables accidents et manquements aux lois en vigueur.

En mai 1962 par exemple, le service eau et forêts signale quatre accidents de chasse dans la région du Woleu-Ntem. Des quatre accidents, dont deux mortels, tout porte à croire que des chasseurs inexpérimentés aient confondu des anthropoïdes aux humains. D'autre part, trois des quatre chasseurs n'étaient capables de fournir aux gendarmes des autorisations administratives nécessaires à l'exercice de la chasse⁴⁹. Deux enseignements émergent de cette situation : la méconnaissance de la législation (les chimpanzés et gorilles étant des espèces intégralement protégées) et l'absence de justifications quant à la détention des armes⁵⁰. Mieux, ces armes auraient été prêtées à ces chasseurs de circonstance en dehors du cadre officiel prévu par la loi.

⁴⁹ ANG, Fonds Bitam, 2DJ(II) 32.6, Correspondance de l'ingénieur des travaux des eaux et forêts en service à Oyem à monsieur le préfet du Woleu-Ntem, mai 1962.

⁵⁰ *Id.*

Toute chose qui expose leurs propriétaires à des poursuites judiciaires conformément à la loi⁵¹.

Ainsi qu'on le voit, la décolonisation et l'accession du Gabon à la souveraineté internationale a entraîné d'autres types de difficultés en matière d'exploitation de faune. S'il paraît plus aisé de faire appliquer la loi chez les Occidentaux en villégiature en brousse, la situation paraît plus compliquée chez les autochtones. Peu au fait des lois en vigueur, pas du tout expérimentés dans les opérations de chasse avec des armes perfectionnées, ils sont à n'en pas douter un danger pour eux-mêmes, pour la faune et surtout pour la bonne marche de l'organisation administrative en matière d'activités cynégétiques.

Conclusion

La chasse et l'exploitation de la faune en Afrique remontent aux premières heures de l'expansion occidentale sur le continent. Cependant, la propension au gaspillage et à l'exploitation illégale amène les autorités à initier des réformes visant non seulement à tirer profit de cette activité lucrative mais surtout à protéger les espèces de l'extermination. Si la volonté politique est bien présente aussi bien du côté des autorités coloniales que du côté des responsables du nouvel état gabonais, les résultats sur le terrain sont plus mitigés que concluants. En effet, la méconnaissance des textes, la gabegie, le refus d'obtempérer, la corruption, etc. ont souvent freiné ces volontés de réforme. Les incessantes modifications des textes, les rappels à l'ordre et autres condamnations pour non-respect des normes en matière de chasse, témoignent de cette difficulté à trouver le juste milieu entre intérêts privés, intérêts publics et préservation de la nature.

Sources et bibliographie

Sources

Sources imprimées

***Rapport**

Rapport sur la protection de la nature en Afrique Equatoriale Française par Blancou Lucien, pp. 36-44.

***Journal Officiel de l'Afrique Equatoriale Française**

- Décret n° 47-2254 du 18 novembre 1947 réglementant la chasse en - Afrique Noire Française, 1948.

- Arrêté portant modification des dispositions de l'article 33 de l'arrêté du 1er décembre 1943, fixant les modalités d'application du décret du 7 septembre 1915 sur les armes à feu en AEF, 1949.

⁵¹ *Id.*

- Arrêté fixant les modalités d'application en AEF du décret n° 47-2254 du 18 novembre 1947, réglementant la chasse dans les territoires africains relevant du Ministère de la France d'outre-mer, 1949.
- Fonds Koula-Moutou, 2DH (I) 8.450, Service forestier, Circulaire no 4396 relative aux imprimés de demande de permis de chasse et états de recettes effectuées au titre des armes et chasse, 1950.
- Délibération n° 42/48, fixant les droits de sortie à percevoir sur les animaux vivants exportés de l'AEF, 1950.
- Arrêté créant en AEF des zones d'intérêt cynégétique et modifiant les arrêtés 2314 du 16 juillet 1953 et 2928 bis du 3 septembre 1953 sur la réglementation de la chasse en AEF, 1953.
- Fonds Bitam, 2DJ (II) 32.4, Circulaire du gouverneur de la France d'Outre-mer, chef du territoire du Gabon, à messieurs les chefs de régions, 1953.

***Journal Officiel de la République Gabonaise**

- Loi n° 46/60 du 8 juin 1960 réglementant l'exercice de la chasse et l'usage des armes de chasse, 15 juillet 1960.
- Fonds Koula-Moutou, 2DH (I) 8.470, Décret-loi n° 00022/PM, le 30 décembre 1960.
- Décret no84/ P.R. du 12 avril 1961, fixant les modalités d'application de la loi 46/60 du 8 juin 1960 réglementant l'exercice de la chasse et l'usage des armes de chasse et du décret-loi no 22 du 30 décembre 1960 fixant les taxes en matière de chasse, 15 avril 1961.
- Fonds Lambaréné, 2DC (I) 64.9, Réglementation des aires d'exploitation rationnelles de la faune prévue par la loi 46/60 du 8 juin 1960, Décret portant réglementation des aires d'exploitation rationnelle de faune, le 5 juillet 1964.

Sources d'archives

- Affaires politiques, Circulaire no 79 au sujet de l'application des règlements de chasse, Brazzaville, 1935.
- Fonds Bitam, 2DJ (II) 32.4, Soit-Transmis à monsieur le chef de la région du Woleu-Ntem, 1955.
- Fonds PR, Assemblée territoriale du Gabon, Projet d'arrêté créant en AEF la profession de guide et d'entrepreneur de tourisme cynégétique, 1956.
- Fonds Bitam, 2DJ (II) 32.3, correspondance du Gouverneur de la France d'Outre-mer chef du territoire du Gabon à messieurs les chefs de région, 1956.
- Fonds Koula-Moutou, 2DH (I) 8.470, Région de l'Ogooué-lolo, Correspondance du préfet de l'Ogooué-lolo à messieurs des sous-préfets et agents spéciaux, 1961.

- Fonds Bitam, 2DJ(II) 32.6, Correspondance de l'ingénieur des travaux des eaux et forêts en service à Oyem à monsieur le préfet du Woleu-Ntem, mai 1962.
- Ministère des Eaux et Forêts, Service de la chasse/pêche et pisciculture, Note technique, Expression courante en matière de législation de la chasse et de la protection de la nature, 2 mai 1968.

Bibliographie

- BERNAULT Florance, 1996, *Démocraties ambiguës. Congo-Brazzaville, Gabon : 1940-1965*, Paris, Karthala.
- BRAZZA (de) Pierre Savorgnan, 1992, *Au cœur de l'Afrique 1875-1887*, Paris, Phébus.
- BROUILLET Jean Claude, 1972, *L'avion du blanc*, Paris, Robert Laffont.
- COQUERY-VIDROVTICH Catherine et ALMEIDA-TOPOR Helene, 1976, *L'Afrique et la crise de 1930 (1924-1938)*, Paris, SFHOM.
- COQUERY-VIDROVTICH Catherine, 2001, *Le Congo au temps des grandes compagnies concessionnaires 1898-1930*, Paris EHESS.
- DAVESNE André, 1943, *Croquis de brousse*, Marseille, Editions du Sagittaire.
- DEDET Christian, 1995, *Ce violent désir d'Afrique*, Paris Flammarion.
- DEDET Christian, 1985, *La mémoire du fleuve. L'Afrique aventureuse de Jean Michonet*, Paris, Phébus.
- DELAPORTE Maurice, 1944, *La vie coloniale*, Paris, Les Editions Ouvrières.
- DEMAY Aline, 2012, « Les enjeux des pratiques touristiques dans les sociétés coloniales », dans Klein Jean-François et Laux Claire, *Les sociétés coloniales à l'âge des empires. Afrique, Antilles, Asie (années 1850-années 1950)*, Paris, Ellipses, pp. 294-300.
- GOULPHIN Fred, 1987, *Les veillées de chasse d'Henri Guizard*, Paris, Flammarion.
- JENNINGS Eric, 2012, « Le tourisme colonial », dans Barjot Dominique et Frémeaux Jacques, *Les sociétés coloniales à l'âge des empires : des années 1850 aux années 1950*, Paris, SEDES, pp. 331-339.
- MOUTANGOU Fabrice Anicet, 2013, *Une entreprise coloniale et ses travailleurs : la Société du Haut-Ogooué et la main-d'œuvre africaine (1893-1963)*, Thèse de doctorat d'histoire, l'Université de Toulouse 2 Le Mirail.
- NZENGUET IGUEMBA Gilchrist Anicet, 2005, *Colonisation, fiscalité et mutations au Gabon 1910-1947*, Paris, L'Harmattan.
- OMBIGATH Pierre Romuald, 2006, « La crise économique de 1930 et ses répercussions sur l'industrie forestière du Gabon, 1930-1939 », dans Nzenguet Iguemba Gilchrist Anicet, *Le Gabon : approche pluridisciplinaire*, Paris, L'Harmattan, pp. 147-170.

- ONTSOUKA Hans-Johansen, 2019, *Le tourisme au Gabon : incidences économiques et sociales (1916-1987)*, Mémoire de Master en Histoire, Université Omar Bongo.
- SANMARCO Luis et MBAJUM Samuel, 2007, *Entretiens sur les non-dits de la colonisation*, Paris, Les Editions de l'Officine.
- TIRION Edouard, 1991, *Tenue de brousse ou douze ans dans les forêts du Gabon*, Paris, Académie Européenne du Livre.
- VACQUIER Raymond, 1986, *Au temps des factoreries 1900-1950*, Paris, Karthala.

MUTATIONS DANS LES ARTS ET CHAMPS NOUVEAUX DE CREATIVITE : LE CAS DE L'ART AFRICAIN

TOME Adama*

Résumé

En observant l'évolution de l'art africain, nous avons été frappé par sa mutation qui nous a conduit à nous demander si l'on pouvait parler de l'existence d'un art traditionnel africain avant la colonisation et de ses mutations. Pour répondre à notre interrogation, nous avons procédé à une approche théorique de l'art traditionnel africain pour ensuite le mettre en parallèle avec la civilisation occidentale. Notre conclusion est formelle. D'une part, l'art traditionnel africain existe et la notion renvoie dès le départ à plusieurs expressions imaginées par les idées d'une époque en l'occurrence « art primitif », « art tribal », « art premier », « art nègre ». D'autre part, l'art africain évolue dans un environnement conflictuel et inédit. Conflictuel, car il se rapproche de l'Occident artistique tout en restant dans une approche traditionnelle. Inédit, car l'art traditionnel africain est au gré des mutations et des événements multiculturels qui font de lui un art hybride dont l'identité se révèle difficile à définir engendrant un art nouveau qui traverse l'époque traditionnelle et la colonisation.

Mots-clés : art traditionnel africain, colonisation, modernité, mutation, hybridité.

Abstract

Looking at the evolution of African art, we were struck by its transformation which led us to wonder if we could talk about the existence of a traditional African art before colonization and its mutations. To answer our question, we took a theoretical approach to traditional African art and then put it in parallel with Western civilization. Our conclusion is formal. On the one hand, traditional African art exists and the term refers from the outset to several expressions imagined by the ideas of an era in this case "primitive art," "tribal art," "first art," "Negro art." On the other hand, African art evolves in a conflicted and new environment. Conflictual, because it is closer to the artistic West while remaining in a traditional approach. Unprecedented, because traditional African art is at the mercy of the changes and multicultural events that make it a hybrid art whose identity proves difficult to define generating a new art that crosses the traditional era and colonization.

Keywords: traditional African art, colonization, modernity, mutation, hybridity.

* Université Norbert Zongo (Burkina Faso); Email : tomeadama@yahoo.fr

Introduction

Depuis environ cinq siècles, il existe un mouvement de va-et-vient et une communication entre l'art africain et l'Occident occasionnant des influences entre continents africain et occidental. Durant cette longue période, les perceptions esthétiques et stylistiques se sont mutuellement enrichies de la vision de « l'autre » selon l'expression de B. De l'Estoile (2010). Des formes plastiques, des concepts, des visions se sont enchevêtrés pour faire apparaître une nouvelle esthétique africaine contemporaine dont on ne peut nier aujourd'hui les influences tant elles sont évidentes.

Cette nouvelle approche de l'art africain introduit-il une uniformisation culturelle où les artistes africains, seront dans un processus de repli identitaire ? La question mérite d'être posée si nous souhaitons connaître et comprendre les enjeux qui se profilent, face à l'émergence de nouvelles formes nées de la colonisation.

On observe aujourd'hui une mutation majeure dans le domaine de l'art africain. En effet, de nouveaux éléments aimantent l'art traditionnel donnant ainsi naissance à de nouvelles formes. Cela implique de nouveaux enjeux relatifs à la question de l'authenticité qui de fait se relocalise et crée d'autres styles. Ces nouveaux enjeux se dessinent sur des études avec des auteurs comme Jean-Luc Aka-Evy, Jean-Loup Amselle, Rasheed Araeen, Arjun Appadurai, Homi Bhabha Bhabha, Alain Michel Boyer, Joëlle Busca, Yves Chevalier, Jacqueline Delange, Babacar Mbaye Diop, Benoît De L'estoile, Robert Goldwater, Elsy Leuzinger, Barbara Murray, etc. qui ont fortement contribué à l'apparition des *postcoloniales studies*.

L'objet de notre recherche est l'analyse des mutations créées, la communication interculturelle fondée sur les nouveaux modes de productions artistiques et les nouvelles formes engendrées par le métissage mais aussi par l'approche postcoloniale des créations artistiques. Comment peut-on aujourd'hui analyser les questions soulevées par les problèmes de mutation de l'art africain dans un contexte d'interculturalité ?

Trois hypothèses peuvent être élaborées pour répondre à cette interrogation afin d'envisager le destin de l'art africain associé à celui de l'Afrique elle même. Faudra-t-il penser l'art africain d'une autre manière en réponse à la vision primitiviste que l'on se fait encore, et donc le rapprocher de l'art du reste du monde, ou pourrions-nous admettre la possibilité de ne plus lui imposer des frontières, notamment stylistiques ? L'entrée des artistes traditionnels africains dans le marché de l'art passe-t-elle par une uniformisation culturelle ou alors, la quête d'une identité propre sera-t-elle l'avenir pour les artistes africains ?

Dans le cas de l'art africain, les problématiques sont difficiles à évaluer dans la mesure où les éléments à analyser nécessitent une connexion d'éléments. En effet, depuis quelques années maintenant, les

études postcoloniales suggèrent de « lire l'Afrique » d'une autre manière. L'héritage de l'art traditionnel, de l'art dit primitif, de l'art colonial puis de l'art moderne se retrouve de nos jours, réévalué jusque dans son approche. La place de la culture et de l'identité de l'individu, sa manière d'interagir avec son groupe d'appartenance, etc., sont des pistes d'investigation pour comprendre les enjeux et les perspectives qui s'offrent à l'art africain.

Au-delà de ce contexte mouvant et des adaptations qui ont dû être faites par le monde de l'art africain, pour pouvoir s'affirmer et se faire une place au sein du marché, la question de la mutation de l'art africain mérite d'être posée.

Il nous semble que la réponse à ces interpellations de la production artistique est à chercher plutôt à deux niveaux. D'abord au niveau de l'évolution socio-historique qui est partie de l'art "nègre" pour aboutir à un art africain contemporain. Comment comprendre un tel changement conceptuel ? La question de fond est-elle simplement conceptuelle ? N'y aurait-il pas, plutôt, une évolution forcée, des pratiques factices ne correspondant à aucune réalité artistique et culturelle ?

Le second niveau permettra ensuite de découvrir ce qu'apporte la colonisation dans l'identité des arts africains. Nouvel art africain ? Art africain occidentalisé ? Art occidental africanisé ? Ce qui ouvre tout naturellement l'interrogation sur le devenir des arts d'Afrique, sur les conditions de leur être ou de leur non être.

1. Art africain : un folklore produit de toute pièce

La période de la colonisation est considérée comme une transition culturelle fondamentalement subversive, dans les différentes sociétés du continent africain. Un nouveau folklore produit de toute pièce, acculturé et sans réelle essence africaine, pointera le bout de son nez, assorti d'expressions « art primitif », « art tribal », « art premier », « art nègre », etc.

1.1. Les objets traditionnels prémices d'une expression artistique sur le continent ?

L'étude de cette partie nous amène à répondre à la question suivante : y avait-il de l'art en Afrique avant la colonisation ? Nous sommes conscient que cette question a alimenté et alimentera pendant longtemps un débat houleux, pour ne pas dire passionné, entre spécialistes, entre historiens de l'art. Le pour et le contre à cette question dépend de la position de tout un chacun. A ce niveau nous sommes d'avis avec Jean-Loup Amselle (2008, p. 188) lorsqu'elle affirme :

La question de l'existence d'un art en Afrique avant la colonisation européenne a fait l'objet de débats approfondis. Certains spécialistes ont en effet prétendu que rien de comparable à ce que l'on entend par art en Occident n'existait en Afrique précoloniale alors que d'autres ont mis en avant la présence de lignages d'artistes reconnus ainsi que de la distinction qui était faite entre œuvres de qualité et œuvres de facture ordinaire.

C'est pourquoi en prenant en compte les réalités occidentales elle déclare que :

Pour qu'il y ait « art » en effet, il faut qu'il existe un « champ artistique » (Bourdieu 1992), un « monde de l'art » (Greenberg 1961) ou un « régime de valeur » (Myers 2002), bref un réseau de galeries, d'expositions, de biennales, de critiques et de magazines qui certifient, accréditent et valorisent les œuvres participant à l'espace d'interlocution que l'on nomme art au sens esthétique du terme. En ce sens, il n'existait pas d'art en Afrique avant la colonisation même si des artefacts, au sens de produits de l'activité humaine, étaient échangés et circulaient parfois même sur de *longues distances*. (J.-L. Amselle, 2008, p. 189).

À l'analyse de cette affirmation, nous remarquons qu'elle suggère un espace autre que l'Afrique, c'est-à-dire l'Occident, des *structures* et de *relations* institutionnelles (l'institution pouvant être à la fois une valeur, une organisation, un symbole, une idée, une pratique, etc.) mettant en activité et en scène ceux que l'on pourrait appeler les artistes. Les éléments sur lesquels se base l'auteur sont étrangers à l'Afrique et surgissent de l'Occident dans un passé assez récent, comme en témoigne la contemporanéité des études qui, selon lui, rendent comptent mieux de l'existence de l'art en Occident.¹ Ajoutons aussi que les créations artistiques sont diverses à travers le monde car comme nous l'explique Michel Lorblanchet (2006/2, p. 121), la naissance et l'évolution de l'art seraient plutôt due à des phénomènes éclatés et il ajoute que « l'évolution de l'art s'effectue selon des modèles

¹ Le concept même de « naissance » ou « d'origine » de l'art peut paraître inadéquat, puisque l'homme est artiste par nature et que l'histoire de l'art commence avec celle de l'homme. Dans ses pulsions et ses réalisations artistiques, l'homme exprime sa vitalité, sa capacité à établir un rapport bénéfique et positif avec son environnement, à humaniser la nature ; son comportement d'artiste constitue un des caractères sélectifs favorables à l'évolution de l'espèce humaine. Dès son origine, l'homme est dans tous les sens du terme un « *Homo Aestheticus* » comme l'affirment également avec conviction l'anthropologue américaine Ellen Dissanayake (1995) et le philosophe français Luc Ferry (1990).

extrêmement variés, différents selon les régions du monde et les époques considérées ». Partant de cette affirmation nous pouvons dire que la notion d'art varie de l'Occident à l'Afrique. Par conséquent, si l'art par définition est un ensemble de moyens, de procédés conscients par lesquels l'homme tend à une certaine fin, cherche à atteindre un certain résultat ou une habileté, un métier, une connaissance technique, un talent, un procédé, une ruse, une manière de se conduire et une création d'œuvres ; nous pouvons affirmer que l'Afrique avait bel et bien un art avant la colonisation. Comment peut-on définir cet art ?

Le terme art africain traditionnel n'a pas de définition univoque. Les œuvres en bois comme la statuaire africaine ont dû attendre le début du 20^e siècle pour intégrer le panthéon des œuvres d'art. Les objets ramenés au XVI^e siècle d'Afrique par les navigateurs étaient souvent appréciés pour la rareté ou le raffinement de leurs matériaux - ivoire, or, cuivre, corail... - avant de l'être pour leurs formes ou pour ce qu'ils représentaient. Les ivoires afro-portugais expriment bien cette attitude : sculptés dans l'ivoire, certes, mais selon des modèles européens auxquels la facture africaine donne juste un « cachet exotique ». En tant que bizarreries ou merveilles, ces objets côtoyaient les coquilles de nautilus, les cornes de rhinocéros, les bézoards, et autres œuvres étranges de la nature. Au XIX^e siècle, on relégua les œuvres africaines au rayon des trophées célébrant les victoires coloniales. Au XX^e, on les vit progressivement rejoindre le cercle privilégié des œuvres dites d'art parce que les conceptions plastiques d'un grand nombre d'entre elles rejoignaient celles de la nouvelle génération d'artistes.

Le jugement d'art traditionnel est tributaire d'un système complexe de valeurs sociales, historiques et culturelles voire géographique. C'est un apanage d'éléments comme par exemple un paquet de choses sacrées recouvert d'un épais enduit de sang séché à la forme vague d'animal, etc.

Longtemps considéré comme un ensemble d'œuvres exprimant du barbare, du bizarre, de pratiques mystérieuses et terrorisantes ; l'art de tous les dangers, puis avec des qualificatifs « Une violence qui dérange » ou bien encore « Du pittoresque à l'insupportable ».²

Ce que nous appelons aujourd'hui arts africains traditionnels sont liés au poids du passé colonial ; qui a permis que ces œuvres soient reléguées ; au rang de simples instruments de culte. Les objets issus des arts traditionnels sont des modes de représentation de données mythiques et religieuses, de l'humble cuiller au plus beau masque, données qui sont rarement accessibles facilement de par leur nature ésotérique, et qui ne sont presque jamais figurées sur les objets eux-mêmes dont on connaît la grande austérité. Instruments de culte, au centre des manipulations rituelles, ils sont ce par quoi ; entre autres

² Le Monde du 1^{er} novembre 1989, à propos de l'exposition sur la Côte-d'Ivoire, p. 14

manifestations possibles (gestes, paroles, musique, déplacements, etc.), le mythe s'exprime. La majorité des objets d'art traditionnels sont l'expression d'une pratique et d'une pensée religieuses. Cependant, leur fonction religieuse n'entraîne pas obligatoirement leur élévation au rang d'œuvre d'art.³

A partir de tous ces constats Susan Vogel qualifie l'art traditionnel comme étant celui des groupes ethniques, des masques et surtout de la sculpture. Il s'agit donc de l'art qui s'est effectué dans le contexte africain où l'identité et la singularité de l'artiste, réellement africaines, sont perceptibles sur l'œuvre même. D'un point de vue historique, on considère que jusqu'aux environs du XV^e siècle, l'Afrique subsaharienne est encore peu connue de l'Europe. Cette terre des lions, comme l'appelaient les Romains, reste encore peu explorée par les Européens, même si au XIII^e siècle, la découverte des épices dont le poivre ainsi que celle de l'ivoire, poussent les Occidentaux et plus particulièrement les Portugais à fréquenter les côtes Ouest de l'Afrique et du Bénin en particulier.

Parlant des arts africains Jacqueline Fry (1985, p. 81) en donne une définition à la fois complète et prudente en ces termes : « On pourrait entendre provisoirement par "arts traditionnels" de l'Afrique au sud du Sahara, la production d'objets ou de performances dont la qualité esthétique se fonde sur une vision du monde ou une histoire technique transmises par les cultures qui se sont développées sur le sol africain. » En effet, l'art y avait la fonction de relier l'homme au(x) dieu(x), ou alors, celle d'être le miroir du prestige d'un roi. Louis Perrois en établit une liste qui comprend cinq formes principales d'expression artistique ; les arts du corps, l'art dans la vie quotidienne, l'architecture, la sculpture et la peinture pariétale.

Les arts africains s'expriment de manière très diversifiée dans la mesure où la volonté esthétique se combine toujours avec une préoccupation fonctionnelle, que ce soit dans les arts du corps, l'art mobilier, l'architecture, les arts du feu (métallurgie et poterie), la peinture ou la sculpture proprement dite.

1.2. Définition de l'art traditionnel africain

La notion « *art traditionnel africain* » renvoie à plusieurs expressions, réalité d'une certaine époque. Ce sont successivement « art nègre », « art primitif », « art tribal », « art premier », des termes chargés d'histoire. En effet, le terme « art nègre » désignait l'art africain traditionnel ; c'est-à-dire, selon Babacar Mbaye DIOP (2012, p. 15), «

³ La majorité des œuvres étant tenue au secret, on peut se demander dans quelle mesure il est possible de parler d'art ; ou encore : « Il est difficile de concevoir l'esthétique africaine dans la mesure où les œuvres [...] sont tenues au secret et, par conséquent, incapables d'affecter un sujet » (Actes du colloque, 1990, p.103).

les expressions artistiques liées aux traditions, aux us et coutumes tels qu'ils se manifestaient autrefois et continuent de se manifester dans les sociétés africaines ». L'expression « art nègre » faisait référence à l'ensemble de ces objets d'origine africaine. Elle tire son origine des travaux d'artistes plasticiens européens comme Pablo Picasso, Henri Matisse, André Derain, Georges Braque, Maurice de Vlaminck, etc., qui découvrent dans les galeries, les objets d'origine africaine correspondant à leurs préoccupations et à leurs recherches esthétiques. C'est pourquoi d'ailleurs Pablo Picasso en parlant de l'art nègre dit : « ce que l'imagination humaine a produit de plus puissant de plus beau »⁴. Avec cette reconnaissance de « l'art nègre » par des artistes de renom, les pièces jadis considérées comme « fétiches », acquièrent désormais le statut d'objets d'art et certains spécialistes commencent à en percevoir la beauté particulière. Des marchands occidentaux parcourent l'Afrique pour acheter sur place. Très vite, les Africains organisent eux-mêmes la commercialisation de leur art. La série des objets proposés s'étend considérablement. Pour répondre à la demande, l'offre se diversifie : des objets perçus jusqu'alors comme mineurs deviennent collectionnables. Avec cet engouement l'époque de l'art nègre se termine pour faire l'objet de plusieurs désignations telles que, « art primitif », « art tribal », « art premier ».

La notion d'« art primitif » désigne toutes les créations artistiques des peuples censés être restés dans le premier état de l'humanité et l'étiquette « art primitif » est associée à une idée négative, une convention de langage admise par l'Occident. Les arts primitifs désignent l'art ancien d'Afrique, d'Asie, d'Océanie et des Amériques. Dans son sens courant, l'expression « *primitif* » est un concept qui définit ce qui relève de régions ne faisant pas partie des traditions occidentale et orientale, c'est-à-dire des régions n'ayant pas de sources écrites sur leur art. Notons toutefois que l'expression ne fait l'unanimité⁵. En effet, si pour Carl B. Compton c'est l'« art pré-civilisé », pour Emma Lou Davis c'est un terme « spongieux, insaisissable, inapproprié » qui renvoie, selon Hooper et Burland, « aux arts d'individus peu familiarisés avec les machines » et aux productions

⁴ Pablo Picasso cité par Guillaume Apollinaire, *Toguna*, p.10.

⁵ La notion « *art primitif* » a éveillé beaucoup de réticences et de critiques. Certains penseurs ont voulu s'en distancier tout en lui donnant une certaine légitimité. C'est ainsi qu'on trouve une multitude de définitions assorties de nombreuses mises en garde. Cottie Arthur Burland déclarait que le terme est « *confus et inexact, mais si répandu qu'il en est venu à recouvrir une notion universellement reconnue* » (J. Hopper et C. A. Burland, 1953, p. 19) ; René Huyghe faisait aussi remarquer que le terme, bien qu'« en partie légitime...n'est plus à la mode » (R. Huyghe, 1973, p. 67). Quant à Horst Woldemar Janson, « "primitif" est un mot assez malheureux [...] Cependant, si l'on veut n'en retenir qu'un seul, il est le moins mauvais. Nous continuerons donc à utiliser "primitif", car c'est une étiquette pratique pour désigner un mode de vie qui a traversé la révolution néolithique mais ne manifeste aucun signe d'évolution vers les civilisations "historiques" » (H. W. Janson 1986, p.35).

artistiques « des peuples qui ne connaissent aucune forme d'écriture », aux arts « des sociétés sans classe » (S. Price 2006, pp. 17-18).

Face à cette multitude de définition William Fagg (1965) propose en lieu et place du terme art primitif celui d'« art tribal ». En effet, il fait une distinction entre les arts et les styles des sociétés primitives à ceux des tribus. Selon lui, chaque tribu, sur le plan artistique, forme son propre univers et chaque univers est réellement fermé sur lui-même, et son horizon s'arrête à ses propres frontières. Ce sont, dit-il, des groupes fermés, exclusifs, pour lesquels l'art manifeste sa solidarité interne et son autonomie et, réciproquement, se distinguent entre eux. Pour que le concept d'« art tribal » possède des délimitations nettes, il faut que toutes les propriétés qu'il comprend soient vraies de chacun et donc de tous ces groupes sociaux. Pour lui, les frontières de la tribu sont closes et pour cela doivent être nettes.⁶ Le qualificatif d'art « premier » appliqué aux arts africains est employé aujourd'hui afin d'éviter de prononcer celui de « primitif » ou de « tribal » chargés de significations évolutionnistes et colonialistes. Mais en réalité, les expressions « arts primitifs » et « arts premiers » sont synonymes. Son sens originel est « premier dans le temps », mais par extension il désigne aussi ce qui est arriéré, simple, brut, non sophistiqué.

Face aux préjugés coloniaux, de nos jours, l'expression « l'art africain » est préférée à celle d'« art tribal ». Ainsi, qu'il s'agisse d'art « primitif », « nègre », « colonial » ou enfin « premier », c'est toujours la même réalité. Les termes définissant la même réalité ont souvent évolué. Toute étude de l'art africain en tant qu'« art primitif » exige donc une définition précise de la réalité que recouvre ce concept. On a parfois tendance à confondre cet art et l'art préhistorique. Mais en réalité il s'agit d'un art actuel, ou d'un passé récent, développé par divers peuples d'Afrique. Il y a certes des ressemblances entre les créations artistiques et les techniques des hommes préhistoriques et celles de l'art africain traditionnel. Qu'en est-il de leur mutation depuis la période coloniale ?

2. Mutations artistiques : colonisation et identité des arts africains

Par le biais de la colonisation on assiste à un « remix » entre les traditions religieuses et populaires et une modernité importée par

⁶ A ce niveau nous pouvons prendre le contre-pied de Willam Fagg en disant que toutes les tribus ne possèdent pas de frontière nette. Les frontières des États actuels résultent de la colonisation et franchissent souvent les régions ethniques antérieures. Les frontières d'une tribu ne s'arrêtent pas seulement aux limites géographiques d'un territoire occupé de façon homogène par tous les membres de cette tribu et par eux seuls. En Afrique, la répartition territoriale des populations ne se présente pas cette seule forme. Une tribu peut être dispersée ; elle peut être composée de deux ou de plusieurs sous-groupes homogènes, séparés par un ou plusieurs autres peuples ; elle peut aussi être mélangée à des peuples différents ; elle peut enfin être ou homogène et concentrée, ou mélangée.

l'Occident (Planche photos 1). Cela aboutit sur une vision globalisée de l'ensemble des cultures d'Afrique.

Planche photos 1 : Le christianisme et l'art du masque



Source : A. TOME, 2016, p. 172)

2.1. Le nouvel art africain : émergence de nouveaux styles postcoloniaux

Joëlle Busca identifie la période de la colonisation comme une transition culturelle fondamentalement subversive, dans les différentes sociétés du continent africain. La colonisation produisit une rupture brutale dans le développement des cultures en Afrique. La destruction massive d'objets et l'interdiction de les reproduire ont mis un frein radical à la création et la transmission des connaissances traditionnelles. La scolarisation dans des écoles de langue française, l'introduction de produits manufacturés, la désuétude des ateliers artisanaux qui en résulta, (...) et la mise en question des systèmes familiaux traditionnels, toutes ces situations vont ajouter au traumatisme culturel et social, un phénomène d'acculturation, de dépersonnalisation. Aujourd'hui des artistes produisent des masques, des statuettes traditionnels dénués de leur dimension rituelle (Planche photos 1 et 2). Ils en retiennent l'esthétique et la forme, transformant l'objet en un véritable vecteur de transmission de la tradition. Ils reprennent les matières plastiques au compte de l'héritage traditionnel. Ces figures modelées dans des matières contemporaines restent figées dans l'histoire actuelle, sans un mot, juste un silence en écho avec un autre temps. Les œuvres produites se jouent du folklore dans les deux sens du terme : ses sculptures balaient d'un revers les critiques aiguillées vers la création africaine contemporaine, tout en s'appuyant sur le fond et la forme des cultures traditionnelles (Planche photos 2).

En se référant à l'art traditionnel africain il existe une expression artistique du présent, vivant en pleine effervescence dans une grande partie du continent africain. Certes, on voit encore des zones où l'art africain traditionnel continue d'évoluer sans être altéré, surtout au confins des villages. La production artistique d'objets traditionnels se poursuit dans ces zones avec des créations exceptionnelles, et elle persiste à créer des masques, des statuettes, des sièges sculptés. Mais parce que les conditions sociologiques qui prédisposaient à leur création disparaissent de plus en plus, ces zones ne suffisent point à masquer une lente agonie de l'art africain traditionnel.

Si nous partons du principe que ce que nous appelons « art contemporain », tout art d'aujourd'hui c'est-à-dire les œuvres africaines actuelles, produites dans un cadre rituel et destinées aux cérémonies religieuses, sont sans aucun doute de l'art contemporain. Cet art qui s'impose désormais ne peut donc se définir sans référence au passé, à la tradition. Les artistes africains empruntent des démarches, utilisent des matériaux selon des procédures des artistes traditionnels, adoptent des thèmes, des figures et des styles de l'art traditionnel (Planche photos 2). Ainsi, des sculpteurs, par exemple, qui utilisent des troncs d'arbres dans leurs sculptures et des couleurs importées sont des artistes contemporains au vrai sens du terme. Ils s'inscrivent dans des approches au niveau mondial, mais utilisent très souvent des matériaux naturels de leur pays d'origine. Leur art est contemporain mais ne peut se définir sans référence au passé et à la tradition des peuples qu'ils sculptent. Pour créer leurs œuvres, ils utilisent des matériaux locaux mais aussi des produits industriels importés. Ce qui relève qu'une certaine forme d'art traditionnel peut bien être contemporain.

La « contemporanéité » des créations artistiques africaines tient donc compte du mélange des genres et des époques. Aujourd'hui, il est fréquent de voir en Afrique des artistes qui fabriquent des objets traditionnels et en même temps des styles occidentaux. On assiste ici à une sorte de rencontre entre des temps différents, des civilisations différentes, alors que les gens appartiennent en principe à la même société (Planche photos 3). C'est dans ce sens qu'il faut comprendre les arts africains contemporains dans la mesure où ils appartiennent aussi à des temps différents. Finalement, il y a quelque chose dans le travail de l'artiste qui dépasse son origine puisqu'il vit dans une temporalité plurielle.

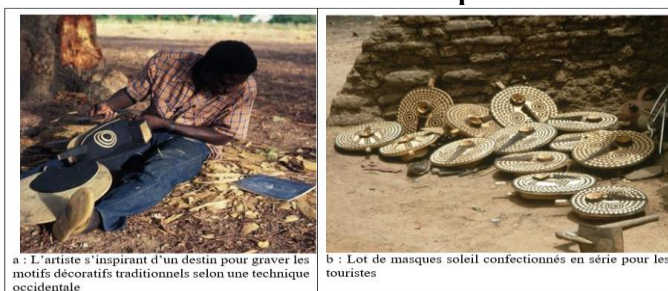
Avec ce contexte, les artistes africains sont dans une nouvelle quête identitaire et réfléchissent sur le phénomène du métissage et de l'hybridité. Ils projettent dans leurs œuvres leur conscience esthétique, leur conscience artistique individuelle.

On note là l'apparition d'un art populaire qui renvoie à toutes les formes d'expression ayant remplacé, complété ou développé l'art traditionnel. Il prend les diverses formes de la créativité et donne à la

vie quotidienne plaisir des sens et embellissement. Selon Jutta Ströter-Bender, cette culture « perpétue certaines traditions dans leurs formes anciennes ou modifiées mais elle s'ouvre aussi volontiers à de nouvelles influences qu'elle saisit, intègre et développe » (J. Ströter-Bender, 1995, p. 32) (Planche photos 3).

Des éléments hybrides artistiques entrent en jeu et supplantent une vision ethnocentriste des œuvres traditionnelles. Les Occidentaux ne sont plus seulement vus comme des étrangers, des envahisseurs, mais comme un voisin à qui l'on s'identifie ou de qui l'on se différencie (Planche photos 3). Ces approches constituent des éléments qui nous permettent de mieux comprendre la complexité des arts contemporains notamment celles de l'Afrique qui, pour des raisons diverses et variées, subissent l'intrusion de différentes cultures qui différencient les artistes africains et constituent une des problématiques de leur création artistique. En effet, à travers leurs productions, les questions de l'identité et de l'hybridité demeurent centrales depuis les contacts avec les civilisations occidentales. La scène artistique africaine coloniale et postcoloniale se distingue par sa diversité mais également par son engagement partisan du côté d'un monde occidental ou de celui d'une Afrique traditionnelle. Ainsi, les artistes africains sont, de toutes les manières, considérés comme africains, même lorsqu'ils sont partie intégrante d'une communauté culturellement hybride. Ils sont de ce fait, pris entre l'Occident "civilisé" et l'Afrique traditionnelle "non civilisée" qu'ils vont traduire à travers leurs œuvres. Cette problématique est le résultat de la colonisation qui a engendré des artistes devenus des hybrides culturels conscients de la binarité de leur culture et de leurs référents. En effet, la colonisation a introduit des techniques occidentales, des mécanismes occidentaux de création, une nouvelle vision qui ont entraîné des modes de pensée différents. Ces derniers justifient la pensée hybride qui habite aujourd'hui bon nombre d'artistes africains.

Planche photos 2 : Confection d'objets pour touristes ou art d'aéroport



a : L'artiste s'inspirant d'un destin pour graver les motifs décoratifs traditionnels selon une technique occidentale

b : Lot de masques soleil confectionnés en série pour les touristes

Source :. TOME, 2016, p. 261)

2.2. L'hybridité des objets d'art post-coloniaux

L'art africain actuel est le fruit d'une union née de la rencontre de deux civilisations dans des conditions particulières. Il est le fruit de deux parents que tout oppose, l'Afrique et l'Occident. Rencontre forcée ou mariage arrangé certes, mais la spécificité de l'art contemporain provient de cette combinaison historique, l'incarnation de l'histoire coloniale. On s'interroge sur le mécanisme de cette rencontre. Les vocables utilisés pour rendre compte de ce constat sont multiples et variés. D'aucuns évoquent la fusion, d'autres préfèrent les termes de métissage, de syncrétisme, de mixité ou d'hybridité. Malgré cette multiplicité d'appellation les notions d'hybridation⁷ et de symbiose⁸ nous semblent très intéressantes.

Notons que l'art africain actuel peut être considéré comme un art du métissage parce qu'il emprunte aux deux mondes africain et occidental dans un processus du croisement, du chevauchement, de la superposition et du dépassement. C'est à ce point de vu que l'expression « hybridité » prend tout son sens : *au-delà* du colonial mais aussi *avec* le colonial dans un processus de rejet et d'acceptation. En effet, avec le contact du monde africain et occidental, nous comprenons que le contact est le principe même de la création artistique. Du contact découlent le mélange, la mixité ou encore l'hybridation, la symbiose qui sont la dynamique de l'évolution artistique.

Si l'art a pour but de remettre en cause une certaine réalité, alors les productions artistiques coloniales et postcoloniales sont nées dans ce but. L'union forcée, le contact subi et non voulu de l'Afrique et de l'Occident, a engendré un art qui se présente sous les aspects les plus divers, puissant dont la revendication est celle d'une identité propre par le biais, entre autres, d'une réévaluation du modèle occidental et de ses codes. La symbiose culturelle est l'un des messages que les arts trans-coloniaux envoient à l'Afrique, une réponse à l'esprit occidental qui avait pris l'habitude de voir le monde à travers le prisme de son propre modèle.

Chaque œuvre est autant de lignes de fractures, et il semble que cette déstabilisation commence par un processus de désacralisation de la notion même de pureté. La symbiose affirme la théorie contraire du non pur. Le mélange, la mixité, ou encore l'hybridation, la symbiose, dynamique de l'évolution sont ici le principe de base. Plusieurs techniques sont à l'œuvre dans cette mutation artistique de l'Afrique, mais la méthode en vue consiste à faire coexister des influences, en

⁷ **Hybridation** : « Croisement naturel ou artificiel entre deux variétés, deux races d'une même espèce ou entre deux espèces. » (Robert) « Croisement entre deux variétés, deux races d'une même espèce ou entre deux espèces différentes. » (Larousse)

⁸ **Symbiose** : « Association durable et réciproquement profitable entre deux organismes vivants. » (Robert) « Association de deux ou plusieurs organismes différents, mutuellement bénéfique, voire indispensable à leur survie. » (Larousse)

juxtaposant des univers qui ne sont pas censés aller ensemble, du moins dans la logique africaine et occidentale. Ainsi, ils produisent une synthèse de l'ancien et du nouveau, de l'inconnu et du familier, de l'Afrique et de l'Occident où chacun fait son propre mélange. Dans une certaine mesure, chaque œuvre porte l'empreinte génétique de l'Afrique et de l'Occident et c'est donc en termes de filiation ou d'affiliation qu'il faut chercher le lien unificateur de ce type de l'art. Certaines œuvres s'articulent sur un fond africain, la raison étant de transmettre une tradition ancestrale pour constituer une réelle généalogie, une force identitaire, la revendication d'un d'héritage commun aussi bien qu'ils s'inscrivent dans un schéma typiquement occidental qui peuvent prendre la forme d'un mimétisme, conscient ou inconscient. Mais dans tous les cas, tout se passe comme si, à des degrés divers, chaque œuvre était contaminée par une autre, comme si chaque œuvre était la réincarnation ou l'avatar d'un autre œuvre voire, dans certains cas, d'une tout autre forme artistique. Réapparaissent alors ici les notions de transmission verticale et horizontale dues à la symbiose qui, en termes artistiques, réhabilite le passé, incorpore le présent et par-là même assure une continuité en même temps que l'art se réinvente. Nous sommes au cœur d'une conception selon laquelle toute œuvre d'art est absorption et transformation d'une autre œuvre.

De nombreuses œuvres artistiques ont été réalisées dès et après la colonisation et se sont intéressées à de nouvelles sources d'inspiration occidentales. Nous nous référons à beaucoup d'entre elles, pour affirmer que beaucoup d'œuvres réalisées par des artistes traditionnels ne sont pas "pures". Elles sont majoritairement issues d'emprunts des diverses cultures qui se sont greffées au gré des rencontres et des brassages.

Ces œuvres sont donc hybrides et s'articulent dans une volonté d'affirmer une culture étrangère et une identité traditionnelle (Planche photos 3). Les artistes partagent ainsi leurs expériences avec celles des pays dominateurs mais également avec les membres de leur communauté. Ils recréent leur univers dans cet ailleurs comme nous l'explique Arjun Appadurai (2005, p. 91) dans son ouvrage *Après le colonialisme*. Il y affirme que « les groupes migrent, se rassemblent dans des lieux nouveaux, reconstruisent leur histoire et reconstruisent leur projet ethnique ». De nouveaux « paysages d'identité et de groupe » se construisent-ils. Ainsi, les repères des artistes restent ceux de leur culture d'origine même si certains, plus que d'autres, s'adaptent à leur nouvel environnement tout en empruntant de nouveaux éléments à la culture occidentale. Ainsi, la planche photos 3 montre cette ambiguïté où l'artiste traditionnel, produit une œuvre traditionnelle avec un élément (un casque colonial) emprunté à la culture occidentale.

Dans de nombreux pays africains, les artistes d'art traditionnel, pour survivre, s'adaptent à de nouvelles catégories d'acheteurs. Ils

sculptent les objets qu'on appelle « péjorativement « tourist-art » ou « art des aéroports ». En effet, La croissance des flux touristiques a permis la naissance et le développement de petits ateliers fabriquant des objets traditionnels, vendus comme souvenirs aux touristes. Des copies d'antiquités vendues comme « authentiques » forment une partie de ce que le monde de l'art appelle péjorativement « l'art des aéroports ». On reproduit des images qui se vendent très bien. Et c'est parce que c'est leur moyen de subsistance, certains critiques ne définissent pas ces créateurs comme des artistes mais comme des « artistes commerçants». Leur art est fait pour vivre ; c'est de « l'art alimentaire » (Planche photos 2).

Planche photos 3 : Confection d'objets hybrides



Statue lobi, *Thilbuu*, sculptée par Thyohépté Palé (1915-2001) en provenant de Gbakpoulona (Gaoua)
L'artiste traditionnel, produit une œuvre pour les us et coutumes avec un élément (un casque colonial) emprunté à la culture occidentale.

Numéro d'inventaire : a : 70.2003.7, b : 70.2003.7. 21

Source : photos empruntées à la photothèque du Musée du quai Branly

Conclusion

Le continent africain depuis la nuit des temps fut un domaine de création artistique. Notre étude a permis de montrer le mécanisme de ce fonctionnement. En partant d'un certain nombre d'étude nous nous sommes demandé comment analyser de nos jours les questions soulevées par les problèmes de mutation de l'art africain dans un contexte d'interculturalité.

Pour répondre à cette interrogation, il nous a fallu d'abord définir l'art africain traditionnel à travers ce que nous avons appelé le folklore artistique ; ensuite nous avons analysé les éléments de mutation à travers l'émergence de nouveaux styles et des éléments hybrides.

Cela nous a conduit à mettre en évidence plusieurs appellations utilisées à propos des créations artistiques

africaines (« art primitif », « art tribal », « art premier », « art nègre ») et des mutations subit par celui-ci.

Au terme de notre étude, notre conviction est faite qu'il y avait bel et bien un art africain avant la colonisation. Et parler d'art traditionnel africain en s'appuyant sur le temps pour distinguer les créations artistiques d'hier de celles d'aujourd'hui, ne rend pas compte de la continuité de la création artistique africaine. Dans plusieurs activités créatrices telles que la peinture, le tissage, la vannerie ou la sculpture, etc., c'est le même artiste traditionnel qui s'est reconverti et s'est adapté à la modernité. Seule la prise en compte de cette dialectique entre tradition et modernité permet de comprendre les changements en cours et la continuité entre l'art africain traditionnel et l'art africain moderne et contemporain. Une classification des arts africains délimite arbitrairement les passages d'un style à un autre, d'une idée à une autre, alors que le traditionnel n'est que la mémoire du contemporain. Il peut y avoir du traditionnel dans le contemporain et inversement.

Bibliographie

- ACTES DU COLLOQUE, mars 1990. *De l'Art nègre à l'art africain*, Paris, musée des Arts africains et océaniens (Arts d'Afrique noire).
- AKA-EVY Jean-Luc, 1999, « De l'art primitif à l'art premier ». In : Cahiers d'études africaines. Vol. 39 N°155-156, pp. 563-582.
- AMSELLE Jean-Loup, MBOKOLO Elikia, 1999, *Au cœur de l'ethnie, Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*, La Découverte/ Poche.
- AMSELLE Jean-Loup, 2005, *L'art de la friche. Essai sur l'art africain contemporain*, Editions Flammarion.
- AMSELLE Jean-Loup, 2008, « Retour sur « l'invention de la tradition » », L'Homme [En ligne], 185-186 | mis en ligne le 01 janvier 2010, consulté le 29 février 2020. URL : <http://lhomme.revues.org/24146> ; DOI : 10.4000/lhomme.24146
- APPADURAI Arjun, 2005, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Payot.
- ARAEEN Rasheed, 2003, « Modernité, modernisme et le futur de l'Art en Afrique », *Symposium*, Arts, minorités et majorités, The international press of association of art critics.
- BACQUART, 2010, *L'art tribal d'Afrique noire*, Thames et Hudson, Paris.
- BASTIN M. L, 1990, *Introduction aux arts d'Afrique noire*, Université libre de Bruxelles.
- BHABHA Homi Bhabha, 1989, « Hybridité, hétérogénéité et culture contemporaine », Catalogue d'exposition Magiciens de la terre, Centre George Pompidou.
- BOAS Franz, 2003, *L'art primitif*, Adam Biro, 2003.

- BOYER Alain Michel, 2009, *Les arts d'Afrique, Styles, fonctionnalités aires culturelles*, Editions Hazan.
- BUSCA Joëlle, 2001, *L'art contemporain africain, Du colonialisme au postcolonialisme*, l'Harmattan, 2001.
- CHEVALIER Yves, 2004, « Le savant, le sorcier et l'artiste. Le constructivisme en question ». In : *Communication et langages*. N°139, 1er trimestre pp. 5-15.
- COLLEYN Jean-Paul, 2009, « Images, signes, fétiches. À propos de l'art bamana (Mali) », *Cahiers d'études africaines* 3, n° 195), pp. 733-746.
- COQUET Michèle, 1995, « De l'anthropologie de l'art », in *Journal des africanistes*, tome 65, fascicule 2, p. 222-233
- DELANGE Jacqueline, 2006, *Arts et peuples de l'Afrique noire : Introduction à une analyse des créations plastiques*, Gallimard.
- DIOP Babacar Mbaye, 2006, « Approche des arts africains » in *Éthiopiennes*, n° 76, 1^{er} semestre.
- DIOP Babacar Mbaye, 2011, *Critique de la notion d'art africain. Approches historiques ethnoesthétiques et philosophiques*, Editions Connaissances & savoirs.
- EZRA Kate, 1989, *Les grandes époques de l'art, Arts primitifs par les conservateurs du Metropolitan Museum of Art*, Gründ.
- DE LESTOILE, Benoît, 2010, *Le goût des autres, de l'exposition coloniale aux arts premiers*, Flammarion, 2010.
- FALL Ngoné, PIVIN, Jean-Loup, (dir), 2001, *Anthologie de l'art africain du XXe siècle*. Revue Noire Editions.
- FRY Jacqueline, 1985, *The Art And Peoples Of Black Africa*, Combine Editions,
- GOLDWATER Robert, 1986, *Le primitivisme dans l'art moderne*, PUF, Sociologie d'aujourd'hui.
- GUEZ Nicole, 2008, « Les enjeux des arts africains pour le développement », in Actes du colloque « Les arts africains, nouveaux enjeux, nouveaux partenariats », Rennes, novembre.
- HOPPER J. T. & BURLAND C. A., 1953, *The Art of Primitive Peoples*, Londres, Fountain Press.
- HUYGHE R., 1973, « African and Oceanic Art : How it looks from the West », in *Réalités*, n°273.
- JANSON H. W., 1986, *History of Art* (1962), New York & Englewood Cliffs, Harry Abrams & Prentice-Hall.
- KERCHACHE Jacques, PAUDRAT Jean-Louis et STEPHAN Lucien, 2008, *L'art africain* (préface de Germain Viatte ; « Principales ethnies » par Françoise Stoullig-Marin), Citadelles & Mazenod, Paris, 2008 (nouvelle édition révisée et augmentée).
- LAUDE Jean, 1990, *Les arts de l'Afrique noire*, Editions Chêne.
- LEHUARD Raoul (dir.), 1990, *De l'art nègre à l'art africain : l'évolution de la connaissance de l'art africain des années trente*

- à aujourd'hui (1^{er} Colloque européen sur les arts d'Afrique noire, Paris, les 10 et 11 mars 1990 au Musée des arts africains et océaniens), Arts d'Afrique noire, Arnouville.
- LEIRIS Michel, DELANGE, Jacqueline, 1967, *Afrique noire, la création plastique*, Editions Gallimard Paris.
- LEUZINGER Elsy, 1962, *Afrique, l'art des peuples noirs*, Editions Albin Michel.
- LORBLANCHET M., 2006/2, « L'origine de l'art », *Revue Diogène*, , numéro 214, pp 116-131
- MEYER Laure, 2007, *Afrique noire, Masques, sculptures, bijoux*, Edition Terrail/EDIGROUP.
- MURRAY Barbara, 2003, « Ecrire sur l'art : le rôle d'une revue d'art dans la promotion de l'art contemporain africain », Dakar R Art, Minorités, Majorité, AICA, juillet.
- MVENG Engelbert, 2000, « Problématique d'une esthétique négro-africaine » in *Éthiopiennes*, n^{os} 64-65, 1^{er} et 2^e semestres.
- RHODES COLIN, 1994, *Le primitivisme et l'art moderne*, l'univers de l'art, Thames et Hudson.
- SOME Roger , 1992, « Autour de l'esthétique africaine », in *Journal des africanistes*, tome 62, fascicule 1, p. 113-126
- STROTER-BENDER J., 1995, *L'art contemporain dans les pays du « Tiers-monde »*, Paris, L'Harmattan.
- TOME Adama, 2016, *Les agressions contre les masques gurunsi (1840 à 2010)*, Saarbrücken Editions Universitaires Européennes.
- WILLET Frank, 1974, *L'art Africain*, Editions Thames et Hudson, collection l'univers de l'art.

LES SACHETS PLASTIQUES DANS L'ALIMENTATION DE RUE ET DEGRADATION DE L'ENVIRONNEMENT DE LA VILLE DE DALOA

KOUAME Yao Alexis*
KOUADIO N'guessan Roger Carmel*
KOFFI Guy Roger Yoboué*
KOUASSI Konan*

Résumé

La majorité des commerces alimentaires urbains ne peut s'en passer des emballages parmi lesquels figurent les sachets plastiques. Ils participent aux dynamismes de ces activités aux titres desquelles figure l'alimentation de rue. Cependant, son utilisation empiète sur la salubrité de l'environnement de l'activité et de celui de la ville de Daloa en général. La présente étude veut donc d'appréhender les problèmes générés par les sachets plastiques et l'installation des prestataires d'aliments de rue pour préserver l'environnement urbain. Pour ce faire l'exploration des rues et des quartiers au moyen d'observation, de GPS et d'entretien à travers des questionnaires a été nécessaire. Il en résulte de prime abord de l'étude que 55,5% des prestataires utilisent exclusivement le sachet plastique comme emballage, 36% comme moyen de protection ou de conservation. Puis, que les sachets plastiques sont utilisés malgré leur interdiction par le gouvernement. Enfin, cette matière se retrouve à proliférer dans les rues, et particulièrement dans les espaces de fortes affluences commerciales à travers des moyens tant naturels qu'anthropiques.

Mots clés : Daloa, Sachet plastique, Alimentation de rue, Dégénération, Environnement,

Abstract

The majority of food businesses cannot do without packaging, which includes plastic bags. They participate in the dynamism of these activities, which include street food. However, its use encroaches on the environmental health of the activity and that of the city of Daloa in general. This study therefore aims to understand the problems generated by plastics bags of street food providers to preserve the urban environment. To do this, the exploration of streets and neighborhoods by means of Global Position System and interview through questionnaires was necessary. At first glance; it follows from the study that 55,5% of service providers exclusively use the plastic bag as packaging, 36% as a means of protection or conservation. Then, that plastic bags are used

* Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire) ; Email : alexiskyao26@gmail.com

* Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire) ; Email : rogercarmelokouadio@gmail.com

* Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire) ; Email : kgryoboue@gmail.com

* Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire) ; Email : kouassikonan50@yahoo.fr

despite their ban by the Ivoirian government. Finally, this material is found to proliferate in streets, and particularly in areas of high commercial affluence through both natural and anthropic means.

Keywords: Plastic bag, Street food, provider, environment, degradation

Introduction

A l'instar des pays d'Afrique noire, la Côte d'Ivoire connaît une urbanisation récente mais très accélérée. De 4,6% en 1932, elle est estimée à plus de 50,3% depuis le Recensement Général de la Population et de l'Habitat (RGPH) de 2014. Les zones urbaines ivoiriennes regorgent plus de 35,9% de taux de pauvreté. Ces villes ne peuvent embaucher tous ces actifs. L'alimentation de rue est l'une des nombreuses activités du secteur informel qui régule la vie de l'urbain tout en étant un palliatif de la sécurité alimentaire. Daloa, troisième grand pôle urbain de la Côte d'Ivoire s'y voit se développer l'alimentation de rue. On la trouve ainsi que ces étals dans tous les coins et recoins de la ville généralement de façon anarchique à toutes les périodes de la journée. Et, l'un des instruments communs des prestataires de cette activité est l'utilisation du sachet plastique. Le sachet plastique à Daloa, biodégradable ou pas, est l'un des déchets ménagers fréquents au titre des déchets solides que l'on retrouve dans les rues de ladite ville. Rares sont les consommateurs qui après un achat conséquent font de l'emporté sans sachet plastique soit pour la protection de l'aliment, soit pour le transport ou pour dissimuler le contenu de l'achat. Ainsi, comme le soulignent K. Kouassi et J.P. Assi-Kaudjhis (2013, p.112), le fort foisonnement de cette matière ou sa forte utilisation constitue un enjeu économique, environnemental et sanitaire mais aussi social. Cependant, dans quelle mesure les sachets plastiques de l'alimentation de rue constituent un facteur de dégradation de l'environnement urbain de Daloa ? Telle est l'interrogation qui conduira notre étude à appréhender les incidences des sachets plastiques sur l'environnement de la ville.

1. Méthodologie

L'alimentation de rue est un sujet connu par le monde de la recherche en science sociale. Evoquée par C. Secke (2007, p.15), elle à l'origine d'intoxication alimentaire chez les consommateurs. Cependant la prolifération des sachets plastiques générée par celle-ci au niveau de l'environnement urbain est moins abordée. Bien qu'une documentation nous a permis de percevoir le constat général sur l'alimentation de rue. Malgré tous, les résultats de cette étude reposent sur des données primaires obtenues suite à un recensement des prestataires d'aliment de rue, à des observations et à un questionnaire à l'endroit des acteurs que sont les prestataires et les consommateurs sur

une période de 3 mois. La taille des acteurs qui est de 351 prestataires et 384 consommateurs a été obtenue par la formule d'échantillonnage probabiliste suivante exprimée par K. Kouassi (2012, p.83).

$$n = \frac{Z^2(PQ)N}{[e^2(N-1) + Z^2(PQ)]}$$

n : taille de l'échantillon ;

N : taille de la population mère ;

Z : coefficient de marge (marge à partir du seuil de confiance) ;

e : Marge d'erreur ;

P : proportion de ménages supposés avoir les caractères recherchés.

Cette proportion variant entre 0,0 et 1 est une probabilité d'occurrence d'un événement. Dans le cas où l'on ne disposera d'aucune valeur de cette proportion, celle-ci sera fixée à 50% (0,5) ;

Q = 1-P. Avant l'application de la formule, nous présumons que si P = 0,50 donc Q = 0,50 à un niveau de confiance de 95%, Z = 1,96 et la marge d'erreur est e = 0,05.

Par ailleurs, neuf quartiers ont été choisis par grappe et par couronne dans la ville de Daloa. Le tableau ci-dessous présente ces quartiers selon leurs typologies et leurs couronnes.

Tableau I : Les quartiers enquêtés par types et couronnes

Typologie des quartiers	Couronnes			Totaux
	Centrale	Intermédiaire	Périphérique	
Habitat résidentiel	Commerce	Tazibouo	Evêché	03
Habitat évolutif	Lobia 1	Belleville Abattoir 1	Savonnerie	04
Habitat précaire		Marais	Soleil 2	02
Totaux	02	04	03	09

Source : Nos enquêtes, Septembre 2016

L'observation et les enquêtes dans ces quartiers nous ont permis d'avoir un regard général et particulier sur l'insalubrité générée par les sachets plastiques dans ladite ville. La figure ci-dessous présente une approche systémique de l'alimentation de rue et des risques environnementaux et sanitaires qu'elle génère.

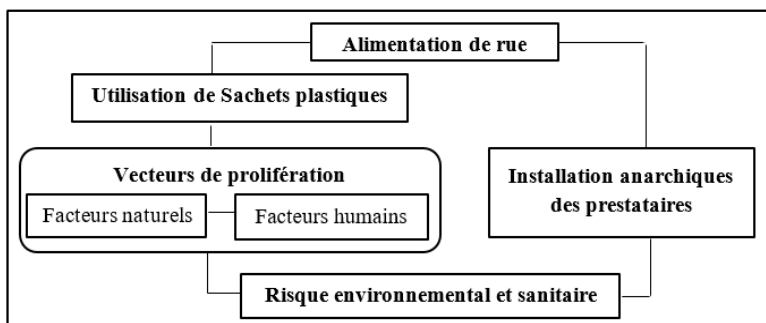


Figure 1 : Les facteurs de risque environnemental et sanitaire de l'alimentation de rue

L'alimentation de rue constitue une problématique. Ce sous-système en relation avec d'autres comme l'utilisation des sachets plastiques et l'installation anarchique des prestataires dans les rues entraînent un autre sous-système qui est le risque environnemental et sanitaire. Il va sans dire que la prolifération des sachets plastiques est favorisée par des facteurs naturels d'une part que sont le vent et la pluie et d'autre part les facteurs humains que sont les consommateurs et les prestataires. Ainsi donc, nous avons alterné pour la réalisation de ce travail des données qualitatives et des données quantitatives. Le traitement statistique a été fait avec le Logiciel Excel 2010 et IBM SPSS Stastics 20. Par ailleurs, les traitements cartographiques ont été effectués avec QGIS 2.12.2.

2. Résultats

Les résultats de cette étude s'articulent autour des points suivants : l'état des lieux de l'alimentation de rue à Daloa, les sachets plastiques dans ladite alimentation et ses incidences environnementales dans la ville de Daloa.

2.1. L'état des lieux de l'alimentation de rue à Daloa

2.1.1. Une diversité de prestataire de l'alimentation de rue à Daloa

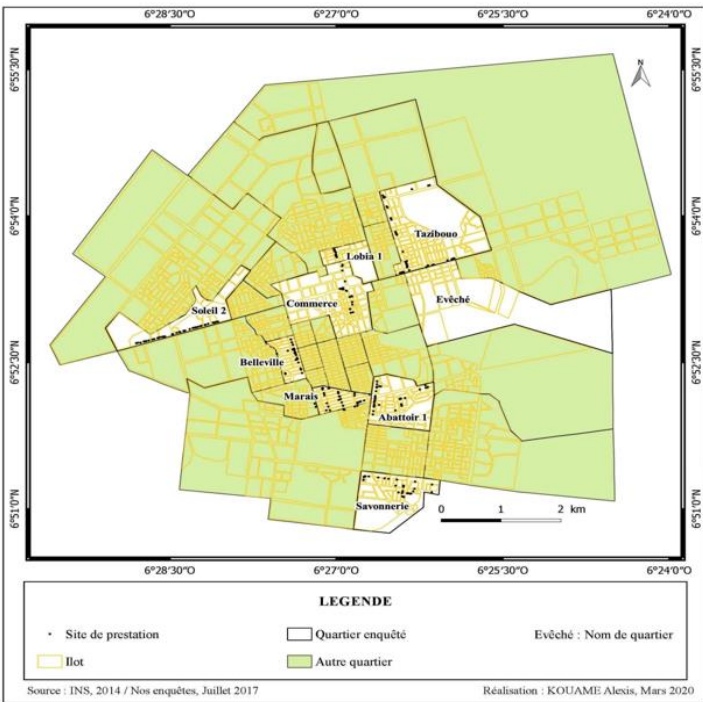
L'alimentation de rue est une activité dynamique dans le temps et dans l'espace. Au fil des heures, les aliments se succèdent dans leur prestation. A cet effet, nous croisons dans l'espace des prestataires de jour, des prestataires de nuits et des prestataires qui font les deux temps, c'est à dire, le jour et de la nuit. Les prestataires de jour sont ceux qui prestant entre 6 heures et 18 heures tandis que ceux de la nuit sont ceux qui prestant entre 18 heures et 5 heures. Ces prestataires représentent les taux dans le tableau suivant.

Tableau II : Répartition des prestataires par période de vente

Nombre des prestataires	Période de prestation			Total
	Jour	Nuit	Jour et nuit	
Taux (%)	62	32	6	100

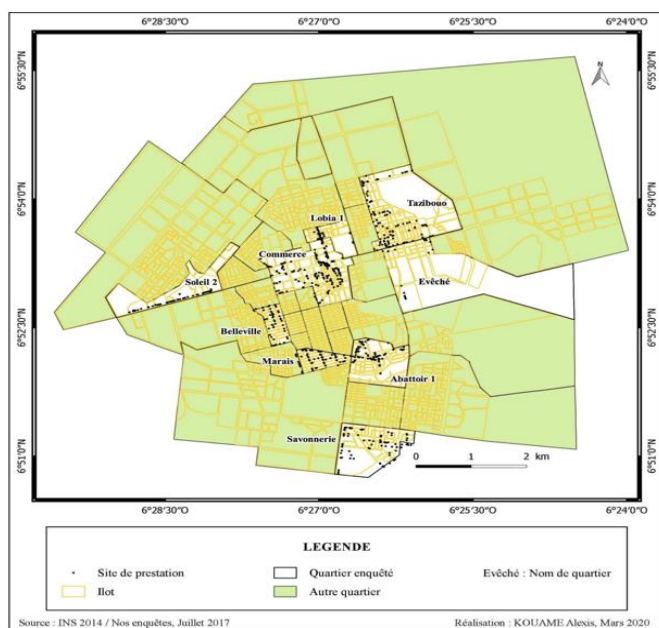
Source : Nos enquêtes, Juillet 2017

Les prestataires du jour dominent largement l'ensemble des prestataires de la ville. Ils représentent à eux seuls 62% de l'ensemble des prestataires. La journée est la période idéale du fait de la variété des activités socio-économiques qui offre une grande clientèle. Réciproquement, la nuit concentre moins d'activité parce qu'il y existe moins d'activité. Quant à l'activité de jour et nuit, il concerne pour la plupart des prestataires de kiosque à café qui vendent le matin et recommencent la nuit. Il est fatigant et nécessite moins de sommeil de la part du prestataire. Par ailleurs, dans l'espace de la ville de Daloa, l'on assiste à une représentation spatiale différente des prestations selon les périodes de prestation. C'est ce qu'illustrent les deux cartes ci-dessous.



Carte 1 : Distribution des prestataires d'aliment de rue dans la nuit

Au cours de la vente nocturne, les prestataires d'aliment de rue sont rarement répandus au sein des quartiers. Ils prestent aux abords des grandes voies éclairées et aussi des grands carrefours des quartiers pour plus de sécurité et dans l'optique première d'être à la portée d'une grande clientèle. Cela est le fait que les fins fonds des quartiers ne bénéficient pas tous d'éclairage public et d'autre part parce que les grands carrefours et voies de circulation des quartiers font lieu d'affluence humaine, de présence de maquis et l'accès facile aux engins motorisés. Le quartier Marais, quartier précaire assiste à l'emprise de la majorité de ces grandes voies. Par ailleurs, le quartier Abattoir 1 et Savonnerie quant à eux voient se développer l'alimentation de rue sur leurs voies bitumées et les grands carrefours éclairés à l'intérieur de leur surface. Hormis ces constats particuliers, les commerçants sont visibles dans la nuit sur les grandes voies éclairées.



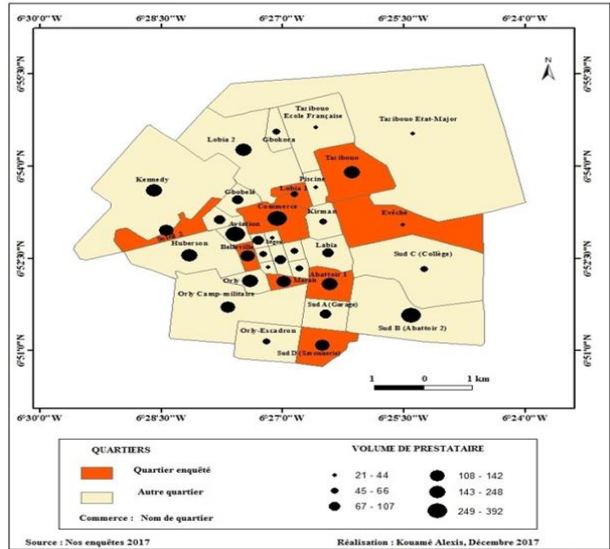
Carte 2 : Distribution des prestataires fixes d'aliment de rue à Daloa pendant le jour

A Daloa, les prestataires de la journée sont très nombreux. Ils représentent 62%. Dans la majorité des quartiers, on retrouve les prestataires presque partout contrairement aux 38% de prestataires nocturnes qui pour des raisons de sécurité sont moins repartis que leurs confrères de la journée. Seuls le quartier précaire Soleil 2 et le quartier haut standing Evêché font l'exception. Les prestataires de la journée

comme ceux de la nuit sont situés aux bordures de la nationale A 6. Cette situation est due au manque d'affluence de la population dans à l'intérieur de ces quartiers. Ce manque d'affluence pousse les prestataires à s'installer sur le long de la route nationale pour avoir une meilleure accessibilité aux consommateurs. A Daloa, le quartier Commerce est celui qui regorge de plus de prestataire avec 392 individus. Cela est la résultante de la présence des grandes gares routières de la ville et les administrations. Pendant le jour, les prestataires de rue se positionnent dans tous les endroits du moment où ils peuvent avoir des clients. Ils s'installent au rythme de l'urbanisation dans les quartiers et certaines places publiques selon leur affluence. La journée est le moment idoine pour que tout prestataire exerce dans la quiétude et surtout dans la sécurité.

2.1.2. Une forte dominance des prestataires fixes dans l'alimentation de rue à Daloa

Il existe deux types de prestataires d'aliment de rue. Les prestataires ambulants et les prestataires fixes. Sur plus de 3997 prestataires, les prestataires fixent, se trouvant dans tous les quartiers, en font 94%. Quant aux prestataires ambulants qui font 6%, ils sont plus dans les quartiers de forte affluence comme Commerce, Abattoir 1, Orly, Soleil 2 et Aviation en raison de la présence de gares routières et de marchés urbains. En plus des activités commerciales, la forte affluence des prestataires est relative au peuplement des quartiers.



Carte 3 : Répartition des prestataires dans la ville de Daloa

Malgré l'extension de certains quartiers comme Tazibouo Ecole-Française, Tazibouo Etat-major, Evêché et Sud C, ils comptent moins de prestataires avec respectivement 0,7%, 0,8%, 1,1% et 1,6% de la population totale des prestataires. Peu peuplés, ils comptent respectivement 2 213, 4 462, 1 382 et 4 437 habitants selon le Recensement Général de la Population et de l'Habitat (RGPH) de Côte d'Ivoire effectué en 2014. Cependant, certains quartiers ont une faible population mais avec une grande population de prestataire. Ce sont Commerce (2 106 Habitants) et Aviation (5 057 Habitants) (RGPH de 2014). Ces quartiers représentent respectivement 9,8% et 6,8% des prestataires de la ville de Daloa. Cela s'explique par le fait que Commerce est le quartier administratif et l'un des grands quartiers commerciaux de la ville. Il regorge de grandes gares en direction des quatre coins de la ville. Aussi, le quartier Aviation a en son sein le grand marché de la ville et certaines gares en partance de la ville de Man. Ces activités font d'elle une grande place de l'alimentation de rue. De ce fait, une forte population afflue dans ces quartiers quotidiennement. Enfin, il existe des quartiers qui, très peuplés, abritent également de grands nombres de prestataires. Ce sont Abattoir 2 (30 183 habitants), Savonnerie (9 658 habitants), Lobia 2 (13 805 habitants), Kennedy (14 803 habitants) et Huberson (10 693 habitants) (RGPH de 2014). Ils comptent plus de 3% des prestataires de la ville. Par exemple, Abattoir 2 compte 7,1%, Savonnerie 3,1%, Lobia 2 5,7%, Kennedy 4,5% et Huberson 6,2%. Ce sont des quartiers d'habitat évolutif situés à la périphérie de la ville. Leur éloignement du centre-ville fait de leur forte population un atout pour les prestataires.

2.2. Les sachets plastiques dans l'alimentation de rue à Daloa

2.2.1. Les sachets plastiques, une matière proscrite en Côte d'Ivoire

Le 22 Mai 2013, le Gouvernement ivoirien à travers le Décret N° 2013-327 portant interdiction de la production de l'importation, de la commercialisation, de la détention et de l'utilisation des sachets plastiques a été le premier pas pour tenter d'améliorer le bien-être et la santé des populations et des animaux, pour lutter contre la pollution, pour préserver les ouvrages d'assainissement et les autres infrastructures, pour promouvoir la salubrité publique et pour faire la promotion des emballages biodégradables. Cependant, le gouvernement a aussi pensé aux producteurs de sachets plastiques tout en leur permettant d'écouler leurs différents stocks déjà produit. C'est dans l'optique de respecter cette idéologie traduite dans l'Article 12 dudit décret qu'un autre décret fut émis le 22 Novembre 2013. Ce dernier consiste à proroger de six mois la prise à effet du Décret N°2013-327 du 22 mai 2013, portant interdiction de la production de l'importation, de la commercialisation, de la détention et de l'utilisation des sachets plastiques.

Pour la mise en route de ces décrets précités, le Cabinet du Premier Ministre a émis l'Arrêté N°065/PM/Cab du 19 Février 2014 déterminant les modalités d'application de l'article 1 du décret N°2013-803 du 22 Novembre 2013 prorogeant le délai de six mois prévu à l'article 12 du décret 2013-327 du 22 Mai 2013, portant interdiction de la production de l'importation, de la commercialisation, de la détention et de l'utilisation des sachets plastiques. Il s'agit des sachets plastiques de caisse pour les grandes surfaces, grossistes et détaillants, les Sachets d'emballage secondaire utilisé par les individus pour le transport et la protection et les Sachets d'emballage des denrées alimentaires utilisées dans la restauration de rue et dans la distribution d'aliments vendus sur la voie publique.

En dépit de cette machine législative, la fabrication et l'utilisation des sachets plastiques non biodégradables persistent en Côte d'Ivoire. Ainsi, ils sont plus que jamais visibles dans l'alimentation de rue sous plusieurs couleurs : Noire, blanche, bleu, rouge, jaune etc.

2.2.2. Les sachets plastiques comme emballage et le moyen de protection des aliments le plus prisé des prestataires à Daloa

Les sachets plastiques sont des éléments déterminants dans la commercialisation et la consommation d'aliment de rue. Pour le consommateur sans vaisselle, il est le moyen idéal pour le transport des aliments. Pour le prestataire, il constitue, pour certains, un moyen de protection et de conservation des aliments au cours de la vente. En somme, les sachets ou poches plastiques, tels que le présente la figure ci-dessous, est un grand moyen de protection d'emballage des aliments de rue.

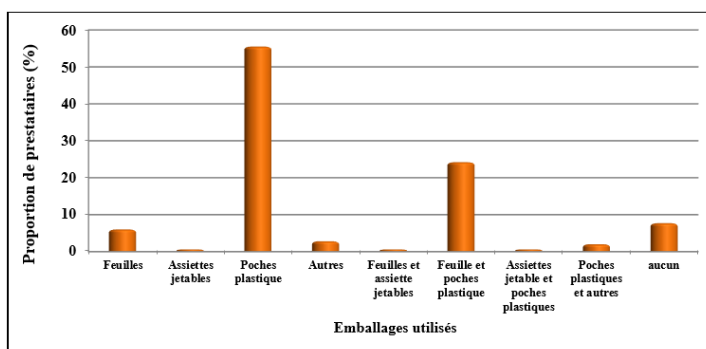


Figure 2 : Ratio des types d'emballages des prestataires d'aliment de rue à Daloa

Une majorité de 92% de prestataires utilise des emballages pour leur vente et seulement 8% vendent sans emballage à Daloa. Les

emballages sont des feuilles de plante et de papier, des assiettes jetables, des poches plastiques et autres moyens. La remarque la plus cruciale est que le sachet plastique constitue le premier choix d'emballage dans les transactions entre prestataires et la clientèle. Avec 55,5%, elles sont plus utilisées que n'importe quel type d'emballage. Mieux, ils sont utilisés ou souvent joints avec d'autres emballages comme des feuilles (de plantes et de papiers) des assiettes jetables. Les sachets sont de plusieurs couleurs : noire, blanche, bleu, violet et grise, etc. En deuxième pôle se place l'ensemble feuille et poches plastiques. Avec environ 24%, elles sont les plus utilisées après la poche plastique. On trouve cette stratégie chez les petits prestataires d'Attiéké Poisson Frit (APFr) et surtout chez les prestataires de galette, de pain et condiments, de pain sucré et des beignets. On les trouve aussi chez les commerçants de tubercules et céréales braisés ou grillés et de viande braisée. Pour les aliments, ces prestataires susmentionnés utilisent des sachets de référence pouvant avoir une contenance 250 g ou de 500 g. Le deuxième format visible dans l'alimentation de rue est celui servant à emballer des aliments de moyenne quantité. Ce sont en général des sachets plastiques pouvant avoir une contenance de 1 kg et de 2 kg. Ils sont les plus utilisés chez les prestataires fixes. Ils sont les premiers moyens d'emballage. Il y en a de plusieurs couleurs (blanc rose, jaune poussin, bleu ciel, rouge). Le paquet s'obtient à 300F CFA à partir des grossistes qui viennent pour la majorité proposer les sachets chez les prestataires. En troisième position, nous avons les sachets plastiques à grand volume de couleurs noires et autre de couleurs bleu. Le paquet est aussi à 300 F CFA. De ces deux couleurs, il est utilisé en fonction de la quantité de l'achat. Cependant, le tableau ci-après présente les proportions d'utilisation des différents moyens de protections et de conservations des aliments vendus.

**Tableau III : Les proportions d'utilisation des
moyens de protection des aliments de rue**

Moyens de protection des aliments	Pourcentage
Une caisse	20,8
Sachet plastique	36
Bocal	12,2
Autres	31
Total	100

Source : Nos enquêtes, Juillet 2017

Une majorité de 36% de prestataire utilise des sachets plastiques pour couvrir leur aliment. Ils utilisent cet outil pour une raison : le manque de moyen, et bien souvent la petitesse du commerce. Ce

système est un révélateur du caractère traditionnel et informel de l'activité. Le mélange des sachets plastiques et autres sources de protection est un moyen en vogue pour certains prestataires qui effectuent une activité plus dynamique tout en étant modeste. On trouve ce système avec les prestataires de plats-cuisinés (APFr, Riz et Sauce, Placali, etc.) qui vendent aussi des jus et de l'eau.

2.3. Les incidences environnementales de l'usage des sachets plastiques dans l'alimentation de rue à Daloa

2.3.1. Les facteurs de la prolifération des sachets plastiques par l'alimentation de rue

A Daloa comme partout dans les villes de la Côte d'Ivoire, les sachets plastiques sont proliférés dans les rues par des actions naturelles et anthropiques. La figure suivante matérialise le processus de proliférations des sachets plastiques de l'alimentation de rue dans les rues de Daloa.

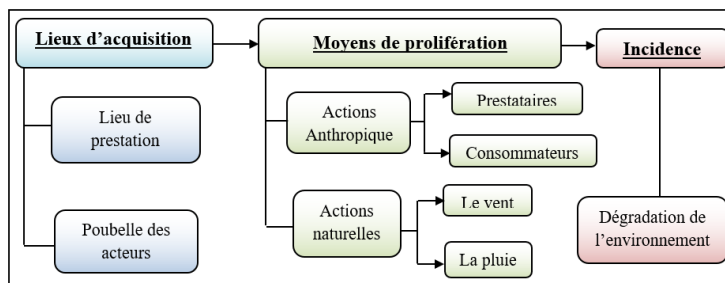


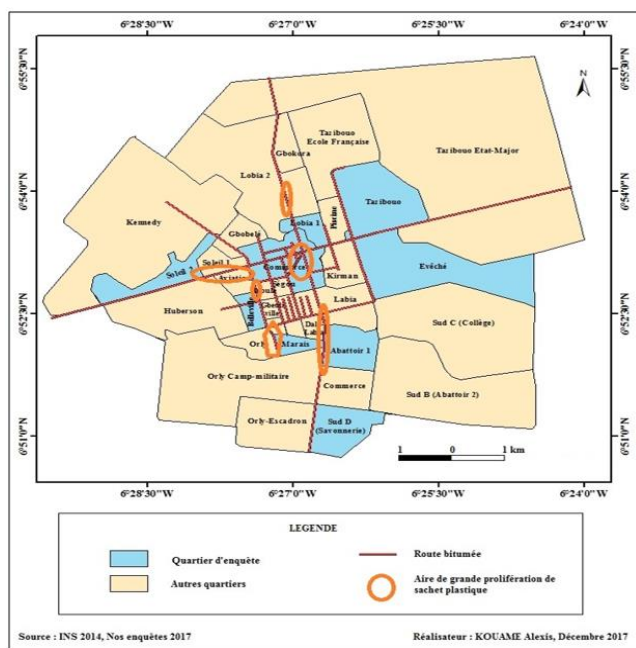
Figure 3 : Le parcours des sachets plastiques de l'alimentation dans l'environnement

Les sachets plastiques de l'alimentation de rue que l'on perçoit à l'échelle des rues et autres endroits proviennent des lieux de prestations et des poubelles des acteurs. En effet, les prestataires en disposent selon le type d'aliment ou de boisson en vente. Mieux, les sachets des poubelles ouvertes des prestataires ou des consommateurs sont transportés à l'échelle des rues et autres endroits similaires par l'action des acteurs de l'alimentation de rue d'une part et par des actions naturelles d'autres part. A ces niveaux du mode de transport, les prestataires ambulants sont les grands vecteurs au titre des prestataires. Leur déplacement facilite la tâche aux clients qui ne font pas d'effort avant d'acheter certains aliments. Les consommateurs favorisent le déplacement des sachets plastiques dans tous les coins et recoins de la ville par leur déplacement suite à leurs achats. Marqués par l'incivisme, ils délaissent en majorité ces sachets dans les rues suite à leur utilisation. Au titre des actions naturelles, le vent et la pluie sont les acteurs de la

prolifération des sachets plastiques à l'échelle des rues. Ayant un faible poids, les sachets plastiques sont transportés par le vent et la pluie dans les caniveaux à ciels ouverts et autres endroits inhabités de Daloa.

2.3.2. Les sachets plastiques de l'alimentation de rue, facteur de pollution de l'espace urbain de Daloa

Une fois utilisé, le sachet plastique est jeté dans l'environnement par les différents acteurs. Colportés par le vent, la pluie et les acteurs, on les trouve à l'échelle de toute la ville. Cependant, sa prolifération est plus expressive dans les espaces de très forts échanges tels que les gares routières et les marchés. La carte ci-après matérialise les espaces de fortes expressions de prolifération des sachets plastiques à Daloa.



Carte 4 : La présentation des espaces à forte prolifération de sachets plastiques

Il y a une forte expression des sachets plastiques à l'échelle de plusieurs quartiers à Daloa. Ce sont Commerce, Abattoir 1, Marais, Orly, Aviation, Soleil 1 et 2, et Lobia 2. Ils ont tous des fonctions commerciales. Hormis Lobia 2 qui compte qu'un marché, les autres sont dotés de centres commerciaux et de gares routières. Vu le dynamisme économique de ces espaces, on y assiste à de fortes consommations alimentaires ainsi que la majorité des prestataires

ambulants de la ville. Ils sont dominés par les prestataires de casse-croûtes et surtout les boissons d'eau et de jus dont leurs emballages plastiques sont rejetés dans les rues suite à leur consommation. Ces acteurs participent fortement à l'insalubrité de ces quartiers à partir de la divagation des poches plastiques alimentaires, signe révélateur de manque d'incivisme et de comportements non éco-citoyens des habitués de ces espaces.

**Photo 1 : Prolifération de sachets plastiques
dans les rues du quartier Commerce**



Cliché : KOUAME Alexis, Février 2016

Le rejet des sachets ou poches plastiques dans la rue après leurs utilisations participe grièvement à la dégradation de l'environnement de ladite ville car le sachet plastique met 400 ans avant de se transformer (G. Doublier et O. Sorgho, 2009, p.2). Ainsi, leur prolifération dans les quartiers de fortes activités commerciales et autres quartiers souligne encore une fois les limites des autorités de la ville quant au soin de leur localité. Elle met en aussi en exergue l'incivisme des consommateurs de l'alimentation de rue quant au rejet des sachets plastiques dans les rues.

3. Discussion

A Daloa, les prestataires de la journée sont très nombreux. Les 62% représentent une population de 2459 sur 3997 prestataires. Dans la majorité des quartiers, on retrouve les prestataires presque partout contrairement aux 1279 prestataires nocturnes. Pour C. Canet (1997, p.1), ce fort dispositif de prestataires vient répondre au manque de système efficace de restauration collective (comme les cantines sur les

lieux de travail). Mais à Daloa, le manque d'affluence de consommateur dans certains quartiers entraine un faible nombre de prestataire comme il est le cas à Evêché qui compte moins de 30 prestataires. A Daloa, le quartier Commerce est celui qui regorge de plus de prestataire avec 392 individus. Cela est la résultante de la présence des grandes gares routières de la ville et les administrations. C'est ce qu'atteste C. Canet (1997, p.2). Pour l'auteur, les espaces d'activité économique et de forte concentration démographique: quartiers d'affaires, zones portuaires, industrielles et artisanales, centres administratifs, marchés et gares. Pour B. Y. Ofoueme (2007, p.333-334), en plus des raisons démographiques qui favorisent l'essor de cette activité, on trouve aussi l'aspect socio-économique et culturel. Pour l'auteur, la pauvreté monétaire et la précarité de vie des ménages sont l'une des raisons fondamentales de la prestation et de la consommation d'aliment de rue qui sont d'une grande diversité (plats traditionnels et importés) permettant ainsi aux consommateurs de faire leurs choix selon leurs cultures et envies. Selon C. Canet (1997, p.11), le secteur de l'alimentation de rue fait partir des micros entreprises informelles vue l'absence de législation pour cette activité.

Malgré son interdiction par l'Etat, l'usage des sachets plastiques encore une réalité et est incontournable dans l'alimentation de rue. Ils sont utilisés uniquement comme emballage par 55,5% de prestataires et comme moyen de protection par 36% d'entre eux. Il existe plusieurs typologies de sachets plastiques qui ne sont pas étiquetés (K. R. J. Bodo, 2016, p.284). Leur présence chez les prestataires est parfois révélatrice de l'aliment en prestation. Pour sa part, dans la catégorie des boissons, C. Canet (1997, p.6) souligne qu'il y a l'eau réfrigérée ou pas est vendue dans les sachets plastiques. En 2012, W. Koukougnon (2012, p.275) cette eau est vendue à 5 F CFA. Aujourd'hui, les nouveaux tarifs s'inscrivent entre 10 F CFA à 50 F CFA. Ils servent aussi à l'emballage de certaines grillades, galette, beignets et autres casse-croûtes. Le coût de ses paquets de sachets d'emballages contenant plus de 50 unités de sachets plastiques est compris entre 200F CFA et 300F CFA. Mais le coût abordable de cette matière n'est pas le seul facteur explicatif de sa forte utilisation. Selon (K.R.J. Bodo, 2015, p.282-283), les sachets ou poches plastiques sont économiques, légers, résistants et prennent toutes les formes souhaités. Pour K. Kouassi et J.P.Assi-Kaudjhis (2013, p.113), les sachets plastiques de couleurs sont des signes révélateurs du pouvoir d'achat des populations. Ils participent à mystifier le contenu de l'achat. Mieux encore, loin de s'attarder sur l'aspect nuisible de ce produit, les auteurs traduisent que la forte expression des sachets plastiques dans les rues est un facteur explicatif du dynamisme des activités économiques dans un lieu. Mieux, ils protègent non seulement les aliments ou les boissons contre les menaces extérieurs et les produits chimiques, mais l'imperméabilité des sachets

plastiques assurent une protection contre la poussière, les insectes et à l'eau. Les sachets plastiques existent sous plusieurs couleurs. Mais Selon K.R.J. Bodo (2015, p.284), les couleurs de sachet les plus utilisées dans le secteur alimentaire sont les sachets de couleur blanche et noire. Pour K. Kouassi et J. P. Assi-Kaudjhis (2013, p.113), les sachets de couleur noir et bleu permet de mystifier le contenu de l'achat du consommateur.

L'utilisation du sachet par l'effet du vent, de la pluie et de l'incivisme des consommateurs constitue une source de dégradation de l'environnement. D'ailleurs, K. Kouassi et J. P. Assi-Kaudjhis (2013, p.173), présentent la prolifération des sachets plastiques comme un indicateur d'insalubrité. A Daloa, la prolifération des sachets plastiques liée à la pratique de l'alimentation de rue est plus expressive dans les quartiers commerciaux de la ville ayant pour la plupart des marchés, de gare routière, des activités artisanales et des écoles. C'est le cas de Commerce (gare routière et activités artisanales), Abattoir 1 (gare routière, marché, activités artisanales), Savonnerie (activité artisanale), Marais (marché et gare routière) et Belleville (activité artisanale). Selon R. Akiyo (2017, p.1738), si ces espaces sont si insalubres à travers la prolifération des sachets plastiques, une majorité des consommateurs rejettent dans la nature les sachets après la consommation de son contenu. Plus explicite, V. Manuel (2010, p.64) signifie que c'est sur le bas-côté de la route que ces consommateurs ont tendance à rejeter les sachets. Bas-côté ou pas, notre observation relève que ce rejet se fait à tous les niveaux. On le constate chez les voyageurs ou les transporteurs qui, délibérément, dans une voiture rejettent les sachets dans la nature. Pour K. Kouassi et J. P. Assi-Kaudjhis (2013, p.120), ces sachets se retrouvent à encombrer les avaloirs et les caniveaux à ciel ouvert entraînant ainsi la prolifération des eaux stagnantes qui favoriseraient des risques sanitaires pour la population environnantes. Malgré tout, les sachets plastiques constituent une gangrène pour l'environnement urbain. Mieux, K. R. J Bodo (2016, p.309) les qualifient de gros polluant.

Conclusion

En somme, l'alimentation de rue est une activité réjouissante pour un bon nombre de personnes qui l'exerce. Il est de nos jours un enjeu économique qui régule la situation socio-économique de plusieurs citadins. Cependant, ces composantes dans ses prestations telles que ces étals et locaux ainsi que les sachets plastiques utilisés constituent un problème environnemental dans la ville de Daloa. Elle favorise la dégradation de l'environnement urbain par la prolifération des sachets plastiques à travers des actions anthropiques et naturelles. Elle participe à l'accentuation de l'insalubrité et du désordre dans la ville de Daloa. Elle mériterait un regard d'organisation et de

réglementation des autorités municipales afin de favoriser une alimentation et des rues saines.

Bibliographie

- AGLI Charles, SODJINOU Epiphane et SINGBO Alphonse, 2004, *Diagnostic socio-économique du secteur de l'alimentation de rue à Cotonou*, Projet TCP/ BEN/ 2904 (A), Cotonou, 90p.
- AKINDES Francis, 1991, *Restauration populaire et sécurité alimentaire à Abidjan*, in « Cahier des Sciences Humaines » pp.169-179.
- AKIYO Rufin, 2017, *Consommation de l'eau en sachet et ses effets socio-environnementaux dans la Commune de Parakou*, in « International Journal of Biological and Chemical Science » 11 (4), pp 1727-1740
- BODO Kouadiobla Romaine Josée, 2016, *Les femmes, la restauration de rue et l'environnement à Cocody (Abidjan)*, Thèse unique de doctorat de géographie, IGT, Université Félix Houphouët Boigny de Cocody-Abidjan, Côte d'Ivoire, 333p.
- BODO Kouadiobla Romaine Josée, DAKOURI Guissa Desmos Francis, Aloko N'Guessan Jérôme, 2016, *L'usage des sachets plastiques dans la restauration de rue à Cocody : Un gros polluant de l'environnement*, in « revue ivoire anthropologie sociologique KASA BYA KASA », EDUCL, N°31, pp. 231-248
- CANET Colette, 1997, *l'alimentation de rue en Afrique*, in « Aliments dans les villes », vol. 2, FAO, pp. 1-17.
- DOUBLIER Gilles et SORGHO Ousmane, 2009, Valorisation des déchets de sachets plastiques, Conférence Internationale sur la valorisation des Déchets et de la Biomasse Résiduelles dans les pays en Développement, 9-11 Juillet 2009, Ouagadougou, Burkina Faso, 6p.
- INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE, 2015, *Enquête sur le niveau de vie des ménages en Côte d'Ivoire 2015*, Abidjan, 91p.
- KOUASSI Konan, 2012, *Insalubrité, gestion des déchets ménagers et risque sanitaire infanto-juvénile à Adjamé*, Thèse unique de doctorat de Géographie, Université Félix Houphouët Boigny Cocody, Côte d'ivoire, 597p.
- KOUASSI Konan et ASSI-KAUDJHIS Joseph Pierre, 2013, *Les enjeux de la prolifération des sachets en milieu urbain : le cas d'Adjamé*, in « les lignes de Bouaké-la-neuve », N°4, vol.1, revue électronique des sciences humaine de l'Université de Bouaké, pp.106-127.
- KOUKOUGNON Wilfried, 2012, *Milieu urbain et accès à l'eau potable : cas de Daloa (Centre-Ouest de la Côte d'Ivoire)*, Thèse unique de Doctorat en Géographie, Université Félix Houphouët Boigny-Abidjan, IGT, 435p.

- MANUEL Valentin, 2010, *Bouteilles et sachets en plastique. Pratiques et impacts des modes de consommation d'eau à boire au Sénégal*, in « revue Autrepart », 2010/3 n°55, Presses de Sciences Po, pp 57-70.
- OFOUEME Berton Yolande, 2007, *La restauration « populaire » dans la conurbation Cotonou/Porto Novo/Abomey-Calavy (Benin)* in « Revue du CAMES – Nouvelle Série B », Vol. 009 N°2-2007 (2^{ème} semestre), pp. 323-237.
- SECKE Christian, 2007, *Contribution à l'étude de la qualité bactériologique des aliments vendus sur la voie publique de Dakar*, EISMV de Dakar, Sénégal, 90p.

**VARIABILITE PLUVIOMETRIQUE ET STRATEGIES
D'ADAPTATION DE PRODUCTION ANIMALE CHEZ
LES ELEVEURS DES MONTS MANDARA
(EXTREME-NORD CAMEROUN)**

KALDAOUSSA Paul*
TEWECHE Abel*
LIBA'A Natali Kossoumna*

Résumé

La question de la production animale dans le contexte de la variabilité climatique est complexe et délicate. Les acteurs d'élevage connaissent de plus en plus des difficultés liées à l'insuffisance des points d'eau et des fourrages ainsi qu'à la mobilité des éleveurs et de leurs troupeaux. Ainsi, cet article a pour objectifs de montrer l'influence des effets climatiques sur la production animale en milieu rural, ressortir et d'expliquer les stratégies utilisées par les acteurs locaux pour s'adapter et pérenniser leur secteur d'activité. Des enquêtes basées sur les questionnaires et les entretiens ont été menées auprès des acteurs locaux (agro-éleveurs, éleveurs transhumants) et des services publics en charges du secteur de l'élevage et de l'agriculture. L'analyse cartographique des types et itinéraires des transhumants montrent que les indicateurs de la variabilité pluviométrique sont réels. Ce qui justifie la limitation des produits d'élevage inhérente à la raréfaction des points d'eau et de l'amenuisement des pâturages ainsi que la non maîtrise du calendrier de mobilité des éleveurs et de leurs troupeaux (83266 têtes de bétail ont disparu entre 1995 et 2011 sur un effectif de 979596 (DDEPIA Mayo-Tsanaga))¹. En dépit de quelques initiatives paysannes, les éleveurs ne disposent pas assez des moyens et des connaissances essentielles pour lutter et/ou atténuer les effets de la variabilité pluviométrique. Dans cette optique, les producteurs des produits d'élevage méritent d'être suivis par les autorités administratives afin de s'adapter d'une manière efficace aux effets de la variabilité climatique pour enfin pérenniser leur secteur d'activité.

Mots-clés : variabilité pluviométrique, élevage, effets pluviométriques, monts Mandara, Extrême Nord Cameroun.

Abstract

The issue of animal production in the context of rainfall variation is complex and delicate. Actors of livestock face more and more difficulties

* Université de Maroua ; Email : kalpaulw84@gmail.com

* Université de Maroua ; Email : tewabel@yahoo.fr

* Université de Maroua ; Email : koliba@yahoo.fr

¹ DDEPIA: Délégation Départementale de l'Elevage, des Pêches et des Industries Animales du Mayo-Tsanaga

related to insufficiency of water points of feeds as well as the mobility of shepherds and their cattle's. Thus, this article aims at highlighting the impact of climatic effects on animals production in rural area and understanding how local actors use strategies of adaptation to sustain their sector of activity. Inquiries based on questionnaire and interviews have been carried from local actors (agro shepherds, transhumant shepherds) and delegations in charge of livestock and agricultural sectors, and the map analysis show that the indicators of rainfall variation are real. That is what justifies the limitation of livestock products inherent to the scareness of water points and the shortage of pasture as well as the non-mastery of the calendar of the mobility of shepherds and their cattle (83266 heads of cattles died between 1995 and 2011 on and enrolment of 979596 (DDEPIA Mayo-Tsanaga)). Despite some rural initiative, shepherd the not have enough means and essential knowledges to fight or to reduce effects of rainfall variation. In this option, producers of livestock products must be followed by administratives authorities so as to get adapted rightly to the effects of rainfall variation to finally sustain their sector of activity.

Keywords: rainfall variation, livestock, rainfall effects, mount Mandara, Far North Cameroon.

Introduction

Le monde est soumis à des changements climatiques entraînant de nombreux incidents appelés aléas climatiques. Ces aléas se manifestent aussi bien à l'échelle cosmique qu'à l'échelle géographique.² Ils se matérialisent par la sécheresse, les inondations, l'irrégularité et la mauvaise répartition des pluies, le décapage des sols de ces éléments nutritifs (humus). Si l'on doit s'en tenir aux chiffres officiels, le cheptel bovin n'a cessé de diminuer entre 1985 et 1990, au total de 30 % pour cette période, passant de 923000 à 650100 têtes (C. Seignobos, 2000, p 5. Dans la même perspective les études menées sur les conséquences écologiques de la sécheresse conduisent souvent à la disparition des plantes pérennes, à une réduction qualitative et quantitative de la biomasse herbacée. La présente réflexion s'inscrit dans la problématique de système de production animale liée aux effets de la variabilité pluviométrique en milieu rural. En effet, les éleveurs des monts Mandara font face à une diminution significative des ressources pastorales qui se traduit par la réduction et la transformation de la végétation ainsi que l'insuffisance, voire la disparition des points d'eau naturels et artificiels en milieu rural. Une réduction qualitative et quantitative ne permettant pas aux éleveurs

² Les changements climatiques sont ici une transformation environnementale que subissent les êtres vivants à l'échelle mondiale, régionale et locale. Cette modification de l'environnement concerne le climat, le sol, la végétation, les animaux, l'homme...

d'abreuver leurs animaux (enquête de terrain, août 2012 ; figure 2 : évolution pluviométrique de 1984 à 2014). Cela constitue une menace pour le développement du système d'élevage de la zone essentiellement extensive. En outre, la densification de l'occupation des espaces dues à la croissance démographique, l'amenuisement et la raréfaction des ressources exploitables (pâturages, points d'eau, zone de parcours) sont les caractéristiques de l'évolution en cours dans les monts Mandara. La dynamique de l'élevage a permis la mutation des espaces obligeant les acteurs du monde rural à faire face à de nouveaux défis en l'occurrence le changement au niveau des pratiques paysannes. Les ressources pastorales (pâturages, points d'eau, résidus de récolte, vaine pâture...) sont qualitativement et quantitativement réduites. Les surfaces pâturables et les ressources alimentaires pour le bétail sont en constante réduction (N. Kossoumna Liba'a, 2008, p 18). Les facteurs naturels et anthropiques sont pour la plupart responsables de la dégradation et de l'amenuisement de ces ressources pastorales. Ces facteurs sont entre autres la croissance démographique, l'irrégularité et la mauvaise répartition des pluies en milieu rural (enquête de terrain 2018). Plusieurs indices de la variabilité climatique sont identifiés : le déficit pluviométrique entraînant la dégradation des pâturages, l'assèchement des points d'eaux naturels et même artificiels, la température élevée, pourraient constituer également les facteurs de la baisse de rendement. (P. Djamen Nana, 2008, p 37) pense que dans le passé, la vaine pâture était généralisée et les éleveurs avaient facilement accès aux fourrages et aux résidus de cultures. Mais la réalité du terrain révèle que la mauvaise répartition des pluies contraint les paysans à pratiquer plusieurs activités à la fois (élevage, agriculture, commerce, mototaxi). Cette mauvaise répartition et l'irrégularité des pluies influent sur le rendement des éleveurs, ce qui les amène à pratiquer en plus de leur activité principale, d'autres activités comme l'agriculture, le commerce, le mototaxi. Ainsi le milieu rural subit de transformations qui se manifestent par la restriction des terres incultes, la raréfaction des points d'eau, l'amenuisement et la dégradation des pâturages (disparition de certaines espèces végétales appétissantes), l'irrégularité des pluies et la température élevée. Cette transformation de l'espace engendre des incidences sur l'activité pastorale. Plusieurs travaux ont été menés dans les stations de recherche en rapport avec la variation climatique. Tous ces travaux traitent essentiellement des variabilités climatiques à l'échelle planétaire. Mais, la connaissance de la perturbation de système de production animale par les effets de la variation pluviométrique et les stratégies d'adaptation des éleveurs des monts Mandara n'ont pas fait l'objet d'étude spécifique, car c'est une zone de haute altitude avec des caractéristiques particulières au reste de la région de l'Extrême-Nord. En effet, les monts Mandara bénéficient de plus de pluie favorisant la production fourragère

relativement abondante par rapport aux plaines environnantes (figure 2).

1. Matériels et méthodes

1.1. Présentation et caractéristiques de la zone d'étude

La région des monts Mandara, à elle seule, a une densité de près de 250 habitants au km² sur les pentes et les piémonts, MINATD³ (2010). En plaine, elles s'alignent le long des cours d'eau. On y rencontre les Mafa, les Mandara, les Bainawa, les Kanouri, les Mada, les Moufou, les Bana, les kapsiki... La motivation qui explique le choix de Mogodé dans la partie septentrionale du Cameroun (monts Mandara) comme zone d'étude se justifie par le fait que cette localité est l'un des foyers importants du secteur de l'élevage pastoral de la Région et présente des caractéristiques particulières au reste de la Région de l'Extrême-Nord. Compte tenu de sa position géographique en altitude (600-900 m), les précipitations y sont relativement plus abondantes (environ 975mm / an) exposant la population à des inondations ou de l'érosion des berges. Le climat est relativement humide comparé au reste de la région de l'Extrême-Nord. Prenant en compte la convergence des pasteurs et leurs troupeaux vers les monts Mandara, la question de savoir qu'est ce qui fait la spécificité de cette zone au regard des activités pastorales en milieu soudano-sahélien ? Au regard de la courte durée de la saison des pluies, de l'irrégularité des précipitations et de la sécheresse prolongée, comment les acteurs de l'élevage s'adaptent aux effets des changements climatiques ?

En effet, les piémonts et les basses terres reçoivent des alluvions en provenance des montagnes, disposent des terres arables et fertiles constituant ainsi un enjeu pour les agriculteurs et les éleveurs qui y convergent de toute part. De même, le plateau de Mogodé, de Bourha, la plaine de Gawar et de Hina respectivement dans le Département du Mayo-Tsanaga, jouent un rôle très déterminant pendant la période de soudure car ils sont des milieux riches en vaine pâture. Dans le cadre de cet article, l'étude se focalise sur l'Arrondissement de Mogodé (figure1).

³ Ministère de l'Administration territoriale et de la Décentralisation

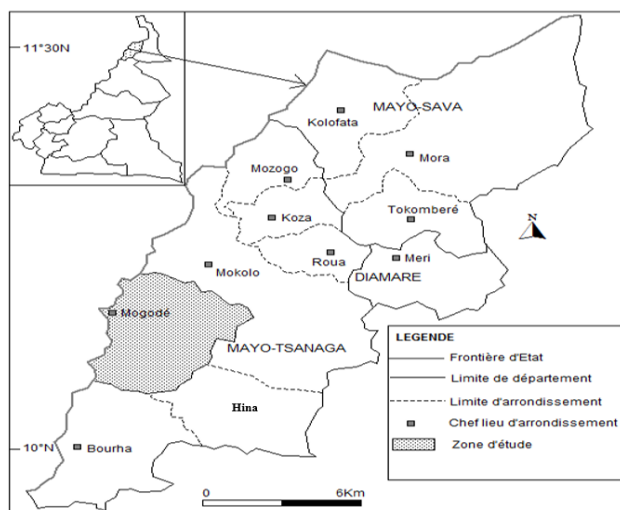


Figure1 : Localisation de la zone d'étude

La région des monts Mandara est constituée dans sa majeure partie par des montagnes et des plateaux parmi lesquels se trouve le plateau de Mogodé. Cette circonscription administrative est située au sud de Mokolo, chef-lieu de Département du Mayo-Tsanaga et est limitée à l'Ouest par la République Fédérale du Nigéria.

1.1.1. Collecte des données primaires et secondaires

Deux types d'enquêtes ont été effectués sur le terrain pour collecter les données. Il s'agit des enquêtes par questionnaire et par entretiens.

1.1.1.1. Des enquêtes par questionnaire

Pour généraliser les résultats des enquêtes sur toute la population de la zone d'étude, un échantillon représentatif, fondé sur la méthode de choix raisonné a été utilisé. L'enquête repose sur un questionnaire codé soumis à 169 producteurs d'élevage que sont les peuls sédentarisés, les agro-éleveurs et les peuls transhumants. Il est question de dégager un échantillon représentatif de la population dans toutes ses caractéristiques. Le choix des éleveurs nomades est justifié par le fait que leur système d'élevage soit basé sur la transhumance et ont pour activité principale que l'élevage. La population cible a aussi concerné les peuls sédentaires et les agroéleveurs, car ils peuvent mieux apprécier la variabilité pluviométrique dans les villages. Le choix des individus a tenu compte de l'âge (30 ans minimum), de la durée dans la localité (20 ans minimum), de l'activité pratiquée, du statut social. Ces différents

critères peuvent influencer sur la manière de percevoir la variabilité pluviométrique. Ainsi le plan de l'échantillonnage indique les types d'acteurs retenus (tableau I).

Tableau I : Structure de l'échantillon d'enquête

Types d'acteurs	Effectifs	Pourcentages
Agro-éleveurs	56	33,14
Éleveurs transhumants	56	33,14
Peul sédentarisés	57	33,72
Total	169	100

Le questionnaire a été directement administré aux éleveurs nomades, aux peuls sédentaires et aux agroéleveurs dans la zone d'étude (voir figure 1). Il s'est agi de repérer les indicateurs de la variabilité pluviométrique à l'échelle locale⁴ et les stratégies d'adaptations mises sur pieds par les éleveurs. Tout de même, la prise des vues a permis d'avoir les données qualitatives ; lesquelles vues ont été possibles grâce à un appareil numérique avec lequel nous avons photographié les faits concrets de terrain. La mobilité des éleveurs et de leurs troupeaux a été cartographiée afin de ressortir la grande transhumance et la petite transhumance

1.1.1.2. Des enquêtes par entretiens

Le guide d'entretien a été administré aux *Ardo*⁵, aux bergers, aux personnels du MINEPIA⁶ (au niveau local, départemental et régional). Les questions sont orientées vers la façon selon laquelle les communautés d'élevage perçoivent la variabilité climatique en milieu rural. Les questions sont aussi plus inhérentes aux stratégies d'adaptation pour contrecarrer les effets de la variabilité climatique afin de promouvoir le développement du secteur de l'élevage.

Les données secondaires ont été tirées des ouvrages généraux, des thèses, des articles, des mémoires, des revues, relatives à la variation pluviométrique et aux techniques mises en œuvre pour contrarier les effets de la variabilité pluviométrique sur la production pastorale. Les données climatiques de 1984 à 2014 (températures, précipitations) ont été recueillies auprès des stations météorologiques départementales de Mokolo et auprès du service régional de l'Extrême-Nord. Ces données pluviométriques et des températures (mensuelles et annuelles) ont permis de voir l'évolution de la précipitation et le volume d'eau enregistré au bout de chaque année pendant 30 ans.

⁴ Il s'agit pour les acteurs d'élevage d'identifier les éléments qui expliquent la variabilité pluviométrique dans leur milieu de vie.

⁵ Le *Ardo* est l'autorité traditionnelle dans le campement des éleveurs ou dans le village peul.

⁶ Ministère de l'Élevage, de Pêche et des Industries Animales

1.2. Mode d'exploitation et de traitement des données

Les informations recueillies ont fait l'objet d'un dépouillement manuel. L'utilisation du logiciel Excel a permis de traiter les données quantitatives afin de ressortir les tableaux statistiques, les courbes pluviométriques. Les données cartographiques ont été traitées à base du logiciel MapInfo 8.5. Cela a permis de réaliser la carte de la mobilité des éleveurs et de leurs troupeaux. En effet l'analyse et l'interprétation des informations ont permis d'identifier les indicateurs de la variabilité pluviométrique.

2. Résultats

2.1. Les indicateurs de la variabilité pluviométrique sur les plateaux intérieurs des monts Mandara

De nombreux indicateurs expliquent la variabilité pluviométrique du climat en milieu rural. Ces indicateurs du climat à l'échelle locale sont principalement la pluviométrie et la température qui se traduisent par la sécheresse, les inondations, l'irrégularité et la mauvaise répartition des pluies, le décapage des sols de ces éléments nutritifs (humus) et le décalage des premières pluies dans le temps et dans l'espace.

2.1.1. L'irrégularité et fin précoces des pluies

Dans les monts Mandara, l'irrégularité et la mauvaise répartition des pluies constituent un véritable problème, car les éleveurs éprouvent d'énormes difficultés pour maîtriser le système d'élevage dans le contexte de la variation pluviométrique. Cette situation entraîne le dépérissement des végétaux et l'assèchement des points d'eau, principales ressources des acteurs en présence. La figure 2 présente d'ailleurs l'évolution de la pluviométrie dans le Mayo-Tsanaga et de Diamaré de 1984 à 2014 et qui rend compte de cette variabilité.

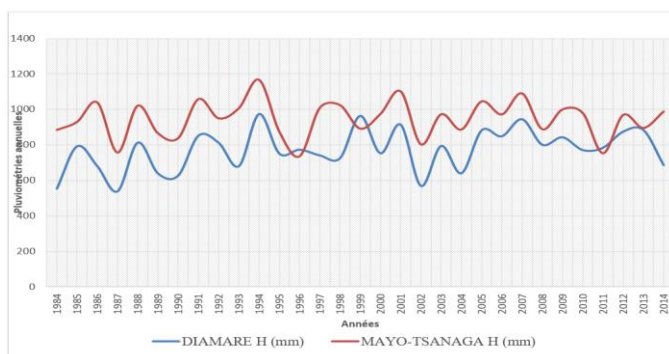


Figure 2 : Evolution de la pluviométrie annuelle de Mayo-Tsanaga et de Diamaré de 1984 à 2014

La figure 2 présente la situation pluviométrique du Département de Mayo-Tsanaga et de Diamaré de 1984 à 2014. De cette figure, il ressort que les zones de hautes altitudes reçoivent plus des pluies que celles de basses altitudes. Cette figure illustre à suffisance que le climat a subi une variation. Aux années pluvieuses succèdent, le plus souvent des années moins pluvieuses. D'une manière générale, la pluviométrie varie d'une année à une autre. Ce qui rend difficile l'activité d'élevage qui devient de plus en plus compliquée. Les années 1987, 1990, 1996, 1999, 2002, 2003, 2004, 2008 et 2011 connaissent un déficit pluviométrique avec une quantité d'eau inférieure ou légèrement supérieure à 800 mm. En revanche, le volume d'eau enregistré en 1986, 1988, 1991, 1994, 2001, 2005, 2007 atteignaient, voire dépassaient 1000 mm. Cette variation annuelle de la pluviométrie traduit la variation climatique que l'on observe dans le milieu d'étude et qui rend difficile non seulement la maîtrise du calendrier agricole chez les agriculteurs, mais aussi les éleveurs qui peinent à mieux organiser la mobilité de leurs animaux.

2.1.2. Décalage des premières pluies dans le temps et dans l'espace: un fait réel en milieu rural

L'instabilité est grande tant pour l'apparition des premières pluies que pour leur arrêt. Les dates peuvent varier de plus d'un mois. *« Avant, les premières pluies commençaient à tomber au mois d'avril. Mais, on constate que ces dernières années, c'est au mois de mai ou de juin, voir vers la fin de ce mois qu'il commence à pleuvoir »*.⁷ En plus de cette déclaration d'un éleveur, un agriculteur pense que : *« plus le temps passe, plus les dates des premières pluies changent aussi. Et la durée des pluies chaque année varie »*.

Ainsi, la pluviométrie de la zone des Monts Mandara est irrégulière et varie d'une année à une autre. La pluviométrie moyenne est de 979,5 mm (service départemental des enquêtes et des statistiques de Mokolo MINADER). Les mois les plus pluvieux sont le mois d'août et de juillet avec respectivement une précipitation moyenne de 237,5 et de 289,7 mm. On observe un décalage des premières pluies caractérisée par une irrégularité des précipitations mensuelles. La figure 3 présente le calendrier d'exploitation des ressources par les acteurs pastoraux dans les monts Mandara.

⁷ Propos d'un éleveur à Kapsiki

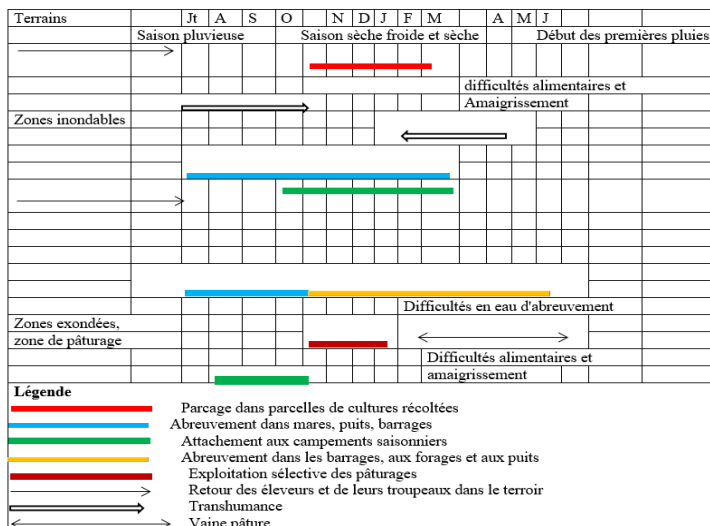


Figure 3 : Saisons et risques climatique

Source : Enquête de terrain juin 2018

La figure 3 fait visualiser le décalage des premières pluies et présente les risques que la population locale peut subir au cours d'une saison. Au regard de ce tableau, les premières pluies débutent au mois de juin avec des périodes sèches intermittentes et diminuent rapidement au milieu du mois d'octobre. Ce dysfonctionnement pluviométrique explique une variation du climat observable à l'échelle locale et constitue une entrave au développement des herbes fourragères et de la disponibilité des points d'eau pendant la saison de soudure. Par conséquent, la production animale qui dépend fondamentalement de ces ressources, va connaître une chute drastique plongeant les acteurs dans la misère les amenant à se convertir en agriculteur et/ou commerçant.

En servant cette figure, les éleveurs font face à plusieurs difficultés alimentaires et en eau d'abreuvement. La période allant d'avril jusqu'en juin correspondant à la phase de transition entre la saison sèche et celle des pluies, marque une saison où les producteurs des produits d'élevage éprouvent des subtilités d'alimentation et des points d'eau d'abreuvement nécessaire pour leurs troupeaux. Ainsi, la raréfaction des ressources d'alimentation et de l'eau d'abreuvement, obligent les acteurs et leurs troupeaux à se déplacer dans les zones qui répondent à leurs besoins nutritionnels. Ils exploitent les collines et les bas-fonds, un espace où les animaux peuvent se contenter de la vaine pâture.

2.1.3. Le cuirassement et la dégradation du couvert végétal

Le cuirassement est l'apparition à la surface des horizons des sols durs. Il se traduit par le phénomène de salinisation ou par induration du sol, par érosion éolien avec ablation ou déblaiement et par érosion hydrique ou par aridification du milieu. Cette partie du sol n'est pas favorable à la pousse de la végétation. La photo 4 illustre une zone de cuirassement à Ploumtou dans l'Arrondissement de Mogodé.



Photo 1. Pâturage en cours de cuirassement

Cliché : Kaldaoussa P., juillet 2012

La photo 4 présente une vue d'un pâturage dégradé à Ploumtou, l'une des zones de parcours de la région de Mogodé. Cette dégradation est liée non seulement au surpâturage, mais aussi à l'érosion hydrique. En fait, les eaux de pluies déblaient la partie meuble du sol ; ce qui ne permet pas le développement des herbes nécessaires à l'alimentation des troupeaux.

2.1.4. La baisse de cheptel

Le système d'élevage extensif est le plus pratiqué au Cameroun. D'ailleurs, cette période a été caractérisée par une grande sécheresse entraînant ainsi une baisse drastique de la production animale. A Mogodé par exemple, le nombre des bovins est passé de 40730 en 1994 à 19966 têtes en 2011(enquête de terrain 2012). L'on note une baisse de 20770 têtes des bœufs soit une diminution de 50.99%. Dès lors, on constate que les facteurs de dégradation entraînent la chute de la production animale, qui est d'ailleurs une source de revenu fondamentale pour les populations du milieu rural. Les sécheresses des années 1964, 1974, 1980, 1984, ont amené le gouvernement à établir la relation entre l'agriculture, l'élevage et l'environnement. Dans l'ensemble des pays soudano-sahéliens, les problèmes liés au pastoralisme vers les années 1970 ont engendré des conséquences économiques et écologiques importantes. La figure 4 explique l'évolution des ressources pastorales dans le temps et dans l'espace. Elle est réalisée à base des connaissances des acteurs d'élevage.

2.2. Les stratégies d'adaptation des acteurs comme une panacée aux effets des changements climatiques

Face à des nouvelles contraintes de l'élevage, les éleveurs vont tenter de s'adapter en intensifiant la transhumance, procéder à la sélection des animaux résistants, créer des mares malgré leur tarissement dans le temps et dans l'espace, renforcer la capacité de production des fourrages en les cultivant et recourir aux résidus industriels.

2.2.1. Évolution des transhumances dans le contexte des variations pluviométriques

Le déplacement des éleveurs et de leurs troupeaux est une condition sine qua non d'usage efficace et durable des ressources naturelles. Cette mobilité est conditionnée par un rythme saisonnier. C'est-à-dire une disponibilité des ressources pastorales. La distance parcourue lors de ces déplacements évolue d'une saison à une autre en fonction des conditions climatiques, de la disponibilité et de la répartition des ressources pastorales dans les zones d'accueil. Ces mouvements ont tendance à s'allonger et à se disperser, notamment vers le sud voir figure 5.

Toutefois, les éleveurs transhumants marquent une certaine préférence pour les itinéraires qui leur permettent d'atteindre la zone d'accueil le plus rapidement possible et dans de bonnes conditions d'alimentation de leur bétail. Ces zones d'accueil sont entre autres la vallée de la Bénoué (nouvel espace de parcours), le plateau de Bourha (grande transhumance) au sud la partie limitrophe de la République du Nigéria (nouvel espace de parcours). Les mouvements de transhumance sont ainsi constitués d'une série d'étapes soigneusement choisies à partir des informations collectées auprès d'informateurs et de l'expérience personnelle de l'éleveur. Pour le choix des itinéraires, les éleveurs recherchent des informations dans les marchés à bétail et aussi à travers le réseau téléphonique. Ces informations leur permettent de juger à distance des ressources disponibles dans les zones d'accueil.

Tableau II : Calendrier annuel des principales activités des éleveurs à Mogodé

Types d'activités	Période	Actions menées
Elevage local	Fin Février-Avril	Conduite des animaux à la recherche des résidus de récoltes de <i>mouskouri</i>
	Mai-Juin	Conduite des animaux dans les zones de pâturages
	Juillet-Novembre	Conduite des animaux à la recherche des pâturages dans les zones boisées
	Novembre-Janvier	Conduite des animaux à la recherche des résidus des cultures pluviales (maïs, coton, arachide, niébé, sorgho)
Elevage transhumant	Juin	Arrivée des transhumants à Mogodé
	Juin-Septembre	Pâturage dans les zones boisées et dans les champs en jachère
	Septembre	Départ du terroir à la recherche des résidus agricoles

Source : Enquête de terrain, juin 2018

Le tableau II ressort les activités des éleveurs locaux et des éleveurs transhumants. En effet, la conduite des animaux à la recherche des résidus de récolte se déroule entre le mois de mars et le mois de juin. La période correspondant à la récolte de la culture de contre saison (*mouskouari*) se situe entre mars et avril. Par contre, celle située entre le mois de mai et le mois de juin correspond à l'exploitation des zones des pâturages dans le terroir. Quant aux zones boisées, elles sont mises en valeur par les éleveurs locaux entre le mois de mai et le mois de novembre. Les résidus des cultures pluviales sont utilisés pendant la période de novembre et de janvier. La conduite des animaux pendant ce temps se fait simultanément avec l'arrivée des éleveurs transhumants vers la fin du mois de mai et début du mois de juin. C'est à partir du mois de septembre que ces éleveurs quittent le terroir pour regagner les yaérés. La figure 4 fait visualiser les types de transhumances et les mobilités des éleveurs.

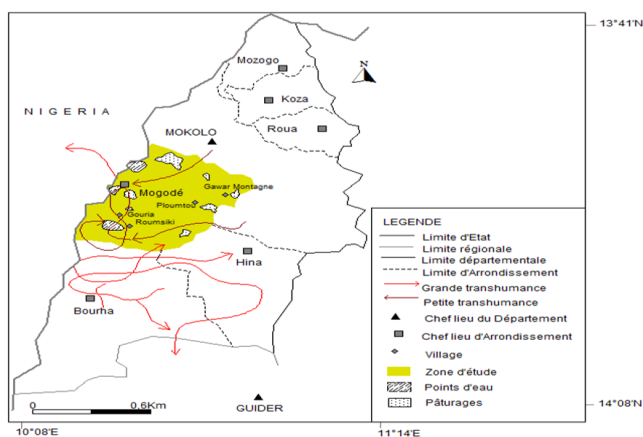


Figure 4 : Transhumance sur le plateau de Mogodé

Deux types de transhumances caractérisent ces acteurs d'élevage : la petite et la grande transhumance. La première consiste à faire paître les animaux dans le terroir sans effectuer de longue distance. Ils transhumant vers l'Arrondissement de Bourha, de Hina et exploitent aussi les pâtures de la localité. Cependant, la raréfaction des ressources pastorales pendant la saison sèche oblige les éleveurs à parcourir des longues distances. L'itinéraire est ici fonction de la disponibilité des résidus de récoltes et de la vaine pâture. Dans ce plateau de Mogodé, les éleveurs et leurs troupeaux migrent généralement vers la Région du Nord. D'autre préfèrent aller vers le sud du Nigéria où ils trouvent mieux des fourrages et des points d'eau pour leur bétail. La

transhumance apparaît ici comme une panacée aux effets de la variabilité climatiques.

2.2.2. L'exploitation des zones de parcours : un critère déterminant pour contrecarrer les variations pluviométriques

Le choix d'une zone des parcours varie en fonction de la disponibilité de la vaine pâture, des herbacées fourragères et des résidus agricoles d'un lieu à un autre. Ainsi, les critères les plus importants chez les éleveurs transhumants sont :

- la distance entre le point d'abreuvement et les zone de parcours ne devrait pas dépasser 10 à 15 km ;
- l'accès aux pâturages qui se traduit par l'éloignement du pâturage des champs ou par l'éloignement du camp peul et les couloirs d'accès ;
- la qualité et la quantité des fourrages dans les zones de parcours,
- un nombre limité des troupeaux dans ce milieu et un minimum de sécurité surtout contre les preneurs d'otages.

Le tableau III indique les espaces d'exploitation des ressources fourragères et les productions animales.

Tableau III : Exploitation des ressources fourragères

Saisons	Saison de pluie	Saison sèche
Catégorie d'animaux		
Troupeau d'élevage	Bas-fonds, le plateau kapsiki, le plateau de Mokolo, plateau de Bourha	Vaine pâture, résidus agricoles, bas-fonds, réserves forestières,
Bœufs de trait	Bas-fonds, stock fourrager, jachères, les allées et les bordures des champs	Bas-fonds, stock fourrager, résidus de récolte, les produits industriels tels que : sons de coton, tourteau, sel de cuisine

Source : Enquête de terrain, juin 2019

Il ressort de tableau que pendant la saison des pluies, les animaux exploitent les zones de hautes altitudes. Ces espaces n'étant pas mis en valeur par les agriculteurs, constituent une zone de parcours par excellence. Par contre, les bœufs de trait sont voués à des bas-fonds, des espaces laissés en jachère ; des résidus de récolte, mais surtout à des stockages des fourrages. La période de soudure concerne beaucoup plus la saison sèche à cause de la raréfaction des ressources. Pendant ce temps, les bas-fonds, la vaine pâture, les espaces inondés ; deviennent une zone de parcours des troupeaux d'élevage. Les bœufs de trait se contentent des produits industriels et parcourent des espaces de récolte pour glaner les résidus agricoles.

2.2.3. La préférence des espèces animales comme un moyen d'adaptation à la variation climatique

La population du haut plateau tente de contrecarrer les dégâts climatiques en préférant certaines espèces animales. « Pour garder quelques têtes de bœufs, nous sommes obligés de trier les espèces qui résistent à la chaleur et à l'insuffisance de l'eau. On y élève deux espèces bovines : le taurin et le zébu ».⁸ Cependant, avec la réduction quantitative et qualitative des fourrages et de l'eau d'abreuvement, les zébus aux cornes longues, ne résistent pas à la chaleur et à l'insuffisance de l'eau. C'est pour cette raison que les éleveurs de ces espèces se trouvent dans l'obligation de migrer vers le sud notamment dans la vallée de la Bénoué. Les taurins quant à eux sont des espèces les plus élevées dans la localité. Le tableau IV visualise les catégories d'espèces animales bovines et leur caractéristique à Mogodé.

Tableau IV: Catégories bovines et leur caractéristique à Mogodé

Acteurs	Types d'espèces	Caractéristiques
Eleveurs transhumants	Zébus	- espèce aux cornes longues - ne résiste pas à la chaleur, à l'insuffisance d'eau et à l'insuffisance des fourrages
Agro-éleveurs et peuls sédentaires	Taurins	- espèces aux cornes courtes - résistes à l'insuffisance d'eau, de fourrages et à la chaleur - une espèce trypanotolérant

Source : Enquête de terrain, janvier 2020

Deux espèces bovines sont élevées à savoir les zébus et les taurins. Les zébus sont une espèce fragile aux effets des climatiques qui se traduisent par une chaleur accablante, une insuffisance de l'eau et la raréfaction des ressources fourragères. Par contre, les perturbations climatiques agissent peu sur les taurins, une espèce aux cornes courtes. Ceci pourrait s'expliquer non seulement par leur capacité d'adaptation, mais aussi ils sont une espèce trypanotolérants. On enregistre aujourd'hui 6000 têtes de taurins (CCZV de Rhumsiki). Les animaux zébus qui se sont déplacés vers d'autres localités environnantes sont estimés à 2000 têtes.

2.2.4. Compensation des insuffisances alimentaires animales : une ressource alimentaire incontournable

La dégradation de l'environnement a profondément changé le système de production de l'élevage dans le sahel en général et en particulier sur le plateau intérieur de Mogodé. C'est ainsi que les éleveurs vont utiliser trois types de produit industriels en plus des

⁸ Déclaration d'un peul sédentaire à Gouria, une des localités de Mogodé, juillet 2012.

ressources pastorales naturelles (le sel de cuisine, le tourteau, le son de coton et les tiges de mil ou de maïs).

2.2.5. Usage des produits industriels (tourteau, son de coton et de sodja, sel de cuisine)

C'est depuis les années 1960 que les acteurs d'élevage vont commencer à s'intéresser à l'utilisation des résidus provenant de l'industrie. Ce système d'élevage est lié de nos jours aux effets de la variabilité pluviométrique que ces derniers subissent d'une manière presque irréversible. Ainsi, les produits industriels sus cités jouent un rôle fondamental dans le maintien des animaux les plus affectés ou touchés par l'insuffisance et la rareté des aliments. C'est un système consiste à limiter la mortalité des animaux pendant la période de la vache maigre ou de soudure.

2.2.6. L'agropastoralisme : une forme économique d'adaptation des éleveurs

Les résidus de récolte sont utilisés comme les ressources complémentaires par les éleveurs des monts Mandara. L'usage de ces produits n'est possible que pendant la période de soudure presque fin de la saison sèche (mai) et début de la saison des pluies (juin). Ces résidus de récoltes destinés à l'alimentation des animaux domestiques sont les tiges des céréales (maïs, sorgho, riz) et les fanes des légumineuses vivrières (les feuilles du niébé, d'arachide. En effet, les espaces culturels traduisent la disponibilité des résidus agricoles en quantité suffisante. Les agriculteurs et les éleveurs partagent les mêmes espaces pour pratiquer leur activité. Ils contribuent à l'augmentation de potentielle production locale.

Discussion

Depuis une trentaine d'années, l'élevage pastoral sahélien est affecté par de grands changements institutionnels, socio-économiques, climatiques et agro-écologiques qui bouleversent le mode de vie des populations rurales (Cirad, 2012). En effet, l'action anthropique marquée par l'exploitation abusive des ressources naturelles (l'usage de bois de chauffe, défrichement des espaces naturels destinés à l'implantation de l'agriculture pourtant destinée aux zones de pâturage...) ajoutés aux facteurs naturels; ont profondément modifié le système d'élevage dans les monts Mandara. Ces facteurs naturels vont de la sécheresse à l'érosion des zones des parcours et le cuirassement des pâturages en passant par la mauvaise répartition, l'irrégularité et une courte durée des pluies. Kossoumna Liba'a (2010), met en exergue la mauvaise répartition des pluies constituant un facteur de multiplication des travaux des paysans (élevage, agriculture, commerce). S'inscrivant dans la même logique, Géraud Magrin et

Marc-Antoine Pérouse de Montclos (2018) pensent que le climat, et sa variabilité, sont l'un des facteurs qui conditionnent les paysages ainsi que les modes de vie et la stabilité des sociétés. Dans ce cas, la disponibilité des eaux de surface (points d'eau d'abreuvement) et des fourrages dépendent incontestablement de la régularité et de l'abondance des précipitations. Pour relever efficacement ces défis, il faudra en tenir compte dans les stratégies nationales et régionales de développement, de lutte contre la pauvreté, de développement économique et d'amélioration du bien-être des populations, et renforcer la résistance face aux effets des variations climatiques (Tchotsoua, 2011). Dans les zones sahéliennes, les espaces où l'agriculture est dépendante des pluies sont vulnérables aux aléas climatiques, et la mobilité est une stratégie historique d'adaptation. Seul l'élevage mobile (chameaux, petits ruminants, zébus) permet de valoriser ces ressources éminemment variables dans l'espace et dans le temps Géraud Magrin et Marc-Antoine Pérouse de Montclos (2018). Toutefois tous ces facteurs agissent sur les zones de parcours à travers la modification du couvert végétal et la disponibilité des points d'eau d'abreuvement pendant la saison sèche. La modification de la production fourragère se traduit ici par la dégradation des pâturages, la disparition de certaines espèces appétissantes et l'insuffisance en eau d'abreuvement réduisant la capacité de développement des fourrages herbacés en saison des pluies et la capacité de production des résidus de récoltes. Par contre, l'érosion et le cuirassement agissent sur les parcours des troupeaux en réduisant la quantité des fourrages car ils font apparaître la partie dure des sols impropre à la pousse de toute végétation. Cette situation semble être difficile à maîtriser.

Conclusion

Au total, il s'agit d'interroger les stratégies de production d'élevage pris dans le contexte de la variabilité pluviométrique dans les plateaux intérieurs des monts Mandara. Il ressort de ce travail après enquêtes et analyse statistique et cartographique que de nombreux indicateurs observés en milieu rural expliquent la variabilité pluviométrique. Cette variabilité se traduit par l'irrégularité et le raccourcissement de la durée des pluies, le décalage des premières pluies dans le temps et dans l'espace, le cuirassement et la dégradation du couvert végétal et la baisse de la production animale. Les stratégies d'adaptation des éleveurs sont fonctions de la manière dont les éleveurs appréhendent et réagissent aux contraintes du milieu naturel. Les transformations actuelles de la production d'élevage sont dictées par la problématique des ressources naturelles, elles-mêmes marquées par la variabilité pluviométrique su citée. Les réactions des éleveurs sont aussi dictées par les représentations qu'ils se font de leur environnement, dont

la tendance actuelle pour certains éleveurs est de trier⁹ les espèces bovines qui résistent à la chaleur (les taurins) et d'intégrer les produits industriels tels que le son de coton et du soja, le sel, le tourteau. D'autres acteurs d'élevage nourrissent l'espoir de trouver mieux dans la région du Nord et dans les pays voisin notamment le Nigéria. La mobilité pastorale s'est adaptée à la variation climatique sous les effets combinés du gouvernement et des stratégies mises en place par les éleveurs eux-mêmes en dépit de la réduction de l'accroissement du cheptel. En revanche, il est important de relever les limites de cette étude aussi bien au niveau méthodologique qu'au niveau des résultats. Au plan méthodologique, concernant les indicateurs de la variabilité pluviométrique, l'étude aurait pu étendre l'inventaire dans la région de l'Extrême-Nord Cameroun. Ce qui aurait permis de voir clairement les indicateurs de la variabilité pluviométrique à l'échelle régionale. Pour ce qui est du suivi du troupeau, l'étude aurait pu faire au moins 02 répétitions au lieu d'une seule et aurait pu s'effectuer sur une période de 03 ans pour davantage faire des observations sur la manière dont les éleveurs s'adaptent aux aléas climatique dans toute la région. Cette étude ne s'est pas intéressée à la production fourragère qui est un palliatif à plusieurs égards, qui pourtant joue un rôle déterminant dans la production animale. Il convient donc pour eux de se renforcer pour faire face aux indicateurs climatiques locaux comme l'observation du décalage des premières pluies. Ceci permettrait aux éleveurs d'avoir une idée de la variation du climat, ces derniers peuvent également élaborer un calendrier sur la base duquel ils planifient leurs activités de transhumance. Ils peuvent s'orienter aussi dans l'intensification de la production fourragère.

Références bibliographiques

- ANTOINETTE Hallaire, 1991, *Les paysans montagnards du Nord-Cameroun : les monts Mandara*, ed, ORSTOM, Paris, 253 p.
- ASSANA Jean Claude., YAOUBA Fidel., 2011, *Perceptions des changements climatiques et stratégies d'adaptation des agriculteurs de l'Extrême-Nord Cameroun : cas des terroirs Mouhour, Mokong et Gazawa*, Mémoire de DIPES II, E.N.S. de Maroua, 147 p.
- AYISSI B., KOOH Jonas J., MBOH Valery M., 2010, *Pluviométrie et système de production bovine dans les communes de Zina et Maroua (Extrême-Nord Cameroun)*, Mémoire de DIPES II, ENS de Maroua, 161p.
- BALNA Jule, 2011. *Exploitation des ressources naturelles et conflits dans le terroir de Mindif : de la perception des acteurs vers une*

⁹ Le tri tient compte de la préférence des espèces qui résiste à la chaleur (les taurins avec les corne courtes)

- gestion durable de l'espace*. Thèse de Master professionnel, sciences sociales pour le développement, option : population et résolution des conflits, ISS, Université de Maroua, 173 p.
- BENNETT John Wasserman, 2005, *The Ecological Transition: cultural Anthropology and Human Adaptation*, New Brunswick (New Jersey): Transaction Publishers, 3p.
- BERGONZINI Jean Claude, 2004, *Changements climatiques, Désertification, Diversité Biologique et Forêts*, SILVA RIAT, 146 p.
- BRING Christophe., 1997, *Variabilité pluviométrique et son incidence sur les calendriers agro-pastoraux sur le plateau de l'Adamaoua*, Mémoire de Maîtrise de géographie, Université de Ngaoundéré, 78 p.
- DJAMEN NANA Patrice, 2008, *Territoire, filière et temps : modalités et enjeux de l'insertion marchande des systèmes d'élevage bovins au nord-Cameroun*, AgroParisTech, SVS, UMR SADAPT. F-75 005 Paris, France, 295p.
- DURAND Frédéric, 2007, *Le réchauffement climatique en débats : incertitudes, acquis et enjeux*, ed ellipses, 187 p.
- GERAUD Magrin, DE MONTCLOS Marc-Antoine Pérouse, 2018, *Crise et développement : La région du lac Tchad à l'épreuve de Boko Haram*, Editions AFD, 294 p.
- HARVARD Duclos B., 1952, *Pâturages et fourrages tropicaux*, Fascicule I, la maison Rustique, Librairie de l'académie d'agriculture, 26 rue Jacob, Paris 6^e, 88 p.
- HOUZIR Meriem, 2010, *Approche locale et territoriale du changement climatique dans les Pays Arabes*, Rapport final Document préparé pour le Forum Régional Arabe sur le Changement climatique, Skhirat-Rabat, Maroc – 3-5 Novembre, 76 p.
- INRA, 2012, « Elevage et changement climatique. Quel avenir pour l'élevage entre changement climatique et nouveau contexte » ? Séminaire organisé en partenariat avec les Services de l'Etat, la Région Auvergne, la Chambre Régionale d'Agriculture d'Auvergne, 13p.
- JAMIN Jean Yves, SEINY Boucar L., FLORET C., 2003, *Savanes africaines : des espaces en mutation, des acteurs face à de nouveaux défis*. Acte du colloque, mai 2002, Garoua, Cameroun. Prasac, N'djamena, Tchad-Cirad, (éd. scientifiques), Montpellier France, 1323p.
- KALDAOUSSA Paul., YAKUBU MAMAN Kafinta., 2011, *Pression sur les ressources pastorales et stratégies d'adaptation des éleveurs dans le Département du Mayo-Tsanaga : cas de la plaine de Gawar*, Mémoire de DIPES II, E.N.S. de Maroua, 154 p.

- KOSSOUMNA LIBA'A N., DUGUE Patrick, TORQUEBIAU Emmanuel, 2009, « L'élevage mbororo sédentarisé au nord du Cameroun Entre adaptation et impuissance face aux insécurités », UR36 – Cirad, Avenue Agropolis, F-34398, Montpellier, France torquebiau@cirad.fr, 10p.
- KOSSOUMNA LIBA'A N., 2012, *Les éleveurs Mbororo du Nord-Cameroun. Une vie et un élevage en mutation*, éd Harmattan, 272 p.
- KOSSOUMNA LIBA'A N., 2008, *De la mobilité à la sédentarisation : gestion des ressources naturelles et des territoires par les éleveurs Mbororo au Nord Cameroun*, Thèse de Doctorat, Ph.D. Géographie. Université Paul-Valéry Montpellier III (France), 324 p.
- LABONNE Moïse, MAGRONG Paul, OUSTALET Yvan, 2007, « Le secteur de l'élevage au Cameroun et dans les provinces du grand Nord : situation actuelle, contraintes, enjeux et défi », *ind Savanes africaines : des espaces en mutation, des acteurs face à de nouveaux défis*. Acte du colloque, mai 2002, Garoua, Cameroun. Prasac, N'djamena, Tchad-Cirad, (éd. scientifiques), Montpellier France 13p.
- LENA Hässig, 2008, *La lutte contre le changement climatique en Europe Union Européenne et ONG environnementales, deux acteurs différents pour un objectif commun*, Mémoire présenté pour l'obtention du Diplôme d'études approfondies en Etudes européennes Genève, 92 p.
- L'HOTE Yann, 1998, « Climatologie et agroclimatologie de la province de l'Extrême-Nord (PEEN) du Cameroun ». ORSTOM, Laboratoire de d'hydrologie, 31 p.
- NASSOUROU Abdourhaman., Atlas de la province de l'Extrême-Nord, IRD, Editions, MINREST/INC, Paris, 172 p.
- SEIGNOBOS Christian., 2000, « Elevage I : densité du bétail». In Seignobos C., Iyebi-Mandjek O., Nassourou A., Atlas de la province de l'Extrême-Nord, IRD, Editions, MINREST/INC, Paris, 8 p.
- OROCK ACHALE A., SALIH ZOUANAÏ U. et SOMBGA J. J., 2010, *Les représentations paysannes des changements climatiques dans les communautés d'agriculteurs et d'éleveurs de la région de l'Extrême-Nord Cameroun*, Mémoire de DIPES II, ENS Maroua, 146p
- TSALEFAC M., 1999, *Variabilité climatique, crise économique et dynamiques des milieux agraires sur les hautes terres de l'Ouest du Cameroun*. Thèse d'Etat, Université de Yaoundé, 460 p

ADAPTATION ET VARIABILITE CLIMATIQUE A BAMBALA AU NORD-OUEST IVOIRIEN

FOFANA Lacina*
KASSI Kadjo Jean Claude*
SOSSOU Koffi Benoît*

Résumé

D'immenses progrès ont été réalisés dans le domaine des conditions techniques d'exploitation du milieu. Cependant il ne se passe pas une semaine sans que la presse, parlée ou écrite, n'évoque le spectre de la famine qui plane sur l'Afrique. Le changement climatique et les techniques culturales ne permettent pas aux populations du nord-ouest ivoirien d'être à l'abri de ce fléau. Le jargon des démographes, des sociologues, des économistes et des politologues nous a habitués à un vocabulaire qui a fait plus de progrès dans la description de cette triste réalité que dans celui de la découverte d'une solution originale au problème de la faim. Ainsi, cette recherche répond à l'objectif d'analyser l'adaptation de la population à la variabilité climatique comme des écueils au fonctionnement du système de production vivrière au nord-ouest ivoirien. La méthodologie utilisée repose sur la recherche documentaire et des enquêtes de terrain faites d'observations, et d'entretiens avec les autorités sous-préfectorales, villageoises et paysans. Les résultats obtenus mettent en évidence que dans le nord-ouest ivoirien le changement climatique et le système de culture traditionnel font baigner la population dans une extrême nécessité entraînant ainsi un flot d'émigration. Comment le terroir de Bambala fait-il face? La quête de la réponse a nécessité des investigations à partir d'une approche systémique.

Mots-clés : Nord-ouest ivoirien, population, changement climatique, production.

Abstract

Immense progress has been made in the field of technical conditions of exploitation of the environment. However, not a week goes by without the press, spoken or written, evoking the spectre of famine that hovers over Africa. Climate change and farming techniques do not allow the people of northwestern Côte d'Ivoire to be immune to this scourge. The jargon of demographers, sociologists, economists and political scientists has accustomed us to a vocabulary that has made more progress in describing this sad reality than in finding an original solution to the problem of hunger. Thus, this research responds to the objective of analyzing the adaptation of the population

* Université Peleforo Gon Coulibaly de Korhogo (Côte d'Ivoire) ; Email : fofanasafrey@yahoo.fr

* Université Peleforo Gon Coulibaly de Korhogo (Côte d'Ivoire)

* Centre de Formation et de Recherche en matière de Population (CEFOP) (Bénin) ;
Email : koffibossou@yahoo.fr

to climate variability as pitfalls in the functioning of the food production system in northwestern Côte d'Ivoire. The methodology used is based on documentary research and field surveys made of observations and interviews with sub-prefectoral authorities, villagers and farmers. The results obtained show that in northwestern Côte d'Ivoire climate change and the traditional farming system are causing the population to become overwhelmed by extreme necessity, leading to a flood of emigration. How is the Bambala terroir coping? The search for the answer required investigations from a systemic approach.

Keywords: North-West Ivorian, population, climate change, production.

Introduction

L'activité économique à Foula repose essentiellement sur l'agriculture. Dans certaines régions ivoiriennes, les revenus tirés de l'activité agricole ont permis d'amorcer l'équipement et la modernisation du milieu rural (REPCI, 2006, page 96). La raréfaction de la terre arable à Bambala est le fait de l'accroissement de la population rurale, de la mobilité des champs et le changement climatique entraînant une pression foncière dans le terroir. La superficie agricole utile par acteur se rétrécit avec l'intensification de l'anacarde (Fofana, 2012, page 123).

Les pénuries alimentaires, autrefois méconnues, deviennent récurrentes, entraînant l'émigration d'une partie des populations rurale (Kabré, 2010, page 74). Le manque de terre sert donc de mobile aux émigrés pour justifier leur mobilité. Le manque de terre arable à Bambala mérite d'être posée. La technique de production agricole n'est-il pas la cause principale de cette insuffisance de terre arable ? La péjoration des conditions climatiques du terroir n'est-elle pas importante à étudier ? Ainsi, pour cette étude, l'hypothèse stipulant que le changement climatique désoriente les agriculteurs du terroir qui ne tiennent compte que de l'ancien calendrier retient notre attention.

Cette étude permettra d'expliquer le comportement des populations face à la croissance démographique et au changement climatique tout en évaluant la pertinence du calendrier agricole traditionnel au regard de la variabilité climatique.

1. Matériel et méthode

1.1. Cadre d'étude

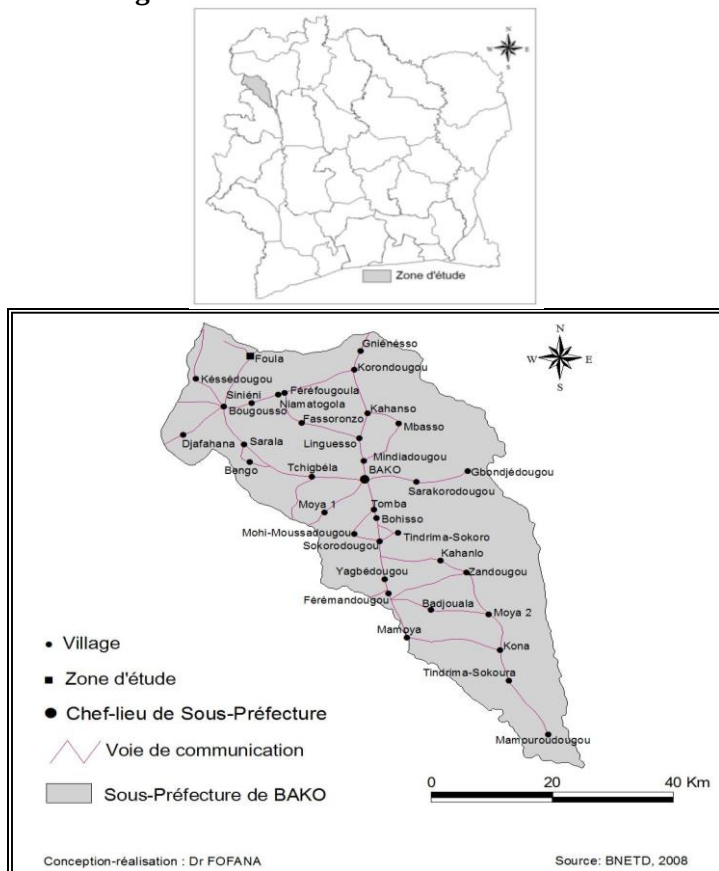
Ce paragraphe consistera d'abord à la localisation du site de recherche et présenter le la population.

1.1.1. Le site d'investigation

La sous-préfecture de Bougouso appartient à la Région du Denguélé, limité par: la sous-préfecture d'Odiénné au nord, la Guinée à l'ouest et la sous-préfecture de Bako à l'est et au sud. La sous-

préfecture de Bougoussou compte 12 localités : Bengo, Bougoussou, Diafahana, Djassey, Fassoronzou, Frefougoula, Foula, Kessedougou, Matchèdougou, Niamatogola, Sarala et Signiené (fig. 1).

Figure 1 : Localisation de la zone d'étude



Le choix de Bambala s'explique par son poids démographique, la surexploitation des ressources naturelles et l'ampleur des mouvements migratoires. La seconde est à l'origine d'une course pour l'occupation anarchique des terres arables et l'exposition des terres à la dégradation.

La pression démographique compromet la durabilité du système traditionnel de production.

Le changement climatique désoriente les agriculteurs du terroir qui ne tiennent compte que de l'ancien calendrier.

1.1.2. La population

La densité de la région du Denguélé (10,6 hts/km²) est l'une des régions les plus faiblement peuplées à l'échelle nationale (47,7 hts/km² RGPH-98). Cependant nous considérons trois classes à l'échelle régionale. La zone de faible densité (inférieur à 8 hts/km²), la zone de moyennes densités (comprise entre 8 et 12 hts/km²) et la zone de forte densité (supérieur à 12 hts/km²). La zone d'étude se trouve dans ce cas de zone moyennement dense.

1.2. Approche méthodologique

Les outils utilisés pour la collecte des données sont la recherche documentaire, les interviews et le questionnaire administré aux producteurs par échantillonnage. Aussi les approches qualitatives et quantitatives ont-elles été combinées.

La recherche documentaire a consisté à exploiter des documents ayant un rapport avec les techniques culturelles en général, et en particulier celles de la Côte d'Ivoire ainsi qu'aux effets du changement climatique. La revue de littérature a permis une bonne compréhension du sujet.

L'échantillon de la population cible a été réalisé en fonction des informations capable de tester les hypothèses. Pour ce fait, plusieurs méthodes de collectes des données (questionnaires, guides d'entretien, interviews individuelles et collectives) ont été utilisées. Les enquêtes ont été menées sous forme de focus group de discussion, dans les quartiers, animés sur la base d'un guide comportant : les entretiens semi structurés, le diagramme de Venn, la carte des ressources et le tableau de planification villageoise. Un questionnaire a également été administré à 180 personnes dont 174 chef de ménages et 6 spécialistes de l'agriculture. Les variabilités climatiques sont apparues comme des obstacles au fonctionnement du système.

La collecte des données s'est déroulée en octobre 2014, période au cours de laquelle la possibilité de mener des observations directes et en décembre 2014, pour bénéficier de la disponibilité des paysans a été acquise. Des variables ont été retenues pour cette étude:

- la typologie des cultures du terroir;
- l'évolution de la population;
- l'équipement du paysan, les techniques et pratiques culturelles;
- les rendements agricoles des paysans de la localité ;
- l'organisation du calendrier agricole actuel et passé.

Le traitement des données a consisté à faire un dépouillement manuel des fiches d'enquête avant la saisie à l'ordinateur. Il y a eu recours, selon le cas, aux logiciels Excel et SPSS pour la production des statistiques utiles à l'analyse des résultats. Le logiciel Arc View a servi aux réalisations cartographiques.

Tableau 1 : Population par localité de Bambala en 1998

NN°	LOCALITES	1998		
		H	F	TOTAL
1	BENGO	84	107	191
2	BOUGOUSSO	660	627	1287
3	DIAFAHANA	160	151	311
4	DIASSEA			
5	FASSORONZO	217	247	464
6	FREFOUGOULA	487	521	1008
7	FOULA	639	675	1314
8	KESSEDOUGOU	197	194	391
9	MATCHEDOUGOU			
10	NIAMATOGOLA	302	308	610
11	SARALA	214	186	400
12	SINIENE	36	45	81
	TOTAL	2996	3061	6057

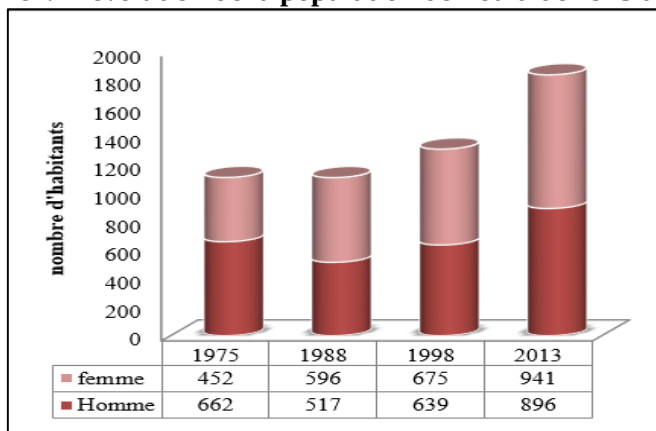
2. Résultats

L'étude s'est focalisée sur deux points essentiels : les effets de la variabilité climatique sur le calendrier agricole et les stratégies d'adaptation des différents acteurs.

2.1. La croissance démographique

Selon le premier recensement en 1975 (figure 2), la population de Foula était 1114 habitants dont 662 hommes et 452 femmes (RGP, 1975). En majorité musulmans (68%), la population était majoritairement jeune (51,2% de moins de 18 ans)

Figure2: L'évolution de la population de Foula de 1975 à 2013



Source : ENS, RGPH, 1975-88-98 et enquête de terrain, décembre 2014

Le recensement en 1988 a dénombré 1113 habitants soit 517 hommes et 596 femmes (RGPH, 1988) avec 53,4% de moins de 18 ans. Les résultats de recensement de 1998 donnent 1314 habitants avec 639

hommes et 675 femmes. L'enquête de terrain (2013) établit un effectif de 1837 habitants répartis en 256 ménages, soit 896 hommes et 941 femmes. La taille moyenne des ménages est 7,18 avec une population majoritairement jeune (54,2% de moins de 18 ans). Cette forte augmentation de la population entre 1998 et 2013 dénote d'une probable pression du facteur anthropique sur les ressources naturelles.

2.2. Les effets de la variabilité climatique

Le changement climatique et la dégradation du couvert végétal ont bouleversé le calendrier agricole traditionnel connu et maîtrisé par les paysans. Pour une meilleure compréhension de cette dynamique, il est nécessaire de confronter les calendriers agricoles de 2013 et celui de 30 ans avant cette période.

Selon les informations recueillies, il ressort que le débroussaillage ou préparation des champs commence dès la première décennie de mars et s'étale jusqu'à la deuxième décennie de mai. Les labours débutent dans la deuxième décennie de mars, couvrent les mois d'avril et de mai et prennent fin à la deuxième décennie de juin. Les labours concernent les bas-fonds, cultivés précocement en riz, arachide et maïs.

Les semis débutent en même temps que les labours avec les champs de fonio (pour prévenir la période de soudure) et les champs préalablement labourés. Les derniers semis (mil et sorgho) s'étalent jusqu'à la première décennie de juillet. Ensuite débute le sarclage : il consiste à éliminer les mauvaises herbes dans les champs. Ce travail est effectué pendant plus de 5 mois: de début mai jusqu'à la deuxième décennie d'octobre. Le sarclage est allongé par la nécessité d'un passage avant la récolte.

La récolte se déroule en un seul temps car la diversité des cultures et leur maturation sont étalées de la dernière décennie de juin à la première de janvier. Face à la variabilité climatique, le calendrier agricole ci-dessus a évolué et échappe désormais à la maîtrise de nombreux paysans.

De nos jours, le calendrier agricole a véritablement changé (Tableau 2). La préparation des champs commence dès la première décennie de février et s'étale jusqu'à la première décennie de juin. Le temps de repos annuel des paysans a diminué avec les activités liées à l'anacarde. Tous les temps libres sont occupés et les débroussaillages commencent désormais en février. Les labours débutent dans la deuxième décennie de mars, couvrent les mois d'avril et mai et prennent fin à la dernière décennie de juillet. Les travaux des labours et des semis s'accumulent. La période de sarclage est réduite avec l'usage des herbicides : elle débute dès la première décennie de mai et prend fin à la dernière décennie de juillet.

Tableau 2 : le calendrier agricole actuel

	Mars	Avr	Mai	Juin	Jut	Aout	Sept	Oct	Nov	Dec	Jan	Fév
Débroussaillage												
Labour												
Semi												
Sarclage												
Récolte												

Source : Enquête de terrain, décembre 2014

La récolte s'étale finalement sur plus de 7 mois. Cette longue période est le fait non seulement du changement de comportement (utilisation des fertilisants, des herbicides...) des paysans mais aussi de la diversité des cultures et des semences (de bonnes qualités et différents cycles).

L'examen des deux calendriers agricoles montre des disparités liées au changement climatique. En effet, dans les années 1990, les pluies étaient abondantes et relativement bien réparties dans le temps. De nos jours la période de semis s'étale sur plus de 5 mois sans aucune maîtrise. Cet étalement de la période de semis est soutenu par les variétés de cultures de cycle court.

De nombreuses stratégies sont développées par les acteurs pour faire face aux contraintes de production.

2.3. Les stratégies d'adaptation

Les stratégies d'adaptation font appel notamment à l'adoption de nouvelles techniques de production et des migrations.

2.3.1. Les techniques de production

Les techniques de production retenues sont les rotations culturales et la polyculture.

2.3.1.1. Les rotations culturales et la protection des sols

Les rotations culturales varient selon les régions. Mais elles sont dominées partout par une constante : les plantes exigeantes (l'igname, le riz ...) se cultivent toujours dans les premières années de culture et les plantes plus rustiques (sorgho, patate, fonio...) en fin de rotation (tableau 3). Le tableau suivant présente quelques exemples de successions les plus fréquentes.

Tableau 3: Les types de successions culturelles dans la zone d'étude

Années	Type 1	Type 2	Type 3
1ère Année	Igname	Maïs-riz-haricot	Coton
2ème Année	Maïs-riz	Coton	Maïs-riz
3ème Année	Coton	Maïs-riz	Arachide- haricot
4ème Année	Maïs-riz	Arachide	Fonio
5ème Année	Arachide	Patate douce-sorgho	Manioc
6ème Année	Patate douce-sorgho	Fonio	Anacarde
7ème Année	Manioc et anacarde	Manioc et anacarde	

Source : Enquête de terrain, Octobre 2020

Dans cette partie nord les exemples de successions sont très variés du fait de la grande variété de la polyculture ; le manioc, le fonio et la patate se retrouvent souvent sur les dernières années. La récolte du manioc se fait au fur et à mesure des besoins. Sa culture s'étale sur environ deux ans. Les espèces couramment utilisées pour le reboisement sont les arbres fruitiers (anacardier, manguier, oranger...). Le reboisement a une grande importance dans la lutte contre la dégradation des sols.

Les successions culturelles données ne sont que les plus courantes et les plus simples. Cependant, les principales cultures vivrières ont toujours les meilleures terres.

2.3.1.2. La polyculture ou *cultures associées*

Les paysans du nord-ouest ivoirien ont l'habitude d'associer sur le même champ deux ou plusieurs cultures: il s'agit d'une véritable polyculture.

Si la culture associée reste dominante, son importance a assez fortement diminuée puisque pour l'ensemble de la région du Denguélé, elle n'occupe plus que 2/3 des surfaces consacrées aux cultures vivrières (67,84%) avec 53,4% pour la zone d'étude.

Tableau 4: Importance de la pratique des associations culturelles selon la culture en pourcentage (%)

Types de cultures	Riz pluvial	Riz de bas fond	Maïs	Sorgho	Mil	Fonio	Arachide	Haricot	Igname précoce	Igname tardive	Manioc	Patate douce	TOTAL cultures vivrières
Cultures pures	21,3	100	11,8	20,7	14,9	98	53,2	4	66	94	78,2	40,4	34,4
Cultures Associées	78,7	0	88,2	79,3	85,1	2	46,8	96	34	6	21,8	59,6	65,6

Source : R.N.A. 1974 et enquête de terrain, décembre 2019

Associer les cultures est une pratique courante dans la zone d'étude. Cependant, la répartition par plante est assez différente suivant les régions.

Le maïs est la plante typique des associations (88,2%). Le sorgho et le mil, comme le maïs, sont le plus souvent cultivés en association (*Tableau 5*). Le fonio et le riz de bas-fond sont cultivés uniquement en culture pure. Le fonio, plante de fin de rotation culturale s'accommode d'une fertilité réduite qui ne convient plus aux autres céréales ou tubercules. Quant au riz de bas fond, l'inondation nécessaire à sa croissance reste néfaste à toute autre culture associée. Le riz pluvial est comme le maïs, une plante typique des associations de culture de la région. En ce qui concerne l'igname, cette culture est pratiquée surtout en culture pure.

Photo 1: Le maïs, le riz et le petit mil en association



Source : FOFANA Lacina, Septembre 2011

Les associations culturales (photo 1), trop souvent décriées par les aménageurs, comme un frein à la modernisation de l'agriculture, présentent aux yeux des paysans des avantages certains. Elles permettent d'utiliser au mieux la fertilité éphémère des sols ainsi que les conditions climatiques. (FOFANA, 2012, page 286), dans « Dynamique et organisation de l'espace du Denguélé face aux défis du développement durable » a abordé dans le même sens.

Les principales associations sont remarquablement adaptées aux conditions édaphiques et climatiques. Elles permettent une utilisation optimale du terrain dans l'espace et dans le temps.

Paradoxalement, très peu de recherche ont été entreprise au cours des opérations de développement pour tenter d'améliorer la polyculture. Les efforts d'amélioration ont porté exclusivement sur la vulgarisation de nouvelles variétés sélectionnées (riz pluvial, maïs, arachides). L'assistance de la SODERIZ, de la CIDT ou de la CNRA

ont porté sur le développement des cultures pures. Cette assistance fondée sur le développement de la monoculture a été également observée au TOGO, AKIBODE A. K. (1993). Si cela se justifie dans le cas du coton Allen qui ne supporte pas la concurrence de plantes vivrières associées, on comprend moins l'absence totale de recherche sur les associations de cultures.

2.3.2. Les migrations

Face aux aléas climatiques, la population de Foula connaît une forte émigration. Les enquêtes montrent que 1421 habitants étaient présents sur 1837 dénombrés, soit 416 absents. Les motifs évoqués pour justifier ces départs sont le manque de terres arables dans le village, la recherche du mieux-être et le goût de l'aventure. Le tableau 5 montre les lieux de destination des migrants de foula.

Tableau 5: La destination des flux migratoires

Lieu de destination	Les migrants (%)
Village voisin	0
Région du Denguélé	8,2
Sud ivoirien	53,7
Ville d'Abidjan	24,8
Autres régions ivoiriennes	10,2
Extérieur du territoire ivoirien	3,1
Total	100,0

Source : Enquête de terrain, décembre 2014

Au regard de ce tableau, la migration apparaît comme une solution immédiate de l'inadaptation climatique à laquelle ils sont confrontés (Manzour au Burkina Faso par Yanogo (2014) et à Belgou dans le Sahel par Kaboré (2008)). La réponse de la population face à cette mutation se traduit par la culture de l'anacarde permettant aux paysans de se doter d'équipements, d'intrants, d'herbicides

Cependant, la fuite ne conduit pas réellement à une solution efficace face aux transformations liées aux variabilités climatiques et à la dégradation des ressources végétales (Sanogo, 2005). La recherche d'une solution durable passe par l'essor des cultures de contre-saison, le reboisement et la bonne gestion de l'eau et la protection du couvert végétal.

Discussion

L'étude réalisée dans à Bambala au nord-ouest de la Côte d'Ivoire a montré l'adaptation de la population à la variabilité climatique. Les résultats obtenus mettent en évidence que dans le nord-ouest ivoirien le changement climatique et le système de culture

traditionnel font baigner la population dans une extrême nécessité entraînant ainsi un flot d'émigration. Le même constat est fait par Avoce (2011), dans la Commune de Bonou où ladite activité occupe 58,21% de la population crée des dommages sur la végétation tout en provoquant une fuite des bras valides. Ouédraogo et al (2010) montre que les paysans perçoivent clairement les changements des précipitations au Burkina Faso. Ces changements se traduisent par une diminution et une irrégularité croissante des pluies, un dérèglement de la saison hivernale, une plus grande fréquence de poches de sécheresse, etc. En réponse à ces changements, les paysans ont adopté des stratégies d'adaptation dont les plus répandues sont : l'adaptation variétale, l'utilisation des techniques de conservation des eaux et des sols, l'utilisation de la fumure organique, la modification des dates de semis. Ces réponses varient selon les zones agro-climatiques du pays. Dans notre zone d'étude la fuite des bras valides devient une solution.

Selon Boko-Koiadia et al (2016), les cultures vivrières subissent une baisse de rendement, les populations se plaignent de l'insuffisance et du manque de nourritures ; des éléments qui augurent de l'insécurité alimentaire à Korhogo. Une étude sur l'évaluation approfondie de la sécurité alimentaire des ménages ruraux en Côte d'Ivoire réalisée par le Programme Alimentaire Mondial (PAM, 2009), Bureau de pays, Côte d'Ivoire, montre que l'insécurité alimentaire est persistante dans la région des Savanes à 17,3% dû au changement climatique. D'autres études montrent combien la non-maîtrise du changement climatique pourrait conduire à la détérioration de la sécurité alimentaire, à une recrudescence des famines, à la dépendance accrue aux importations alimentaires et à l'instabilité des prix (KOUAME et al, 2019) du fait de la péjoration du climat (FOFANA et al, 2012). La résultante de cette précarité est le départ des bras valides vers de nouvelles destinations.

Conclusion

L'agriculture vivrière de la zone d'étude demeure traditionnelle. La non-maîtrise du changement climatique a limité les cultures extensives et la pratique de la jachère.

Le calendrier agricole échappe aujourd'hui aux agriculteurs à cause de la variabilité climatique. En plus, la culture de semences des variétés à cycle long et à faibles rendements ne s'accommode plus à la répartition annuelle des pluies.

La réponse de la population face à cette mutation se traduit par la culture de l'anacarde permettant aux paysans de se doter d'équipements, d'intrants, d'herbicides.

En définitive, la variabilité climatique dans la zone d'étude trouve sa solution dans les nouvelles techniques culturales, les semences améliorées et la maîtrise de l'eau. En effet, l'adaptation des progrès obtenus dans le système de production; la formation des jeunes

entrepreneurs agricoles capables de développer une agriculture rentable qui ne porte pas de graves atteintes à l'environnement pourrait être une solution.

Références bibliographiques

- BANQUE MONDIALE, 1996, *Togo : sortir de la crise, sortir de la pauvreté*, Lomé, 113p.
- COTTEN A. M., 1969, « Le développement des transports en Côte d'Ivoire », in *Travaux Géographiques de Reims*, n° 63-64, pp. 85-94.
- BOKO-KOIIDIA Adjoua N. Nadège, CISSE Guéladio, KONE Brama et SERI Dedy, 2016, « Variabilité Climatique Et Changements Dans L'environnement A Korhogo En Côte D'ivoire : Mythes Ou Réalité ? », in *European Scientific Journal*, p 158
- DOUKA A. M., ATTA K. et GNAMBA Y., 1996, « Cultures d'exportation et cultures vivrières », in *Atlas de l'ouest de la Côte d'Ivoire*, Institut de Géographie Tropicale, pp. 51-54.
- F.A.O., 1983, *Garder la terre en vie : l'érosion des sols, ses causes et ses remèdes*, Bulletin pédagogique de la F.A.O. n° 50, 90 p.
- FOFANA L., 2012, *Dynamique et organisation de l'espace du Denguélé face aux défis du développement durable*, Thèse unique de Doctorat, Université FHB, Côte d'Ivoire, 313p.
- FOFANA L., SOSSOU K., TOSSOU C. et ANOH K., 2014, « Effet migratoire de la cohésion sociale à Korhogo en Côte d'Ivoire : une illustration du « syndrome migratoire » ?, in *Annale de la faculté des lettres et Sciences Humaines de l'Université d'Abomey-Calavi (Bénin)*, pp 96-112.
- GOULA B. T., 2004, *Projet d'exploitation de la mine d'or de Bonikro (s/p de Hire-Département de Divo) : étude d'impact environnementale*, Etape 0, Environnement Atmosphérique, 21p.
- HOUNGBO G., 2009, *Projet de culture de contre saison*, Blitta, novembre 2009, www.tv.tg, 5p.
- KONAN K. P., 1986, *Monographie hydrologique de la Marahoué*, Direction de l'Eau, sous-direction de l'hydrologie, 109p.
- KOUAME Konan Roland, DIBI KANGAH Pauline Agoh et KOLI BI Zuéli, 2019, « Perceptions de la variabilité climatique et de ses effets par les populations rurales du centre-est de la Côte d'Ivoire » in *Revue Ivoirienne de Géographie des Savanes*, pp 47-48
- OUEDRAOGO Mathieu, DEMBELE Youssouf et SOME Léopold, 2010, « Perception et stratégie d'adaptation aux changements des précipitations cas des paysans du Burkina Faso », in *Science et changements planétaires*, pp. 87-96

- REPCI, 2007, *Rapport national sur l'état et le devenir de la population de Côte d'Ivoire, Population et développement: défis et perspectives pour la Côte d'Ivoire*, Abidjan, Edicom, 190 p.
- RIBOUX R., 2003, *L'OMC, le NEPAD et l'UEMOA face aux subventions agricoles*, www.subventionagricole.com, 6p.
- YANOGO P., 2014, « Dynamique du terroir de Manzour, dans la province du Loba (Burkina Faso) », in *Revue de Géographie de l'Université de Ouagadougou*, , n° 3, septembre 2014, pp 67-84.

LA GESTION DE LA CRISE SANITAIRE DE LA COVID-19 ET LA MOBILITE DURABLE EN COTE D'IVOIRE

KOUASSI David Aurélie Abigaïl*
KOUASSI Kouamé Sylvestre*

Résumé

Pour lutter contre la propagation de la pandémie de la covid-19 à laquelle le monde fait face depuis fin décembre 2019, la Côte d'Ivoire a adopté un plan de riposte sanitaire qui impose des mesures de restriction des mobilités particulièrement dans la ville d'Abidjan, épicentre de la maladie. Ainsi, cette étude a pour objectif de montrer les impacts de la gestion de la crise de la covid-19 sur la mobilité durable sinon de relever les stratégies qui pourraient y contribuer à la fin de cette rupture sociale. La démarche méthodologique est qualitative. Elle repose sur une combinaison de la revue documentaire et des entretiens avec les différentes parties prenantes du secteur des transports impliquées dans la gestion de la crise. Les résultats de cette recherche montrent que l'expansion rapide de cette pandémie et sa gestion restrictive ont eu des impacts économiques régressifs sur le secteur du transport et des effets sociaux bénéfiques avec la réduction des accidents et du stress lié aux congestions ainsi que l'adoption du télétravail. Dans le domaine de l'environnement, la qualité de l'air s'est trouvée améliorée avec la mise à l'arrêt d'une grande partie d'un parc automobile très pollueur. En somme, la gestion de la crise de la covid-19 dans le secteur des transports a eu le mérite de révéler les possibilités de parvenir à une mobilité durable en Côte d'Ivoire.

Mots-clés: Côte d'Ivoire, covid-19, mobilité durable, prospective, crise sanitaire.

Abstract

To combat the spread of the covid-19 pandemic that the world has been facing since late December 2019, Côte d'Ivoire has adopted a health response plan that imposes mobility restriction measures particularly in the city of Abidjan, the epicenter of the disease. Thus, the aim of this study is to show the impacts of the management of the covid-19 crisis on sustainable mobility, if not to identify strategies that could contribute to it at the end of this social disruption. The methodological approach is qualitative. It is based on a combination of document review and interviews with the various transport stakeholders involved in the management of the crisis. The results of this research show that the rapid expansion of the pandemic and its restrictive management have had regressive economic impacts on the transport sector and beneficial social effects with the reduction of accidents and congestion stress

* Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire) ; Email : Odassi21@yahoo.fr

* Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire) ; Email : kouamsylvestre@yahoo.fr

and the adoption of telecommuting. On the environmental front, air quality has been improved with the shutdown of a large part of a highly polluting vehicle fleet. In sum, the management of the covid-19 crisis in the transport sector has had the merit of revealing the possibilities of achieving sustainable mobility in Côte d'Ivoire.

Key words: Côte d'Ivoire, covid-19, sustainable mobility, prospective, health crisis.

Introduction

À la fin de l'année 2019, les autorités chinoises ont signalé plusieurs cas de syndrome respiratoire aigu à Wuhan, dans la province du Hubei. Il s'agissait d'une nouvelle souche de coronavirus qui n'a pas été identifiée auparavant chez l'homme. Le virus responsable est appelé coronavirus du syndrome respiratoire aigu sévère 2 (SARS-CoV-2) et la maladie est dénommée coronavirus 2019 (COVID-19) (T. Hommel, 2020, p. 3). En l'espace de quelques mois, l'épidémie s'est propagée rapidement, affectant tous les continents. Elle a été déclarée par l'OMS, comme étant désormais une pandémie, depuis le 14 février 2020. En Afrique, la Côte d'Ivoire a enregistré son premier cas de coronavirus, le 11 mars 2020.

A la suite de cette découverte, plusieurs actions ont été entreprises par le Gouvernement pour freiner la propagation de la maladie. Il s'agit notamment des actions de sensibilisation et la diffusion de mesures préventives, de confinement ou d'isolement et de restriction des mobilités (Ministère de la Santé et de l'Hygiène Publique, 2020, p. 2). Cette stratégie de gestion de la crise sanitaire a été lancée le 16 mars 2020, lors du premier Conseil National de Sécurité, présidé par le Président de la République. Ces dispositions ont fait l'objet d'un plan de riposte évalué à 1700 milliards de FCFA, soit environ 5% du PIB. Elles prennent en compte le volet sanitaire et économique, social et humanitaire (RCI, 2020, p. 2).

De façon spécifique, à l'instar de la plupart des pays confrontés à la covid-19, la gestion nationale de la pandémie a été fortement basée sur des mesures de restriction des mobilités. Il s'agissait de la fermeture des frontières terrestres, aériennes et maritimes, la limitation de passagers dans les transports en communs, publics et privés à Abidjan, l'isolement de la ville d'Abidjan à travers la suspension des voyages interurbains, l'instauration d'un couvre-feu de 21h à 05h du matin, la réduction des rassemblements à 50 personnes, le respect d'une distance d'au moins 1m entre les individus, etc. Or, la mobilité est au cœur des activités socio-économiques notamment à Abidjan qui abrite le quart de la population urbaine et le tiers de l'appareil de production économique du pays, (RGPH, 2014, p. 6). En outre, les transports routiers sont des activités fondamentales pour la réalisation de ces objectifs socio-

économiques car ils permettent d'assurer le déplacement des personnes et l'acheminement des biens. Ils ont une importance unique du fait qu'ils concourent au succès et à l'échec de presque toutes les autres activités économiques (P. Bauchet, 1998, p. 19).

Si au niveau socio-économique, les effets de ces restrictions sont lourdes de conséquences négatives, les aspects socio-environnementaux s'en trouveraient bénéficiaires pour la mobilité. En effet, les transports sont à l'origine d'émissions de gaz à effet de serre et de polluants locaux qui dégradent la qualité de l'air. En Côte d'Ivoire, la pollution due aux transports (émissions, pneus usagés, rejets d'huiles usagées, etc.) freine les activités économiques urbaines et affecte les conditions de vie des populations (Banque Africaine de Développement, 2016, p. 37); ce qui a un impact négatif sur l'économie de la ville d'Abidjan de l'ordre de 2 % de son Produit Intérieur Brut (RCI, 2015, p. 6). Dans un tel contexte, les mesures de restriction des mobilités devraient avoir des impacts catalyseurs sur l'économie et l'environnement du pays.

Au vu de ces constats, la présente étude soulève la question principale de recherche suivante : comment les actions de lutte contre la crise sanitaire de la covid-19 impactent-elles les conditions de mobilité durable des populations ivoiriennes et précisément d'Abidjan ?

Dans un contexte de durabilité, cette recherche s'appuie sur les concepts de mobilité durable et de prospective qui sont intimement liées. La mobilité durable se réfère à la mise en place d'une politique globale des déplacements qui applique les composantes du développement durable aux transports. Elle repose donc sur un système de transport qui permet aux individus de satisfaire leurs principaux besoins d'accès d'une manière équitable, sécuritaire et compatible avec la santé; dont le coût est raisonnable et soutient une économie dynamique, et qui minimise la consommation d'espace et de ressources et réduit les émissions de gaz à effet de serre ainsi que les déchets (Centre pour un transport durable, 2002, p. 1). Quant à la prospective, elle a pour objet l'exploration de l'avenir qui est, par essence, peuplé d'incertitudes. La finalité de la réflexion prospective est de réduire l'incertitude sur la base de l'analyse d'ingrédients tels que la rupture qui se définit comme un événement brusque et imprévu, susceptible de bouleverser toutes les prévisions, aussi « scientifiques » soient-elles, et de les réduire à de simples spéculations (P. Durance, 2014, p. 360). Mais, ces points de bifurcation ont l'avantage d'offrir de nouvelles opportunités à l'avenir.

Cette étude voudrait donc apporter des éclairages sur les impacts de cette pandémie sur les différents piliers de la mobilité durable que prônent les autorités ivoiriennes et penser les mobilités de demain. Elle part de l'hypothèse selon laquelle, les mesures de restriction ont contribué nettement à améliorer les conditions de mobilité durable des

populations et ont fait émerger des pratiques de mobilité innovantes pour l'avenir.

1. Méthodologie

L'approche méthodologique présente la démarche adoptée pour la collecte et le traitement des données qui alimenteront le corps de notre développement.

Le cadre d'étude de cette recherche est la Côte d'Ivoire, pays situé en Afrique de l'Ouest. Mais, dans la mise en œuvre des mesures de restriction des mobilités, le District d'Abidjan élargi à d'autres villes comme Assinie, constitue le Grand Abidjan qui sera utilisé comme espace de référence pour analyser des aspects de notre étude.

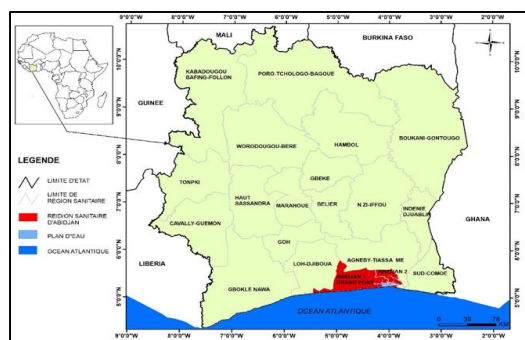


Figure 1 : Présentation de l'espace d'étude

Pour la collecte des données, l'approche mobilisée est qualitative et quantitative. Elle part d'une revue documentaire sur la crise sanitaire de la covid-19 dans le monde en général et en Côte d'Ivoire voire Abidjan en particulier. Ces lectures ont mis en évidence les composantes de la mobilité durable et ses liens à la gestion de la pandémie. Ensuite, des enquêtes ont été menées auprès des acteurs institutionnels concernés par ce sujet. Au Ministère de la Santé et de l'Hygiène Publique, nous avons échangé avec le Conseiller technique du Directeur Général de la Santé et de l'Hygiène publique. Au niveau du secteur des Transports, nous avons soumis des guides d'entretien au Président du Haut Conseil des Patronats du Transport d'Abidjan, au Directeur Général de la compagnie de transport interurbain Union des Transporteurs de Bouaké (UTB), du Directeur des Etudes de l'Office de la Sécurité Routière (OSER), du Directeur des Etudes du Centre Ivoirien Anti-Pollution (CIAPOL), du chef du Service Environnement du District d'Abidjan. Les attentes portaient sur la gestion de la crise du coronavirus, ses impacts sur la mobilité durable et enfin de l'avenir du secteur de la mobilité en Côte d'Ivoire. Enfin, nous avons fait une observation directe à la gare d'Abobo sur des lignes de transport, afin

d'évaluer l'impact du covid-19 sur le coût des transports intra-urbains et les usagers. A l'occasion, nous avons échangé avec des transporteurs et des usagers pour recueillir leurs avis sur les effets de cette crise sur leurs conditions de vie. Les données collectées ont été traitées sous forme de cartes, de tableaux et de graphiques. Elles ont servi de base à l'armature de notre travail.

2. Résultats

La gestion de la pandémie en Côte d'Ivoire est caractérisée par la prise de nombreuses dispositions notamment en matière de restriction des mobilités qui ont eu des impacts sur les conditions de mobilité des populations. L'après-crise s'annonce déjà avec des tendances émergentes en cours.

2.1. Tendances d'évolution de la covid-19 et mesures globales de riposte en Côte d'Ivoire

Devant l'irruption de la crise sanitaire en Côte d'Ivoire et l'évolution constante des cas de contamination, les autorités nationales ont continuellement pris des dispositions pour tenter de juguler rapidement cette maladie.

2.1.1. La maladie du corona virus, une pandémie qui s'accélère en Côte d'Ivoire malgré...

Le 11 mars 2020, la Côte d'Ivoire annonçait son premier cas de contamination à la covid-19 à l'opinion nationale et internationale. Depuis cette apparition, la maladie est en forte croissance comme l'illustre la figure suivante.

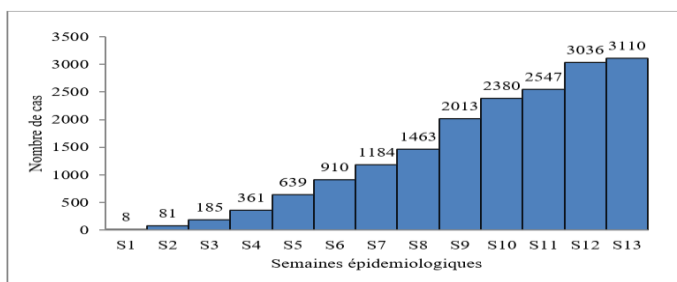


Figure 2 : Evolution hebdomadaire du cumul des cas confirmés du 11 mars au 03 juin 2020 en Côte d'Ivoire

Source : Ministère de la Santé et de l'Hygiène Publique, OMS, 2020

Ce graphique présente une évolution croissante de la pandémie de la covid-19 depuis la première semaine d'apparition en Côte d'Ivoire, précisément à Abidjan. En effet, l'on observe une accélération

des cas confirmés qui sont passés de 8 cas à 3110 cas entre la semaine 1 et la semaine 13 qui constitue la limite de prélèvement de notre étude. Si la majorité des cas de confirmation se situe à Abidjan, la maladie s'est finalement propagée à l'intérieur du pays (figure 3).

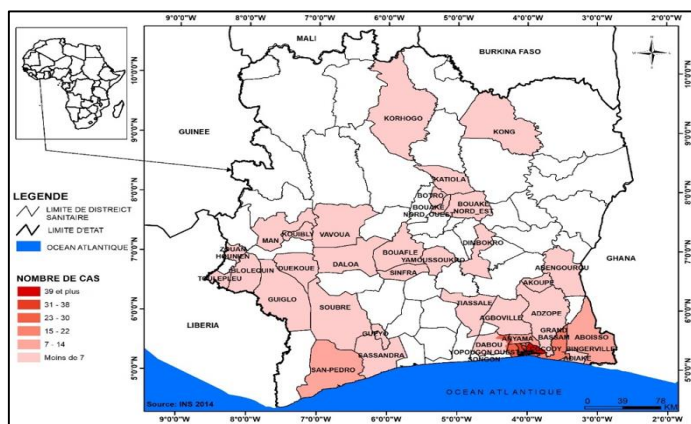


Figure 3 : Distribution spatiale de la pandémie dans les régions sanitaires de la Côte d'Ivoire

Source : Ministère de la Santé et de l'Hygiène Publique, OMS, 2020

Il faut relever que 96% des cas confirmés (2972/3110) résident dans la région d'Abidjan parmi lesquels 1039 cas, soit 33% (1039/3110) sont issus du district sanitaire de Treichville et Marcory qui était le « Hot Spot » de la pandémie à la date du 3 juin. Mais, au fil des semaines, la covid-19 s'est diffusée dans de nombreux districts sanitaires. Ainsi, 43 des 113 districts sanitaires ont notifié des cas confirmés. Sur ces districts affectés, 30 districts sont encore actifs. Ce sont ceux d'Anyama, Adiaké, Grand-Bassam, Abobo-Est, Abobo-Ouest, Yopougon-Est, Yopougon-Ouest-Songon, Treichville-Marcory, Adjamé-Plateau-Attécoubé, Cocody-Bingerville, Koumassi, Port-Bouet-Vridi, Dabou, Aboisso, Botro, Korhogo 1, Katiola, Dimbokro, Yamoussoukro, Sassandra, Abengourou, Kong, Tiassalé, Vavoua, Guiglo, Bouaflé, Aboisso, Gueyo, Bloléquin et Adzopé (MSHP, OMS, 2020, p. 3).

Face à cette propagation de la pandémie, l'Etat ivoirien s'est illustré par la prise d'un train de mesures.

2.1.2. Un plan de riposte de la covid-19 très restrictif

Dès l'apparition de son premier cas de contamination le 11 mars 2020, le gouvernement a tenu six Conseils Nationaux de Sécurité respectivement les 16 mars, le 09 avril, le 07 mai, le 14 mai, le 28 mai et le 11 juin 2020 (RCI, 2020, p. 1). Suite à ces rencontres, le Chef de

l'Etat et le Premier ministre se sont adressés à la communauté nationale pour annoncer un train de décisions qui s'organisaient autour de quatre grands axes : (i) la réduction de la mobilité et la sensibilisation aux mesures barrières, (ii) le plan de d'équipement du système sanitaire, (iii) le plan de soutien social à destination des couches vulnérables de la société et (iv) le plan de riposte économique au bénéfice des acteurs économiques.

Dans le cadre du premier axe de ce plan de riposte, l'Etat a, dès le 16 mars 2020, décidé (i) la suspension pour une période de 15 jours renouvelable, à compter du 16 mars 2020 à minuit, de l'entrée en Côte d'Ivoire des voyageurs non ivoiriens en provenance des pays ayant plus de 100 cas confirmés de maladie à coronavirus (COVID-19), (ii) la fermeture de tous les établissements d'enseignement préscolaire, primaire, secondaire et supérieur pour une période de 30 jours, (iii) le respect d'une distance d'au moins un mètre entre les personnes dans les grandes surfaces, les maquis, les restaurants, les entreprises, la zone aéroportuaire et les lieux publics, (iv) la fermeture des boîtes de nuit, des cinémas et des lieux de spectacle pour une période de 15 jours renouvelable à compter du 18 mars 2020 à minuit, (v) l'interdiction des rassemblements de population de plus de 50 personnes pour une période de 15 jours renouvelable à compter du 18 mars 2020 à minuit, (vi) la suspension de tous les événements sportifs et culturels nationaux et internationaux pour une période de 15 jours renouvelable à compter du 18 mars 2020 à minuit. Le 25 mars 2020, le grand Abidjan a été isolé du reste du pays par la cessation des transports interurbains. Pour la mise en œuvre effective et efficace de ces mesures, l'état d'urgence a été annoncé et un couvre-feu a été imposé sur toute l'étendue du territoire national allant de 21h à 05h du matin.

Dans le transport en commun privé et public tant à Abidjan qu'à l'intérieur du pays, un arrêté est pris par le Ministre des Transports, le 14 avril 2020, portant réglementation de la circulation des personnes à bord des véhicules et des bateaux ou embarcations flottantes dans les régions et districts autonomes de plus de 2 cas confirmés de la covid-19. Il est mis en vigueur à partir du 23 Mars 2020. Ainsi, les bus de la SOTRA ne devaient pas dépasser le seuil de 50 personnes par voyage y compris le machiniste. Les taxis compteurs ou transports artisanaux appelés wôrô-wôrô qui admettaient 4 passagers devaient désormais se limiter à 3 clients. Quant aux minibus appelés Gbaka qui prenaient habituellement 18 passagers, ils ne devaient prendre que 12 clients. Les taxis intercommunaux de 7 places, ne doivent pas accepter plus de 5 passagers et les motocyclistes sont dorénavant interdits de prendre des passagers. Les cars de 60 places devront se tenir à 45 passagers.

Toutes ces décisions visaient à réduire les mobilités qui étaient considérées comme le principal canal de diffusion de la maladie. Ainsi, entendait-on constamment le Directeur Général de la Santé dire sur les

ondes de la télévision nationale lors des interventions de sensibilisation que : « la maladie ne se déplace pas, ce sont les hommes qui déplacent la maladie ». Il fallait donc restreindre les déplacements pour réduire les possibilités de propagation de la covid-19 à Abidjan voire à l'intérieur du pays.

Mais, si les résultats attendus en termes de contamination n'ont pas toujours suivi, quels ont été les impacts de ces décisions restrictives sur les conditions de mobilité des populations dans un contexte de développement durable ?

2.2. La mobilité durable tiraillée entre enjeux économiques et socio-environnementaux face à la gestion de la crise

Les mesures de restriction prises dans le cadre de la gestion de la crise sanitaire laissent transparaître des avantages et inconvénients sur la mobilité durable en Côte d'Ivoire.

2.2.1. Des entreprises de transport sous le choc des mesures de restriction des mobilités

Les transports constituent un secteur hautement stratégique de la vie économique des Etats. Cette activité innervé tous les autres pans de l'économie. Ainsi, selon le Ministre ivoirien des Transports, Amadou KONE, le secteur représente 12% du PIB de la Côte d'Ivoire. (A. B. Gbohrou, 2018, p. 55). Il emploie des milliers de personnes et en nourrit beaucoup plus indirectement. Cependant, les mesures prises pour faire face à la pandémie ont occasionné un isolement du Grand Abidjan (figure 4) et ont fortement impacté l'activité économique des transports.



Figure 4 : Délimitation du grand Abidjan isolé dans la gestion de la crise sanitaire

Source : Mission d'Etude de la JICA, 2015

Cette carte présente les limites du Grand Abidjan qui a été isolé du reste des autres territoires de l'espace national. Ainsi, à compter du

29 mars 2020, tous les transports de personnes avaient été interdits entre le Grand Abidjan (District autonome d'Abidjan et les villes de Dabou, Azaguié, Bingerville, Grand-Bassam, Bonoua, Assinie-Mafia) et le reste du pays à l'exception du transport de marchandises (denrées alimentaires, médicaments, évacuations médicales, carburant) et des véhicules de services publics ou disposant d'autorisation spéciale. Les grandes compagnies nationales de transport routier comme UTB, UTRAKHO, AVS, SBTA se sont vues obligées de cesser leurs activités. Cette restriction a impacté la dynamique socio-économique de ces entreprises.

Selon Monsieur B. Diaby, Directeur Général du Haut Conseil du Patronat des Entreprises de Transport de la Côte d'Ivoire, l'impact financier et matériel de la gestion de la crise sanitaire est estimé à 111 milliards de francs CFA pour le secteur des transports en général. Les entreprises du secteur des transports de personnes ont subi la plus lourde perte avec 84 milliards de FCFA repartis entre le transport intra-urbain (transport intercommunaux, intra-communaux à Abidjan) et interurbain (UTB, AVS, CTE, SBTA, etc.) avec respectivement 38 milliards et 46 milliards. Le secteur de transport des marchandises a enregistré un manque à gagner de 27 milliards de FCFA. Le tableau I, ci-après, illustre le cas de la compagnie UTB, le leader national et sous-régional de transport de personnes.

**Tableau I: Nombre de départs d'Abidjan de la compagnie
UTB de Mars-juin 2019 et 2020**

Période	Moyenne de départs journaliers	Moyenne de personnes transportées
Mars-juin 2019	75	1 559 737
Mars-juin 2020	18	389 934

Source : UTB, 2020

Ce tableau compare le nombre moyen quotidien de départs et de personnes transportées par la compagnie UTB en situation de normalisation (mars-juin 2019) et pendant la période des restrictions de mobilité due à la pandémie (mars-juin 2020). Il met en évidence une réduction drastique des départs passant de 75 à 18 en moyenne et donc du nombre de personnes transportées qui baisse de 1 559 737 à 389 934, soit une diminution de 3/4 de la clientèle de l'entreprise. Selon A. M. Djessé, Chef du personnel de la compagnie, la gestion de la crise du covid-19 a immobilisé plus de 300 cars sur 3 mois, occasionnant une baisse de 93% du chiffre d'affaire d'UTB. Les conséquences sur les emplois se chiffrent à 367 travailleurs en chômage technique.

Cette situation est constatée également chez la plupart de ces opérateurs économiques qui ne sont plus dans les capacités de faire face à leurs charges économiques et financières.

Dans le transport urbain public, selon le Directeur Général de la SOTRA, la société qui transportait en situation de normalité, environ 800 mille personnes par jour, ne transportait que 250 mille personnes par jour depuis la mise en œuvre des mesures de restriction. Le chiffre d'affaires a été réduit pratiquement de 2/3.

Ainsi, devant le manque à gagner net des entreprises de transports, les autorités nationales avaient annoncé des mesures d'accompagnement. Mais, au regard de cette manne qui tardait à être effective, les transports artisanaux ont augmenté les coûts de transport sur certaines lignes pour faire face à leurs pertes. Selon nos enquêtes du mois d'avril 2020, une augmentation du coût du transport a été observée sur certaines lignes de transport privé à travers le District d'Abidjan. Dans la commune d'Abobo, à titre d'exemple, cette majoration du coût du transport a été observée sur deux destinations. En effet, les taxis communaux, appelés wôrô-wôrô, qui rallient le quartier N'Dotrê à partir de la Mairie, exigeaient désormais la somme de 300 FCFA aux clients, en lieu et place des 200 francs habituels. Ceux qui desservent le quartier Derrière rail appliquent désormais le tarif de 200 FCFA contre la somme de 150 francs. Cette hausse a un impact sur les usagers. Les clients rencontrés dans ces différentes gares ne cachaient pas leur mécontentement : « comment peut-on procéder à une augmentation du tarif alors que tout le monde croule présentement sous le poids des difficultés ? », s'indigne une passagère. La dame qui vient d'effectuer ses courses au marché d'Abobo relève également une augmentation sur le prix de nombreuses denrées alimentaires. Pour elle, cette hausse du transport vient couronner une inflation qui ne dit pas son nom, mais qui étend peu à peu ses tentacules dans de nombreux secteurs d'activités à Abidjan.

A côté de ces aspects économiques, la restriction des mobilités n'a pas été sans effet sur le domaine social de la mobilité durable.

2.2.2. Des populations moins stressées par les externalités sociales des transports et qui adoptent des pratiques innovantes

Les mesures prises dans la gestion de la crise de la covid-19 qui prônent les limitations de mobilité socio spatiales ont fait émerger de nouvelles activités par le digital. Ainsi, pour faire face aux limites de mobilité dans la gestion de la crise sanitaire du coronavirus, l'administration publique et privée innove pour permettre à la population de pouvoir travailler depuis son domicile. Ce travail à distance a le double mérite d'encourager le respect des mesures de limitation des déplacements au maximum, vecteur de contamination, et de faciliter la continuité du service dans l'administration publique qui voyait son personnel peu productif devant la décision de rotation de son personnel durant la période de crise sanitaire. Dans ce sens, le Ministre de l'Economie Numérique et de la Poste, Mamadou Sanogu, a mis en

place une application de télétravail de l'administration publique ivoirienne, dénommée « Teams », pour le partage et la communication collaborative entre plusieurs utilisateurs en simultané. « Avec cet outil, l'administration peut continuer de travailler en temps réel. On peut échanger des documents sans se trouver au même endroit », a indiqué le Ministre (www.gouv.ci, 2020a). L'application est composée de 13 000 licences et s'intègre de façon totale et transparente à l'ensemble des outils d'E-Gouvernance. Le télétravail dans ce sens, a l'avantage de réduire de nombreuses externalités négatives sociales et sécuritaires des transports dont le stress lié aux congestions.

Dans le secteur de l'éducation, les Ministères chargés de l'enseignement de base et l'enseignement supérieur ont digitalisé leurs approches jusque-là utilisées. Avant la crise, seule l'Université Virtuelle de Côte d'Ivoire pratiquait l'enseignement à distance. La survenue de cette crise qui a contraint les universités traditionnelles à arrêter leurs enseignements en présentiel, a favorisé l'adoption de cette pratique innovante de l'enseignement à distance grâce au logiciel Teams admis dans l'administration publique. Les enseignants sont très rapidement formés à la prise en main de cet outil de E-learning (www.gouv.ci, 2020c). Le ministère de l'Education nationale s'est appuyé sur l'enseignement télévisuel pour poursuivre les cours auprès des élèves (www.gouv.ci, 2020b). Des initiatives privées ont émergé. Ainsi, dans le milieu, on cite la startup ivoirienne de e-Learning *Etudesk*, issue de la Fondation Jeunesse Numérique. Elle accompagne plus de 14 établissements fermés à cause de la covid-19 dans la mise en place de plateformes personnalisées de télé-enseignement.

Sur le plan de la sécurité routière, la gestion de la crise du coronavirus a un effet relativement positif sur la réduction des accidents de la route en Côte d'Ivoire comme l'illustre le tableau suivant.

**Tableau II: Nombre d'accident des 1ers semestres
2019 et 2020 en Côte d'Ivoire**

Mois	Janvier	Février	Mars	Avril	Mai	Juin
Nombre d'accidents au 1er semestre 2019	1002	1113	1087	841	1189	910
Nombre d'accidents au 1er semestre 2020	1222	1235	993	972	899	1271

Source : Sous-direction des Etudes, Service statistique OSER, 2020

L'analyse du tableau 2 montre une baisse des accidents des mois de mars à mai 2020 comparativement à la même période en 2019. Cette situation est liée à la réduction des activités de transport des compagnies interurbaines et de l'isolement de la ville d'Abidjan. Ce constat est aussi confirmé à Abidjan (figure 5), épicerie de la pandémie, où les mesures de restriction de mobilité ont connu une forte application.

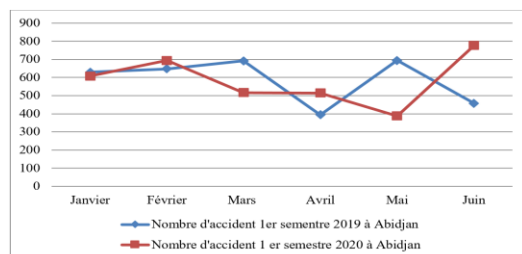


Figure 5: Nombre d'accidents des 1ers semestres 2019 et 2020 à Abidjan

Source : OSER, 2020

La courbe de 2019 indique une tendance mensuelle autour de 600 accidents à l'exception du mois d'Avril qui enregistre 395 accidents. Mais, en 2020, en dépit d'un rebondissement observé en juin, la courbe des accidents du premier semestre indique une baisse des accidents sur les mois de mars, avril et mai avec respectivement 516 accidents, 514 accidents et 388 accidents. Selon D. Kouassi, Chef de Service Accidentologie de la Sous-direction des Etudes de l'OSER, cette chute s'explique par la mise en application des mesures de restriction dans le secteur des Transports.

A l'instar du pilier social de la mobilité durable, le secteur de l'environnement à travers la qualité de l'air n'est pas resté en marge des décisions de réduction des transports.

2.2.3. Des restrictions assez bénéfiques pour la qualité de l'air

Ce sont près de 400.000 véhicules qui parcourent quotidiennement les artères d'Abidjan. Ce chiffre représente plus de 82% du parc automobile de la Côte d'Ivoire. (**C Kouadio, 2014, p. 1).** **Sur le plan environnemental**, la circulation de ces voitures laisse un impact considérable sur la qualité de l'air. La combustion de combustibles fossiles et de matières organiques libère non seulement des gaz à effet de serre, mais aussi des polluants dangereux. Or, la réduction de ces émissions peut ralentir le réchauffement climatique et améliorer la santé (I. Kassi-Djodjo, F. S. Ayenon, T. A. Koné, 2018, p. 197).

En Côte d'Ivoire, les émissions de gaz à effet de serre du transport routier ont triplé entre 2005 et 2016. La contribution déterminée au niveau national de Côte d'Ivoire, soumise lors de la COP21, estime que la hausse des émissions de gaz à effet de serre du secteur des transports pourrait atteindre 25% d'ici à 2030, en faisant le 2ème poste d'émissions, à égalité avec l'agriculture et après la production d'électricité (Climate Chance, 2019, p. 5). Ainsi, selon le Sous-directeur

des Etudes du CIAPOL, en l'absence de données statistiques au niveau national, l'instauration du télétravail dans les habitudes des populations abidjanaises et la réduction de l'activité de transport a contribué à des gains d'émission de CO₂ dans le ciel Abidjanais. Cette situation a un relent national avec la mesure d'isolement d'Abidjan qui a conduit à la cessation des transports interurbains à partir d'Abidjan, le principal lieu de départ et d'arrivée des flux de transport nationaux.

Mais, pour éviter la gestion des urgences à laquelle les autorités se sont livrées dans cette crise, l'adoption d'une attitude proactive s'impose.

2.3. Penser l'avenir des mobilités en Côte d'Ivoire pour faire face aux crises à venir

La préparation de l'avenir des mobilités passe par le changement de cap de certaines tendances en cours, le renforcement des tendances émergentes nées de la gestion de la crise et l'exploitation des possibilités de la mobilité verte.

2.3.1. Inverser des tendances lourdes qui minent le secteur de la mobilité en Côte d'Ivoire

Repenser les mobilités pour faire face aux incertitudes du futur appelle nécessairement l'inversion de certaines tendances lourdes qui minent le secteur. Il s'agit notamment de l'informalisation du secteur à hauteur de 70% (M. Meleu, 2005, p. 10), depuis toujours décriée, qui, à l'occasion, s'est présentée comme un vrai obstacle à la mise en œuvre des mesures édictées par les autorités nationales. Le gouvernement devrait donc profiter de cette crise qui a révélé encore une fois les tares d'organisation de ce secteur vital pour apporter les améliorations nécessaires. C'est d'ailleurs l'un des objectifs du Plan de soutiens économique, social et humanitaire (PSESH) évalué à 1 700 milliards de FCFA (environ 2,6 milliards d'euros), l'équivalent de 5% du PIB : atténuer l'impact de la pandémie sur les acteurs économiques des secteurs formels et informel et les populations et, préparer une reprise des activités à la fin de la pandémie. La gestion de cette crise pour le transport offre donc une aubaine pour l'organisation de ce domaine dans un contexte de mobilité durable où l'intégration des contraintes spatiales, environnementales et sociales se double d'une nécessaire analyse interactive entre politiques de transport et d'urbanisme.

2.3.2. Poursuivre les innovations engagées durant la crise pour anticiper sur les crises à venir

Pour une population de 25,8 millions d'habitants, le régulateur télécoms dénombre 36,8 millions de connexions à la téléphonie mobile, soit un taux de pénétration de 141,6% (A. Akeko, 2020, p. 1). En sus, 34 millions de smartphones sont utilisés dans le pays, et 98% des usages

se réalisent sur les réseaux sociaux. Autant d'éléments factuels qui font dire que la Côte d'Ivoire se digitalise massivement et pourrait changer les conditions sociales autrefois traditionnelles. Le ministre ivoirien de l'Economie numérique et de la Poste exhorte l'Administration publique à opter pour des solutions de télétravail à travers des moyens digitaux. Il encourage les décideurs du public et du privé à autoriser les agents, dont la présence au bureau n'est pas nécessaire, à rester chez eux pour travailler. Il en est de même pour le e-commerce, une pratique peu utilisée notamment chez certains acteurs économiques, mais qui a été fortement développée durant la période des restrictions des mobilités pour répondre aux besoins des populations. A la fin de cette crise où les acteurs économiques, y compris l'Etat, seraient tentés de revenir aux habitudes anciennes, il est judicieux pour l'avenir de poursuivre et consolider ces innovations en matière de mobilité qui font aujourd'hui partie des habitudes des usagers et qui participent nettement à la mobilité durable.

2.3.3. Accroître la place du vélo dans le système de mobilité urbain

Si la covid-19 tente de remettre en cause le modèle de densification de la mobilité, elle a mis en lumière la nécessité de faire du vélo qui a le double avantage de répondre aux crises de la promiscuité et écologique. Face à l'épidémie, de nombreuses villes dans le monde ont mis en place des pistes cyclables artisanales, pour reprendre du terrain rapidement sur la voiture individuelle. Une prochaine explosion du vélo se révèle dans certaines villes du monde. En Chine, depuis la fin du confinement, l'utilisation des systèmes de vélo en libre-service a augmenté de 150% (*Banque Mondiale, 2020, p. 101*). La Côte d'Ivoire pourrait donc s'en inspirer dans la quête d'une mobilité durable en institutionnalisant la construction des voies dédiées dans notre planification urbaine. Le vélo est le mode de transport le plus sain, c'est meilleur pour la santé, et c'est aussi une bonne nouvelle pour l'environnement.

3. Discussion

Les principaux résultats qui font l'objet de cette discussion sont ceux relatifs à l'évolution croissante de la pandémie et aux impacts des mesures de limitation de mobilité.

Le coronavirus connaît une progression rapide en Côte d'Ivoire, une situation qui emmène les gouvernants à prendre un train de mesures. Ce résultat est confirmé par le rapport final d'enquête mené par l'INS sur les mesures de l'impact socio-économique du covid-19 sur les conditions de vie des ménages en Côte d'Ivoire (Ministère du Plan et du Développement, 2020, p. 5, 23). Cette étude relève une croissance rapide du virus en Côte d'Ivoire particulièrement à Abidjan. En outre, il pointe l'impact de la crise sanitaire qui a occasionné l'arrêt

des activités dans plusieurs secteurs, notamment la restauration et l'hôtellerie à 43%, les industries et l'électricité à 70% et le transport à 80%, qui se présente comme le plus touché par la pandémie.

S'agissant de la pollution atmosphérique et des effets de la crise sanitaire sur la qualité de l'air, nos résultats sont confirmés par de nombreuses études qui se sont penchées sur la question. D'abord, X. Godard (2006, p. 169), bien qu'évoquant d'autres sources de pollution de l'air en milieu urbain que sont les industries et la production énergétique, souligne le rôle prépondérant que le transport routier et plus spécifiquement l'automobile joue dans la pollution atmosphérique. I. Kassi-Djodjo, F. S. Ayenon, T. A. Koné (2018, p. 198) précisent que les fumées émises par les tuyaux d'échappement des véhicules libèrent plusieurs composés polluants dans l'atmosphère, tels que le gaz carbonique (CO₂), le monoxyde de carbone (CO), les oxydes d'azote (NO_x), le dioxyde de soufre (SO₂), le sulfure d'hydrogène (H₂S) et les hydrocarbures imbrulés (HC). Ces composés polluants en particules fines et en Composés Organiques volatils (COV), dégradent l'air sur les grandes artères et par ricochet l'environnement atmosphérique de la ville d'Abidjan.

Dans ce contexte, les mesures de confinement prises pour lutter contre la pandémie, et la baisse drastique du trafic routier qu'elles ont entraînée, ont conduit à une baisse sans précédent de la pollution de l'air. Ce résultat est confirmé par T. Gaudiaut (2020, p. 1). Les chiffres de l'étude issus des observations recueillies grâce au dispositif de surveillance d'Airparif révèlent une baisse de la pollution pour l'Île-de-France, en particulier à proximité des axes routiers et dans les agglomérations urbaines, avec une diminution des concentrations de dioxyde d'azote de 20% à 35% selon les semaines, et jusqu'à 50% le long du trafic routier. D'autres études en Chine et aux Etats-Unis, ont également estimé le nombre de décès évités grâce à la baisse de la pollution (ORS, 2020, p. 7). Ainsi, en Chine, des chercheurs ont noté que les bénéfices sanitaires octroyés par l'amélioration de la qualité de l'air étaient supérieurs à la surmortalité provoquée par le virus.

Conclusion

La Côte d'Ivoire s'est inscrite sur la liste des pays confrontés au coronavirus dès le 11 mars 2020 avec la découverte de son premier cas. Pour éviter une diffusion de cette maladie sur le territoire national, les autorités nationales ont pris de nombreuses mesures avec en prime, la restriction des mobilités. Si ces dispositions n'ont pas empêché la diffusion de la maladie à l'intérieur du pays, elles ont reposé le débat de la mobilité durable en analysant ses impacts sur le secteur économique, les aspects sociaux et la qualité de l'air. C'est toute la pertinence de ce travail de recherche qui a évalué les mesures de restrictions de mobilité à l'aune des piliers du développement durable.

L'économie du transport a été fortement pénalisée par la cessation des activités des opérateurs du secteur. Devant le manque d'appui de l'Etat, les acteurs informels ont contourné les dispositions officielles en augmentant certains coûts de transport ; ce qui a un effet anxiogène dans ce contexte de crise sanitaire. Au niveau social, le souci de faire face aux incertitudes de la crise a suscité un environnement d'innovation marqué, dans le cas d'espèce, par l'émergence de nouvelles pratiques sociales accélérées par le digital. Il s'agit notamment du télétravail, du e-commerce, de l'enseignement à distance, etc. qui, mis sous silence jusque-là, ont trouvé un terreau fertile pour se développer et prendre des ancrages plus importants dans la société d'après-crise. La qualité de l'air s'est trouvée généralement améliorée avec la réduction des transports. Les acquis observés dans la gestion de cette crise montrent donc la capacité de nos Etats à construire la mobilité durable.

L'avenir étant peuplé d'incertitudes, les gouvernants doivent s'attendre, dans les décennies à venir, à d'autres crises probablement de natures différentes. Le futur ne naissant pas du néant, notre capacité à faire face à ces surprises du futur dépendra des leçons que nous tirerons de cette expérience de la covid-19 pour l'avenir de nos Etats.

Bibliographie et webographie

- AKEKO Anselme, 2020, *Côte d'Ivoire : le Covid-19 pourrait accélérer le télétravail*, Abidjan, 1p.
- BAUCHET Pierre, 1998, *Les transports mondiaux, instrument de domination*, Economica, Paris, p. 19.
- BANQUE MONDIALE, 2020, *Evaluation de l'impact économique du covid-19 et des réponses politiques en Afrique subsaharienne*, Paris, 136p.
- CENTRE POUR UN TRANSPORT DURABLE, 2002, *Définition et vision du transport durable*, 5p, en ligne, cst.uwinnipeg.ca/documents/Def_vision_F.pdf, consulté le 26 juin 2020.
- CLIMATE CHANCE, 2019, *Projet feuille de route pour une mobilité Durable en Côte d'Ivoire : Emergence - bas carbone dans les transports*, Abidjan, 43p.
- DURANCE Philipe, 2014, « Penser la rupture » in *La prospective stratégique en action*, Odile Jacob, Paris, pp 359-378.
- GAUDIAUT Tristan, 2020, Confinement : la qualité de l'air s'est améliorée dans les grandes villes, Statista, Paris, 4p.
- GBOHOU Abou-Bakr, 2018, « Interview avec AMADOU KONE, Ministre des Transports », Abidjan, in *Le magazine TWINS*, n°18, Décembre, pp 54-57.

- GODARD Xavier, 2006, « Les transports urbains et l'environnement dans les villes du Sud », in *Ville et environnement*, Paris, SEDES, p. 169-196.
- GROUPE DE LA BANQUE AFRICAINE DE DEVELOPPEMENT, 2016, *Projet de transport urbain d'Abidjan*, Abidjan, 60p.
- HOMMEL Thierry, 2020, *L'Afrique de l'Ouest face au Covid-19 au 31 mars 2020*, Paris, Futuribles International, 19p.
- KASSI-DJODJO Irène, AYENON Fernand Seka, KONE Tintcho Assétou, 2018, « Pollution atmosphérique par rejet de gaz d'échappement à Abidjan (Côte d'Ivoire) », in *Espaces, Sociétés et Développement en Afrique subsaharienne*, Mélanges, offerts en hommage au Professeur Antoine Koffi AKIBODE, Tome 1, Lomé, Presses Universitaires de Lomé, pp 190-378.
- KOUADIO Célestin, 2014, *Abidjan : plus de 300 000 véhicules en circulation*, en ligne, <https://www.acturoutes.info/page.php?p=1&id=4279>, consulté le 25 juin 2020.
- MELEU Mathieu, 2005, *Le secteur informel dans l'agglomération d'Abidjan : performances, insertion, perspectives*, Abidjan, 48p.
- MINISTERE DE LA SANTE ET DE L'HYGIENE PUBLIQUE, OMS, 2020, *Réponse à l'épidémie due au nouveau coronavirus (Covid-19)*, Rapport de situation n° 60 du 04 Juin 2020, Abidjan, 17p.
- MINISTERE DE LA SANTE ET DE L'HYGIENE PUBLIQUE, 2020, *Plan de Riposte contre les infections respiratoires aiguës à Coronavirus- COVID-19 Côte d'Ivoire*, Abidjan, 16p.
- MINISTERE DU PLAN ET DU DEVELOPPEMENT, 2020, *Mesure de l'impact socio-économique du covid-19 sur les conditions de vie des ménages en Côte d'Ivoire*, Abidjan, 62p.
- REPUBLIQUE DE COTE D'IVOIRE, 2015, *Le projet de développement du schéma directeur d'urbanisme du Grand Abidjan*, Rapport final, Abidjan, 508p.
- REPUBLIQUE DE COTE D'IVOIRE, *Archives des Conseils Nationaux de Sécurité relatifs à la situation de la pandémie de la maladie à coronavirus covid-19 en Côte d'Ivoire*, www.gouv.ci, visité le 10 juin 2020
- OBSERVATOIRE REGIONAL DE LA SANTE, 2020, *Pollution de l'air et covid-19, revue des connaissances, impact des mesures de confinement et enjeux pour l'Île-de-France*, Paris, 24p.
- RGPH, 2014, *Résultats globaux*, Abidjan, INS, 26p
- www.gouv.ci, 2020a, *Coronavirus : une application de télétravail pour l'administration et les institutions de la République*, <http://www.gouv.ci/actualite-article.php?recordID=11023&d=2>, visité le 25 juin 2020.
- www.gouv.ci, 2020b, *Coronavirus : des cours organisés gratuitement au profit des élèves à compter du lundi 06 avril 2020*,

<http://www.gouv.ci/actualite-article.php?recordID=11002&d=6>, visité le 25 juin 2020

www. gouv.ci, 2020c, *Université Péléfero Gon Coulibaly : les enseignants se familiarisent avec le E-learning*, <http://www.enseignement.gouv.ci/index.php?open=actualite&actu=article&artID=1108>, visité le 25 juin 2020.

REGARDS D'ADOLESCENTS DE COTONOU SUR LE DIALOGUE PARENT-ENFANT EN MATIERE DE SEXUALITE

AFFO Alphonse Mingnimon*

Résumé

La sexualité des adolescents au Bénin se développe dans un contexte de prolifération de sources d'information complexes ce qui nécessite de revisiter leur rapport avec les parents. Cet article vise à apporter un éclairage sur les perceptions des adolescents à l'égard du dialogue « parent-enfant » en matière de sexualité en milieu urbain. Il résulte d'une étude qualitative réalisée à Cotonou en 2018 auprès de quatre-vingt-dix adolescents et adultes des deux sexes choisis de façon raisonnée et interrogés à travers des entretiens individuels approfondis et collectifs à la suite d'une revue documentaire. Les données ont fait l'objet d'une analyse de contenu. Les résultats indiquent que le dialogue entre les adolescents et leurs parents en matière de sexualité est plus perceptible entre les filles et leur mère. Il se réalise plus à l'initiative des parents en cas de déviance comportementale observée chez les adolescents notamment ceux qui font de la rétention d'information au sujet de leur vie amoureuse. Cette "inhibition" apparente offre l'opportunité d'un apprentissage à l'autonomisation sexuelle chez les adolescents qui s'éduquent à d'autres sources quelque peu à risque. Lorsqu'il se déroule dans un contexte apaisé, le dialogue parent-enfant permet chez les adolescents une prise de conscience plus élevée des risques liés à la sexualité.

Mots-clés : dialogue parents-enfants, éducation, adolescents, Cotonou.

Abstract

The sexuality of adolescents in Benin is developing in a context of proliferation of complex sources of information's, which necessitate revisiting their relationship with parents. This article aims to highlight perceptions of adolescents regarding the "parent-child" dialogue on sexuality in urban areas. It come from a qualitative study carried out in Cotonou in 2018 with ninety adolescents and adults of both sexes chosen in a reasoned way and questioned through in-depth individual and collective interviews following a documentary review. Data were submitted to content analysis. The results indicate that the dialogue between adolescents and their parents in sexuality issues is more noticeable between girls and their mother. It is more carried out on the initiative of parents in cases of deviance behavioral observed in adolescents who withhold information about their dating life. This apparent "inhibition" provides an opportunity for adolescent sexual empowerment education that has occurred at other somewhat risky sources. When it takes place in a peaceful

* Université d'Abomey-Calavi (Bénin) ; Email amaffo@gmail.com

context, this dialogue allows adolescents a higher price of awareness of the risks associated with sexuality.

Keywords: parent-child dialogue, education, adolescents, Cotonou.

Introduction

L'adolescence est une période de puberté et de transition caractérisée par une grande vitalité, une envie de découvrir et d'innover mais également des comportements erratiques (UNESCO, 2012, p8). Les adolescents vivant au Bénin n'échappent pas aux vicissitudes marquant cette période d'audace où les premières relations amoureuses et sexuelles exposent à des risques accrues. Les adolescents représentent le quart (23,2%) de la population béninoise (INSAE, 2017, p13). Ils sont confrontés à la précocité des relations sexuelles, à l'exposition aux IST/VIH/Sida, aux rapports sexuels non protégés, à la répétition des grossesses non désirées avec des complications notamment les avortements provoqués, à l'utilisation de sources non fiables d'information en santé sexuelle et de la reproduction (INSAE, 2019, p262). Prenant la mesure de la situation, les pouvoirs publics avec l'appui des agences des Nations Unies ont envisagé mettre en place un programme d'éducation sexuelle pour adresser ces difficultés car l'éducation est un paramètre transformateur pour les adolescents. Cette initiative répond en partie aux objectifs du développement durable relatifs à la santé (ODD 3), à l'éducation (ODD 4) et au genre (ODD5) pour lesquels le pays a souscrits (MPD & UNDP, 2017 , p 46). Avec les mutations en cours dans le monde, marquées par l'hypersexualisation du corps, la nécessité d'un dialogue entre parents et adolescents pourrait contribuer à combler les besoins des adolescents et rassurer les parents face à certains comportements sexuels (hétérosexualité, homosexualité, bisexualité, etc.) difficilement acceptés en Afrique. De même, si la sexualité est considérée par les parents comme l'un des facteurs de la déperdition des adolescents, le dialogue parent-enfant pourrait constituer une occasion pour mieux la contrôler.

La sexualité s'est graduellement imposée comme une préoccupation majeure des relations humaines au point de polariser l'ensemble des sociétés humaines. De même la littérature rapporte une certaine influence négative de la mondialisation sur la sexualité et qui est caractérisée par l'érotisation, la violence et la surenchère sexuelle dans l'univers médiatique et dans les rapports entre les personnes. Cette situation induit des tentatives d'endoctrinement de certaines filles par des « entreprises sexuelles » notamment pour des raisons commerciales (L. Goldfarb et A. Quéniart, 2009, p19).

Malgré les efforts fournis par les pouvoirs publics africains pour encadrer la sexualité des adolescents, des difficultés persistent.

L'éducation pourrait aider les adolescents à contrôler leur sexualité. Un lien est généralement établi entre scolarisation, infections sexuellement transmissibles et sexualité des adolescents. D'après les travaux de M. Mimbila-Mayi, et al (2011, p2) au Gabon et de H. G. Mazou (2014, p126) en Côte d'Ivoire, les adolescents du milieu scolaire ont en majorité une bonne connaissance des modes de transmission des IST/VIH/Sida ainsi que des moyens de prévention. Ils s'informent généralement à travers plusieurs sources (médias, écoles et amis). Cependant, les plus sexuellement actifs parmi eux développent des comportements à risque qui se traduisent par le refus de l'utilisation des préservatifs lors des rapports sexuels, le multi-partenariat, la consommation des produits psychotropes, le recours fréquent aux films pornographiques sur les réseaux sociaux, etc. La situation des adolescents dans la ville de Cotonou au Bénin reflète celle qui précède. En prenant pour point de mire la question du dialogue « parent-enfant » en matière de sexualité en milieu urbain, cet article ambitionne de comprendre si les adolescents vivant à Cotonou se jouent des structures de socialisation sexuelle et reproductive pour se réinventer leurs propres « modèles sexuels ». En explorant les positions que les adolescents occupent au sein de leur famille en matière de dialogue « parent-enfant », il s'inscrit dans l'approche de la sexualité comme un construit développée par M. Bozon (2002, p21). En effet, si nous considérons la sexualité non comme une donnée mais comme un processus résultant d'une lente et croissante autonomisation amplifiée par les progrès de la science et de la technologie alors elle mérite de faire l'objet d'une analyse sociologique. La sexualité articule des phases d'apprentissage et de développement qui peuvent déboucher sur une sexualité dite déviante.

D'après S. Lézé (2003, 167) et M. Bozon (2004, p6), la sexualité doit être dissociée des comportements reproducteurs. Plus qu'une donnée de la nature, la sexualité humaine est partie prenante dans la structuration des rapports sociaux, dans la légitimation de l'ordre établi des sexes mais aussi dans la représentation de l'ordre des générations. Ainsi, les cadres sociaux de la sexualité contemporaine se multiplient et proposent une nouvelle formulation des rapports de genre mais également des rapports sociaux marqués par l'asymétrie de rôles. Le contexte dans lequel se déroule la sexualité des adolescents de la période contemporaine n'étant plus forcément le même que celui de leurs parents, l'élaboration des conduites sexuelles dans un contexte d'urbanisation, de scolarisation plus accrue, de promotion de la planification familiale et de prolifération des médias notamment les « réseaux sociaux » mérite un réexamen du dialogue « parent-enfant ». L'hypothèse générale qui sous-tend les présentes analyses postule que le sexuel comme registre d'affirmation identitaire chez les adolescents de Cotonou induit des besoins spécifiques (découverte, curiosité,

émancipation, etc.) qui tiennent leurs parents à distance. Plus spécifiquement les adolescents de la ville de Cotonou éprouvent des besoins en matière de sexualité qui ne sont pas comblés par leurs parents ce qui les rend vulnérable mais accélère leur processus d'autonomisation sexuelle.

1. Données et méthode

1.1. Données

Les données proviennent d'une étude réalisée dans la ville de Cotonou au Bénin auprès des adolescents non mariés des deux sexes âgés de 15-19 ans et de quelques personnes ressources de leur entourage. Avec plus de 679 000 habitants recensés en 2013 (INSAE, 2015), Cotonou est la principale ville du Bénin au plans démographique, économique, et administratif. Elle abrite les plus grandes infrastructures socioéconomiques, éducatives et administratives et constitue le principal centre à partir duquel se déploie la gouvernance du pays. L'échantillonnage est basé sur un choix raisonné d'adolescents et d'autres personnes d'influence connues pour leur proximité avec ces derniers. Le choix des répondants repose sur une segmentation à trois niveaux. Au niveau primaire, il a été constitué trois groupes d'adolescents non mariés et n'ayant pas encore vécu une expérience de grossesse. Ils ont été sollicités pour des entretiens individuels approfondis et de groupe. Il s'agit : (i) des filles et garçons de 15-19 ans scolarisés ; (ii) des filles et garçons de 15-19 ans non scolarisés mais en formation dans un corps de métier et (iii) des filles et garçons de 15-19 ans non scolarisés et non en formation. L'âge moyen de cette cible est de 16 ans. Au niveau secondaire, nous avons identifié et interrogé des adolescents de 15-19 ans et jeunes mariés de 20-24 ans ayant déjà vécu une expérience de grossesse. Ces individus ont été interrogés par entretien individuel approfondi sur leurs vécus et perceptions des manifestations de la sexualité à l'adolescence. Au niveau tertiaire des personnes ressources ont été également identifiées et interrogées par entretiens individuels approfondis sur la sexualité des adolescents. Il s'agit de parents (mères et/ou pères) d'adolescents ou de leurs tuteurs notamment des éducateurs d'adolescents scolarisés ou en formation dans des corps de métiers, connus pour leur proximité avec ces derniers. En prélude à l'ensemble des entretiens, une revue documentaire a été réalisée pour mieux appréhender les problématiques récentes sur le sujet à l'étude. Au total, quarante entretiens individuels approfondis (18 filles et 22 garçons) et quatre discussions focalisées de groupes (regroupant dix adolescents des deux sexes par discussion soit quarante personnes pour les discussions de groupe) ont été réalisés auprès des adolescents. Ces données ont été complétées par dix entretiens individuels approfondis auprès des parents/tuteurs d'adolescents (5 femmes et 5 hommes). La présence de quelques

parents dans les interviews traduit en partie la dépendance (au moins matérielle et affective) dans laquelle les adolescents se trouvent puisque ceux-ci résidaient au domicile parental au moment de l'enquête. Elle donne également un aperçu de la position de ceux-ci par rapport au dialogue parent-enfant.

1.2. Méthode

En prélude à chaque entretien, le consentement du répondant a été obtenu à travers une note d'information et un formulaire de consentement éclairé. Pour assurer la triangulation des données, les répondants ont été identifiés dans divers quartiers de la ville de Cotonou. De même, le principe de saturation a été respecté. Les entretiens ont permis d'examiner les aspects de la sexualité ci-après : (i) les généralités sur la sexualité chez les adolescents ; (ii) les opinions sur la survenue ou l'apparition et la gestion des cas de grossesse à l'adolescence ; (iii) le dialogue parent-enfant sur la sexualité ; (iv) les leçons apprises des grossesses à l'adolescence et des suggestions pour de bonnes relations amoureuses à l'adolescence. Les personnes interrogées par entretiens individuels approfondis n'ont pas été impliquées dans la réalisation des discussions focalisées de groupe. Les entretiens ont été enregistrés sur supports magnétiques et transcrits par la suite en français. Le corpus obtenu a fait l'objet d'un traitement qui a permis de dégager les significations des discours produits par les répondants et d'établir leur pertinence du point de vue analytique. Dans un premier temps, les unités sémantiques constituant l'univers discursif des entretiens ont été repérées et catégorisées. Ensuite, elles ont fait l'objet d'une analyse de contenu.

2. Résultats

2.1. Perceptions du dialogue parent-enfant au sujet de la sexualité des adolescents

De l'examen des entretiens, il ressort l'existence d'une certaine forme de communication de proximité entre les adolescents et leurs parents sur les sujets de la sexualité à l'adolescence. Ces échanges semblent plutôt sporadiques qu'institués comme faisant parties du quotidien des interactions « parent-enfant ». De l'avis des répondants, les échanges entre les adolescents et leurs parents sur la sexualité se font le plus souvent lorsque survient un événement au niveau des adolescents et qui nécessite une certaine interpellation. Le dialogue « parent-enfant » sur la sexualité semble plus perceptible et fréquent entre mère et fille notamment pour des raisons d'identité de genre où cette dernière fait l'objet d'un certain contrôle parental rapproché. La mère semble de par ses attributs spécifiques, plus encline à percevoir les préoccupations en termes de sexualité ressenties/exprimées par sa fille. Ainsi, elle peut mieux se préparer à apaiser les doutes qui

surgissent auprès de celle-ci. De même, par cette proximité, la mère aurait selon les répondants, plus d'atouts que le père pour mieux répondre à certaines préoccupations de sa fille en termes de changement physiologique, d'éducation en matière de soins hygiéniques concernant la gestion des menstruations, l'importance du report des relations sexuelles de même que l'accompagnement de sa fille en terme d'hierarchisation de ses priorités dans son parcours de vie. Dans ce sens, certains parents entretiennent de relations harmonieuses avec leur fille. Il convient de signaler que ces relations peuvent être parfois entrecoupées de malentendus. Les *verbatim* ci-après en donnent quelques illustrations : « *Maman a l'habitude de me donner des conseils et nous abordons fréquemment les questions liées aux grossesses. Elle me dit souvent de faire preuve de patience et d'avoir un emploi, d'être autonome avant de me lancer dans une relation amoureuse afin que mon avenir ne soit pas hypothéqué* ». Fille 14 ans non instruite, apprentie couturière (Cotonou). « *Moi, ma fille à 13 ans, et je parle de sexualité avec elle. D'autant plus que l'enfant a déjà ses menstrues, même si elle est adolescente, on doit lui parler de sexualité. Parce qu'il suffit qu'elle couche avec un homme et elle est exposée aux grossesses précoces... Je lui dis "Tu sais, là maintenant, avec ce truc que tu as eu, quand un homme couchera avec toi, tu tomberas enceinte, or ce n'est pas encore le moment pour toi". C'est aussi le moment de parler à l'enfant des menstruations même si elle ne sait pas encore ce que sont les rapports sexuels, comment calculer le cycle menstruel, en l'aidant avec un calendrier parce que l'adolescent n'a pas encore cette maturité, cette stabilité d'esprit de garder la date de ses règles* ». Femme 36 ans restauratrice de niveau Licence (Cotonou). « *Je ne discute pas de sexualité avec mon garçon mais avec ma fille sur ses menstruations. Je lui ai donné un calendrier et à chaque fois nous notons la date, afin qu'elle découvre progressivement la nature de son cycle menstruel. Et c'est compte tenu de cela qu'on lui explique comment elle pourra calculer ses règles en toute sécurité. Donc, même si nous n'allons pas parler de grossesse, il faut qu'elle ait une idée du début de ses menstruations pour commencer par s'approprier, savoir qu'elle doit prendre des dispositions avant que ses règles n'apparaissent quel que soit l'endroit où elle se trouve* » Femme 40 ans vendeuse de divers articles de consommation courante (Cotonou).

Ce n'est pas le cas chez d'autres adolescents qui se plaignent de ne pas pouvoir échanger avec leurs parents sur la sexualité. Si de façon générale, les mères se préoccupent le plus souvent de la vie sexuelle de leur fille, il faut noter que d'autres n'ont pas toujours le courage ou la force ou l'audace d'établir un dialogue franc avec cette dernière. « *Dans peu de familles se fait le dialogue entre parent et enfant sur le sexe. Car en Afrique en général et principalement au Bénin, le sexe est conçu comme un sujet interdit. Les parents n'aiment pas que les enfants*

prononcent le mot sexe sinon l'enfant est déjà considéré comme gâté. Mais il y a trop d'avantages à dialoguer avec les enfants sur le sexe. Car non seulement l'enfant acquiert beaucoup de choses et quand il sera dans la situation, il pourrait s'en sortir. Mais si tu caches les choses à l'enfant, il va essayer de découvrir. Comme ça, ce n'est ni à l'avantage des parents ni de l'enfant. Les parents qui crient sur leurs enfants, même si l'enfant a quelque chose à leur dire, il aura peur de ses parents ». Fille 17 ans étudiante (Cotonou). « *Avec les parents nous ne discutons pas souvent du sujet des grossesses. Seuls les amis, les proches, sauf les parents »* Garçon, 13ans, élève de 4^{ème} (Cotonou). « *Le dialogue parent-enfant est quasi inexistant ou bien prend souvent la forme de menace. Les parents disent : "si tu tombes enceinte, je vais te tuer" ou "si tu engrosses la fille de quelqu'un tu seras enfermée par la police" »* FGD avec des adolescents scolarisés du secondaire (Cotonou). « *Selon moi c'est quelque chose pour laquelle nous devons sanctionner les parents, c'est quelque chose où nous devons dire aux parents d'essayer de discuter avec leurs filles dès l'âge de 15 ans. De ne pas leur cacher certaines choses. Si tu dis à ta fille "ne fais pas ça", on sait combien des fois on est têtu de nos jours, elle va essayer de faire ça. Mais chaque chose en son temps pour le moment vas "molo-molo" ; fais ce qu'on te demande et après tu as longue vie devant toi. Tu peux en profiter pleinement. Mais beaucoup de parents ne font pas ça.... Il y a des parents qui forcent leur fille à tomber enceinte d'un homme parce que leurs parents ont d'argent. Mais normalement en tant que parent, je ne devais rien cacher à ma fille, je peux la laisser libre pour faire tout ce qu'elle veut mais je peux lui dire de faire attention aux grossesses... Selon moi, les filles s'adonnent aux avortements à cause de leurs parents parce qu'ils ont peur de leurs parents... Moi par exemple mes parents me disent "Sophie, si tu tombes enceinte héééé, moi je vais te tuer". Si je tombe enceinte je vais avorter... Pour moi, c'est le dialogue qui règle tout ».* FGD avec des adolescents scolarisés du secondaire (Cotonou).

Sur un autre plan, certains parents déclarent ne pas avoir suffisamment le temps pour échanger avec leurs enfants sur leur sexualité. Parmi les arguments avancés figurent leurs occupations professionnelles, l'âge ou l'immaturation supposée des enfants. « *A vrai dire actuellement à Cotonou, il n'y a pas un créneau pour que parents et enfants s'asseyent pour discuter de la chose (sexualité). Les parents n'ont pratiquement pas le temps. Ils sont toujours en train de courir après l'argent. La maman est la mieux placée, remplaçant le père pour éduquer les enfants dans ce sens. Quand l'enfant pose un tel problème à sa mère elle l'insulte ou refoule l'enfant. Du coup, les enfants ne s'intéressent plus à ces débats avec leurs parents. Et donc chacun est dans son monde. L'enfant voit sa vie autrement et les parents également voient la vie de leur manière. D'où il n'y a vraiment pas discussion sur*

la sexualité entre parents et adolescents. Et c'est ce qui fait que les enfants dans leur ignorance s'adonnent au sexe» Femme 24 ans, gestionnaire (Cotonou). *« Tel que cela se passe avec moi, je crois qu'il faut avoir des discussions avec les enfants à la maison, leur parler d'aujourd'hui, et beaucoup dialoguer avec eux, et leur donner des conseils. Et surtout ne pas cacher beaucoup de chose aux enfants »* Femme 55 ans, ménagère (Cotonou). *« Les parents ne parlent pas de la sexualité avec leurs enfants. Cela peut être dû au "manque d'intelligence" [déficit de discernement] chez les parents ou encore le manque d'entente entre les parents »* Homme 23 ans matelassier (Cotonou).

La situation des garçons à l'égard de leurs parents est plus ambiguë car ils communiquent moins bien que les filles sur les questions de sexualité alors qu'ils ont aussi des préoccupations à faire valoir. Il est noté également que sans expérience, certains garçons commencent le plus souvent leurs premières relations sexuelles avec les adolescentes soit de leur propre initiative, soit celle des filles. *« Les parents doivent accompagner suffisamment les adolescents surtout en les conseillant au lieu de passer leur temps à crier et à interdire. C'est de les accompagner et de dialoguer surtout avec leurs enfants sur leur quotidien... Les adolescents doivent faire très attention car la vie devient de plus en plus chère. Ils doivent prendre leurs responsabilités en s'accrochant à leurs études en étudiant et en faisant plaisir à leurs parents. Les parents doivent prendre suffisamment leurs responsabilités au lieu de chercher seulement l'argent. Car le plus important c'est d'éduquer les enfants pour en faire une société meilleure. Qu'ils dialoguent avec leurs enfants pour qu'on évite ces problèmes car ils sont la relève de demain. Si la relève est mal semée on n'aura pas de bons résultats. Les parents doivent accompagner leurs enfants quand ceux-ci sont à l'âge de la puberté »* Femme 24 ans, gestionnaire (Cotonou).

2.2 Quand le déficit de dialogue parent-enfant amplifie les relations sexuelles à risque chez les adolescents

Lorsque les enfants manquent d'opportunité pour échanger avec leurs parents sur la sexualité, ils se débrouillent pour satisfaire leur curiosité auprès d'autres sources qui ne sont pas toujours contrôlées. Cette faible prédisposition à évoquer leur vie amoureuse avec les parents semble donc être compensée par des échanges plus prépondérants avec leurs camarades ou avec des adultes dont on ignore la moralité. Par ailleurs, avec le développement des Technologies de l'Information et de la Communication (TIC), l'accessibilité aux informations sur les réseaux sociaux s'est agrandie de sorte que les adolescents (des deux sexes) s'éduquent à ces sources devenues pour eux, de véritables cadres de référence de motivation à passer à l'acte

sans forcément faire le discernement nécessaire. Il s'ensuit parfois des conséquences irréversibles sur leur santé et leur projet professionnel. Ce contexte pousse parfois certains adolescents à s'impliquer dans des actes de violence sexuelle pour attirer l'attention sur eux ; d'autres le font juste par curiosité ou pour satisfaire un besoin sexuel. *« Les parents ne centrent pas bien les débats sur le sexe. Ils ont l'habitude de dire que le sexe est sacré et qu'il faut attendre que la fille ait un âge donné. D'autres disent que c'est la maman qui doit prendre cela en charge. Or il revient aux deux parents d'éduquer leurs enfants (garçon ou fille). Les parents n'arrivent pas à contrôler les téléphones portables (surtout l'application whatsapp) des enfants. Ces téléphones androïdes ne sont pas bons pour les enfants. Les parents doivent aussi connaître les amis de leurs enfants. Ils doivent disposer du temps pour dialoguer avec leurs enfants »* Homme 33 ans enseignant (Cotonou). *« C'est toujours le manque de dialogue qui entraîne les grossesses à l'adolescence. Au début, les adolescents amoureux ont des visions de se marier. Mais c'est au fil du temps que cela échoue. On dit "ma copine (ou ami) a un copain (ou une copine), donc moi aussi je veux en avoir aussi pour être à la mode, à la page"»* Femme 24 ans, gestionnaire (Cotonou). *« Aujourd'hui j'ai compris que nous les parents, nous avons un grand rôle à jouer. Car lorsque nous abandonnons nos enfants à la société actuelle, cela détruit nos foyers y compris nos enfants. J'ai alors compris qu'il y a certaines choses comme les feuilletons que je dois interdire à mes enfants mais ils peuvent suivre l'actualité»* Homme ouvrier du bâtiment, 53 ans (Cotonou). *« Il est toujours bien d'avoir un œil sur les enfants. On ne peut pas les surveiller à 100%. Il faut se mettre à la disposition de son enfant pour mieux le connaître. Lorsque vous connaissez votre enfant, vous détectez vite les changements intervenus dans son comportement. Il va falloir être très attentif à cela, même si à priori cela n'est pas du tout facile. Car la plupart des cas, ce sont des grossesses à problème et qui méritent beaucoup de soins, parce qu'arrivée au centre de santé, on apprend que les adolescentes ont des problèmes de bassins ce qui rend encore difficile leur prise en charge et bonjour la césarienne».* Femme 41 ans, administrateur du secteur de la protection sociale (Cotonou). *« Les grossesses à l'adolescence ne sont pas une bonne chose. Cela est dû au manque de conseils des parents aux enfants. Le cas où malgré les conseils des parents, les filles tombent enceinte, cela dépend des conseils que les parents leur donnent. Car certains parents encouragent leurs garçons ou leurs filles à chercher les filles ou les garçons sous prétexte qu'ils grandissent »* Homme 23 ans artisan matelassier (Cotonou).

D'autres s'enferment dans des groupes restreints pour commettre des actes délictueux et qui ne se révèlent qu'à la découverte des faits. Un autre groupe plutôt timide semble silencieux par rapport à la sexualité sans toutefois que cela ne signifie un manque d'intérêt pour la

question. En effet, leur gesticulation à l'écoute de ceux qui sont plus prolixes sur la sexualité témoigne d'une certaine position qui se comprend mieux à travers la communication non verbale. Au regard de tout ce qui précède on note que le dialogue parent-enfant soulève des préoccupations liées à l'attachement, à l'encadrement parental, aux styles parentaux et aux mésententes voire conflits qui nécessitent des tentatives d'explication.

3. Discussion

3.1 Interactions adolescents-parents au sujet de la sexualité

Les résultats révèlent que les adolescents ont des besoins d'information, de conseil, de soutien moral, etc. en matière de Santé Sexuelle et de la Reproduction (SSR) qui ne sont pas toujours satisfaits. Or, le dialogue parent-enfant sur la sexualité a été identifiée comme l'un des facteurs de protection pour la SSR des adolescents (S. Bastien & al., 2011, p1 ; A. Manu & al., 2015, p1). Ces résultats sont concordants avec les travaux de A. N. Laoubaou & al. (2006, p11) au sujet des liens entre le VIH et les adolescents de N'djamena et Mongo, deux villes tchadiennes au sein desquelles les parents n'échangent pas sur les questions relatives à la sexualité avec les jeunes, préférant les maintenir dans l'ignorance et le tâtonnement, ce qui contribue à augmenter leur vulnérabilité. Il faut ajouter également que seules, l'information et la sensibilisation des adolescents de Cotonou sur les questions de la sexualité ne suffisent pas à changer leurs comportements sexuels mais elles y contribuent. Les besoins de dialogue étaient également ressortis des travaux de N. Vodiena et al. (2012, p403) réalisés auprès d'adolescents et jeunes de 10 à 24 ans en République Démocratique du Congo qui attestent que le besoin d'information sur le cycle menstruel et les expériences sexuelles étaient prépondérants chez les filles alors que les garçons évoquaient des besoins de masturbation et de performances sexuelles. Bien souvent, les premiers sentiments amoureux qu'éprouvent les adolescents sont le fruit de coups de foudre qui poussent certains à passer à l'acte et d'autres à les sublimer. Cette sexualité d'apprentissage a été également révélée par les travaux de Y. Jaffre et al. (2015, p18) auprès des adolescents dans des établissements d'enseignement secondaire au Sud-Bénin (y compris à Cotonou). Les réactions les plus fréquentes observées en termes d'interactions entre parents et enfants sur la sexualité oscillent entre accompagnement parental (affection), mutisme et contrôle. Bien que, l'autoritarisme manifesté à l'égard des adolescents peut pousser ces derniers à s'enfermer dans des dérivés que les parents n'imaginent pas et conduire ainsi à des crises plus profondes, il faut noter comme l'indiquait M. Claes (2004, p13) qu'elle participe de l'ambiguïté de certains « modèles intériorisés opérants ». En effet, certaines mésententes entre parents et adolescents débouchent sur une véritable crise qui pousse les parents

tantôt à se muer dans un silence, tantôt à exercer de la violence sur les enfants. En conséquence, ces derniers peuvent à leur tour s'engager dans des situations plus à risques de multiplication des relations sexuelles, de grossesses suivies parfois de tentative d'interruption à issue incertaine, ce qui constitue une angoisse pour les parents : un véritable cercle vicieux. Les analyses de S. Bastien & al. (2011, op.cit., p1) confirment la tendance autoritaire et unidirectionnelle que les parents impriment au dialogue parent-enfant avec des vagues d'avertissements/menaces alors qu'il aurait pu être une occasion d'échanges plus directs et ouverts entre les deux parties. On note néanmoins que certaines mésententes entre les deux acteurs favorisent parfois une plus grande maturité et la mise en place d'interactions familiales mieux appropriées comme l'attestent également certains résultats.

Sur un autre plan il faut souligner que d'après les résultats de l'enquête démographique et de santé au Bénin, la précocité d'activité sexuelle figure parmi les caractéristiques les adolescents au Bénin (12,2%). Mais la situation est moindre à Cotonou (5,1%) comparée à la moyenne nationale (INSAE et ICF, 2019, p 279). Toutefois, une étude récente révèle que les pratiques sexuelles des adolescentes collégiennes de Cotonou (147) sont plus précoces à haut risque d'infection sexuellement transmissibles et de grossesses non désirées malgré la proximité de centre d'éducation (D. P. Dangbemey, 2020 & al., p41). Il n'est donc pas évident que laissés à eux-mêmes, les adolescents puissent spontanément reporter les relations sexuelles encore moins réduire les occasions de grossesses.

3.2 Le dialogue parent-enfant à l'épreuve des mutations sociales

La vie familiale en Afrique connaît progressivement des mutations sous le prisme des changements démographiques et socioculturels induits par les progrès de la science et de la technologie. Avec la politique de promotion de la scolarisation en cours au Bénin, les aspirations sexuelles des adolescents se sont diversifiées allant des plus simples aux plus audacieuses. Le dialogue parent-enfant est plus prépondérant entre la mère-fille ce que confirment les analyses de A. Manu & al. (2015, opcit) dans la région, Brong Ahafo au Ghana. Le dialogue parent-enfant lorsqu'il existe n'est pas toujours adapté aux besoins des adolescents. C'est aussi une opportunité pour les enfants de s'éprouver à travers leurs repères personnels (pairs, jeux, réseaux sociaux, etc.). Des analyses similaires ont été faites par M. Bozon et Hertrich (2004, op.cit., p49) qui montraient qu'en s'affranchissant des contrôles traditionnels, les adolescents s'offrent une période d'autonomisation sexuelle qui leur permet une plus grande affirmation de soi. Ainsi, cette période de sexualité juvénile, non soumise aux exigences sociales du mariage peut être une forme d'apprentissage à

une plus grande autonomisation à l'égard des générations précédentes. Il n'est donc pas exclu que les nouveaux cadres qui servent de référence aux adolescents forgent plutôt leur autonomisation sexuelle. D'après une étude réalisée dans la région de Brong Ahafo au Ghana, les parents échangent sur des sujets très limités avec les enfants avec l'abstinence comme sujet sexuel le plus discuté. Rares sont les sujets ayant rapport avec le préservatif (A. Manu & al., 2015, op.cit.).

On note par ailleurs que les institutions de médiation sociale restent fondamentalement portées par des références puisées dans la tradition qui excluent de fait la prise en compte des aspirations nouvelles des adolescents en matière de sexualité. C'est peut-être pour ces raisons que les réponses institutionnelles et émotionnelles aux préoccupations des adolescents de Cotonou en matière de sexualité ne semblent pas toujours appropriées à une relation apaisée. Ces analyses sont confortées par les investigations réalisées au Tchad sur les jeunes qui ont conclu que les comportements sexuels à risques des jeunes sont influencés par des facteurs socioculturels parfois trop contraignants pour eux alors qu'ils ont besoin de vivre leur adolescence sexuelle (A. N. Laoubaou, p11, op.cit.). En plus des obstacles relevant des normes et tabous culturels, l'insuffisance de connaissances et de compétences spécifiques dans ce domaine sont également des facteurs en cause (S. Sebastien & al, 2011, p1). Les conséquences sur les adolescents paraissent parfois douloureuses pour certains d'entre eux qui auraient pu profiter de cette opportunité d'"approbation" ou de "bénédiction parentale" pour construire de véritables projets matrimoniaux (C. Le Van et D. Le Gall, 2010, p87). L'éducation sexuelle qui permet à l'adolescent de choisir parmi plusieurs possibilités et d'assumer sa sexualité est donc fondamentale et doit nourrir le dialogue parent-enfant. C'est l'un des principaux leviers susceptibles d'accélérer la marche vers des progrès durables. Avec l'avènement des nouveaux médias comme les réseaux sociaux, le mutisme autour de la sexualité des adolescents au profit d'intérêt politique, religieux ou idéologique est peu productif, car bien qu'accéléralant leur autonomisation sexuelle, les cadres nouveaux qui leur servent de repères sont peu connus par les parents.

Conclusion

Cet article visait à donner un aperçu sur les perceptions des adolescents de Cotonou à l'égard du dialogue « parent-enfant » en matière de sexualité. Les résultats confirment que la socialisation sexuelle à l'adolescence est plus contrôlée chez les filles que chez les garçons. Cependant, les normes qui encadrent la sexualité chez les adolescents les éloignent quelque peu des possibilités de dialogue avec leurs parents de sorte que le rêve que nourrissent légitimement ces derniers d'avoir des enfants absolument obéissants et honnêtes (à eux

parents) reste peu probable. Les aspirations profondes des adolescents en matière de sexualité sont sous-tendues par une quête de liberté qui trouve difficilement sa place dans leurs seules interactions quotidiennes avec leurs parents soupçonnés parfois de porter des représentations qui font de la sexualité un tabou. Cette situation inhibe leur volonté à établir un dialogue fructueux avec les adolescents. Le déficit de dialogue à Cotonou renforce plutôt l'autonomisation sexuelle des adolescents qui s'éduquent à des sources hors du contrôle des parents. En échappant aux prescriptions traditionnelles, le déficit de dialogue parent-enfant en milieu urbain peut constituer une opportunité d'autonomisation pour les adolescents mais il n'est pas pour autant sans risque. Un juste compromis est nécessaire pour accorder les différentes positions sur la question. Il ressort de ce qui précède une confirmation de l'hypothèse générale de travail. Il convient de relever quelques limites des présentes analyses notamment, la difficulté d'appréhender l'influence réelle qu'exercent le milieu urbain et les TIC sur la sexualité des adolescents.

Références bibliographiques

- BASTIEN Sheri, 2011, « A review of studies of parent-child communication about sexuality and HIV/AIDS in sub-Saharan Africa », *Reproductive Health* 8(1):25, 17p
- BOZON Michel, 2002, *Sociologie de la sexualité*, Paris, Nathan, 128p.
- BOZON Michel, 2008, « Les minorités sexuelles sont-elles l'avenir de l'humanité ? », in Descoutures V, Digoix M, Fassin E, Rault W, *Mariages et homosexualités dans le monde ; arrangement des normes familiales*, Paris, Autrement.
- BOZON Michel et HERTRICH Véronique, 2004, « Sexualité préconjugale et rapports de genre en Afrique : une comparaison avec l'Amérique latine ». In: Agnès Guillaume (Ed.) and Myriam Khlat (Ed.), *Santé de la reproduction au temps du Sida en Afrique*, Paris : Ceped, p. 35-53.
- CLAES Michel, 2004, « Les relations entre parents et adolescents : un bref bilan des travaux actuels », *Adolescences-1* ; 33/2 p. 205-226.
- DANGBEMEY D Patrice, 2020, « Pratiques sexuelles des adolescentes et jeunes des collèges d'enseignement de Cotonou en République du Bénin » *Sexologies*, 29, p41-45
- GOLDFARB Louise et QUENIART Anne, 2009, « Perceptions et pratiques de jeunes du secondaire face à l'hypersexualisation et à la sexualisation précoce » Rapport de recherche, Université du Québec à Montréal, 190p.
- INSAE, 2015, *RGPH4 : que retenir des effectifs de population en 2013?*, Cotonou, 33p.
- INSAE, 2017, *Synthèse des analyses sur les populations vulnérables*, Tome 6, Cotonou, 20p

- INSAE & ICF International , 2019, *Enquête démographique et de la santé au Bénin*, 2017-2018, Cotonou et Rockville, 675p.
- JAFFRE Yannick et *al.*, 2015, « Ecole et santé de la reproduction : une recherche-action dans les départements du Littoral et de l'Atlantique au Bénin », Note technique n°11, 83p.
- LAOUBAOU Nodjiadjim Abdias & *al.*, 2006, « Communication socioculturelle comme outil de prévention des maladies sexuellement transmissibles et le VIH chez les adolescents au Tchad », *VertigO - la revue électronique en sciences de l'environnement* [En ligne], Hors-série
- LE VAN Charlotte et LE GALL, Didier, 2010, La « première fois » : l'influence des parents, in *Ethnologie française* 2010/1 (Vol. 40), p 85-92.
- MANU Abubakar & *al.*, 2015, « Parent-child communication about sexual and reproductive health: evidence from the Brong Ahafo region, Ghana », *Reproductive Health*, 13p
- MAZOU Gnazegbo Hilaire, 2014, « comportement sexuel à risque des jeunes scolarisés: une analyse des déterminants sociaux du non-usage du préservatif chez les élèves du lycée moderne II de Bouaké ». *European Scientific Journal January* 2014 edition vol.10, N°.2 pp. 115-128.
- MIMBILA-Mayi M., 2011, « Connaissances et Comportements des Adolescents en Matière de Santé Sexuelle au Gabon », *Ashdin Publishing Clinics in Mother and Child Health*, Vol. 8 (2011), 3.
- MPD et UNDP, 2017, « Priorisation des cibles des objectifs de développement durable (ODD) au Bénin », Cotonou, 256p.
- UNESCO, 2012, « Les Jeunes aujourd'hui. Il est temps d'agir. Pourquoi les adolescents et les jeunes d'Afrique orientale et australe ont besoin d'une éducation sexuelle complète et de services de santé sexuelle et reproductive », *Résumé*, Paris, 117p
- VODIENA Nsakala Gabriel et *al.*, 2012 « Perception des adolescents et jeunes en matière de santé sexuelle et reproductive, République Démocratique du Congo », *Santé publique volume* 24, n° 5, pp. 403-415.

IMPACTS DES PROJETS DE RÉNOVATION URBAINE DANS LES QUARTIERS CENTRAUX ET LES NOYAUX VILLAGEOIS DE LA VILLE DE DIVO (CÔTE D'IVOIRE)

COULIBALY Salifou*

Résumé

La présente étude parle des mutations dans les quartiers centraux et noyaux villageois de Divo depuis une décennie. À Divo les projets de rénovation urbaine s'expriment en termes de construction ou de réhabilitation des infrastructures routières, équipements et la reconversion de l'habitat à des fins locatives dans les quartiers centraux. L'étude se propose d'analyser les différentes transformations occasionnées par la rénovation des infrastructures, d'identifier les acteurs et les facteurs qui en sont à l'origine. Pour y parvenir, la collecte des données s'appuie sur la recherche bibliographique et l'observation directe. En l'absence de base de sondage sur les acteurs, des entretiens et des questionnaires ont-ils été réalisés auprès des résidents. Des visites de terrain y ont été effectuées. Les informations recueillies portent sur les transformations émanant des caractéristiques socio-économiques et sociodémographiques des résidents. Les résultats obtenus montrent que les projets de rénovation urbaine constituent les facteurs premiers de la mutation socio-spatiale desdits quartiers. Sur 107 personnes enquêtées, 57 personnes (53,1%) sont des héritiers des anciens occupants revenus mettre en valeur la cour familiale. 32 personnes (29,78%), sont des nouveaux acquéreurs par le marché de la spéculation. Ces nouveaux propriétaires reconvertissent les logements en moyen et haut standing pour se loger au centre-ville. Les 18 personnes, (17,12%) restantes sont des opérateurs privés qui achètent et construisent des appartements avec le Rez-de-chaussée réservé au commerce (magasins). Par ailleurs, la réalisation des projets de rénovation urbaine impacte fortement le cadre de vie dans les quartiers centraux à Divo, qui désormais, répond aux réalités de la ville moderne.

Mots clés : Projets de rénovation urbain, mutations socio-spatiales, quartiers centraux, noyaux villageois, Divo (Côte d'Ivoire)

Abstract

This study discusses the changes in the central districts and village cores of Divo over the past decade. In Divo, urban renewal projects are expressed in terms of the construction or rehabilitation of infrastructure, facilities and then the conversion of housing for rental purposes in these neighborhoods. The study aims to analyze the various transformations brought about by the renovation of infrastructures and to identify the actors and factors that are at the origin of these transformations. To achieve this, data collection is based on

* Université Alassane OUATTARA (Côte d'Ivoire) ; E-mail : porofooua@gmail.com

bibliographical research and direct observation. In the absence of a sampling frame on the actors, interviews and questionnaires were carried out with residents. Field visits were carried out. The information collected relates to the transformations emanating from the socio-economic and socio-demographic characteristics of the residents. The results obtained show that urban renewal projects are the primary factors in the socio-spatial transformation of these neighborhoods. Out of 107 people surveyed, 57 people (53.1%) are heirs of the former occupants who returned to enhance the family courtyard. 32 people (29.78 %) are new purchasers through the speculative market. These new owners are converting the dwellings to medium and high standing for housing in the city center. The remaining 18 people (17.12%) are private operators who buy and build apartments with the ground floor reserved for commerce (shops). In addition, the realization of urban renewal projects has a strong impact on the living environment in the central districts of Divo, which now meets the realities of the modern city.

Keywords: Urban renewal projects, socio-spatial changes, central districts, village nuclei, Divo (Ivory Coast)

Introduction

Le phénomène d'urbanisation en Afrique se traduit par un peuplement des villes qui s'accompagne non seulement de l'augmentation du nombre de résidents par surface occupée, mais surtout par l'extension des zones urbaines déjà trop vastes. Phénomène récent en Côte d'Ivoire, car né au XX^{ème} Siècle avec la colonisation, l'urbanisation connaît aujourd'hui une croissance rapide. Le pays est passé d'un taux d'urbanisation de 22,3% en 1965 à 50,3% en 2014 (Recensement Général de la Population et de l'Habitat, 2014). Le processus d'urbanisation de la Côte d'Ivoire s'accompagne le plus souvent d'une transformation de l'Habitat. Ainsi, il est souvent fréquent de rencontrer, dans les villes ivoiriennes, une typologie d'habitat très contrasté surtout dans les quartiers centraux qui constituent le noyau originel de chacune d'elles. Ces habitats disséminés partout sur l'aire qu'occupent ces agglomérations, varient du haut standing à l'habitat précaire en passant par le modèle colonial amélioré (K. DONGO, 2006, p. 36-37).

Pour lutter contre le phénomène de l'habitat précaire, la SETU et la Banque mondiale ont orienté leur politique vers la réhabilitation des zones à habitations précaires (SORO et al, 2018, pp 13 et 17). Malgré la politique d'aménagement initiée par ces deux grandes structures, respectant les normes urbanistiques, les quartiers centraux dans la plupart des villes ivoiriennes demeurent dans la précarité. A l'instar des anciennes villes de la Côte d'Ivoire, Divo, une création coloniale depuis 1909, connaît aussi un paysage urbain dégradé au niveau des quartiers centraux et noyaux villageois.

Ville agricole par excellence, Divo est l'une des villes les plus attractives du sud forestier du pays. C'est une ville cosmopolite qui connaît aujourd'hui une dynamique spatiale et démographique liées à l'établissement de nombreuses populations venues d'horizon divers.

En effet, de 18500 habitants en 1965 (SEDES), la population de la ville est passée à 40022 habitants en 1975 (RGP), 72 976 habitants en 1988, 86 569 habitants en 1998, puis à 105 589 habitants au dernier recensement de 2014 (RGPH, 1988, 1998 et 2014). D'un village aux caractéristiques rurales, Divo s'est transformée rapidement en une entité urbaine en seulement 80 ans (L. DOBE, 1981, p.18). La ville de Divo est donc une belle illustration du processus urbain né de la colonisation. À cet effet, les anciens quartiers (Dioulabougou, Bada, Jérusalem, Forestier, Boudoukou, Konankro, Dialogue etc.) qui ont servi à l'hébergement des ouvriers et d'autres populations "indigènes" à l'époque coloniale connaissent aujourd'hui une amélioration en matière d'équipements socio-collectifs. Ces quartiers centraux bénéficient de la politique de restructuration des villes initiée par l'État depuis une décennie, à travers le Programme Présidentiel d'Urgence (PPU) en 2011 et le Programme de Développement du Gouvernement en 2017.

De ces constats, il ressort que le noyau central de ce village urbain plus densifié, à l'instar des quartiers périphériques qui portent déjà le sceau des constructions calquées sur l'architecture moderne, est le théâtre de nombreuses transformations. Alors se pose la question : comment les projets de rénovation urbaine contribuent-ils à l'aménagement socio-spatiales des quartiers centraux et noyaux villageois de la ville de Divo ?

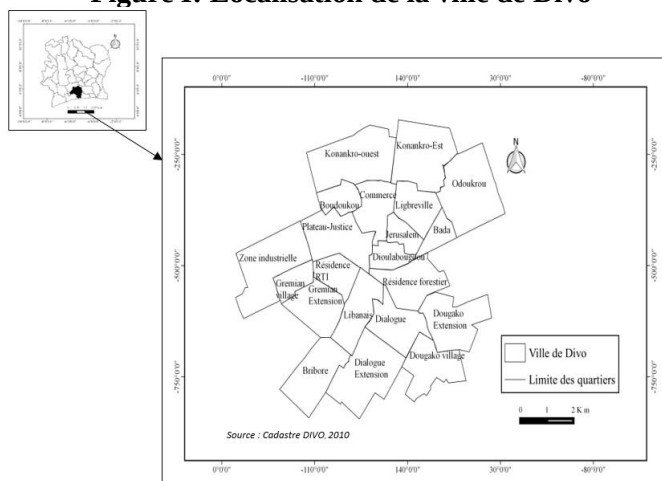
Notre article se veut une contribution à l'analyse des effets induits des projets de rénovation urbaine dans l'aménagement des espaces centraux de la ville de Divo. Pour y parvenir, nous allons : faire un état des lieux avant la réalisation des projets de rénovation, Analyser les différents projets de rénovation, analyser les effets induits des projets sur le paysage dans les quartiers centraux et noyaux villageois de la ville.

1. Matériel et Méthodes

1.1. Présentation du site d'étude

La présente étude est réalisée dans la ville de Divo, chef-lieu de la région du Lôh-Djiboua. Située dans le sud-ouest de la Côte d'Ivoire (Figure I), la ville de Divo se trouve sur un plateau granitique, ondulé et disséqué par un réseau de vallons secs ou drainés par de petites rivières.

Figure I: Localisation de la ville de Divo



Source : cadastre Divo, 2010

Chef-lieu de département, la ville de Divo est également au carrefour d'axes routiers de la boucle du café-cacao qui favorisent le développement des activités économiques en son sein (W. G. KOUKOUNGON, 2016, p. 11). La présence d'un climat de type subéquatorial humide et la prédominance des sols ferralitiques, font de son arrière-pays un front pionnier de production du binôme café-cacao. L'absence de contraintes naturelles favorise l'extension spatiale de la ville dans toutes les directions (L. Dobé, 1981, p. 20). La ville de Divo comprend 26 quartiers et sous-quartiers regroupés en trois (03) grands secteurs qui représentent trois couronnes distinctes et notre étude concerne la zone centrale ou première couronne. Elle constitue le noyau central avec les premiers quartiers de la ville, il s'agit de Bada, Boudoukou, Legbréville, Commerce, Dioulabougou, Dialogue 1, Libanais, Forestier, Jérusalem, Plateau et Grémian village, Konankro-ouest (cf. figure II ci-dessous).

1.2. Collecte et traitement des données

La collecte des données s'appuie sur la recherche bibliographique et l'enquête de terrain. Elle s'est effectuée de septembre à Décembre 2019 sur la base d'entretiens, de questionnaire et d'observations directes de terrain. Les entretiens ont été conduits auprès des services domaniaux de la mairie, de la Direction Régionale de la Construction du Logement de l'Assainissement et de l'Urbanisme. Ils portent sur l'étalement urbain, et les modifications que subissent les

anciens quartiers de la ville. Les entretiens sont complétés par l'administration d'un questionnaire aux populations résidents dans les différents quartiers centraux de la ville. Pour la collecte des données, nous avons mené nos enquêtes dans ces anciens quartiers qui constituent le noyau central de la ville (Figure II).

Figure II : Localisation de quartiers centraux



Source : cadastre Divo, 2010

C'est à partir de cette zone que la ville de Divo a pris naissance. Le noyau central compte 12 quartiers qui sont les plus vieux de la ville. Cette zone concentre l'essentiel des activités économiques, les services et les équipements. La plupart des quartiers de ce noyau sont pourvus d'infrastructures et d'équipements de base, vétustes et en piteux état. Les constructions sont des maisons de type traditionnel amélioré ou du type moderne économique (cours communes).

Dans ces quartiers, l'intérieur de chaque concession est occupé par plusieurs maisons séparées par une cour brûlée par le soleil (L. Dobé, 1981, pp.25-26). Dans cette zone, l'on y découvre toutes sortes d'acteurs (État, planteurs, fonctionnaires, transporteurs et autres opérateurs économiques) impliqués dans le processus de revalorisation de l'habitat, des infrastructures et des équipements. Ils sont propriétaires de cour (aventuriers ou héritiers), nouveaux acquérant,

opérateurs privés (banques, coopératives, microfinances, pharmacies etc...) ou de simples locataires.

En effet, de l'histoire de son développement urbain, la ville de Divo n'a connu l'apport d'aucune société immobilière. Hormis les actions de l'État dans le cadre de la restructuration des infrastructures et équipements de bases, les populations procèdent elles-mêmes à la transformation de leurs habitations à des fins économiques et locatives. L'objectif est soit de contribuer à l'aménagement des quartiers enclenché par les projets de rénovation urbaine de l'État à travers le bitumage ou le reprofilage de la voirie, ou simplement profiter de la bordure de ces nouvelles voies. Ainsi, les populations reconvertissent les façades de leurs cours d'habitations en contactent avec les bordures des voies bitumées ou réhabilitées en magasins, maquis, restaurants, ateliers ou encore en établissements scolaires. Une enquête menée en décembre 2019 dans les 12 quartiers de la zone centrale a permis d'interroger de façon accidentelle 107 personnes, représentant chacune une cour d'habitation. Aussi, l'enquête a porté sur les actions de réhabilitation réalisées dans les cours dans les différents quartiers concernés.

Les résultats de cette enquête menée dans le but de déterminer les acteurs et leurs actions dans lesdits quartiers sont confinés dans le tableau I ci-dessous. En absence d'une base de sondage sur les acteurs de la transformation socio-spatiale dans les quartiers centraux à Divo, l'échantillonnage par accident a été adopté (Fortin, 2010, p. 283).

**Tableau I : Répartition des personnes enquêtées
selon le genre et l'action menée par quartier**

Désignation	Acteurs ou ménages enquêtés			Nombre de cours réhabilités par quartier
	Hommes	Femmes	Total	
Boudoukou	05	03	08	05
Plateau	03	00	03	03
Bada	03	02	05	03
Commerce	06	03	09	05
Dioulabougou	13	04	17	07
Libanais	04	03	07	02
Dialogue1et2	22	02	24	15
Forestier	04	00	04	03
RTI	02	00	02	02
Grémian village	12	03	15	08
Konankro-ouest	12	02	14	09
Total	85	22	107	62

Source : Nos enquêtes, 2019

Les personnes rencontrées accidentellement sur le terrain ont été interrogés. Au total, 107 personnes dont 85 hommes et 22 femmes constituent notre population enquêtée. Aussi, l'on retient que 62

personnes sur les 107 enquêtées vivent dans des cours en pleine réhabilitation ou déjà réhabilitées. Le questionnaire de cette enquête est donc porté sur les caractéristiques socioéconomiques et sociodémographiques des enquêtés, les raisons des réhabilitations de l'habitat, l'origine des fonds utilisés et les acteurs mis en cause. Les résultats obtenus ont fait l'objet d'analyses et de discussion. Le Microsoft Excel 2016 et le logiciel Sphinx Plus ont servi à l'élaboration des tableaux, des graphiques et des diagrammes des données de l'enquête du terrain. Les cartes ont été élaborées à partir du logiciel Arc Mapp 10.2 et arc gis.

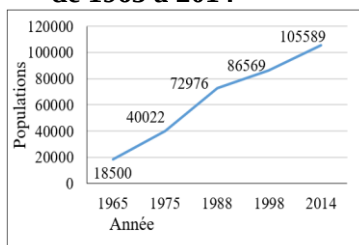
2. Résultats et analyse

2.1. État des quartiers centraux et noyaux villageois de Divo avant les projets de rénovation

2.1.1. Divo, une ville en perpétuelle évolution spatiale

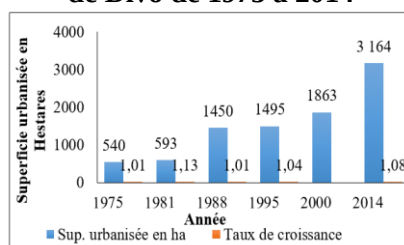
L'extension spatiale des villes implique la prolifération de nombreux quartiers qui influencent négativement l'établissement d'un schéma d'équipement correct. En effet, le processus de l'urbanisation en Côte d'Ivoire ces dernières décennies, s'est fait de manière spontanée. Elle a contribué à la dynamique spatiale rapide mal maîtrisée et sans mesures d'accompagnement. Cependant, la mauvaise politique de morcellement et ses corolaires ont eu pour conséquence immédiate l'occupation désordonnée de cet espace crée et imposé par les propriétaires terriens. Parallèlement à la croissance démographique qui a évolué de 1965 à 2014 (de 18500 habitants en 1965 à 105 589 Habitants en 2014 (RGPH)) (cf. figure III), la superficie urbanisée de Divo a évolué de 540 ha en 1975 pour atteindre 593 ha en 1981, avec un taux de croissance de 1,01 %. Elle est passée à 1 450 ha en 1988, à 1 495 ha en 1995, puis en 2000 à 1 863 ha. En 2014 la superficie urbanisée de Divo était de 3164 ha selon la Direction Régionale de la Construction et de l'Urbanisme (DRCLAU, 2014) (cf. figure IV)

Figure III : Évolution de la population de Divo de 1965 à 2014



Sources : SEDES, 1965, RGP, 1975 et RGPH (1988, 1998 et 2014)

Figure IV: Évolution de la superficie urbanisée de Divo de 1975 à 2014



Source : DIRCLAU, 2014

L'analyse de ces figures nous montre que la croissance démographique a induit une croissance spatiale qui est à l'origine de l'évolution de la ville. L'absence de contraintes orographiques majeures a favorisé cette expansion spatiale rapide et incontrôlée de la zone agglomérée. Cette situation est catalysée par la création de quartiers irréguliers qui s'étalent sur les pentes douces des versants Sud et Nord. Il résulte de cette expansion spatiale un développement d'importantes friches qui impactent le paysage urbain, lui donnant un aspect mitigé. Cela s'observe plus dans les quartiers centraux de la ville.

En effet, la ville de Divo depuis sa création en 1909, connaît le manque d'infrastructures adéquates. Cependant, l'occupation désordonnée de l'espace et la mauvaise politique de construction dans les quartiers centraux ont fortement contribué à la dégradation du cadre de vie. À Divo, en moins de quatre-vingt ans, la mauvaise politique d'implantation de l'habitat dans les anciens quartiers a créé un bouleversement de la morphologie urbaine caractérisée par les disparités au niveau des espaces occupés et les rapports socio-spatiaux entre les populations de ces milieux et les autres quartiers de la ville (nos enquêtes, 2018).

2.1.2. Une occupation anarchique de l'espace des quartiers centraux et noyaux villageois

Le surpeuplement des logements (environ 15 à 20 personnes), entraîne la prolifération de la précarité et de la promiscuité dans les quartiers centraux de la ville de Divo. Dans ces quartiers occupés à 95% de non-nationaux et d'aventuriers, l'on vit sans se soucier de la gêne qu'on peut causer aux voisins (cf. photo I). C'est à cet effet que l'occupation anarchique des devantures des cours d'habitations et les abords de la voirie, contribue énormément à l'enlaidissement et à la dégradation du cadre et de l'environnement urbain dans les quartiers centraux de certaines villes. Les racines de cette situation plongent dans la récession économique et dans l'insuffisance des espaces commerciaux. En effet, face au chômage, le secteur informel s'est développé de façon exponentielle et les activités de commerce ont pris d'assaut les marchés, les carrefours, les voies non-bitumées et les bordures des voies bitumées dans les anciens quartiers populaires et les devantures de magasins et habitations. La rue est devenue pour de milliers de populations un espace de vie et de travail. L'impact environnemental des activités de la rue est important car elles donnent naissance à des désagréments inesthétiques, à des ateliers bruyants et à des étalages encombrants comme l'indique cette photo I.

**Photo I : Écoulement d'eau usée dans un ancien-quartier
de Divo, avant les réhabilitations**



Coulibaly Salifou, vue prise février 2015

Sur la photo I, il est observé dans ces quartiers centraux des constructions hors normes, empêchant la circulation du vent. L'environnement est malsain avec des dépôts sauvages d'ordures ménagères et des eaux usées. L'élevage est pratiqué à proximité des habitations. Des toilettes et douches y pullulent avec leur cortège de déchets et odeurs. Ainsi, les anciens quartiers et noyaux villageois autrefois très appréciés et convoités par les populations aux bons revenus sont progressivement abandonnés au profit des zones périphériques avec les nouveaux quartiers plus calmes, plus propres, plus surs et plus favorisant.

2.1.3. Des habitats spontanés, sources de pollution dans les anciens quartiers à Divo

L'État ivoirien à travers la politique de décentralisation et de communalisation a fait de gros efforts afin que les populations des villes ivoiriennes aient des cadres de vie modernes et sains. Mais l'entassement démographique, le surpeuplement et la pauvreté qui ne cessent de s'accroître ont sensiblement dégradé tous les espaces urbains. L'état du cadre de vie dans nos villes est surtout influencé par le niveau de vie des populations.

À Divo, l'habitat spontané est largement représenté dans les quartiers centraux et les noyaux villageois. En effet, l'habitat dans la majorité de ces quartiers se caractérise par une densité du bâti, un grand nombre de ménage au sein d'une seule habitation et la taille élevée des ménages (environ 15 à 20 personnes). Dans les quartiers de la zone centrale, le manque d'espace induit des difficultés d'aménagement (infrastructures d'assainissement, espaces vert, etc.) des conditions de

vie difficiles et une forte pression humaine sur l'environnement (cf. Photos II et III). Une amélioration durable des conditions de vie dans ces quartiers passe inévitablement par la reconversion et la reconstruction des habitations mal construits et devenu vétustes.

Photos II et III: Des habitats précaires dans un ancien quartier de Divo avant les réhabilitations



Coulibaly Salifou, vues prises mai et juillet 2015

Les photos II et III illustrent bien l'état de précarité de l'habitat dans les quartiers centraux et noyaux villageois avec une quasi-absence d'espace entre les habitations. Dans ces quartiers, les logements qui datent de plusieurs décennies sont vieillissants, exigus avec un cadre de vie malsain. Malgré les multiples réparations, ces maisons généralement de type familial apparaissent toujours dégradées. Le manque de moyens financiers et l'incapacité des propriétaires à les réhabiliter, accentuent la promiscuité.

La densité dans les habitations est préoccupante, et la pression sur le cadre de vie y est particulièrement élevée. Dans les ménages, l'on dispose de moins de 4 m² d'habitation par personne. Cela explique le surpeuplement et les transformations auxquelles se livrent leurs occupants ou propriétaires. En dehors de cela, il y a les maisons inachevées depuis 5 voire 10 ans et des parcelles occupées seulement par une fondation construite en vue d'une spéculation future. En effet, ces constructions inachevées appartiennent le plus souvent à des cadres natifs de la localité qui résident à Abidjan ou aux aventuriers qui résident à l'étranger. Ils sont le plus souvent animés par une forte ambition de réussir leur trajectoire résidentielle ascendante qui leur permettra de fuir les affres d'une location non réglementée.

2.1.4. La voirie et les réseaux divers en piteux état dans les quartiers centraux de la ville de Divo

L'urbanisation progressive de Divo s'est accompagnée de nombreux déficits. On observe un manque criard d'équipements socio-collectifs tels que l'adduction en eau potable, l'équipement en réseau électrique et en réseau routier. Cette situation est induite par l'existence de quartiers irréguliers et des lotissements non-viabilisés. En effet, le centre urbain de Divo joue un rôle centrifuge par rapport aux différents quartiers. Le tracé de la voirie répond aux configurations générales du

site et à la fonction des différents quartiers les uns par rapport aux autres. Ce tracé a adopté une disposition à symétrie rayonnante à partir du plateau. Dans les différents quartiers, la voirie constitue un réseau assez dense généralement orthogonal tissé à partir des voies principales de la zone centrale.

Avec une structure étoilée à trame d'éperon, le plan de Divo laisse entrevoir un réseau routier assez fourni. Ce réseau compte des voies à caractère urbain ou national. Les voies à caractère national sont celles qui relient Divo à d'autres villes de la région. Le réseau de la voirie de Divo était composées d'environ 18,2 kilomètres de voirie bitumée dont 7,2 kilomètres réalisés en 1993 et 144,1 kilomètres de voies en terre. A cela, s'ajoute une quarantaine de voies non-ouvertes. Les seules voies bitumées de la ville étaient : la nationale A2 qui traverse la ville en direction de Gagnoa, la B112 qui part du rond-point en direction d'Hiré en passant par Bada, et Konankro. Ensuite, les voies secondaires de Belleville, de Commerce, Libanais et la ceinture de Dialogue. Ce bitume dans un état de délabrement avancé, date du programme d'urgence des années 1980 (cf. photo IV).

Photo IV: une voie en piteux état dans un ancien quartier à Divo avant le projet de rénovation



Coulibaly Salifou, vue prise, juin 2015

L'observation de la photo IV, nous montre une voie non revêtue inondée et impraticable en période de saison pluvieuse. L'état de dégradation avancée de cette voie montre que le phénomène se présente avec acuité dans la ville de Divo. Les voies bitumées et non-bitumées dégradées étaient les artères les plus fréquentées et elles constituaient 68 % de la longueur totale de la voirie bitumée et 82% des voies en terre.

Concernant l'accès des ménages à l'adduction à l'eau potable dans la ville, la distribution par la SODECI, (Société pour la Distribution de l'Eau en Côte d'Ivoire) se fait dans les quartiers aux lotissements approuvés et viabilisés (Grémian, Konankro, Millionnaire,

Bada, Plateau, Dioulabougou, Dialogue 1et 2...). Cette connexion ne concernait que 10,3 % de lots viabilisés. Aussi, la ville de Divo était faiblement raccordée au réseau de la Compagnie Ivoirienne d'électricité (CIE). Sur un total d'environ 40 000 ménages, environ 9000 sont connectés au réseau, soit 22,5%. Cette faiblesse du niveau d'aménagement observé dans la ville de Divo, a nécessité la mise en place des projets de rénovation urbaine.

2.2. De nombreux projets de rénovation urbaine à Divo

Une investigation dans la ville de Divo, a permis d'observer la réalisation de trois types de projets : les infrastructures routières, l'adduction d'eau potable et la connexion à l'électricité.

2.2.1. Un réseau routier rénové

La ville de Divo a bénéficié de deux grands programmes de développement depuis 2011. Il s'agit du Programme Présidentiel d'Urgence (PPU) initié en 2011 par l'État et du Programme de Développement Gouvernemental initié en 2017. Le PPU a pour objectif la renaissance des infrastructures et équipements après la crise post-électorale de 2010. Dans ce cadre, la ville de Divo a bénéficié en 2015 de la réalisation d'un boulevard long d'un km portant le nom du Président ivoirien (Boulevard Alassane Ouattara). Il part du rond-point de la Mairie situé au quartier Dioulabougou à la gare de UTB situé au quartier Dialogue 1. En plus de ce Boulevard, Divo a également bénéficié de la réparation de 12 km de bitume (Mairie de Divo, au titre de 2016). Ces actions sont renforcées par le Programme de Développement du Gouvernement initié en 2017, dont l'objectif est la restructuration des villes en terme d'équipements socio-collectifs. Grâce à ce programme, Divo bénéficie à nouveau de 7 km de voies bitumées et plusieurs aux réalisations (cf. photos V).

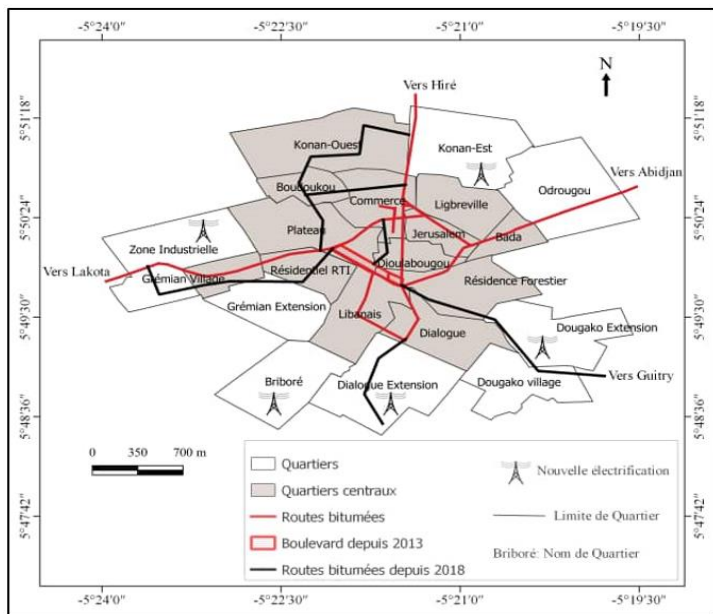
Photo V: Une nouvelle voie bitumée au quartier Dialogue



Coulibaly Salifou, vues prises, mars 2020

L'observation de la photo V, indique une voie nouvellement bitumée à Dialogue. l'un des anciens quartiers de la zone centrale. Cette voie fait partie des nouvelles routes prises en compte par le programme de restructuration de la ville de Divo. Ces voies se répartissent de la manière suivante (cf. figure V).

Figure V : Infrastructures et équipements dans les quartiers centraux de Divo. avant et après les projets de rénovation urbain



Conception et réalisation: Salifou Coulibaly, 2020

Sur cette carte l'on observe les anciennes routes bitumées et réhabilitées en 2015 ainsi que les nouvelles routes bitumées dans les quartiers centraux et nouveaux villageois. Ces voies sont concentrées dans la zone centrale de la ville. Il s'agit des quartiers Grémian, Dialogue, Konankro, Boudoukou et Dioulabougou. À cela, il faut ajouter la nationale A112, qui part du rond-point à Bada et traverse le quartier Dougako en direction de la ville de Guitry.

Outre les infrastructures routières, d'autres réalisations dans le domaine de l'adduction d'eau potable.

2.2.2. Un réseau d'adduction d'eau potable renforcé

La ville de Divo a bénéficié d'un surplus de linéaire en adduction d'eau potable dans tous ses quartiers (cf. tableau III).

Tableau III: Évolution des longueurs de la canalisation par surface urbanisée de 1988 à 2014

Année	1988	1995	2000	2014
Longueur du réseau en m	113652	115652	118352	179 455
Superficie urbanisée en ha	1450	1495	1863	3 121
Longueur du réseau/ha	78,38	77,36	63,52	57,5

Source : SODECI, juin 2015

Le tableau III indique l'évolution de la couverture de la distribution en eau potable de 1988 à 2014. La longueur du réseau de canalisation est passée de 113 652 mètres linéaire en 1988 à 179 455 mètres linéaire en 2014, soit un taux d'accroissement moyen annuel de 1,14%. À cela s'ajoute la réalisation de deux forages à Brabodougou et Tabléguikou, afin de lutter contre les nombreuses coupures d'eau constatées dans la ville. Cette amélioration de la distribution d'eau potable à Divo s'explique par la réalisation de 61 103 mètres linéaire complémentaires sur la période de 2000 à 2014 par le Programme Présidentiel D'Urgence (PPU) en 2013. Parallèlement, la superficie urbanisée connaît une évolution. Elle est passée de 1450 ha en 1988 à 3121ha en 2014, soit un taux d'accroissement annuel de 3% liée à la dynamique démographique et à la création de nouveaux quartiers (Konankro Extension, Lac versant, etc.). Pendant ce temps, le rapport entre la longueur de canalisation et l'évolution de la superficie urbanisée connaît une décroissance. Cela s'explique par le fait de l'étalement de la ville et l'importance des investissements dans le domaine de l'adduction d'eau potable.

Par ailleurs les programmes de développement se sont étendus dans le domaine de l'éclairage public.

2.2.3. Un réseau électrique amélioré

Dans le domaine de l'électrification urbaine, le PPU a procédé à l'amélioration de la couverture de l'électricité dans plusieurs quartiers de la ville pour un coût globale de huit cent millions de Francs CFA (800 000 000 F) (Mairie de Divo, 2016). Il s'agit de l'éclairage des voies principales des quartiers centraux, notamment Dioulabougou et Dialogue 1. En plus de ces voies, les quartiers de Dougako extension, Dialogue extension, Konankro-Vatican, Grémian extension et Briboré ont tous bénéficié de ce programme.

Toutes ces réalisations ont contribué à la mutation du paysage urbain des quartiers centraux et noyaux villageois.

2.3. L'impact des actions de rénovation sur le paysage urbain des quartiers centraux à Divo

À Divo, la réalisation des différents programmes de développement initiés par le Gouvernement a eu un impact sur l'habitat des quartiers centraux et noyaux villageois.

2.3.1. Des habitats réhabilités dans les quartiers centraux de la ville

Selon le type d'habitat observé et en dépit de la stigmatisation qui affecte l'ensemble des quartiers de la zone centrale de Divo, chaque entité présente une situation sociale spécifique et des représentations plus nuancées. Ces dernières années, la ville de Divo fait apparaître une distinction de plus en plus marquée, en matière de transformation de l'habitat et des infrastructures routières. Cependant, dans le processus de mutations socio-spatiales, les quartiers centraux qui ont bénéficié des projets de rénovation urbaine font apparaître des changements notables au niveau de l'habitat. Progressivement, les quartiers centraux connaissent une organisation diversifiée. D'un habitat à l'aspect vieillot et pauvre, l'on évolue vers des constructions modernes et coquettes (cf. Photos VI et VII).

Photo VI: Une cour dans son état avant (2013)



Coulibaly Salifou, vue prise, 2015

Photo VII: La même cour après reconstruction (2019)



Coulibaly Salifou, vue prise Mars 2020

Les photos VI et VII illustrent des réhabilitations enclenchées depuis une décennie dans la quasi-totalité des quartiers centraux et noyaux villageois de Divo. La photo VI est une cour qui se situait en bordure d'une voie nouvellement bitumée à proximité d'un marché hebdomadaire. Sa position stratégique faisait d'elle un objet de convoitise par les riches opérateurs privés. Vendue en 2018 par les anciens propriétaires, elle a été reconstruite par le nouvel acquéreur. Et en mars 2020, la photo 8 présente la nouvelle physionomie de cette même cour. Après des énormes investissements, c'est un bâtiment à deux niveaux dont le Rez-de-chaussée sert de magasins et le premier étage abrite des appartements.

Les transformations de l'habitat des quartiers centraux émanent d'une diversité d'acteurs.

2.3.2. Les acteurs des modifications et leurs motivations

Plusieurs acteurs interviennent la modification des habitats des quartiers centraux et noyaux villageois (cf. tableau II).

Tableau II : Répartition des acteurs enquêtés selon le statut le type de modifications de l'habitat

Secteurs d'enquêtes	Acteurs propriétaires				Acteurs privés		Total
	Ancien occupant ayant réhabilité l'habitat	Ancien occupant ayant reconverti l'habitat	Nouveau occupant ayant reconstruit l'habitat	Nouveau occupant ayant réhabilité l'habitat	Opérateur privé ayant modifié l'habitat à titre locatif	Occupant en location	
Anciens Quartiers	22	26	10	02	05	14	79
Noyaux villageois	15	05	02	00	01	05	28
Total	37	31	12	02	06	19	107
%	76,63				23,37		100

Source : Nos enquêtes, 2019

Le tableau II fait ressort deux type d'acteurs impliqués dans la modification des habitats des quartiers centraux de Divo. Il s'agit des acteurs propriétaires de cours et des acteurs privés. Le type de modification varie d'un acteur à autre.

L'analyse du tableau II, indique que 76,63% des personnes enquêtées sont propriétaires de cours (héritiers) dans les anciens quartiers et les noyaux villageois. Ils procèdent eux-mêmes aux diverses modifications de leurs habitations. Dans les noyaux villageois, ce sont les héritiers des propriétaires terriens (Dida) qui sont en général les acteurs de la réhabilitation des habitations avec leurs propres moyens. Quant aux descendants des colporteurs Malinkés venus depuis l'époque coloniale, ils occupent les quartiers centraux tels que Dioulabougou, Commerce, Jérusalem, Dialogue 1et 2 etc. Ces héritiers sont de véritables acteurs de rénovation et de reconversion de l'habitat avec des moyens colossaux acquis à l'aventure nationale ou internationale. Ils reviennent au pays avec une situation économique qui les met à l'abri du besoin et un niveau de vie nettement meilleur que celui de leurs géniteurs. Ils sont souvent cadres moyens, techniciens, commerçants, transporteurs, employés, opérateurs économiques ou toujours aventuriers dans la plupart des cas. Ces situations sociales permettent aux populations elles-mêmes d'agir à la fois sur l'habitat et les équipements. Leurs efforts coniugués aux actions urbaines engagées par les autorités locales pour requalifier les anciennes constructions participent à la revalorisation de la couronne centrale.

Aussi, 23,37% de ces enquêtés sont des locataires ou opérateurs privés qui participent aux processus de réhabilitation des cours d'habitation pour des raisons économiques ou à des fins locatives : il s'agit des opérateurs économiques, des structures financières (banques, microfinances etc...), qui ont réhabilités tous les anciens bâtiments au niveau de la rue du commerce.

3. Discussion

Nos résultats relèvent que le paysage urbain des anciens quartiers de la ville est en général dégradé. Les anciennes occupations sont marquées par le surpeuplement des logements et le délabrement de l'habitat. L'insuffisance des infrastructures et la paupérisation croissante des populations favorisent une prolifération de la précarité et la promiscuité dans ces quartiers. Occupés à 95% de populations à revenus modeste, l'on vit dans ces quartiers sans se soucier de la gêne causée aux voisins. Aussi, les constructions ne respectent pas les normes urbanistiques. À cela, l'on peut ajouter la grande production de salissures et d'eaux usées liée aux activités telles que l'élevage à proximité de l'habitat. Ces résultats vont dans le même sens que ceux obtenus par Y.A. SORO, A.S. TONAN et D.D. NASSA (2018, p. 22), qui indiquent que :

La croissance de l'empreinte urbaine est toujours accompagnée d'énormes conséquences en termes d'actions et de gestion de l'espace urbain. Cela favorise la dégradation de l'habitat et l'enlaidissement du cadre de vie dans les quartiers centraux des villes.

B. Brahim (2003, pp 92 -100), dans son étude sur « Villes en mutation », soutient que « La concentration des populations dans les villes est source de précarité et d'enlaidissement des espaces dites « quartiers précaires » avec toutes sortes d'habitats non-conformes à la norme. Il soutient aussi que ces quartiers centres des villes souffrent de saturation et de dégradation du cadre bâti ».

Dans la même veine, EVIAR O. B., (2013, p 230-233), dans son étude sur les Cadres et conditions de vie des populations dans la commune d'Abobo, indique qu'Abobo (Abidjan), l'occupation anarchique des devantures des cours d'habitations par les activités de la rue contribue énormément à enlaidir et à dégrader le cadre de vie et l'environnement urbain.

Parlant des projets de rénovation, nos résultats relèvent que la réhabilitation des infrastructures routières et des équipements dans la ville de Divo émane de deux grands Programmes de Développement initiés par l'État en 2011 et en 2017. Il s'agit du Programme Présidentiel d'Urgence (PPU) dont l'objectif était la renaissance des infrastructures

et équipements après la crise post-électorale de 2010. Ensuite, le Programme de Développement du Gouvernement initié en 2017, a mis l'accent sur la restructuration des villes en terme d'équipements socio-collectifs. Tous ces projets ont contribué à la transformation du paysage urbain des quartiers centraux et noyaux villageois à Divo. Nos résultats corroborent avec ceux de NORA S., (2008, pp 2-8), dans son étude sur les mutations socio-spatiales d'une ancienne cité ouvrière Michelin (la Plaine à Clermont-Ferrand), indique que :

Dans le projet de l'aménagement urbain par la requalification des quartiers Nord clermontois avec l'Habitation à Loyer Modéré (HLM) des années 1995, la politique publique a procédé à l'implantation des services et des équipements. Ce sont des opérations de valorisation qui ont plus profité au quartier ouvrier de La Plaine de par la transformation de son image.

Nos résultats indiquent que l'impact des projets de rénovation urbaine dans les anciens quartiers de Divo s'observe dans la beauté que les nouvelles voies bitumées donnent au paysage urbain. Toutefois, ils contribuent à la transformation de l'habitat et du cadre de vie, à la satisfaction des populations. Car ces mutations sont productrices d'opportunités. Ces résultats vont dans le même sens que ceux obtenus par K. ATTA, (1978, p.163) dans son étude sur la Dynamique de l'occupation de l'espace urbain et périurbain de Bouaké, lorsqu'il indique que les transformations de l'habitat ancien, enclenché par la politique de modernisation des villes dans les années 1965, a contribué à l'embellissement du paysage urbain de la ville de Bouaké.

Aussi, les résultats obtenus par Y.A. SORO, A.S. TONAN et D.D. NASSA. (2018, p.29), dans leur étude sur Yopougon-centre : d'une urbanisation planifiée à une urbanisation d'opportunité : la « refabrication » de la ville, expliquent:

Qu'à Yopougon, les rénovations dans les quartiers centraux concernent les transformations des habitations ou des espaces des cours en petits commerces, en équipements scolaires, en ateliers de couture ou de coiffure. Tout compte fait, les pièces ajoutées aux logements sont utilisées à des fins économiques.

Nos résultats ont aussi révélé que plusieurs acteurs sont à l'origine de la transformation de l'habitat dans les quartiers centraux à travers diverses actions conjuguées. Ces résultats vont dans le même sens que ceux de NORA S., (2008, pp 2-8), dans son étude sur les mutations socio-spatiales de l'ancienne cité ouvrière Michelin à Clermont-Ferrand indique:

Qu'en plus des actions de l'État, dans la requalification des quartiers Nord clermontois avec l'Habitation à Loyer Modéré (HLM) des années 1995, les transformations socio-spatiales de l'ancienne cité ouvrière Michelin (la Plaine à Clermont-Ferrand) est le fait des anciens de Michelin, des nouveaux acquéreurs et des héritiers. Ces acteurs ont procédé à l'agrandissement et l'embellissement des maisons en conservant les mêmes espaces.

Conclusion

En définitif, notons qu'avant l'avènement des projets de rénovation à Divo, les quartiers centraux et noyaux villageois étaient caractérisés par un aspect dégradé du paysage. À partir de 2011, la ville de Divo en l'occurrence les quartiers de la zone centrale vont bénéficier des projets de rénovations des infrastructures et des équipements. L'exécution de ces projets a contribué à la transformation de l'habitat à travers différentes actions menées par divers acteurs. Toutefois, l'on retient que ces transformations ont donné un "nouveau visage" à ces quartiers qui étaient dans un total agonie. Cependant, dans le souci de la mise en place d'une politique de développement durable à Divo, il est souhaitable que tous les acteurs impliqués dans cette donne, conjuguent leurs efforts par la mise en place d'une plate-forme qui respectera les règles de l'urbanisme.

Référence bibliographie

- ATTA Koffi Lazare, 1978, *Dynamique de l'occupation de l'espace urbain et péri urbain de Bouaké (Côte d'Ivoire)*, Université de Cocody-IGT, Thèse de 3^{ème} cycle de Doctorat, 296 p.
- ATTA Koffi Lazare, 1984, Urbanisation et spéculation foncière à Bouaké, in *Annales de l'Université d'Abidjan, Série G (géographie)* ; Tome XIII, PP 5-51
- ATTA Koffi Lazare, 1994, « Pauvreté économique, gestion municipale et environnement des villes ivoiriennes » ; le cas de Man ; In *Cahier de Géographie Tropicale*, n° 1; pp.105-113.
- Brahim BENYOUCEF, 2003, « Villes en mutation », In *villes en parallèle* Année 2003, 36-37 pp. 90-105
- Dcgtx, République de Côte d'Ivoire, 1993, *Monographie de la commune de Divo*, 25 p.
- DJAH Armand Josué, 2014, *Développement urbain et problème de logement en Côte d'Ivoire : le cas de la ville de Lakota*, Thèse unique de Doctorat de géographie, Institut de Géographie Tropicale (IGT), Université Félix Houphouët Boigny, 410 p.
- DOBE Lobognon, 1981, « L'organisation de l'espace de vie à Divo » In *Annales de l'université d'Abidjan*, série G- tome X, p 158

- DOBE Lobognon, 1983, *De l'espace vécu à l'aménagement régional*,
In Annale l'université d'Abidjan, Abidjan, série G tome XVI,
p. 146-221
- DONGO Kouassi, 2006, *Analyse des déficiences dans la gestion du
drainage urbain et des déchets solides et liquides dans les
quartiers précaires de Yopougon (Abidjan, Côte d'Ivoire) :
Approche cartographie-SIG, modélisation et socio
anthropologie*. Thèse unique de doctorat. Institut de Géographie
Tropicale (IGT), Université Félix Houphouët Boigny, 'Abidjan,
287p.
- EVIAR Bernard Ohomon, 2013, *Cadres et conditions de vie des
populations dans la commune d'Abobo*. Thèse unique de
doctorat. Institut de Géographie Tropicale (IGT), Université
Félix Houphouët Boigny, 'Abidjan, 361p.
- FORTIN Marie-France, 2010, *Fondements et étapes du processus de
recherche : Méthode quantitative et qualitative*, 2^e édition,
Chenelière-Education, 656 p.
- KOUKOUNGON Wilfried Gautier, 2016, « L'approvisionnement en
eau potable à Divo (Sud de la Côte d'Ivoire) », In *Revue LJEE*,
n°28 & 29, p 39.
- NORA Semmoud, 2008, « Les mutations socio-spatiales d'une
ancienne cité ouvrière Michelin (la Plaine à Clermont-Ferrand) ».
Cahiers de géographie du Québec, Département de géographie
de l'Université Laval, 2008, 52 (146), pp.137 à 157. Halshs-
00743378
- ONU-HABITAT, 2014, *L'état des villes africaines 2014 : Réinventer
la transition urbaine*. Nairobi. 278 p.
- SORO Yékagnan Abou, TONAN Aménon Sabine et NASSA Dabié
Désiré. 2018. « Yopougon-centre : d'une urbanisation planifiée
à une urbanisation d'opportunité : la « refabrication » de la ville »
in *Géographie et Développement*, Tome2, Urbanisation et
développement, préface d'Antoine Asseypo HAUHOUOT,
Harmattan, pp13-35.
- YAPI Diahou Alphonse, 1981, *Étude de l'Urbanisation de la
périphérie: L'urbanisation de Yopougon*, Thèse de Doctorat
3ème cycle, Université de Toulouse, 1981, pp 239- 277, 321 p.
- YAPI Diahou Alphonse, 1994, *Les politiques urbaines en Côte d'Ivoire
et leurs impacts sur l'habitat non planifié précaire : l'exemple de
l'agglomération d'Abidjan*, Thèse pour le doctorat d'Etat ès
Lettres et Sces hum. Univ. De Paris VIII Saint-Denis, 718p.

PRECARITE SOCIOECONOMIQUE ET DELINQUANCE DES GANGS D'ADOLESCENTS DITS "MICROBES" A ABIDJAN

COULIBALY Donatehe*

Résumé

Cette étude se propose d'analyser les facteurs explicatifs du passage à l'acte chez des adolescents dits "microbes" à Abidjan. La théorie de la contrainte (Cloward et Ohlin, 1960) a été utilisée dans la mise en œuvre de ce travail. L'étude s'est déroulée aussi bien en milieu fermé (le COM) qu'en milieu ouvert (les communes d'Abobo et de Yopougon) et a porté sur un échantillon de quatre-vingt-seize (96) enquêtés sélectionnés selon les critères de la méthode d'échantillonnage du « tri-expertisé ». Trois (03) techniques ont permis de recueillir les données, à savoir : l'étude documentaire, l'administration du questionnaire et l'administration du test de Stein. Les données recueillies au cours de cette recherche ont nécessité une démarche mixte (qualitative et quantitative). Les résultats obtenus indiquent que le passage à l'acte chez des adolescents dits "microbes" résulte de la précarité socioéconomique dans laquelle ces jeunes évoluent. L'étude montre que ce facteur favorise la persistance du phénomène dit des "microbes" à Abidjan. Ce phénomène de délinquance juvénile en bande engendre de nombreuses conséquences et entretient par ailleurs, le sentiment d'insécurité chez les populations. A partir de ces résultats, l'étude propose d'améliorer les conditions socioéconomiques des familles défavorisées.

Mots-clés : Précarité socioéconomique, Délinquance, Gangs d'adolescents, « Microbes », Abidjan.

Abstract

This study aims to analyze the explanatory factors of the passage to the act in adolescents known as "microbes" in Abidjan. The theory of constraint (Cloward & Ohlin, 1960) was used in the implementation of this work. The study was carried out both in a closed environment (the COM) and in an open environment (the municipalities of Abobo and Yopougon) and involved a sample of ninety-six (96) respondents selected according to the criteria of the "tri-appraised" sampling method. Three (03) techniques were used to collect the data, namely: the documentary study, the administration of the questionnaire and the administration of the Stein test. The data collected during this research required a mixed approach (qualitative and quantitative). The results obtained indicate that the passage to the act in adolescents called "microbes" results from the socioeconomic precariousness in which these young people evolve. The study shows that this factor favors the persistence of the phenomenon called "microbes" in Abidjan. This phenomenon of

* Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire) ; E-mail : cdonatehe@gmail.com

juvenile delinquency in gangs generates many consequences and also maintains the feeling of insecurity among the populations. Based on these results, the study proposes to improve the socioeconomic conditions of disadvantaged families.

Keywords: Socioeconomic precariousness, Delinquency, Teen gangs, “Microbes”, Abidjan.

Introduction

Les études sur la délinquance des gangs de jeunes remontent au début du 20^{ème} siècle, dont l'une des premières fut réalisée dans les années 1920 à Chicago (F.M. Thrasher, 1927). C'est un phénomène ancien qui continue de faire l'objet de nombreuses recherches (M. Leblanc, 1994), tant la question des gangs constitue un véritable problème pour les scientifiques (C. González et M. Goyette, 2013). Dans cette perspective, des auteurs mettent l'accent sur l'influence du contexte économique et social (M. Mohammed, 2011), le décrochage scolaire (E. Tournebize, 2006), l'urbanisation croissante associée à l'immigration dans le monde (J. Hagedorn, 2008), la pauvreté économique des jeunes (H. Covey, 2010), l'exclusion sociale, la marginalisation des jeunes, la négligence de la part des parents, les perspectives d'avenir restreintes ou inexistantes pour les jeunes, la banalisation de la violence etc. (M. Mourani, 2009).

Ces études constituent sans doute une base importante dans le domaine de la connaissance scientifique. Toutefois, elles s'appuient majoritairement sur des analyses ou des expériences menées dans une perspective occidentale et ne tiennent pas compte dans cette mesure des réalités africaines, encore moins ivoiriennes. Or, c'est un phénomène qui prend des formes très variées qui ne présentent pas toutes le même degré de gravité, ni ne suscitent le même intérêt ou la même inquiétude dans les communautés. Autrement dit, c'est un phénomène qui prend la couleur du territoire où il sévit (M. Mourani, *op. cit.*). Par exemple, aux Etats-Unis, l'ampleur et la sévérité du problème sont imminentes (J. Hébert et al., 1997 ; M. Chettleburgh, 2002). Au Brésil et au Salvador, le problème des gangs est virulent car il constitue une menace pour la sécurité nationale et la légitimité étatique (M. A.-S. Alavo, 2013). Tandis qu'au Canada et au Québec, le problème est moins grave, quoi qu'il attire de manière croissante l'attention du public (J.-P. Guay et C. Fredette, 2014).

En Côte d'Ivoire, la délinquance des gangs de jeunes est devenu un sujet d'actualité important au lendemain de la crise post-électorale de 2011 avec l'apparition du phénomène dit des “microbes”. Il s'agit en fait d'enfants et d'adolescents, voire de jeunes adultes constitués en bande, qui commettent des vols à main armée, souvent précédés ou suivis d'agressions physiques violentes faites à l'aide d'armes blanches,

de gourdins et barres de fer (A. M. Akadjé et al., 2018). Très vite, les individus impliqués dans ce phénomène sont dénommés par les populations abidjanaises et dans la presse locale par le terme de “microbes”, en raison de leur jeune âge et de leur capacité de nuisance. En outre, la délinquance des gangs d'adolescents dits “microbes” suscite une profusion de discours parce qu'elle touche quasi quotidiennement les différentes catégories de la population, qu'elle génère des traumatismes physiques et psychologiques chez de nombreuses victimes et surtout parce qu'elle cause dans bien des cas la mort. Cette situation crée et entretient chez bon nombre de citoyens la peur et le sentiment d'insécurité.

Des chercheurs dans leurs approches explicatives estiment que les gangs servent les intérêts et les besoins des jeunes vulnérables issus de milieux où les institutions sociales, économiques et religieuses ne fonctionnent pas de façon adéquate, et ce, particulièrement à l'adolescence et au début de l'âge adulte. De ce fait, pour I. Spergel (1995) les gangs permettraient de répondre à ces besoins en procurant une protection physique, un soutien moral, un sentiment de solidarité et d'identité culturelle, une forme d'éducation morale ainsi que des opportunités pour augmenter l'estime de soi, la fierté et parfois même les gains économiques. Pour H. Covey et al. (1992), le phénomène de gangs de jeunes tend à se développer et à persister dans les communautés où les individus n'ont pas de liens, sinon que très faibles, avec les institutions conventionnelles. Néanmoins, au-delà des institutions, ces auteurs mettent aussi l'accent sur le milieu et les conditions de vie. A ce propos, ils défendent l'idée selon laquelle, le crime s'installe dans des communautés (des lieux, des quartiers) qui présentent des caractéristiques particulières. Pour ainsi dire, ces communautés constituent des endroits propices aux sous-cultures déviantes, où la délinquance et les activités illicites qui en découlent finissent par s'installer comme mode de vie. D'autres chercheurs tentent d'expliquer les manières dont les gangs émergent et prennent de l'expansion dans une communauté donnée. A cet effet, A. Cohen (1955) a suggéré que le phénomène était une réaction normale à la frustration de statut due à la tension entre les aspirations des jeunes hommes des classes ouvrières et leur incapacité à atteindre légitimement les buts conventionnels prônés par la société. Ces jeunes se constituent donc en gang pour établir leur propre système de valeurs anti-conventionnelles dans lequel on acquiert un statut pour des comportements qui sont négatifs, malveillants et dysfonctionnels.

Pour d'autres chercheurs encore comme J.-P. Guay et C. Fredette (2010), l'éclosion du phénomène des gangs de jeunes est en lien avec le contexte socioéconomique défavorisé dans lequel ces jeunes évoluent la plupart du temps. Autrement dit, quand les voies usuelles et légitimes de réalisation sont inaccessibles (travail et école), le monde des gangs

pourrait être considéré par les jeunes comme une voie marginale de réalisation leur permettant d'atteindre le succès économique et social, d'obtenir un statut, une certaine reconnaissance, de même que le prestige et le respect qui lui sont associés (J. Chatterjee, 2006). Abondant dans le même sens, R. McCorkle et T. Miethe (2002), ainsi que M. Zatz et E. Portillos (2000) expliquent que l'appartenance à un gang est perçue par les jeunes en situation de précarité, et souvent regroupés dans le même quartier, comme une opportunité de promotion sociale, et ce, malgré que celle-ci doive passer par des voies illégitimes.

Dans le contexte ivoirien, le phénomène des gangs de jeunes ou celui dit des "microbes" trouve son origine selon M. J.-M. Bah et J.L. Niamké (2016, p. 24) dans l'utilisation d'enfants comme soldats par le commando invisible pendant la crise post-électorale dans les communes d'Abobo et d'Anyama d'une part et, dans la non-inclusion de ces enfants dans le programme de désarmement, démobilisation et réinsertion (DDR) mis en place par les autorités ivoiriennes pour réintégrer les anciens combattants d'autre part. Pour H. Crizoa (2019, p. 6), le phénomène des jeunes dits "microbes" trouve son explication dans les difficultés économiques et sociales qui sont à l'origine de l'exclusion de nombreux jeunes. Ainsi ce phénomène apparaît alors comme une révolte sociale pour ces personnes vulnérables vis-à-vis de leur exclusion de la société. Pour C. Zady et al. (2019, p. 75), il faut chercher du côté de la famille pour comprendre les raisons pour lesquelles, le phénomène dit des "microbes" persiste à Abidjan. Pour ces auteurs, la cellule familiale a une grande responsabilité dans le comportement délinquant des jeunes dits "microbes". Cette responsabilité familiale se situe selon ces auteurs au niveau de la structure et de la dynamique relationnelle, de la pratique éducative parentale et de la réaction parentale face aux comportements des enfants.

Au regard de ce qui précède, on constate que le phénomène des gangs de jeunes constitue un véritable problème social. Mais, régler le problème des bandes délinquantes n'est pas une tâche aisée, du fait non seulement de la complexité du phénomène, mais aussi parce que c'est un phénomène difficile à cerner (M. Mourani, 2009). Les acteurs des milieux politiques, des institutions de contrôle et des organismes communautaires sont aussi nombreux à avoir financé, développé et mis en place une série de programmes de prévention, d'intervention et de répression pour lutter contre les gangs de jeunes, sans toutefois obtenir les résultats escomptés (R.-A. Brisebois et al., 2014). Au plan national, les réponses institutionnelles apportées par les pouvoirs publics sont essentiellement policières et répressives. Mais loin de s'estomper, la délinquance des gangs d'adolescents dits "microbes" tend à s'enraciner.

Un tel constat est de nature à susciter de nombreux questionnements sur les facteurs explicatifs de la persistance de cette délinquance juvénile en bande. Cette étude a recours à la théorie de la contrainte de R. Cloward et L. Ohlin (1960). Cette théorie repose sur les conditions de vie difficiles auxquelles sont confrontés une grande partie des jeunes qui se joignent aux gangs, sous l'angle de l'accès aux opportunités. En d'autres termes, dans un contexte social où les opportunités sont faibles sinon bloquées, les jeunes les moins favorisés pourraient être tentés de croire que les gangs présentent pour eux de meilleurs avantages que la communauté en tant que telle. En termes d'objectif, l'étude se propose d'analyser les facteurs qui expliquent le passage à l'acte chez des jeunes dits "microbes" à Abidjan. L'hypothèse qui structure ce travail est la suivante : le passage à l'acte chez des adolescents dits "microbes" résulte de la précarité socioéconomique dans laquelle ils évoluent.

1. Méthodologie

1.1. Terrain et participants à l'enquête

L'étude s'est effectuée aussi bien en milieu fermé, qu'en milieu ouvert. En effet, le Centre d'Observation des Mineurs (COM) et les communes d'Abobo et de Yopougon du district d'Abidjan ont été retenus dans ce travail.

D'abord, le choix du COM comme terrain d'étude s'explique par le fait que cet établissement à caractère pénitentiaire accueille en son sein des mineurs ayant commis une infraction. Nous y avons trouvé parmi ces mineurs délinquants, des adolescents impliqués dans le phénomène dit des "microbes".

Ensuite, le choix de la commune d'Abobo repose sur le fait que c'est l'endroit où le phénomène s'est le mieux structuré et implanté avant de se répandre dans d'autres zones de l'espace urbain abidjanais et au-delà (Interpeace, Indigo Côte d'Ivoire, 2017).

Enfin, le choix de la commune de Yopougon répond au fait que c'est une zone où le phénomène sévit le plus. L'échantillon de cette étude est de quatre-vingt-seize (96), constitué essentiellement de soixante-dix (70) adolescents dits "microbes" poursuivant l'activité délinquante et vingt-six (26) adolescents "ex-microbes" ne poursuivant plus l'activité délinquante. Pour constituer cet échantillon, nous avons eu recours à deux (02) techniques d'échantillonnage non probabilistes, à savoir, le « tri-expertisé » (M. Angers, 1992) et le choix raisonné.

1.2. Instruments de recueil des données

Les techniques de recherche utilisées pour collecter les données dans cette étude sont : l'étude documentaire, le questionnaire et le test de Stein.

L'étude documentaire est un instrument qui porte sur des objets dont l'observation est indirecte, et permet au chercheur d'avoir ce dont il a besoin pour expliquer ou comprendre un phénomène donné (P. N'da, 2015, p. 129). Ainsi, l'étude documentaire nous a été d'une grande utilité dans le sens où nous avons eu recours à une littérature abondante dans le domaine de la délinquance des gangs de jeunes. Le questionnaire est un outil qui vise à questionner plusieurs sujets sur des préoccupations en rapport avec leurs statuts sociodémographiques, en incluant leurs opinions, leurs attentes, leur niveau de compréhension et de connaissance d'une situation ou d'un problème (L. V. Campenhoudt et R. Quivy, 2009). Cette technique a permis d'en savoir un peu plus sur la situation socioéconomique des adolescents dits "microbes". Il est apparu nécessaire dans cette étude d'apprécier la personnalité des adolescents dits "microbes" à travers le test de Stein. Le test de Stein est une technique de phrases à compléter. Il est considéré comme une technique projective rapide parce que faisant appel à une réponse immédiate, plutôt émotionnelle. Ce test permet d'obtenir des données concernant les émotions difficiles à exprimer (angoisses, rêves, besoins, désirs), les expériences relationnelles, l'image de soi et d'autrui, la dimension temporelle de l'identité. Selon D. Anzieu (1976), il permet au sujet de projeter ses attitudes, ses motivations, ses conflits, ses types de réactions personnelles. Cet outil a permis d'identifier chez ces jeunes délinquants des traits psychologiques (représentation de l'autre, représentation de soi, agressivité, besoins de sécurité etc.) susceptibles de nous éclairer sur certains comportements que ceux-ci adoptent. Ce test a été utilisé de nombreuses fois par O. Koudou (1989, 1993a, 1993b, 1996) dans le cadre de la délinquance de l'adolescent africain et ivoirien.

Pour mieux identifier les variables intervenant dans cette étude, nous aurons recours, à une analyse quantitative et qualitative des données qui seront recueillies sur le terrain. L'analyse quantitative permet le traitement statistique des données. L'analyse qualitative a permis de mettre l'accent sur le contenu des discours des enquêtés.

2. Résultats

L'objectif étant d'analyser les facteurs qui expliquent le passage à l'acte chez des adolescents dits "microbes" à Abidjan, l'étude a été structurée en deux (02) sections à savoir : Portrait psychocriminologique des adolescents dits "microbes" (2.1) ; Précarité socioéconomique des adolescents dits "microbes" (2.2).

2.1. Portrait psycho-criminologique des adolescents dits "microbes"

La présentation du profil psycho-criminologique que nous faisons dans ce travail ne saurait en aucun cas comparable au travail

minutieux et pointilleux des criminologues avertis, encore moins à celui des psychologues qui disposent d'une multitude de tests psychologiques à même de sonder en profondeur la personnalité du jeune délinquant.

Nous avons soumis aux adolescents dits "microbes", un test de phrases à compléter : le test de Stein. A travers ce test, il s'est agi d'apprécier l'image de soi. Ainsi, deux (02) caractéristiques personnelles ont été mis en exergue, à savoir, la vulnérabilité psychologique (2.1.1) et l'image négative de soi (2.1.2).

2.1.1. Vulnérabilité psychologique

Pour mieux comprendre et expliquer le passage à l'acte chez des adolescents dits "microbes", il convient de connaître la personnalité de ceux-ci. La personnalité renvoie à la faculté de se comporter de telle manière ou d'une autre, d'opter pour telle ou telle conduite dans diverses situations dans lesquelles un individu peut se retrouver. La personnalité de ces jeunes délinquants évoluant en bande est marquée par la fragilité psychologique qui se caractérise par une tendance à rejeter les normes sociales, un manque de confiance en l'avenir, un mode de vie axé sur le « présentisme » (M. Cusson, 1981), des expériences de vie négatives, un engagement précoce dans la délinquance et la marginalité. Le gang ou la bande constitue dès lors pour ces jeunes un substitut à la famille à laquelle ils sont fortement attachés. Ils éprouvent des difficultés à se conformer aux exigences qu'imposent la vie en société, en raison de leur attachement à la sous-culture du groupe qui véhicule des normes opposées aux normes socialement admises.

2.1.2. Image de soi négative

On remarque des constantes dans les propos des adolescents soumis à notre étude. Selon eux, ils inspirent le dégoût, ils sont détestés et méprisés par la communauté. Les représentations assez négatives qui leur sont associées découlent de leurs activités délinquantes. Cette attitude de la communauté accentue, par mécanisme de représentation de soi négative leur repli identitaire et leur positionnement à la marge de la société (Interpeace, Indigo Côte d'Ivoire, 2017).

Ainsi par sa réaction, le milieu social à travers des termes infamants du genre « irrécupérables », « petit drogué », « sans cœur », « monstre », « tueur » favorise d'une manière ou d'une autre l'enracinement du comportement délinquant. Il est difficile dans ces conditions pour ces jeunes délinquants de se soustraire au crime, tant la représentation qu'ils ont d'eux-mêmes est négative. La réponse d'un adolescent aux items 42 et 47 du test de Stein nous édifie. « On pense de moi que je suis irrécupérable » ; « Je me considère comme un raté ».

2.2. Précarité socioéconomique des adolescents dits “microbes”

La précarité socioéconomique apparaît dans cette étude comme un déterminant du passage à l'acte chez des adolescents dits “microbes” à Abidjan. Ce facteur prend en compte le statut socioéconomique des adolescents et, par le fait même, celui de leur famille (2.2.1), le niveau d'instruction (2.2.2) et le type de logement (2.2.3).

2.2.1. Statut socioéconomique de la famille

L'analyse du statut socioéconomique s'appréciera à travers les conditions de vie. Il sera question de déterminer comment les conditions de vie difficiles ont-elles une influence sur le passage à l'acte des adolescents dits “microbes” à Abidjan.

Le tableau ci-dessous permet de mettre en évidence l'existence de relations ou non entre le passage à l'acte des adolescents dits “microbes” et les conditions de vie. Ces données ont été recueillies à partir des réponses des jeunes délinquants et ex-délinquants.

**Tableau I : Répartition des adolescents dits “microbes”
en fonction du niveau de vie**

	Ex-adolescents dits “microbes”		Adolescents dits “microbes”		Total	
	n	%	n	%	n	%
Favorables	23	88.5	6	8.6	29	30.2
Défavorables	3	11.5	64	91.4	67	69.8
Total	26	100	70	100	96	100

Khi-deux très significatif (57,39) au seuil du point 0,05 pour 1 ddl. (3,84).
1-p = >99,99%. % de variance expliquée (V de Cramer) : 59,78%.

Source : Donathe Coulibaly, 2018

Ce tableau indique que 91,4% des adolescents dits “microbes” vivent dans des conditions dites défavorables, contre 11,5% pour les adolescents “ex-microbes”. Les conditions de vie défavorables se résument au mode de vie où, les besoins primaires (se nourrir, se soigner, se vêtir, se loger convenablement etc.) ont du mal à être comblés. Les jeunes qui évoluent dans un tel contexte auront tendance à basculer dans une bande délinquante orientée vers l'appât du gain. Les propos d'un jeune “microbe” atteste du faible niveau de vie de ces jeunes : « A la maison c'est dur, chacun se débrouille un peu un peu donc moi j'ai suivi mes amis dans leur groupe. Je sais que c'est n'est pas bon mais si je fais pas ça comment je vais manger » (M. Y, 18 ans). Les résultats indiquent qu'il existe un lien entre les conditions de vie défavorables et le passage à l'acte des adolescents dits “microbes”, le Khi-deux calculé (57,39) étant supérieur au Khi-deux lu (3,84). En se

référant au V de Cramer, on peut affirmer que la liaison est relativement forte (environ 60%).

2.2.2. Niveau d'instruction

Il est question dans ce paragraphe de déterminer comment le faible niveau d'étude participe-t-il au passage à l'acte chez des adolescents dits "microbes" à Abidjan. Le tableau ci-dessous permet de mettre en évidence l'existence de relations ou non entre le passage à l'acte des adolescents dits "microbes" et le niveau d'études. Ces données ont été recueillies à partir des réponses des jeunes délinquants et ex-délinquants.

Tableau II : Répartition des adolescents dits "microbes" en fonction du niveau d'études

	Ex-adolescents dits "microbes"		Adolescents dits "microbes"		Total	
	n	%	n	%	n	%
Non scolarisé	1	3.8	29	41.5	30	31.2
Primaire	5	19.2	40	57.1	45	46.9
Secondaire	20	77	1	1.4	21	21.9
Total	26	100	70	100	96	100

Khi-deux très significatif (63,78) au seuil du point 0,05 pour 2 ddl. (5,99). $1-p = >99,99\%$. % de variance expliquée (V de Cramer) : 66,43%.

Source : Donatehe Coulibaly, 2018

Le niveau d'instruction s'analyse comme un déterminant dans la compréhension du passage à l'acte chez des adolescents dits "microbes". La quasi-totalité des adolescents dits "microbes" n'ont pas été scolarisés ou ont abandonné les études au niveau du primaire (98, 6%). Cet état de fait est à mettre au compte des difficultés socioéconomiques dans lesquelles évoluent ces jeunes délinquants. En effet, ces jeunes doivent quitter prématurément l'école, soit pour aller travailler en raison de la vulnérabilité économique, soit parce que, dans leur famille, on n'attache pas d'importance à l'instruction. De ce fait, ils sont coupés des moyens de réaliser leurs ambitions. Cet écart entre ce que ces jeunes sont conduits à désirer et ce qui est effectivement réalisable leur pose un sérieux problème d'adaptation. C'est alors qu'ils partent à la recherche de solutions de rechange. Le tableau confirme la relation entre le faible niveau d'instruction et le passage à l'acte chez des adolescents dits "microbes". Par ailleurs, le V de Cramer montre que cette relation est plutôt forte (environ 67%).

2.2.3. Type de logement

L'analyse de la précarité socioéconomique s'appréciera à travers le type de logement. Le type de logement étant un indice d'un statut

socioéconomique précaire. Le tableau ci-dessous permet de mettre en évidence l'existence de relations ou non entre le passage à l'acte des jeunes dits "microbes" et le type d'habitation. Ces données ont été recueillies à partir des réponses des jeunes délinquants et ex-délinquants.

Tableau III : Répartition des adolescents dits "microbes" en fonction du type de logement

	Ex-adolescents dits "microbes"		Adolescents dits "microbes"		Total	
	n	%	n	%	n	%
Cour individuelle	18	69.2	2	2.9	20	20.8
Cour commune	4	15.4	40	57.1	44	45.9
Baraque	4	15.4	28	40	32	33.3
Total	26	100	70	100	96	100

Khi-deux très significatif (50,75) au seuil du point 0,05 pour 2 ddl. (5,99).
1-p = >99,99%. % de variance expliquée (V de Cramer) : 52,86%.

Source : Donatehe Coulibaly, 2018

L'examen de ce tableau montre que Les logements de type « cour commune » et « baraque » sont les logements dans lesquelles vivent la majorité des adolescents dits "microbes" soumis à cette étude. Ces types de logement permettent aux populations économiquement faibles de se loger dans l'espace urbain et sont largement répandus dans les communes d'Abobo et de Yopougon. Ces modes d'habitat sont des caractéristiques des quartiers dits précaires. Un quartier est dit précaire lorsque son existence n'est pas garantie dans le temps et la sécurité des habitants n'est pas assurée. Les quartiers précaires sont des zones dotées d'un accès insuffisant à l'eau, à l'assainissement où la structure du logement est très faible avec des matériaux de construction peu solides et une population dense et pauvre. Ce sont des zones urbaines densément peuplées et caractérisées par un type d'habitat (cour commune, baraque etc.) qui ne respecte pas de normes d'urbanisme. Ces types d'habitat, du fait de leur exigüité et de la promiscuité sont une cause de la présence des enfants qui y vivent dans les rues. L'insécurité constitue un problème essentiel et prioritaire pour les habitants de ces quartiers précaires. En ce sens que la vétusté et la carence des équipements existants ne permettent pas à la police d'être efficace et opérationnelle. C'est pourquoi, elle ne peut faire fréquemment des patrouilles dans ces quartiers. Son absence prolongée y favorise donc la recrudescence de l'insécurité. De plus, ces quartiers sont des lieux d'éclosion et de propagation de nombreux vices (consommation de la drogue, alcoolisme etc.), favorisant ainsi la délinquance. C'est dans ces environnements que de nombreux jeunes dits "microbes" évoluent en raison des difficultés économiques. Ainsi, le tableau confirme la relation entre le type d'habitation et le passage à l'acte chez des

adolescents dits “microbes”. Par ailleurs, le V de Cramer montre que cette relation est relativement forte (environ 53%).

3. Discussion

Les résultats de notre étude ont montré que le phénomène dit des “microbes” à Abidjan est une réalité. C’est un phénomène de délinquance en bande juvénile qui défraie quasi-quotidiennement la chronique dans les communes d’Abidjan, notamment à Abobo et Yopougon. Il ressort de cette étude que les jeunes qui sont impliqués dans ce phénomène, évoluent dans des conditions difficiles en raison du faible niveau économique de leurs parents, ils ont un bas niveau d’études et proviennent de quartiers informels ou bidonvilles. Cette situation les amène à privilégier les voies illégitimes. Ce contexte peu reluisant où les opportunités sociales et économiques sont quasiment inexistantes pour ces jeunes, les oriente vers le gang susceptible de satisfaire leurs besoins les plus fondamentaux. Il apparaît à partir de ce qui précède que l’hypothèse a été validée, à savoir que le passage à l’acte chez des adolescents dits “microbes” à Abidjan est la conséquence de la précarité socioéconomique dans laquelle ces jeunes évoluent. De ce point de vue, la théorie de contrainte de R. Cloward et L. Ohlin (1960) trouve ici son sens. Cette théorie met l’emphase sur les conditions de vie difficiles auxquelles sont confrontés une grande partie des jeunes qui se joignent aux gangs, sous l’angle de l’accès aux opportunités. Ainsi, des jeunes “microbes” en situation d’extrême pauvreté adoptent la délinquance comme moyen de subsistance. Dans leur situation, le passage à l’acte semble être la solution à leurs maux. H. Crizoa (2019) abonde dans ce sens quand il estime que le phénomène des jeunes dits “microbes” trouve son explication dans les difficultés économiques et sociales qui sont à l’origine de l’exclusion de nombreux jeunes. Il a montré que la délinquance de ces jeunes existe essentiellement pour répondre à la pauvreté des familles. Pour l’auteur, les jeunes intègrent des bandes de “microbes” et les revenus des activités délinquantes qu’ils mènent profitent par conséquent à toute la famille. Les résultats de cette étude valide aussi l’étude de M. Mohammed (2011) qui dans son explication sur le phénomène des gangs de jeunes évoque l’influence du contexte économique et social. H. Covey (2010) s’inscrit dans la même logique, car pour lui, c’est la pauvreté économique des jeunes qui explique ce phénomène de gangs. Dans ces conditions particulièrement difficiles, le gang est perçu par ces jeunes délinquants, comme une opportunité de se faire une place dans la société. Dans le même sens, M. Sanchez-Jankowski (1991) estime que c’est parce que les gangs procurent aux jeunes délinquants un revenu stable ainsi que la possibilité de subvenir aux besoins de leur famille qu’ils prolifèrent.

Cependant, ces résultats bien que probants présentent quelques limites dont nous énumérons les plus significatives. Une limite inhérente à notre étude concerne les critères d'échantillonnage des adolescents dits "microbes" en milieu ouvert. En raison du caractère sensible du sujet de recherche, il n'était pas aisé de procéder au recrutement des jeunes dits "microbes" dans la communauté pour constituer notre échantillon. Il devenait donc difficile pour nous d'identifier les jeunes qui étaient réellement des "microbes", car il n'existe pas de moyen définitivement reconnu qui permette de conclure à l'appartenance d'un jeune à une bande de "microbes". Pour les identifier, nous avons fait confiance aux agents de la Cellule de Coordination, de Suivi et de Réinsertion (CCSR) qui récupéraient les jeunes qu'ils nous ont présentés comme étant des "microbes". Il est donc possible que nous ayons rencontré des jeunes qui n'étaient pas réellement actifs dans une bande de "microbes", mais qui passaient simplement du temps avec des membres de ces groupes délinquants. Ceci représente par le fait même une limite à la méthode du « tri-expertisé » comme mode d'identification des participants potentiels à l'étude. Par ailleurs, le fait de se contenter des adolescents récupérés par la CCSR implique que l'échantillon comporte peu de variance. Les adolescents présentent des similitudes, ils ont à la base le même type de problématique. Ainsi, il y a peu de variance, beaucoup d'informations semblables sont retrouvées d'un adolescent à un autre. En outre, les échanges ont eu lieu majoritairement en "nouchi", langage populaire de rue couramment utilisé par de nombreux jeunes dits "microbes". Cette situation peut être considérée comme une limite à l'étude dans la mesure où c'est un langage dans lequel un même mot peut prendre plusieurs sens selon le contexte où il est employé. Ainsi, il est possible que la compréhension de certains mots ou expressions n'ait pas été optimale.

En dépit de ces limites, il est possible de proposer des solutions qui vont dans le sens de l'amélioration des conditions socioéconomiques des familles défavorisées.

Conclusion

Notre étude a montré que les adolescents dits "microbes" proviennent majoritairement de familles défavorisées vivant dans les bidonvilles. L'étude a également révélé que cette situation favorise le passage à l'acte chez ces jeunes. La pauvreté étant l'une des principales causes de la criminalité et de la violence dans les communes d'Abobo et de Yopougon. Il convient par conséquent d'améliorer les conditions socioéconomiques des populations qui vivent dans la précarité. Il importe de mettre en œuvre une stratégie qui a pour but de permettre aux familles d'acquérir des ressources matérielles indispensables à leur survie, car nos résultats indiquent que les conditions de vie sont à

prendre en considération. Pour y arriver, l'Etat doit mettre en place une politique d'amélioration, de renforcement d'aide, de soutien et d'assistance sociale aux familles démunies ; la promotion socio-matérielle des familles constitue l'objectif de la stratégie, ceci afin qu'elles puissent prendre en charge les besoins de leurs enfants. Il s'agit d'œuvrer pour que les familles subissent moins de pesanteurs économiques pouvant constituer un obstacle majeur dans l'éducation des enfants. Les quartiers des communes d'Abidjan faisant l'objet d'une relégation urbaine devraient bénéficier d'une politique de rénovation et de réaménagement urbain propre à insuffler une dynamique nouvelle favorable à l'insertion professionnelle et au recul du sentiment d'insécurité. C'est ce qui fait dire à W. Kvaraceus (1964, p. 56) que : « L'idée que la délinquance résulte directement de la vie en taudis est sans doute un « mythe » mais on peut dire qu'un enfant a plus de chances de ne pas devenir un délinquant si sa famille dispose d'un logement convenable et échappe à la tension et à la dépression que provoquent l'inconfort et l'entassement ».

Ainsi, la prise en compte du contexte socio-économique s'avère nécessaire, pour agir efficacement contre le phénomène dit des "microbes" et par la même occasion contre la délinquance juvénile à Abidjan.

Bibliographie

- AKADJE Ahiouré Matthieu., GAULITHY Konan Georges., SABI René, 2018, « Bandes de « microbes » et insécurité à Abidjan », *Rivista di Criminologia, Vittimologia e Sicurezza*, 12, 1, p. 4-25.
- ALAVO Mauffette Antoine-Samuel, 2013, *Mainmise sur la gouvernance ? Le contrôle territorial des bidonvilles par les gangs de rue et la réponse étatique au Brésil et au Salvador*, Mémoire de Maîtrise, Université de Montréal.
- ANGERS Maurice, 1992, *Initiation pratique à la méthodologie des sciences humaines*, Montréal, Éditions de la Chenelière inc.
- ANZIEU Didier, 1976, *Les méthodes projectives*, Paris, PUF.
- BAH Mahier Jules-Michel et NIAMKE Jean Louis, 2016, « Socialisation à la violence en Côte d'Ivoire : des enfants soldats aux « microbes » dans le district d'Abidjan », *Laboratoire d'Études et de Recherches Interdisciplinaires en Sciences Sociales*, n°4, p. 23-26.
- BRISEBOIS René-André., FREDETTE Chantal., & GUAY Jean-Pierre, 2014, Revue des stratégies d'intervention auprès des membres de gang, Dans J-P., Guay & C., Fredette (dir.), *Le phénomène des gangs : théories, évaluations, interventions* (451-471), Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- CAMPENHOUDT Louis Van et QUIVY Raymond, 2009, *Manuel de recherche en sciences sociales*, Paris, Dunod.

- CHATTERJEE Jharna, 2006, *Un rapport de recherche sur les gangs de jeunes : problèmes, perspectives et priorités*, Ottawa, ON : Sous-direction de la recherche et de l'évaluation, Direction des services de police communautaires, contractuels et autochtones, Gendarmerie royale du Canada.
- CHETTLEBURGH Michael, 2002, *Results of the 2002 Canadian Police Survey on Youth Gangs*, Toronto, Astwood Strategy Corporation.
- CLOWARD Richard et OHLIN Lloyd, 1960, *Delinquency and Opportunity*, Glencoe, IL, Free Press.
- COHEN Albert, 1955, *Delinquent Boys : The culture of the gang*, New York, The Free Press.
- COVEY Herbert, 2010, *Street gangs Throughout the world*, Springfield, Illinois, 2^e ed, Charles C. Thomas Publisher Ltd.
- COVEY Herbert., MENARD Scott & FRANZESE Robert, 1992, *Juvenile Gangs*, Springfield, IL, Charles C. Thomas Publisher.
- CRIZOA Hermann, 2019, « Délinquance juvénile à Abidjan aujourd'hui : une analyse causale du phénomène des "microbes" », *Sciences et actions sociales*, N°12, Consulté le 15 Avril 2020, <http://www.sas-revue.org/n-conception/70-n12/varia/173-delinquance-juvenile-a-abidjan-aujourd-hui-une-analyse-causale-du-phenomene-des-microbes.pdf>.
- CUSSON Maurice, 1981, *Délinquants pourquoi ?* La Salle, Hurtubise, HMH, Paris, Armand Colin.
- GONZALEZ Castillo et GOYETTE Martin, 2013, *Gangs de rue à Montréal, Contribution à une approche critique*, Montréal, CRÉVAJ.
- GUAY Jean-Pierre et FREDETTE Chantal, 2010, Le phénomène des gangs de rue et sa mesure, Dans M. Leblanc, et M. Cusson (Éds.), *Traité de criminologie empirique* (4^e éd., 167-197), Montréal, QC, Les Presses de l'Université de Montréal.
- GUAY Jean-Pierre et FREDETTE Chantal, (dir.), 2014, *Le phénomène des gangs de rue*, Montréal, Québec, Les Presses de l'Université de Montréal.
- HAGEDORN John, 2008, *A World of Gangs : Armed Young Men and Gangsta Culture*, Minneapolis, MN, University of Minnesota Press.
- HEBERT Jacques., HAMEL Sylvie et SAVOIE Ginette, 1997, *Jeunesse et gangs de rue - Phase I : Revue de littérature*, Montréal, QC, Institut de recherche en développement social pour les jeunes.
- INTERPEACE, IINDIGO Côte d'Ivoire, 2017, *Exister par le gbonhi : Engagement des adolescents et jeunes dits "microbes" dans la violence à Abobo*, Abidjan, Côte d'Ivoire, UNICEF.

- KOUDOU Opadou, 1989, *De l'enfance délinquante dans ses rapports avec le discours parental ; Un matériel clinique d'analyse de cas du Centre d'Observation des Mineurs de Yopougon*, Thèse de 3^{ème} cycle, Université Nationale de Côte d'Ivoire.
- KOUDOU Opadou, 1993a, *L'adolescent africain délinquant : paroles parentales et identité*, Institut de Criminologie, Université d'Abidjan.
- KOUDOU Opadou, 1993b, « Pratiques éducatives parentales et identité négative chez les adolescents inadaptés sociaux en Côte d'Ivoire », *Revue Internationale de Criminologie et de Police Technique*, 46, 3, p. 345-358.
- KOUDOU Opadou, 1996, « Intolérance sociale, continuation du comportement délinquant chez l'adolescent et stratégie préventive », *Déviance et société*, 20, 2, p. 141-151.
- KVARACEUS William, 1964, *La délinquance juvénile, problème du monde moderne*, UNESCO, Paris-7^e, Imprimerie Mame, Tours.
- LEBLANC Marc, 1994, La conduite délinquante des adolescents et ses facteurs explicatifs. Dans D. Szabo & M. Leblanc (2^e ed), *Traité de criminologie empirique* (49-89). Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- McCORKLE Richard et MIETHE Terance, 2002, *Panic : The Social Construction of the Street Gang Problem*, Upper Saddle River, Prentice Hall.
- MOHAMMED Marwan, 2011, *La formation des bandes : entre la famille, l'école et la rue*, 1^{ère} édition, Paris, PUF.
- MOURANI Maria, 2009, *Gangs de rue inc. Leurs réseaux au Canada et dans les Amériques*, Montréal, Les Editions de l'Homme.
- N'DA Paul, 2015, *Recherche et méthodologie en sciences sociales et humaines, Réussir sa thèse, son mémoire de master ou professionnel, et son article*, Paris, L'Harmattan.
- SANCHEZ-JANKOWSKI Martin, 1991, *Islands in the Street : Gangs and American Urban Society*, Los Angeles, University of California Press.
- SPERGEL Irving, 1995, *The Youth Gang Problem : A Community Approach*. New York, Oxford University Press.
- THRASHER Frederic Milton, 1927, *The Gang, a study of 1, 313 gangs in Chicago*, Chicago, IL, The University of Chicago Press.
- TOURNEBIZE Elodie, 2006, *Les phénomènes des bandes en France*, Puteaux, Éditions Lalo, Consulté le 18 mars 2018, https://efus.eu/files/fileadmin/efus/secutopics/ST_Gangs_France_FR.pdf.
- ZADY Casimir., SADIA Martin et AGBADOU Joceline, 2019, « Le phénomène des adolescents délinquants dits « microbes » en Côte d'Ivoire : responsabilité de la famille », *Rivista di Criminologia, Vittimologia e Sicurezza*, 13, 3, p. 66-77.

ZATZ Marjorie et PORTILLOS Edwardo, 2000, « Voices from the
barrio : Chicano/a gangs, families, and communities », *Criminology*, 38, 2, p. 369-401.

**PROBLEMATIQUE DE L'INSALUBRITE A TRAVERS
LA MAUVAISE GESTION DES DECHETS MENAGERS
DANS LES LOCALITES D'AGOE ET AGBALEPEDOGAN
A LOME**

NANTOB Mafobatchie*

Résumé

Le problème de gestion des ordures ménagères à Lomé est très criard, et atteint les quartiers les uns après les autres, comme on le constate à partir des exemples d'Agoè et Agbalépédogan. L'Etat et les services de pré-collecte essayent de faire leur travail mais ceci ne peut aboutir que si la population de ces localités y met du sien. Jusque-là, la situation perdure et s'étend à cause de nombreuses et diverses raisons comme le montrent les résultats de cette étude. Il résulte que le manque des dépotoirs publics, le déficit de l'éducation sur la pratique de l'hygiène, ainsi le ramassage tardif des ordures constitue la source de l'insalubrité. Les conséquences liées à ce phénomène sont néfastes pour la santé des populations.

Mots-clés : environnement urbain, déchets, insalubrité, mauvaise gestion, ordures ménagères, Lomé.

Abstract

The problem of household waste management in Lomé is very glaring, and affects one neighborhood after another, as we can see from the examples of Agoe and Agbalépédogan. The state and the pre-collection services are trying to do their job, but this can only be successful if the people of these localities do their part. Until then, the situation continues and spreads due to many and various reasons as the results of this study show. As a result, the lack of public dumps, the lack of education on the practice of hygiene, as well as the late collection of garbage constitutes the source of unsanitary conditions. The consequences linked to this phenomenon are harmful for the health of populations.

Keywords: urban environment, waste, insalubrity, mismanagement, household refuse, Lomé.

Introduction

L'état de salubrité d'un pays, est aujourd'hui un atout ou un obstacle non négligeable pour ce dernier, que ce soit au niveau économique, culturel, social, et sanitaire. S'agissant du sanitaire, de nos jours, on entend de plus en plus parler de protection environnementale. Vu l'urgence, des organisations se créent dans ce seul but ; avec des

* Université de Lomé ; (Togo) ; E-Mail : mnantob@tg.refer.org / nantob_bobo@yahoo.fr

conférences nationales ou internationales qui se tiennent telle que la conférence sur le climat (la COP21) qui s'est tenue en 2015 (Djiyehoue-Kwadjovi, 2008). Ici et là, on évoque des mots comme pollution, climat, gaz à effet de serre, etc., bref tout ce qui a trait à l'environnement. Pour ce faire, chaque pays contribue d'une manière ou d'une autre à mieux protéger son environnement en réduisant ses déchets et autres substances nuisibles. De son côté, l'Etat togolais reconnaît que l'insalubrité n'est pas nouveau et que chaque année ce phénomène cause des maladies liées à la pollution due à son tour, à de mauvaises gestions des ordures ménagères et des eaux usées domestiques (Nyassogbo, 2004). Au vu de l'état d'insalubrité issu des décharges des ordures sur les voies, et l'obstruction des caniveaux, l'Etat togolais a commencé par soutenir des initiatives et sensibilisations pour lutter contre ce fléau qui prend de l'ampleur dans les villes. Le pays rencontre donc des difficultés dans la gestion des ordures ménagères. Malgré les initiatives publiques d'assainissement et d'hygiène ainsi que les actions des organisations de pré-collecte des déchets, le problème de gestion des ordures ménagères demeure. On constate une accentuation de l'état d'insalubrité dans la ville de Lomé et certaines localités urbaines du pays (Ministère de la Santé, 2009). Lomé, cadre de cette étude est caractérisé par la présence des déchets jonchés çà et là, accompagnés des odeurs nauséabondes par endroit, rendant l'air irrespirable ; les eaux usées de douches et les ordures ménagères sont jetées anarchiquement. Quant aux matières plastiques qui traînent partout, l'on retient des premiers constats et des propos des habitants qu'ils font que la ville soit confrontée à des problèmes d'inondation intense due à leur non-dégradation et l'obstruction des caniveaux. De ce fait, des interrogations surgissent à savoir : Qu'est ce qui fait que le problème de gestion durable des ordures ménagères persiste-t-il ? Quelle relation peut-on établir entre l'état de salubrité et la santé de la population ? Cette recherche s'organise autour des causes réelles et conséquences de l'insalubrité dans les localités d'Agbalépédogan et Agoè à Lomé. A ces interrogations on postule que le problème de gestion des ordures ménagères est dû à la faible contribution de l'Etat, au manque de dépotoirs publics, à la faible représentation des organisations de pré-collecte des ordures, à l'insuffisance de moyens logistiques et de ressources humaines de celles-ci, au manque d'éducation civique de la population, à un ramassage tardif des ordures ménagères. De manière spécifique, au Togo le problème d'insalubrité à travers la mauvaise gestion des déchets solides ménagers et eaux usées à Lomé, s'explique par le manque des décharges, de dépotoirs publics et le déficit de sensibilisation de la population, avec un accent particulier mis sur l'éducation à la pratique de l'hygiène. Dès lors, le combat mené en amont contre le phénomène d'insalubrité continue de s'intensifier.

Cette étude vise à identifier les causes de l'état d'insalubrité avancé dans les localités d'Agoè et Agbalépédogan et de faire ressortir

les conséquences que pourrait engendrer la mauvaise gestion des ordures ménagères. Il s'agit d'exposer le phénomène d'insalubrité dans son ensemble, et déduire ses implications sur la santé des populations. Dans le but de pouvoir déterminer les facteurs explicatifs de l'insalubrité à partir des exemples d'Agbalépédogan et Agoè, l'analyse porte essentiellement sur les motifs de l'émergence anarchique des dépotoirs dans les rues de la ville de Lomé. Les résultats de la présente étude obtenus à base des données quantitatives et qualitatives, peuvent être exploités pour une prise de conscience sur les pratiques d'hygiène et d'assainissement.

1. La méthodologie de recherche

1.1. Les sites de recherche et population-cible

Le site d'Agbalépédogan : c'est un quartier de la ville de Lomé, qui se trouve dans le sixième arrondissement. Sa population est diversifiée et on y trouve des habitations moyennes.

Le site d'Agoè : il s'agit d'un espace urbain limitant la direction Nord de la ville de Lomé. Il comprend plusieurs quartiers à savoir Agoè-Nyivé, Agoè-Kikidjan, Agoè-Zongo, Agoè-Téléssou, Agoè-Logopé pour ne citer que ces endroits que nous avons pris en compte dans cette recherche. Les résidents présentent les mêmes caractéristiques que tous les citadins de la ville de Lomé et sont confrontés aux conditions socio-économiques de l'ensemble de la capitale.

1.2. Les méthodes de collectes et de traitement des données

Pour atteindre l'objectif de notre étude, il est judicieux de suivre une démarche méthodologique (Grawitz, 2001). La méthode est une démarche contrôlée de l'esprit qui permet à un chercheur d'arriver à la connaissance ou à une vérité. Dans « *Le discours sur la méthodologie* » (2002), Descartes (1637/2002) insiste sur la méthode car, elle permet au chercheur de «distinguer le vrai d'avec le faux», et son absence dans une recherche entraîne indubitablement la raison, (cette « *capacité de juger*»), dans une contradiction sans fin. La méthode permet de mener, d'appréhender et de répondre de manière adéquate aux questions liées à la recherche. Ainsi pour cette étude, deux approches notamment quantitative et qualitative ont été utilisées. La population-cible est constituée des résidents d'Agoè et Agbalépédogan.

Dans la démarche, l'adoption de la recherche documentaire a permis de recueillir des informations sur différentes approches théoriques (Quivy et Campenhoudt, 1995) et toutes les divergences d'interprétations auxquelles la gestion des ordures a pu donner lieu depuis plusieurs années chez différents auteurs. Grâce à la méthode quantitative, on a pu collecter des données essentiellement statistiques et mesurables. Pour faire la collecte des données, on s'est approprié des outils tels que le questionnaire structuré en 4 sections dont

l'identification des enquêtes, l'analyse des connaissances et perceptions, les conditions socio-économiques des ménages et les attitudes et pratiques des résidents sur la gestion des ordures.

L'approche qualitative a aidé à approfondir notre enquête en collectant des données sur les points de vue et les connaissances des enquêtes sur le système de gestion des déchets, et les conditions de vie et de travail des agents pré-collecteurs des milieux d'Agoè et Agbalépédogan. Un guide d'entretien de quatre questions ouvertes est adressé aux interviewés à savoir les autorités et responsables communaux et de structures de pré-collectes.

La collecte des données qualitatives s'est déroulée dans les bureaux de mairies et services de pré-collectes d'ordures. L'administration du questionnaire a été faite dans les ménages à Agoè et Agbalépédogan. Elle a pris en compte un échantillon de 120 enquêtes, tiré au hasard, dans ces deux localités. Les entretiens individuels ont concerné 15 autorités municipales et responsables des services de pré-collectes sans oublier certains usagers de ces services. L'interview s'est déroulé dans un climat respectant la disponibilité des concernés en vue de pouvoir recueillir les données essentielles au travail.

Le traitement des données de l'étude est fait en dépouillant manuellement les données recueillies. Les tableaux statistiques récapitulatifs de ces données sont construits à base du logiciel Excel et retranscrits en Word en vue de leur analyse et interprétation.

2. Des usages urbains à la production des déchets

Evoquer les déchets des ménages revient à parler également des emballages usagés ayant servi à transporter ou protéger les produits utilisés. L'environnement de l'homme est envahi par les déchets plastiques. Ainsi les nombreux textiles, les revêtements de sol et les peintures, les mousses des sièges, les gaines des fils électriques et les emballages des aliments, les eaux de toilette à ciel ouvert, les fumées et gaz toxiques rejetés, sont autant de ces agents pollueurs encaissés par la nature. En quelques décennies, ces déchets ont remplacé la plupart des matériaux courants (Pichat, 1995). Après l'usage des plastiques, ils sont jetés par terre sans ménagement, parfois sur les dépotoirs anarchiques qui sont devant ou dans les maisons, et même dans les caniveaux des routes et rues de la ville. Toutes ces choses concourent à la dégradation de l'environnement. Un simple regard dans les coins de rues de Lomé, renvoie l'observateur à l'idée de saleté que vivent les citoyens. Se référant aux travaux de Kaboua Tolman (2011 : 19), le mécanisme de la pollution est imputable aux déchets :

Durant ces quarante dernières années, la population mondiale s'est accrue de façon spectaculaire ; surtout dans les milieux urbains des pays du sud où la population urbaine est passée de

1,7 milliards à près de 4 milliards d'individus. La croissance urbaine a été particulièrement rapide en Afrique au sud du Sahara. En effet, la population de l'Afrique noire a triplé entre 1950 et 1990 ; mais le nombre de citadins a été multiplié par 8, passant de 20 à près de 155 millions (Bertrand et Du Bresson, 1997) avec tous les problèmes inhérents. Il est clair que plus on est nombreux, plus on consomme et, plus on produit de déchets. Dans la ville de Lomé, 175 .000 tonnes d'ordures ménagères sont effectivement enlevées par an contre 219.000 tonnes produites par an dans des rues et fossés. La différence contribue à alimenter des dépotoirs sauvages. Cette incapacité de gérer le secteur des déchets se traduit, dans le paysage urbain par l'apparition d'immondices parfois. La population de Lomé par exemple augmente depuis environ 10 ans de 5,5% par an et est passé de ce fait de 370000 habitants en 1981 à 803000 en 1995, pour atteindre 1243000 (der Fischer Weltamanach, 1997). Cette forte croissance démographique a entraîné une extension spectaculaire des rues, même des trottoirs, des lits de cours d'eau, la lagune, les marécages et les espaces libres sont convertis en décharges de déchets liquide et solide (2011 : 19).

On constate aussi que pour lutter contre le phénomène d'inondation, ces habitants emmagasinent les ordures sur le moindre espace le plus souvent envahi par les eaux de pluies, entraînant une stagnation suite au fait que ces détritiques plastiques empêchent l'infiltration facile dans le sol et que le seul moyen d'évacuation de ces eaux souillées ressort être l'évaporation, si les services publics ne s'en chargent pas. En plus des rues, trottoirs, abords de certains magasins, terrains inoccupés et espaces non protégés, sont convertis en décharges pour plastiques, matières solide et liquide. Les matières solides sont parfois utilisées pour corriger des mauvais états des routes. Dans les cas où l'on est conscient des dangers des déchets, les populations n'hésitent pas à les brûler à l'entassement, laissant des traces après leurs incinérations.

Pour y pallier, l'Etat togolais a lancé un appel à la sensibilisation (Ministère de la Santé, 2009 ; Bessette, 2004) pour la lutte contre l'insalubrité en décrétant une journée mensuelle « *Togo-ville-propre* » dont l'initiative ne semble pas être contestée. C'est dire combien de fois les populations loméennes sont conscientes de la lutte collective à mener contre le fléau de l'insalubrité. Or, le véritable problème demeure celui de l'absence quasi-totale des dépotoirs publics. Comment, dès lors, les habitants peuvent-ils combattre ce fléau ?

Une des solutions pour l'Etat a été d'organiser les différentes zones dont les quartiers, à une auto-prise en charge. Dans ce contexte, il a été mis en place dans certains districts de la ville, des comités de développement de quartier (CDQ), qui jouent le rôle d'autocontrôle et

d'œil de l'Etat (Bryant, 1978) dans les initiatives d'hygiène, assainissement et développement des quartiers. Présents dans certains endroits, les CDQ n'existent pas dans toutes les localités de la ville dont le cas d'Agbalépédogan et Agoè, pour s'occuper de la propreté du milieu. C'est ce qui fait que ces quartiers engrangent des entassements illicites d'ordures et souffrent d'une grande pollution environnementale. Aussi, dans son travail de recherche, Djyehoue-Kwadjovi (2008 :12), n'affirme-t-il pas que :

La prolifération des dépotoirs sauvages a donc pris de l'ampleur dès le début des années 90. A cette période, la mairie avait presque interrompu toute participation au financement de la SOTOEMA sans qu'une source alternative requise soit trouvée. Ainsi donc, l'absence de décharge contrôlée ou des sites d'émission de déchets au niveau de certains quartiers pour permettre à ceux qui le peuvent d'aller y déposer leurs ordures, est à l'origine de la prolifération des dépotoirs sauvages dans les quartiers (2008 :12).

Sans les décharges ou dépotoirs publics ces citoyens créent leurs propres dépotoirs devant leurs maisons et sur les voies publiques ; ce qui fait qu'à certains moments, l'air devient insupportable dans les alentours de ces débarras à cause des odeurs issues du début de décomposition des déchets biodégradables comme on peut le voir aussi à travers les travaux de Maystre et al. (1994). Or, partout émergent des dépotoirs sauvages dans les coins et recoins dans ces milieux. Pensant arriver à bout de ce problème d'insalubrité, l'Etat s'est lancé dans de vastes campagnes de sensibilisation, ce qui sonne différemment selon les récepteurs de message. Pour les loméens, dont certains sont analphabètes, l'information sur l'hygiène et l'assainissement de leur localité concerne plus les responsables du pays, terme que chacun traduit à sa façon selon son degré d'entendement, car même les intellectuels qui sont dans ces endroits posent pour la plupart, les mêmes actes. La question est celle d'une remise en cause du lien avec l'analphabétisme des habitants ; il s'agirait plus de reprendre et revoir les moyens d'actions mis en œuvre par l'Etat togolais dans la lutte contre ce fléau car, la sensibilisation à la prise de conscience sur le mal que cause l'insalubrité ne peut aboutir positivement que si les responsables locaux mettent en place un mécanisme efficace de gestion des ordures, pour éviter à la population de s'en débarrasser anarchiquement dans les rues. L'Etat mobilise-t-il réellement tous les acteurs de différents domaines ainsi que les chefs traditionnelles des différents quartiers sur le mal que cause l'insalubrité et comment les accompagne-t-il ?

3. Implication des institutions publiques dans la gestion urbaine des ordures à Agbalépédogan et Agoè

En matière d'insalubrité, les intentions sociales qui se dégagent des propos des populations sont le plus souvent positives et concourent à la bonne marche des actions entreprises par les différents acteurs. Pendant les années 80, dans les zones couvertes par les services de pré-collectes d'ordures, ce qui constituait une politique de l'Etat-providence (Direction des Services Techniques de la Commune de Lomé, 2000), la plupart des ménages présentait une image de propreté assez acceptable. De nos jours, avec la perte de cette couverture publique, les ménages sont le plus souvent sollicités dans l'entretien de leur environnement ; c'est dire qu'avec la faiblesse de l'Etat-providence, il est demandé aux ménages de plus en plus d'effort dans les œuvres sociales. C'est le cas du délaissement du ramassage des ordures ménagères par la Société Togolaise d'Enlèvement des Ordures Ménagères et d'Assainissement (SOTOEMA), ce qui entraîne en situation inverse la prise en charge individuelle des ordures produites (Nyassogbo, 2005). Pour ce faire, de plus en plus de ménages sont tournés vers des associations ou services privés de ramassage d'ordures, situation qui fait appel à des dépenses financières supplémentaires puisque, ces services exigent un coût. Aussi s'est-on tourné vers les enquêtés pour savoir actuellement le prix exigé pour être débarrassé des ordures produites, comme on le voit dans le tableau suivant.

Tableau 1 : Distribution des enquêtés selon leur connaissance sur l'existence d'un service de pré-collecte et le coût du service

Coût	Effectifs	Pourcentage	Pourcentage cumulé
2000F/mois	52	43,3	43,3
Ne sais pas	15	12,5	55,8
Système de ramassage inexistant ou non fonctionnel	53	44,2	100
Total	120	100	--

Source : Enquête de terrain, janvier 2020

Ce tableau est relatif au coût financier lié à l'abonnement à un service de ramassage d'ordures. Comme l'indique sa lecture, 43,3% des enquêtés déboursent au moins une somme de 2000 FCFA/Mois pour les services rendus par les éboueurs. Par contre certaines personnes ignorent même le coût du service rendu, soit 12,5% des enquêtés. Ceci stipule que ce dernier cas de ménages n'entretient aucune relation avec les services de ramassage d'ordures et ces ménages ont un autre moyen de gestion de leurs déchets. Un autre groupe d'enquêtés (44,2%) se retrouve étonnés par rapport à la question puisqu'il n'existe pas selon eux un système de ramassage ou de pré-collecte des déchets de

ménages ; pour certains des 42,2%, même si le système de ramassage existe, il n'est pas fonctionnel. On peut retenir de ce propos ou choix des enquêtés que c'est la rareté de passage des ramasseurs d'ordures qui se traduit de cette manière.

4. Les causes de l'insalubrité dans les localités d'Agbalépédogan et Agoè

Dans la localité d'Agbalépédogan et à Agoè, l'insalubrité a cours. On constate çà et là, la présence des ordures de toutes sortes dans les caniveaux comme des excréments humains, des eaux usées, des pneus d'engins à deux ou quatre roues..., sur les routes, dans des trous, sur la voie ferrée et même aux endroits où l'eau stagne en saison de pluie. En fait, il suffit qu'il y ait un début de dépotoir crée par un résidant n'importe où, pour que les gens le transforment vraiment en une véritable décharge des déchets. Bien que certains des enquêtés (43,3% ; Cf. tableau 1) aient connaissance de l'existence des services de ramassage des ordures, on voit à partir du tableau ci-dessous que seulement un peu moins de la moitié (49,2%) issus de cet effectif, sont abonnés et le reste ne l'est pas.

Tableau 2 : Répartition selon le nombre d'abonnés et de non-abonnés

Situation d'abonnement	Effectifs	Pourcentage	Pourcentage cumulé
Oui	33	49,2	49,2
Non	19	28,4	77,6
Ne connaît pas le coût de l'abonnement	15	22,4	100
Total	67	100	--

Source : Enquête de terrain, janvier 2020

Selon le tableau ci-dessus, près de la moitié des enquêtés sont abonnés à un service de ramassage des ordures soit 49,2% des enquêtés. Et seulement 28,4% des enquêtés n'ont pas fait d'abonnement auprès du service de pré-collecte des ordures ménagères.

D'après ces résultats l'on se pose la question de savoir, si presque le tiers de l'ensemble des enquêtés sont abonnés, qu'est ce qui explique le refus des autres ? Ceci pour diverses raisons propre à chacun. On retient que les 50,8% de personnes non abonnées (confère Tableau 2), soit pour des raisons de manque de moyens, soit par suivisme, de par leurs comportements sont à l'origine ou du moins participent à l'état d'insalubrité de la ville de Lomé. On retrouve même des terrains vagues lotis et bâtis, transformés en dépotoir. Les caniveaux se trouvent être le lieu de dépôt favoris d'ordures des habitants d'Agbalépédogan et Agoè après les routes, parce que, bien que les autorités soient venues plusieurs

fois débarrasser les caniveaux de leurs ordures avec des engins, le phénomène reste inchangé. On pense aussi que la situation d'insalubrité des espaces de ces milieux est en outre due à la situation de pauvreté de la population. Certains trouvent les coûts des services de pré collecte d'ordures ménagères comme trop élevés, surtout pour un célibataire, en plus un étudiant. Ce nombre non négligeable d'enquêtés affirment avoir au moins un dépotoir près de chez eux. Bien que les nouvelles routes soient dotées de poubelles pour essayer de réduire la situation d'insalubrité qui tend à se répandre dans toute la ville de Lomé, l'on s'aperçoit que cela n'a pas changé grand-chose. Ceci renvoie plus à un problème de civisme, donc d'éducation. En effet les modes de gestions diffèrent en fonction des non abonnés. Un grand nombre de non abonnés jettent leurs ordures au bord des routes soit 18,8%, et pour ceux qui sont proches des caniveaux (12,5%), ils ne trouvent pas mieux que d'aller jeter leurs ordures là-dedans.

Tableau 3 : Répartition des enquêtés ayant conscience de l'existence des organismes de pré-collecte, selon leur mode de gestion des ordures ménagères

Gestion de vos ordures	Effectifs	Pourcentage	Pourcentage cumulé
Je brûle	21	17,5	17,5
Je jette dans les caniveaux et abords des routes	25	20,8	38,3
Je profite des dépotoirs existants	41	34,2	72,5
Je suis abonné aux sociétés de ramassage d'ordures	33	27,5	100
Total	120	100	--

Source : Enquête de terrain, janvier 2020

Comme souligné en prélude à ce tableau, les données retracent le comportement des personnes par rapport au mode de gestion de leurs déchets, surtout ceux qui ne sont pas abonnés aux structures de pré-collecte des ordures. Sur l'ensemble de ces enquêtés, 20,8% disent jeter leurs ordures aux abords des routes, parmi lesquels d'autres se débarrassent de leurs ordures dans les caniveaux ; pour une minorité (17,5%) d'entre eux, leurs déchets sont brûlés alors que pour une proportion plus importante de l'échantillon (34,2%), ils reconnaissent profiter des moindres dépotoirs existants aux alentours de leurs lieux de résidence. Comme nous le confirme une enquêtée, mère de famille de 34 ans, issue de ce groupe, lorsqu'on lui a demandé ce qu'elle faisait de ses ordures ménagères : « *ils, (parlant des services de pré-collecte de déchets) ne viennent même pas jusqu'ici, donc moi je brûle mes ordures ici !* » (Propos recueillis lors des entretiens individuels de terrain, janvier 2020). Abondant comme la précédente, un étudiant rencontré dans une

cour commune à Agbalépédogan a déclaré : « *une dame nous a dit de jeter les ordures dans le trou qui est sur son terrain, après quoi, elle va fermer le trou. On dirait que c'est pour faire sa fondation* » (Propos recueillis lors des entretiens individuels de terrain, janvier 2020). On comprend aisément combien de fois chacun formalise son système particulier de gestion des déchets. Il semble de par les attitudes que l'essentiel soit d'être libéré de la présence des ordures dans son environnement immédiat.

Cependant, certains enquêtés abonnés ont déploré le fait que les ordures entassées ou entreposées à la devanture de leurs maisons sont ramassées avec beaucoup de retard par les services de pré-collecte, pour ceux qui ont un abonnement avec des structures de ramassage des déchets. Lorsque l'attente devient trop longue, certains imitent les non-abonnés, en gérant leurs ordures comme eux, sur les routes, dans les caniveaux, sur les rails, dans les trous, ou tout simplement en les brûlant. De ce fait, on s'interroge sur l'état du quartier et les perceptions d'hygiène et assainissement que les résidents ont de leurs milieux. Le tableau suivant répond à cette préoccupation car, comme on peut le constater à travers les données qui y sont contenues, la majorité a une idée négative sur ces aspects.

Tableau 4 : Répartition des enquêtés selon leur perception de l'état de salubrité du quartier

Perception	Effectif	Pourcentage	Pourcentage cumulé
Sale	64	53,3	53,3
Passable ou acceptable	48	40	93,3
Propre	8	6,7	100
Total	120	100	--

Source : Enquête de terrain, janvier 2020

Dans ce tableau 53,3% des enquêtés ont le sentiment de vivre dans un quartier insalubre ce qui se constate en jetant un coup d'œil par exemple sur les abords de la route « pavée » à Agbalépédogan, reliant le carrefour GTA à la gare routière sise dans cette localité, y compris les alentours de la station d'essence Total bordant cette gare ainsi que dans les rigoles ; par contre 40% affirment que la situation est plus ou moins acceptable. Et à peine 6,7% d'entre eux estime que le quartier est propre et convenable selon eux. Pour ces derniers la comparaison du lieu de résidence à d'autres quartiers de la même ville à l'image de Gbadago où l'insalubrité bat son plein (Djiyehoue-Kwadjovi, 2008), les amènent à accepter et préférer l'état de leur milieu.

D'un autre côté, lors de l'entretien avec les responsables des services de pré-collecte, on leur a soumis ce point du retard accusé dans les ramassages des déchets. Ceux-ci reconnaissent avoir souvent des problèmes concernant le lieu d'acheminement des ordures pré-collectées, car la décharge publique qu'ils utilisaient, avait atteint sa limite. Et donc ils sont jusqu'au moment de cette recherche en attente d'attribution d'un autre site de décharge. Une autre raison est aussi soulevée, celle de l'état de vétusté des véhicules et camions d'évacuation des ordures, ce qui fait qu'ils tombent régulièrement en panne et occasionne des ratés dans la régularité de ramassage. Ils déplorent également le sous-effectif de personnel de ramassage, suite au fait que ce métier n'est pas facilement accepté par les sans-emplois. L'un d'eux a affirmé : *« il y a du travail ici mais les jeunes sans emploi ne viennent pas beaucoup chez nous parce que beaucoup pensent que c'est un travail dévalorisant »* (Propos recueillis lors des entretiens individuels de terrain, janvier 2020).

Dans leurs affirmations, ils reconnaissent qu'il existe dans ces milieux une réticence des habitants à s'abonner au service de pré-collecte des ordures. Selon eux, ceci peut s'expliquer par la manque d'un système de surveillance de l'hygiène et la propreté des lieux comme le travail assuré par les CDQ dans certains quartiers de la ville. C'est dire donc que des associations de ce type sont inexistantes dans les localités en étude, ou n'effectuent pas leur tâche. D'où, un peu partout dans la capitale Lomé, on constate que les habitants ont pris l'habitude de disposer des plastiques comme les principaux sacs-poubelles pour contenir les ordures ménagères. Après usage, la gestion de ces déchets plastiques reste très remarquable. Ils sont jetés de façon anarchique et s'éparpillent dans tous les coins dans le quartier. Ainsi Anate, I. W. (2004) fait cas de la mauvaise gestion qui y prédomine. Or l'on ignore qu'un tel comportement contribue à la dégradation de l'environnement. Par ailleurs l'insalubrité, peut être expliquée par la disponibilité des moyens financiers pour l'abonnement (Edoh, 2007). En effet au cours de la collecte des données auprès des habitants, on a remarqué que la plupart jettent leurs déchets plastiques sur les dépotoirs sauvages, ainsi que dans les coins perdus sans surveillance. Aussi les propos d'une enquêtée l'illustrent-ils bien : *« moi, j'ai ma poubelle à la maison mais quand c'est rempli je ne sais pas là où le jeter et aussi, les ramasseurs chez qui on est abonné viennent rarement, ce qui fait qu'on les brûle dans un coin de la maison »* (Propos recueillis lors des entretiens individuels de terrain, janvier 2020). D'autres disent qu'elles jettent ces ordures sur les dépotoirs rencontrés à proximité et même dans les caniveaux. Pour sa part, une enquêtée coiffeuse de profession et âgée de 28 ans réaffirme : *« moi je creuse un trou, je mets les déchets et après je brûle et puis je ferme »* (Propos recueillis lors des entretiens individuels de terrain, janvier 2020). Dans le même sens, un pêcheur résidant à Agoè déclare : *« les déchets plastiques sont toujours à la*

surface de la lagune (située dans le quartier Bê) et si on pêche souvent les sachets sortent avec les petits poissons et même des fois c'est seul les sachets noirs, les sachets de pure-water qu'on pêche » (Propos recueillis lors des entretiens individuels de terrain, janvier 2020), alors que quant à un enquêté se déclarant célibataire : *« j'emmagasine mes déchets derrière le mur de ma maison pour lutter contre l'inondation »* (Propos recueillis lors des entretiens individuels de terrain, janvier 2020). On comprend que les populations d'une manière ou d'une autre, sont conscientes des effets des ordures ménagères sur leur vie, ce qui les amène, chacun de son côté à adopter une posture pour conserver à sa manière ces déchets dans son environnement immédiat. Si les conséquences sont non souhaitées par les populations, quelles sont-elles et en quoi consistent les comportements tant individuels que collectifs d'évitement de cette situation ?

5. Effets socio-sanitaires de l'insalubrité et système de protection sociale dans la ville de Lomé à travers Agoè et Agbalépédogan

On ne peut pas parler de l'insalubrité dont souffrent les espaces d'Agoè et Agbalépédogan sans faire allusion à la santé des populations. Celle-ci est causée par le manque des dépotoirs publics, l'absence des poubelles sur le long des voies publiques, l'absence et l'insuffisance des mesures d'hygiène et d'assainissement du milieu, le manque de service chargé de la sensibilisation en matière de gestion des déchets dont les plastiques et liquides (Tikpi, 2007). Il arrive que certains conducteurs d'engins, parfois même des gens dans leurs voitures, après avoir mangé, jettent leurs déchets d'emballage par les portières. Tout ceci fait que l'environnement physique des quartiers subit des menaces de saleté, causées par l'augmentation de la population à l'image du Grand-Lomé.

En effet un environnement insalubre est propice à la prolifération de maladies (Manciaux et Deschamps, 1978). Consciente de cela, la population d'Agoè et Agbalépédogan vit là-dedans en attendant que l'État vienne leur régler le problème d'insalubrité. La présence d'ordures dans les caniveaux, les bouchent parfois, empêchant l'irrigation des eaux de pluie et des eaux usées qui y sont déversées. Leurs stagnations créent un endroit favorable aux maladies comme le paludisme, la fièvre typhoïde, le choléra, la dysenterie, ... Toutes ces ordures et eaux usées mélangées aux excréments humains et aux urines créent des odeurs nauséabondes qui polluent l'air, le rendant non seulement insupportable à respirer mais aussi capable de causer des maladies respiratoires (OMS/UNICEF, 1986). En cas de pluie ou d'inondation, l'eau se mélange avec les ordures en décomposition, puis stagne devant les maisons, ruisselle lentement et s'infiltre dans le sol, contaminant ainsi les nappes d'eau souterraines, et de facto les puits qui ne sont pas creusés en profondeur. Tout ceci rejaillit sur le plan social et économique ; parce qu'un individu malade ne travaille pas et donc ne peut pas produire.

Aussi, l'affirme-t-elle dans son travail quand Djiyehoue–Kwadjovi Ayaba, faisant allusion à la santé de la localité par rapport à la prolifération de certaines maladies déclare :

Le plus souvent, les ménages ne prennent pas soin de leurs ordures qui sont par conséquent, mises en tas au sol pendant des jours ou rassemblées dans de vieux récipients non couverts et sont dès lors abandonnées au souffle du vent et au grappillage des volailles. Les déchets se retrouvent donc à tous les niveaux de l'habitat et affectent la santé publique. Le plus souvent le volume des décharges sauvages est si important que cela s'apparente à une colline. L'extrême surpopulation dans cette zone est propice à la prolifération des maladies (2008 : 13).

**Tableau 5 : Répartition des habitants selon le
désir de lutter contre l'insalubrité**

Adhésion à la lutte Degré d'implication	Oui		Non		Total	
	Eff.	%	Eff.	%	Eff.	%
Lutte individuelle	12	10	42	35	54	45
Lutte collective avec l'Etat ou les partenaires	48	40	18	15	66	55
Total	60	50	60	50	120	100

Source : Enquête de terrain, janvier 2020

Le tableau ci-dessus révèle que les personnes interrogées ont à 50% un désir de lutter contre l'insalubrité de leur milieu. La seule chose qui les différencie aussi, est la manière dont chacune pense le faire. Aussi, pour 45% d'entre elles, l'effort de lutte est personnel, ce qui sous-entend que chacun doit prendre en charge les ordures qu'il produit en évitant que celles-ci contribuent à salir l'espace. Un autre groupe (55%) pense qu'une lutte collective permettrait plus d'éradiquer le fléau, étant donné la durée qu'a pris ce phénomène. Ils penchent plus sur les luttes associatives et la mise en place de structure autonome de contrôle d'hygiène et assainissement dans les quartiers à l'image des CDQ (Comité de Développement du Quartier).

Cette lutte est très importante selon les enquêtés pour assainir leur milieu et éviter certaines maladies comme le choléra. Comme le confirme un médecin, du programme national de lutte contre les maladies diarrhéiques : *« A Lomé les problèmes d'hygiène, les dépotoirs sauvages, les caniveaux bouchés et l'insuffisance ou manque de latrines, sont les facteurs qui favorisent les épidémies liées au choléra »* (Propos recueillis lors des entretiens individuels de terrain, janvier 2020).

On comprend aisément que l'eau polluée de quelque manière que ce soit (Bakenou, 2011), cause des infections, allergies, irritations. En brûlant les ordures, certains ne prennent pas assez de précaution et absorbent les fumées, cause des maladies respiratoires. Les eaux usées stagnantes constituent des bassins pour la multiplication des larves de moustiques qui, transmettent le paludisme. A travers toutes les explications reçues de ce médecin, on réalise l'influence sanitaire négative des déchets des ménages sur les populations résidentes d'Agoè et Agbalépédogan, deux grandes localités de la ville de Lomé.

Conclusion

La gestion urbaine voit sa complexité s'établir sur plusieurs facettes à savoir le côté de l'hygiène et assainissement, si l'on veut avoir une ville propre et saine. En prenant le cas des milieux d'Agoè et Agbalépédogan, cette recherche axée sur la problématique de l'insalubrité dans la ville de Lomé, est partie de l'hypothèse selon laquelle ce phénomène est dû à une faible participation de l'Etat, des services de pré-collecte, et des collectivités à la gestion des ordures. On remarque au vu des résultats que plusieurs facteurs socio-environnementaux expliquent cette insalubrité urbaine. En effet le manque des dépotoirs publics, le manque de sensibilisation sur le phénomène et de l'éducation sur la pratique de l'hygiène, sans oublier le ramassage tardif des ordures constituent une source et un vecteur de cette insalubrité. Aussi, les hypothèses émises ont-elles été confirmées. Par conséquent il serait souhaitable que les habitants soient sensibilisés sur la gestion, le bien-fondé de l'hygiène soit pointé avec insistance dans l'éducation de base, ce que tente de rattraper le CDQ (Comité de Développement du Quartier) dans les quartiers où il est implanté. De plus, l'Etat, par l'intermédiaire du Ministre de la santé, contribue à la mise en place d'une éducation sur l'assainissement afin d'accompagner les populations à une prise de conscience par rapport au phénomène de l'insalubrité qui est aussi source de maladies. En définitive par rapport à la gestion des déchets ménagers, il importe que chacun endosse sa part de responsabilité à travers des changements comportementaux pour pouvoir aboutir à une solution, qui soit durable.

Références bibliographiques

- ANATE, I. W., 2004, Gestion des déchets ménagers à Lomé : Un problème récurrent, étude de cas de quartier de Bé, Mémoire de maîtrise, Université de Lomé.
- BAKENOU, H., 2011, Gestion des affluents d'assainissement autonome et pollution des eaux au Togo : cas de la ville de Lomé, Mémoire de maîtrise, Université de Lomé.
- BESSETTE, G., 2004, Communication et participation communautaire : Guide pratique de communication participative pour le développement, Les Presses de l'Université de Laval, Québec.

- BRYANT, J. H., 1978, L'agent de santé communautaire, lien entre la collectivité et le système de soins médico-sanitaires, *Chronique OMS*, 32 (4) : 156-160.
- DESCARTES, R., 1637, Discours de la méthode, in Trembley, JM, 2002, http://classiques.uqac.ca/classiques/Descartes/discours_methode/Discours_methode.pdf, consulté le 05/05/2016
- DIRECTION DES SERVICES TECHNIQUES DE LA COMMUNE DE LOMÉ, 2000, Gestion de déchets urbains dans la ville de Lomé, Rapport-22 novembre 2000, Lomé.
- DJIYEHOUE-KWADJOVI, A., 2008, Gestion des ordures ménagères et Assainissement en milieu urbain au Togo : cas de la ville de Lomé, Mémoire de maîtrise, Université de Lomé.
- EDOH, S., 2007, Difficulté matérielle dans la gestion des ordures ménagères à Lomé (Togo), Mémoire de maîtrise, Université de Lomé.
- GRAWITZ, M., 2001, Lexique des sciences sociales, Dalloz, 6ème édition, Paris.
- KABOUA, T., 2011, La problématique de l'insalubrité et Gestion sanitaire en milieu universitaire au Togo : cas de l'Université de Lomé, Mémoire de maîtrise, Université de Lomé.
- MANCIAUX, M., et DESCHAMPS, J.P., 1978, La santé de la mère et de l'enfant, Flammarion Médecine Sciences, Paris.
- MAYSTRE, L., et al., 1994, Déchets urbains : nature et caractéristiques, Presses polytechniques universitaires de Romande, Lausanne.
- MINISTERE DE LA SANTE, 2009, Politique Nationale des Interventions à Base Communautaire, République Togolaise, Lomé.
- N'DA, P., 2006, Méthodologie de la recherche de la problématique à la discussion des résultats, Editions universitaires de Côte d'Ivoire, Abidjan.
- NYASSOGBO, G. K., 2005, La zone lagunaire de Lomé : problèmes de dégradation de l'environnement et assainissement, *Annales de l'Université Omar Bongo*, n° 11, janvier Série Lettres, Langues, Sciences Humaines et Sociales, Presses universitaires du Gabon (PUG), pp. 390-408.
- NYASSOGBO, G. K., 2004, La problématique de la gestion des ordures ménagères à Lomé, *Annales de l'Université de Lomé*, Série Lettres, tome XXIV, Presses de l'Université de Lomé, pp. 3-25.
- OMS/UNICEF, 1986, Les soins de santé primaires, Alma Ata, Genève.
- PICHAT, P., 1995, La gestion des déchets. Flammarion, Paris.
- QUIVY, R., et Campenhoudt, L. V., 1995, Manuel de recherche en sciences sociales, Dunod, Paris.
- TIKPI Atchadam, 2007, A la recherche d'une stratégie efficace en matière de gestion des ordures ménagères à Lomé (Togo), Mémoire de maîtrise, Université de Lomé.

**LES MAISONS-CONTENEURS A LOME AU TOGO.
REGARD ANTHROPOLOGIQUE SUR LES USAGES
D'UNE INNOVATION TECHNOLOGIQUE**

N'DJAMBARA Mahamondou*

Résumé

Le conteneur est l'une des plus emblématiques des innovations technologiques de l'histoire des transports et de la normalisation. Conçu au départ par l'armée américaine pour parachuter du matériel de guerre, le conteneur a été très vite adopté par le transport maritime dans les années 1960, avec l'ouverture de la première ligne transatlantique conteneurisée. Les raisons de son succès sont : le souci de rationaliser l'espace tout en embarquant une plus grande quantité de marchandise, et la réduction des coûts de manutention. C'est ainsi qu'on le retrouve plus tard dans tout le système d'échanges internationaux, aussi bien sur les réseaux routiers que ferroviaires. Mais, depuis quelques années, on voit partout dans le monde le conteneur apparaître dans des espaces inattendus, ceux de l'habitat : habitat familial, bureaux, architecture de petites entreprises, édifices de boutiques, bars, restaurants, etc. **Mots-clés** : Maisons-conteneurs ; innovation ; habitat ; anthropologie ; Togo.

Abstract

The container is one of the most emblematic technological innovations in the history of transport and standardization. Originally designed by the US Army to parachute war materiel, the container was quickly adopted by shipping in the 1960s with the opening of the first transatlantic containerized line. The reasons for its success were: the desire to rationalise space while loading a larger quantity of goods, and the reduction of handling costs. This is how it was later to be found throughout the international trade system, on both road and rail networks. In recent years, however, the container has been appearing in unexpected places around the world, such as homes, offices, small businesses, shops, bars and restaurants. This "diversion" of the use of the container, observed in Lomé and a little bit everywhere on the Togolese territory, raises some questions for the anthropologist: how do societies, in this case the populations of Lomé, receive innovations? What are the material, social and symbolic values they accord them? This article aims to provide answers to these questions, based on ethnographic observation carried out in Lomé. It also intends to contribute to the theoretical debate by showing how anthropology, labelled as the "science of primitive societies", "rural societies" or "societies without writing", proves to be rather indispensable for understanding the field of innovation, be it technological, social or even territorial.

* Université de Lomé (Togo) ; Email : mndjambara@gmail.com

Keywords : Container-houses; innovation; habitat; anthropology; Togo.

Introduction

Les premiers temps, personne n'aurait cru que les ports du monde entier finiraient par traiter un million et demi de conteneurs de 12,19 m par semaine. De même, nul n'aurait imaginé que des caisses en acier pourraient être un jour reconverties en logements, transformées en sculptures, ou encore qu'elles deviendraient une sérieuse nuisance, une fois laissées à l'abandon. Cette simple boîte en métal représente l'exemple parfait de ce que nous qualifions aujourd'hui de "technologie de rupture". Même à l'heure actuelle, plus d'un demi-siècle après son apparition, elle affecte le monde qui nous entoure de manière toujours aussi inattendue (M. Levinson, 2011)

Le conteneur se révèle être un objet basique. Il s'agit simplement d'une boîte en acier ou parfois en aluminium de cinq côtés fixés à un plancher et maintenus ensemble par des soudures et ayant deux imposants battants à chaque extrémité. Et pourtant, il s'agit de l'une des plus importantes innovations au monde.

C'est une énorme boîte en métal rectangulaire de la taille d'un camion. C'est d'ailleurs sa place : à l'arrière d'un camion-remorque. Des centaines d'énormes boîtes du même volume peuvent ensuite être chargées et empilées sur un énorme bateau. Voilà le conteneur (M. Levinson, 2011)

Historiquement, l'idée de conteneurisation est attribuée à l'Américain Malcom McLean en 1956. Or pour Levinson, à cette époque déjà il existait des conteneurs en Amérique du nord et en Europe. Le génie de McLean serait donc moins d'avoir eu l'idée illuminée, suite à une perte de temps de déchargement subie sur le quai de Jersey City en 1937, de poser des boîtes en métal sur des navires. Ce serait plutôt sur sa vision alternative de la gestion des entreprises de transport. Il s'est rendu compte qu'au lieu de donner comme principe de base l'exploitation des bateaux et des trains, les entreprises de transport auraient plutôt dû se donner comme tâche principale de convoyer du fret. D'où la définition de M. Levinson de l'innovation qui exclut : « l'idée qu'une innovation se fasse par à-coups - c'est-à-dire qu'une personne adapte un concept déjà connu et qu'une autre trouve ensuite le moyen d'en tirer profit » (2011).

Mais cette idée de l'innovation s'adapte probablement mieux au domaine purement économique, d'autant plus que ce concept est non

seulement loin de faire l'unanimité, mais il a connu une évolution dans son usage et dans sa définition (E. Besançon, N. Chochoy, et T. Guyon, 2013; G. Gaglio, 2011; M. Thou et P. Vincent, 2018).

Pour A. Michallet, cité par Le Marchant (2011), l'arrivée du conteneur dans les espaces de l'habitat est le résultat historique de deux mouvements économiques : d'une part la délocalisation du 21^e siècle marquée essentiellement par une circulation des facteurs de production, contrairement au 19^e et 20^e siècle qui étaient caractérisés par la circulation des produits uniquement. D'autre part, la production industrielle "multi-site", c'est-à-dire le fractionnement du produit final d'un objet en des morceaux modulés productibles à différents endroits du monde et facilement transportables.

En conséquence, il apparaît la nécessité de créer et d'occuper des espaces temporaires informels (réserves administratives, friches industrielles, etc.) ou institutionnalisés (zones portuaires, sites industriels, etc.) au gré des changements dus aux divers redéploiements selon les compétences locales disponibles dans les villes.

Le conteneur habitable apparaît ainsi dans ce contexte, notamment à Londres à partir de 1998 et surtout en 2001, de manière officielle sous la forme d'un projet dénommé "Container City"; puis à Amsterdam en 2005 et Le Havre en France en 2010 avec des cités en conteneurs pour des étudiants. L'intention commune à ces différents projets reste le caractère provisoire des infrastructures qui peuvent être facilement démontables; leurs proximités avec des sites industriels et portuaires ou d'anciens dépôts de conteneurs ainsi que les usages sous la forme de bureaux ou d'ateliers mobiles.

En Chine et en Corée, c'est plutôt sur les chantiers que le conteneur habitable a fait son apparition depuis des années pour héberger les travailleurs sur les sites. Sur de nombreux sites industrialo-portuaires, il existe depuis longtemps une tradition d'habitations mobiles pour les ouvriers ou artisans itinérants, ou encore des migrants clandestins.

En Afrique, selon Le Marchant, l'usage des conteneurs comme espace habitable daterait du début de la conteneurisation et coïncide avec l'histoire des différents ports pour ce qui concerne les pays côtiers (A. Le Marchand, 2011). Dans certains pays tels que le Nigéria et le Ghana, la transformation des conteneurs en maisons d'habitation est entrée dans les habitudes, mais sous la forme d'initiatives personnelles. Il n'y existe pas encore de projets officiels de construction de cités-conteneurs, malgré l'existence au Nigéria de compagnie spécialisée, la Tempohousing Company (R. Dzodzomenyo, 2019)

Au Togo, les débuts de la conteneurisation de 1956 coïncident avec le constat de l'incapacité du wharf français à contenir le flux des marchandises et l'intention des autorités coloniales d'alors en 1956, de doter le pays d'un port en eau profonde. Entre temps, le Togo obtint son indépendance le 27 avril 1960, le 20 juillet un accord est signé avec la

République Fédérale d'Allemagne pour la construction du port de Lomé. Les travaux vont démarrer deux ans plus tard et vont durer quatre ans. Le 21 janvier 1967, le port accueille son premier bateau à quai (K. Azamede, 2014; Port Autonome de Lomé, 2019). On peut donc estimer l'arrivée des premiers conteneurs autour des années 1970, mais il faut attendre les années 1990 pour constater leur apparition dans l'espace de l'habitat, notamment aux abords de la zone portuaire sous forme d'abris, de manière saisonnière par certains ouvriers du port, puis plus tard comme bars, boutiques, etc.

Deux conceptions sont généralement admises lorsqu'on aborde la recherche dans le champ de l'innovation (E. Besançon et al., 2013) : les analyses peuvent s'orienter sous l'angle de la modernisation des politiques publiques ou de l'entrepreneuriat social. Il s'agit de l'emphase sur les questions de logique de marché en lien avec l'importance de la nouveauté, mais également en considérant l'innovation en tant que « réponse à des besoins sociaux non satisfaits ». La deuxième conception est une combinaison subtile des approches institutionnalistes et celles de l'entreprise sociale.

L'approche adoptée ici, purement anthropologique, fait appel à des éléments des deux conceptions précitées : la dimension portant sur la satisfaction des besoins sociaux et celle sur l'entrepreneuriat social. Il s'agit d'une approche par les usages en se mettant à la place ou aux côtés du consommateur pour comprendre comment ce dernier reçoit l'innovation et en fait usage au quotidien (D. Desjeux, 2003, 2008, 2011, 2018).

En somme, le « détournement » de l'usage du conteneur, observé à Lomé et un peu partout sur le territoire togolais, suscite à l'anthropologue quelques questionnements : comment les sociétés, en l'occurrence les populations de Lomé, reçoivent-elles les innovations ? Quelles sont les valeurs matérielles, sociales et symboliques qu'elles leur accordent ? Le présent article se propose d'apporter des réponses à ces questionnements, à partir d'expériences d'observations ethnographiques effectuées à Lomé. Elle entend également contribuer au débat théorique en montrant comment l'anthropologie, étiquetée « science des sociétés primitives », des « sociétés rurales » ou encore « des sociétés sans écriture », se révèle plutôt indispensable pour comprendre le champ de l'innovation, qu'elle soit technologique, sociale ou même territoriale.

Nous montrons ainsi dans les pages qui suivent qu'à Lomé, une ethnographie des usages innovants du conteneur donne à voir les valeurs matérielles, sociales et symboliques que leur accordent les usagers. De manière spécifique, nous posons que : 1. Les conteneurs sont détournés de leur usage originel pour servir de bureaux, de boutiques, de bars-restaurants, mais pas d'habitat familial. Cette pratique est à l'origine d'une innovation artisanale : les préfabriqués en feuilles de tôle ; 2. Les valeurs matérielles, sociales et symboliques que

se représentent les usagers déterminent l'adoption répandue des formes détournées du conteneur ; et qu'en conséquence, 3. Une création ne devient une innovation qu'à condition qu'elle soit socialement diffusée et qu'elle soit culturellement adoptée par les consommateurs. D'où la nécessité d'un regard anthropologique sur les processus d'innovation technique et sociale.

1. Ethnographie ciblée des usages innovants des conteneurs à Lomé

« ...au final il me semble plus important de produire du vrai limité, que de produire de l'illimité douteux » (D. Desjeux, 2018, p. 55)

Il s'agit d'une approche qualitative, certes, mais dans laquelle la causalité ne disparaît point. Elle transparait dans la quête des contraintes et des potentialités qui déterminent l'action des enquêtés que nous avons rencontrés. Elle s'invite aussi dans le « système explicatif par le sens que donne le sujet à son action » (S. Alami, D. Desjeux, et I. Garabua-Moussaoui, 2013)

L'enquête s'est ainsi déroulée à l'échelle microsociale, c'est-à-dire dans les espaces domestiques, professionnels et autour des itinéraires et cycles de vie des usagers de conteneurs à Lomé. Il s'agit de la technique dite « ethnographie ciblée » ou « microethnographie » (A. Bourbonnais, 2015; C. D. LeBaron, 2008; J. Streeck et S. Mehus, 2005) qui s'adapte à notre échelle d'observation et qui se veut être une méthode appropriée pour mieux appréhender les comportements humains dans leur contexte et qui « demande donc moins d'informateurs et elle peut parfois se réaliser dans un temps plus restreint »¹.

L'enquête de terrain proprement dite s'est étalée sur trois mois, d'octobre à décembre 2019, à raison d'une sortie de terrain par semaine, soit une douzaine de visites réparties sur des zones ciblées. Pour les besoins du présent article, des informations complémentaires ont été collectées au mois de mars 2020.

1.1. Les zones d'observation ciblées

Dans le titre du présent article, nous avons délibérément choisi de dénommer « Lomé » notre terrain d'enquête. Or théoriquement, à sa création, la capitale Lomé était circonscrite entre le village de Bè à l'Est, la frontière d'Aflao-Ghana à l'ouest, la lagune au Nord et l'Océan Atlantique au Sud. Mais dans les années 1970, elle a connu une extension fulgurante en s'étendant par-delà la lagune au Nord jusqu'à

¹ La microethnographie est préconisée par Dominique Desjeux, l'un des plus grands anthropologues de l'innovation et de la consommation. Cependant, son succès a dépassé les limites de ce champ. Ainsi, par exemple, Anne Bourbonnais, et bien d'autres se sont beaucoup inspirés de cette méthode anthropologique pour leurs recherches dans le champ des soins infirmiers, à la suite de Johansson Graneheim et ses collègues. Le point commun reste tout de même une anthropologie de la consommation, soit de biens, soit de services.

plus de 20 km de la mer, poussant l'État à repousser ses limites par décret en 1971 (Legitogo.gouv, 2020).

Aujourd'hui encore, la compétence territoriale de Lomé n'est toujours pas claire dans la conscience collective des Togolais. Le mercredi 9 octobre 2019, le Conseil des ministres adopte un projet de loi qui parlera désormais d'un District Autonome du Grand Lomé qui regroupe les treize communes des préfectures d'Agoè-Nyivé et du Golfe, avec pour siège l'ancienne mairie de Lomé (République Togolaise, 2019). En parlant de Lomé, en réalité, il s'agit donc pour nous de cette zone dénommée « Grand Lomé ».

Ainsi, nous avons ciblé la Zone portuaire (environ 12 km de Lomé), de par sa proximité avec le dépôt de conteneurs du port autonome de Lomé. Les études ont en effet montré que la plupart des cités-conteneurs ont été créées près des zones portuaires ou de dépôts de conteneurs.

Nous avons aussi choisi de nous éloigner de cette « zone propice » afin de donner à voir l'ampleur du phénomène. Ainsi en allant vers l'est, nous avons mené nos enquêtes à Baguida (20 km environ de Lomé).

À Agoè, situé à une vingtaine de kilomètres au nord de Lomé, nous avons mené nos enquêtes dans les quartiers Vakpossito et Cacaveli.

Plus loin, à Toblécopé, à une trentaine de kilomètres au Nord de Lomé, marqué par sa petite gare ferroviaire née du prolongement de la voie d'un nouveau tronçon de 54 km, par la CIMA O (Ciment de l'Afrique de l'Ouest) pour rejoindre les mines de clinker à Tabligbo en 1979 (E. Egbeleo, 2018, p. 47).

1.2. L'échelle d'observation ciblée

Dans la droite ligne de notre approche qui consiste à analyser la façon dont le conteneur, en tant qu'innovation, est reçu, accepté ou non, dans sa forme détournée en habitat, par les usagers du Grand Lomé, nous avons préféré mettre l'accent sur une observation à l'échelle microsociale, c'est-à-dire les espaces domestiques, des petits groupes, mais aussi des individus à travers leurs itinéraires.

Les espaces domestiques et les petits groupes nous ont permis d'observer l'usager du conteneur en situation et de mettre au jour ses interactions avec les membres de sa famille, son réseau d'amis ou toute autre relation ayant influencé sa décision d'adopter ou pas le conteneur détourné en habitat, en d'autres termes les relations de pouvoir au sens de la capacité qu'a eu un acteur d'amener un autre à agir.

Le recours aux itinéraires a servi de soubassement, d'une part, pour détecter les éléments déclencheurs de la décision des enquêtés à adopter ou non un conteneur détourné en habitat, et d'autre part pour découvrir les différents facteurs, « extérieurs » à l'enquête, qui ont tout de même déterminé un tant soit peu sa décision.

Pour autant, nous n'avons pas totalement négligé les autres échelles d'observation. Au contraire, elles nous ont servi de contexte pour préciser et enrichir l'échelle microsociale sur laquelle nous avons mis l'emphasis. À l'échelle macrosociale, l'analyse documentaire nous a permis par exemple de comprendre l'étendue du phénomène de détournement de conteneurs en modules habitable ainsi que les classes sociales concernées. Quant à l'échelle mésosociale, elle a rendu possible le rôle des organisations ou institutions qui interviennent dans l'acquisition et la transformation des conteneurs en modules habitables.

La particularité de notre approche du terrain d'enquête est donc sa flexibilité et sa mobilité en termes d'échelles d'observation afin de pouvoir « passer d'une échelle à une autre » (D. Desjeux, 2018, p. 52) pour reconstituer le système d'actions de l'enquête à partir des informations recueillies.

1.3. L'apport des outils d'observation et d'analyse retenus

L'enquête de terrain pour recueillir les informations a été précédée d'une phase préparatoire. Elle a duré trois jours et a été consacrée concomitamment à la revue documentaire et à l'identification précise des lieux d'implantation de conteneurs détournés en habitat. Cette phase nous a également permis de procéder aux premières descriptions des édifices visités, de construire les catégories d'acteurs à enquêter, de préparer un guide d'entretien et de prendre des rendez-vous.

Les catégories d'acteurs que nous avons retenus sont : employés de bureaux, surtout dans la zone portuaire ; commerçants ; tenanciers de bars et/ou restaurants ; artisans ; clients ; voisins ; anonymes. Par ailleurs, nous avons discuté avec quelques consignataires du Port Autonome de Lomé ; des agents municipaux ; des responsables d'entreprises de transformation de conteneurs en modules habitables ou importateurs de modules préfabriqués.

Pour recueillir les informations, nous avons opté pour des entretiens semi-directifs, animations de groupes, observation des usages sur les lieux de leurs pratiques ; nous partons des objets observés pour lancer les conversations autour des éléments déclencheurs de l'adoption du conteneur comme habitat, sur la manière dont l'enquête l'utilisent, avec qui, ou ce qu'il ressent par rapport à cet objet.

Ainsi, le guide d'entretien nous a aidés à prendre en compte, d'une part, les trois dimensions qui déterminent la décision du consommateur : la dimension matérielle (conditions logistiques, géographiques ou économiques) ; la dimension sociale (interactions, influence des réseaux sociaux numériques ou non) ; la dimension symbolique (représentations, sens, valeurs, image identitaire d'acquisition et d'usage de conteneur).

D'autre part, le guide d'entretien retenu aborde également non seulement la question des rapports de pouvoir, mais aussi les écarts

entre les représentations et les pratiques réelles en termes d'adoption (ou d'intention d'adoption) de conteneurs détournés en habitat, afin de faire apparaître les contraintes possibles qui alimentent ces écarts.

Fort de ce guide, nous avons mené près d'une vingtaine d'entretiens « formels », aussi bien individuels que de groupes. En sachant que tout le long de la durée de l'enquête, nous avons souvent évoqué la question autour de nous, entre collègues, avec des amis ou des voisins de quartier.

De manière formelle donc, dans la zone portuaire, nous nous sommes entretenus individuellement avec 6 personnes, 4 employés de bureau (2 femmes et 2 hommes) et 2 clients (tous des hommes). Nous y avons animé un groupe, de manière improvisée, en ce sens qu'il s'agissait au préalable d'un entretien individuel, mais qui s'est transformé en entretien de groupe avec l'arrivée inattendue de collègues de bureau. À Baguida, nous avons effectué 3 interviews individuels (2 femmes et 1 homme) et un entretien collectif (un couple et ses 3 enfants). À Agoè, à l'instar de la zone portuaire nous avons enregistré 2 animations de groupes spontanés. Quant aux entretiens individuels, nous y avons mené 4 (2 hommes, 2 femmes) au total. Enfin à Togblécopé, 3 entretiens individuels ont été réalisés (2 hommes, 1 femme) et 1 animation de groupe (un couple, leurs 2 enfants et 2 clients de passage).

En guise de support de collecte, nous étions munis d'un enregistreur ; cahier d'observation numérique (OneNote) sur notre téléphone portable qui a servi également d'appareil photo.

Pour traiter les informations collectées et en extraire les résultats, nous avons, dans un premier temps, procédé à une transcription puis à une analyse thématique à l'aide d'une Grille d'analyse thématique. Ensuite, nous avons produit une description analytique à partir de la catégorisation et de la comparaison de différentes thématiques retenues. Enfin, nous avons mené une analyse explicative avec en arrière-plan les dimensions matérielles, sociales et symboliques des itinéraires d'acquisition et d'usages de conteneurs détournés en habitat.

2. De l'usage « détourné » et des valeurs matérielles, sociales et symboliques du conteneur à Lomé

On se sent tout petit en arrivant au milieu de cette immensité de boîtes métalliques alignées et posées les unes sur les autres à trois niveaux. De la même perspective, on a l'impression que les conteneurs sont devenus moins grands que d'habitude, par rapport à ce qu'on voit en ville.

Nous avons eu accès à la zone d'entreposage par l'intermédiaire d'une connaissance, un transitaire, qui a bien voulu nous servir de guide. Surpris par cette immensité, nous n'avons pas pu nous retenir de poser la question sur le nombre probable de ces boîtes métalliques. Un

ouvrier que nous avons croisé lors de la visite et à qui nous avons posé la question s'est écrié :

Hmmmm ! mon frère ! ça fait plus de 15 ans que je travaille ici, moi- même je suis perdu dans ça hein ! Chaque jour ça vient, ça part, ça va ça vient. Franchement je ne peux pas te donner un nombre exact, mais je peux te dire qu'il y en a plein, plein, de différentes couleurs, de différentes tailles et de différentes longueurs. Vraiment je ne peux pas te dire combien il y en a ici [sourire]²

C'est de cette immensité que proviennent les conteneurs que nous apercevons en ville et qui ont subi de modifications diverses, et donc qui ont été détournés de leur but principal selon les besoins d'usage : bureaux, boutiques, kiosque, bars, restaurants. À croire, à la suite de Schumpeter, cité par N. Alter, que l'innovation est vraiment une « destruction créatrice » (2010). Voilà une innovation mondiale dans le domaine maritime qui donne naissance à une autre innovation, cette fois dans le domaine de l'habitat. Il est question ici de comprendre comment ces maisons en boîtes ont été reçues ou pas en tant qu'innovation par les populations de Lomé.

L'architecture retenue pour présenter les résultats issus du traitement des informations recueillies sur le terrain se compose de deux temps et trois séquences : après avoir donné à voir les usages quotidiens des conteneurs détournés (premier temps 2.1) et les effets multiplicateurs, tout aussi innovants, induits (deuxième temps 2.2), nous montrerons qu'il existe des déterminants matériels, sociaux et symboliques qui conditionnent l'adoption ou non des maisons-conteneurs (troisième temps 2.3).

2.1. De l'usage « détourné » du conteneur à Lomé

La déclaration du gardien de la zone de stockage de conteneurs du port autonome de Lomé (cité plus haut) n'est pas anodine. À vue d'œil il est très difficile de se faire une idée du nombre de conteneurs qui transitent par le port de Lomé.

D'après les chiffres officiels des services du port de Lomé, notamment de la Société Togolaise d'Entreposage (STE), l'espace réservé au stockage des conteneurs est d'environ 200.000 m². Sur cette place, près d'un million de conteneurs transitent en moyenne chaque année et ce trafic connaît une croissance depuis 2014, de 905.700 conteneurs à 10.395.733 conteneurs en 2018.

Les conteneurs sont de différentes tailles et de diverses couleurs. Pour un œil profane comme le nôtre lors de l'enquête, la diversité des dimensions de ces boîtes métalliques semblait compréhensible, cela

² Un gardien (agent de sécurité) de la zone d'entreposage, 50 ans environ.

dépend forcément de la forme, du type et de la quantité de marchandises qu'elles doivent accueillir. L'unité de mesure couramment utilisée est le « pied » symbolisé par « ' ». On parle alors de conteneurs de 10 pieds (10'), de 20 pieds (20'), de 40 pieds (40'). Il existe d'autres variantes³ : par exemple, Conteneur 20 et 40 pieds HC (High Cube); conteneur Open Top (sans toit); conteneur Flat Rack (sans toit ni cloisons sur les côtés); conteneur Platform (sans cloisons).

Quant aux couleurs, qui parfois varient de la cuve ou couvercle, contrairement à nos préjugés, il ne s'agit point de touches esthétiques pour rendre les boîtes métalliques plus attrayantes aux yeux du client. Ce sont plutôt des codes uniformisés⁴ dans le transport maritime pour distinguer les catégories de marchandises transportées. Par exemple : les déchets sont en vert et en brun, le vert pour les déchets incinérables et le brun pour les déchets végétaux; l'aluminium est en jaune et le fer en gris; les papiers et les cartons sont gris foncé sur la cuve et en rouge sur le couvercle; le verre est entièrement en bleu. (bas de page pour numéros de conteneurs et autres codes, voir thèse Lille2)

La notion de "pied" ne signifiait pas grand-chose dans notre esprit. N'étant pas familiarisés avec cette unité de mesure anglo-saxonne, nous nous sommes prêtés au jeu de la mesure empirique en prenant les dimensions extérieures des conteneurs que nous avons visités sur les quatre sites de notre enquête. Nous avons retrouvé essentiellement deux types de conteneurs : des conteneurs d'environ 6 m de longueur sur 2,4 m de largeur et 2,6 m de hauteur; et ceux d'environ 12 m de longueur sur 2,4 de largeur et 2,6 de hauteur. Confrontées aux données techniques, ces mesures correspondent à celles des conteneurs de 20 et de 40 pieds.

En effet, avec le temps, certains conteneurs deviennent défectueux et sont mis en vente aux enchères par les maisons de consignations accréditées⁵. La plupart des conteneurs qu'on retrouve en ville proviennent de ces ventes.

Une fois acquis, ces conteneurs peuvent être transformés sur place par des prestataires techniciens et spécialistes dans le domaine,

³ Un inventaire des types de conteneurs a été réalisé par Gnagniko dans son mémoire de Master. Voir : Gnagniko Edem, 2010. *La manutention maritime des conteneurs au port autonome de Lomé*. (Master), Université de Lomé, Lomé. Tiré de [<https://www.memoireonline.com/12/10/4194/La-manutention-maritime-des-conteneurs-au-port-autonome-de-Lome.html>]

⁴ Dans le système harmonisé de transport conteneurisé, il n'y a pas que les codes de couleur qui permettent la traçabilité. Chaque conteneur est également doté d'un numéro d'identification unique enregistré dans une base de données partagée. Voir à ce propos : Assongba Cossi Hervé, 2014. *Les contentieux en transport maritime de marchandises par conteneurs*. (Doctorat), Université du droit et de la santé, Lille2, Lille.

⁵ Il en existe une soixantaine dont les plus connues sont : BOLLORE Afrique Logist (ex SDV) ; ADONAY SHIPPING ; AFRIMA ; AKOTRANS ; etc. Pour la liste complète, voir : Port Autonome de Lomé, 2015. Liste des consignataires du PAL. *TogoPort*. [En ligne]. Disponible sur: [<https://www.togo-port.net/services-pal/liste-des-consignataires-du-port-autonome-lome/>] Consulté le [24/04/2020].

avant de les sortir du port. Il est également possible de transporter le conteneur acheté jusqu'à l'endroit prévu pour son installation avant de procéder à sa métamorphose.

Le processus de transformation des conteneurs aboutit à quatre styles principaux observés sur le terrain, selon les besoins des usagers. Le *style brut*, le *style mineur*, le *style esthétique* et le *style luxe*.

Certains usagers ont préféré conserver le conteneur tel qu'il a été sorti du port de Lomé. Il s'agit de ce que nous dénommons ici le *style brut*. La boîte métallique est juste posée à l'endroit souhaité par l'acquéreur, souvent surélevé par des parpaings aux quatre angles, à la hauteur des pièces de coin inférieur et renforcé par deux autres blocs de ciment au milieu des deux longueurs. Il arrive aussi que le futur utilisateur prépare d'avance le lieu d'installation en implantant une fondation et une chape en béton.

Le conteneur est alors posé directement sur le revêtement. Aucune modification n'est apportée à la structure et l'aspect extérieur est conservé en l'état : le plancher reste en bois massif d'une épaisseur relativement importante pour supporter de lourdes charges. Certaines fois une couche de peinture antirouille est passée tout autour du cadre qui sert de support au plancher en bois. Quant à l'armature, l'équivalent des murs, elle se présente en acier épais, donc assez solide pour ne pas céder à la moindre pression. Enfin le toit, correspond ici au couvercle du conteneur et dont la solidité est largement prouvée par l'empilement de conteneurs les uns sur les autres.

Le *style brut* est généralement la préférence des détenteurs de bars, pour servir de magasin de réserve de casiers de boissons, ou par certains garagistes ou artisans soudeurs pour sécuriser leurs outils de travail et certaines pièces importantes.

Il arrive que le *style brut* cohabite avec le *style mineur* ou le *style esthétique*. On retrouve cette configuration dans les bars-restaurants. Les conteneurs en *style mineur* et en *style esthétique* servent dans ce cas de comptoirs. La maison-conteneur de *style mineur* est plus répandue auprès des commerçants en guise de boutiques ou de kiosques. On la reconnaît par le fait qu'elle se présente comme celle du *style brut* auquel l'on a apporté des modifications simples sur la cuve, en particulier sur l'une des longueurs. Sur la base d'un schéma consensuel entre le propriétaire et le technicien spécialiste en soudure de construction, deux ouvertures, de dimensions précises, sont opérées. Elles sont ensuite préparées pour recevoir des cadres et un abat-jour pour l'ouverture horizontale, puis une porte pour l'ouverture verticale. La porte et l'abat-jour sont à même de se refermer sur les ouvertures et sont munis de dispositifs de verrouillage. L'application d'une peinture est facultative. Souvent, il n'y a que l'abat-jour et la porte qui sont repeints.

Le *style esthétique* est la version améliorée de la maison-conteneur de *style mineur*. Elles sont entièrement repeintes et souvent

encastrées dans des fondations en béton. De loin, l'on a du mal à percevoir d'un coup d'œil qu'il s'agit d'un conteneur. Pour protéger la maison-conteneur de ce style des intempéries et renforcer sa capacité d'étanchéité, un toit est rajouté au-dessus de la boîte métallique. Ce toit qui recouvre entièrement le conteneur est une structure supplémentaire, avec une charpente en bois ou en fer et quelquefois avec des piliers en béton, sur laquelle se posent des tôles galvanisées. Ce style de maison-conteneur est plus fréquent dans les bars-restaurants, auprès des commerçants, ainsi que certains professionnels qui l'utilisent comme bureau.

Comme bureaux, c'est surtout les maisons-conteneurs de style luxe qui sont les plus usitées. En plus des aménagements reconnus aux maisons-conteneurs de style esthétique, celles du style luxe connaissent des agencements, installations et équipements complémentaires. De l'extérieur, on ne reconnaît son origine que par la structure austère et les ondulations spécifiques aux parois des cuves de conteneurs. Elles sont équipées de portes et de fenêtres en aluminium ou en PVC, fixes ou coulissantes avec des barres de fer protectrices. L'intérieur est complètement méconnaissable. Le sol, les parois et le plafond sont complètement recouverts. Les planchers sont désormais revêtus de linoléum et les parois renforcées en matériaux d'isolation. Pour les conteneurs de 40', on remarque parfois des cloisonnements à l'aide de panneaux de contreplaqués peints et servant de temps en temps de tableau d'affichage. En termes de commodité, les maisons-conteneurs de style luxe sont équipées de climatiseurs.

En dehors de celles du style brut, les maisons-conteneurs sont relativement aménagées pour servir de modules d'habitation. Cette innovation est reçue par les Loméens⁶, surtout pour servir de locaux à usages plutôt professionnels tels que les bureaux, les boutiques, les bars-restaurants ou encore des kiosques. Ce phénomène connaît un succès, à tel point qu'on assiste à la prolifération d'une forme dérivée de ces conteneurs détournés en habitat. Il s'agit des conteneurs préfabriqués à base de tôles galvanisées, par les artisans soudeurs pour servir de kiosques, de boutiques et autres usages commerciaux.

2.2. Une innovation peut en cacher une autre : les préfabriqués en feuilles de tôles à Lomé

Partis pour comprendre comment différents acteurs de Lomé ont reçu les usages détournés des conteneurs de transport maritime, nous ne nous attendions pas à porter notre regard sur un autre objet que le conteneur standardisé. Le terrain en a décidé autrement.

Lors de notre observation de terrain, à l'affût de tout édifice à base de conteneurs de transport maritime modifiés, un objet similaire s'invitait dans notre champ de vision, pratiquement sur les quatre sites

⁶ Nom communément attribué aux habitants de Lomé.

de notre recherche. Il s'agit de conteneurs, certes, mais de fabrication artisanale. Nous avons été naturellement amenés à les prendre en considération pour deux raisons : l'importance de leur nombre dans la ville et surtout l'intérêt que portent la plupart de nos enquêtés, y compris ceux propriétaires de conteneurs standardisés, pour cette forme dérivée de maison-conteneurs.

...vous voyez monsieur, en ce moment c'est l'espace même qui me manque dans mon conteneur là. Regardez, la boutique est pleine, je n'arrive même plus à passer pour aller chercher certains produits pour les clients. J'avais envie d'agrandir la boutique depuis, mais je ne savais pas comment faire [bref silence] S'il faut prendre encore un conteneur au port, c'est cher. Maintenant je vois les soudeurs fabriquer beaucoup de conteneurs pour vendre. [un client l'interrompt] Ah je vois que ce n'est pas solide comme pour moi là hein [sourire], mais je pense que c'est ça que je vais prendre dans quelques mois⁷.

Une innovation qui donne naissance à une autre, à partir des usages de consommateurs, tout en conservant la même appellation. Ces *maisons-conteneurs-dérivées* se présentent sous deux formes principales : des *maisons-conteneurs-dérivées rudimentaires* et des *maisons-conteneurs-dérivées améliorées*.

Les maisons-conteneurs-dérivées rudimentaires sont celles fabriquées par les artisans soudeurs installés dans leurs ateliers de fortune, généralement au bord des routes. Elles sont faites de panneaux de soudés les uns aux autres en forme de carré ou de rectangle, sans aucune armature pouvant servir de structure stable. Les panneaux sont ensuite couverts de peintures anti-rouille qui donnent à ces boîtes métalliques cette uniformité de couleur. Elles sont fabriquées sur mesure, en ce sens que les dimensionnements dépendent de la commande effectuée par le consommateur. Les plus petites observées sur le terrain sont des boxes de 1,5 m de côtés sur 2 m de hauteur. Les plus grandes rivalisent avec les dimensions d'un conteneur standardisé de 40'. Pour ces formes dérivées de conteneurs, il n'est pas prévu de plancher. Elles sont généralement fixées à même le revêtement prévu pour l'installation. Cela peut être une fondation et une chape en béton, ou simplement un sol nu, mais avec des fixations en dur dans les quatre coins.

La forme dite améliorée est plus ou moins standardisée et est l'œuvre d'entreprises de soudure et construction métallique de la place. Elles sont généralement commandées par l'État⁸ pour mieux encadrer

⁷ Une enquête d'Agoè-Cacavéli, le 24 octobre 2019.

⁸ Pour la reconstruction du Grand Marché de Lomé par exemple, l'État a lancé une commande de 894 kiosques. Voir : TogoPresse, 2020. La présidente de l'Assemblée nationale lance les travaux

l'occupation des espaces sur les marchés et autres sites commerciaux ; des entreprises de constructions pour leurs chantiers ; ou certaines institutions⁹ pour venir en appui à leurs partenaires. Elles sont faites de métal poli et généralement peint en blanc, ou de PVC ou encore un mélange des deux matériaux. L'intérieur est aménagé suivant les besoins de la commande. C'est ainsi que dans cette même catégorie, se trouvent les modules préfabriqués, prêts à l'usage et importés d'Europe, généralement d'Italie.

Que ce soit dans le cas des maisons-conteneurs ou des maisons-conteneurs-dérivées, nous avons été surpris de la quasi absence des usages de ces modules à titre de maisons individuelles et encore moins de logements collectifs. Les éléments de compréhension se trouvent probablement dans l'imaginaire des différents usagers, à travers les valeurs matérielles, sociales et symboliques que ceux-ci accordent à ces objets innovants.

2.3. Des valeurs matérielles, sociales et symboliques du conteneur à Lomé

Eh mon frère, conteneur là c'est mieux einh [rire]. Regarde, pour moi là, je l'avais acheté à 700.000 einh, c'est un conteneur de 40'. Avec le transport et l'installation, disons que j'ai dépensé à peu près 1.000.000 quoi. Et regarde là où nous sommes, à côté des rails ici. Tu penses que avec 1.000.000 j'aurais pu acheter terrain et construire bar ici ? D'ailleurs ils ne vont pas me vendre le terrain, c'est pour l'État [sourire]. [Bref silence]. Ça fait plus de 10 ans que j'ai ouvert mon bar, mais tu vois, ça tient einh !¹⁰.

Des valeurs matérielles

« ça tient einh ! », une des plus fortes récurrences sorties de l'analyse des informations recueillies sur le terrain. Cette expression exprime une des valeurs matérielles que les consommateurs de Lomé accordent au conteneur et à sa forme détournée en habitat : la robustesse.

L'image que les usagers des maisons-conteneurs se font de l'objet et qui se présente comme un des principes justificateurs de leur choix, est l'aspect dur, solide et résistant qu'il présente. Il est

de reconstruction du grand marché de Lomé. *Togo Presse*, (30 janvier 2020). [En ligne]. Disponible sur: [<https://togopresse.tg/la-presidente-de-lassemblee-nationale-lance-les-travaux-de-reconstruction-du-grand-marche-de-lome/>] Consulté le [24/04/2020].

⁹ La Chambre de Commerce et de l'Industrie du Togo a ainsi alloué 55 kiosques à de petits commerçants à Lomé il y a deux ans de cela. Voir : L'oeil d'Afrique, 2018. La CCIT met à disposition des opérateurs 55 kiosques sans caution. *L'oeil d'Afrique. Gardons les yeux ouverts*. [En ligne]. Disponible sur: [<http://loeildafrique.over-blog.com/2018/07/la-ccit-met-a-disposition-des-operateurs-55-kiosques-sans-caution.html>] Consulté le [25/04/2020].

¹⁰ Propriétaire d'un bar à Togblécopé, le 16 novembre 2019.

entièrement rigide, fait de métal épais et a fait ses preuves dans le transport maritime en supportant des charges très lourdes.

En plus de ses qualités physiques, la maison-conteneur est présentée par les chalands comme économiquement plus ou moins rentable. Ils rechignent néanmoins sur le prix de vente du conteneur, environ 500.000 CFA pour un conteneur de 20' et 1.000.000 pour celui de 40', les deux étant les types de conteneurs les plus utilisés par les consommateurs de maisons-conteneurs à Lomé. Cependant, sa flexibilité est reconnue, en ce sens qu'il est modulable, facilement déplaçable et moins chronophage à l'installation, contrairement à une maison classique qui est figée à un endroit donné et qui prend beaucoup de temps pour être construite. On peut le personnaliser à volonté et obtenir l'architecture désirée.

Certains consommateurs ont installé les conteneurs sur leurs propres terrains. Mais une des valeurs matérielles qu'on lui reconnaît et la possibilité de l'installer provisoirement sur un terrain loué ou un espace public appartenant à l'État. On n'a donc pas forcément besoin de sortir d'importantes sommes pour acquérir un domaine foncier avant de s'installer.

Pour autant, il ne s'agit point d'un objet parfait. Les enquêtés lui reprochent non seulement le fait que la surface habitable soit relativement restreinte et son aspect peu esthétique (pour les styles bruts et mineurs surtout), mais aussi sa mauvaise performance thermique et l'effet « cage de Faraday »¹¹ qu'il produit. Comme le dit ce commerçant, père de famille à Baguida :

... vous savez, ici nous ne sommes pas très loin de la mer einh, mais des fois, sans vous mentir einh, il y a une chaleur intense dans la boîte là, tu ne peux pas rester dedans longtemps [...] et puis vous savez, quand on est à l'intérieur le téléphone ne passe pas einh...¹².

Il s'agit généralement de propriétaires de maisons-conteneurs de styles brut, mineur et, dans une moindre mesure, de style esthétique ainsi que ceux des maisons-conteneurs-dérivées dans leur ensemble. Les usagers des maisons-conteneurs de style luxe qui sont généralement des employés de bureau ou des ingénieurs de travaux sur les chantiers ne ressentent pas cette manifestation grâce à la climatisation ou au système de ventilation.

¹¹ La cage de Faraday (du nom de son concepteur) est un dispositif de construction ayant pour but de protéger une enceinte contre les nuisances électriques ou électromagnétiques extérieures et de la foudre par exemple. À l'inverse, de l'intérieur, les ondes radio ont du mal à passer. Les voitures (d'où la présence des antennes) à carrosserie métallique et les conteneurs en sont des exemples.

¹² Un commerçant de téléphones portables et de vêtements prêts à porter de Baguida, le 4 octobre 2019.

Des valeurs sociales

Le choix d'adopter ou pas les maisons-conteneurs n'est pas seulement lié à la valeur matérielle que les usagers accordent à cet objet. Les interactions au niveau familial et le poids des réseaux sociaux, qu'ils soient numériques ou pré-numériques y jouent un rôle important.

Une dame à Agoè-Vakpossito nous a confié :

...c'est plutôt mon mari qui a fait installer la boutique en conteneur pour moi. [...] sinon moi je lui avais demandé de me louer ou construire une boutique pour ne pas que je reste à la maison comme ça sans rien faire. Si c'était moi-même là hmm [...] tu vois, conteneur là, c'est comme la boutique n'est pas pour nous quoi [rire], c'est comme c'est dans quelque chose en enlève nos choses pour vendre quoi [éclat de rire], hayiii ! ou bien comment vous voyez ça ?¹³.

L'influence des conjoints et des membres de la famille compte pour une part importante dans les décisions d'adopter ou non les maisons-conteneurs. Les réseaux sociaux numériques aussi semblent interférer dans le processus de réception de cette innovation : « moi [...] c'est après avoir discuté dans un groupe WhatsApp qui je me suis décidé à acheter mon conteneur »¹⁴ disait un propriétaire de bar à Agoè-Cacaveli.

Dans le même temps, c'est au contraire le poids familial et les railleries de groupes d'amis qui ont découragé certains usagers à franchir le pas de l'adoption de maison-conteneur comme local à usages professionnels et surtout domestiques (logement individuel). Il ressort de l'enquête que le poids du contrôle social est significatif : « ... que diront les membres de ma famille lorsqu'ils viendront me voir dormir dans un conteneur ? Même si c'est bien fait, vous savez, les gens ne vont pas voir ça bien einh [rire] »¹⁵. Visiblement, les réseaux de nouvelles formes de sociabilités sont les plus à craindre, en l'occurrence les collègues de bureaux, les amis de club de jeux et de sports. Le point commun reste le poids du regard de l'autre.

Pourtant il existe un écart entre ces représentations et les pratiques réelles des usagers, notamment ceux des maisons-conteneurs de style luxe à usage professionnel. Lors d'un entretien, un employé de bureau de la zone portuaire a été grandement surpris de nous entendre discuter de bureau en conteneur. À un moment donné de la causerie, il s'est levé, il est allé dehors, puis est revenu prendre place après quelques minutes. Pour nous, il était probablement allé se dégourdir les

¹³ Une dame tenancière de boutique d'alimentation générale à Vakpossito, le 30 novembre 2019.

¹⁴ Un tenancier de bar à Agoè-Cacaveli, le 26 octobre 2019.

¹⁵ Un anonyme dans la zone portuaire, le 10 décembre 2019.

jambes. En réalité, ce n'était pas le cas. Il est intervenu tout de suite dans la conversion et s'est exclamé :

Eh ! les amis, vous savez que je ne m'étais jamais rendu compte que nous étions dans un conteneur ? [éclats de rire]. Sérieux einh ! au fait je n'ai jamais pensé à cela : j'arrive le matin, j'entre dans mon bureau, je travaille, je sors et je reviens et le soir je rentre chez moi [rire d'étonnement]. Franchement je viens d'ouvrir les yeux ! [rire]¹⁶.

Quelques instants auparavant le même employé évoquait les contraintes thermiques, d'esthétique et surtout de valorisation professionnelle pour justifier sa réticence à l'adoption d'une maison-conteneur à usages domestiques ou professionnels. Il arguait que cela donnait l'impression de vivre dans un baraquement. Selon lui, il partage le bureau avec ses collègues sans s'en rendre compte, puisque tout le monde en fait autant sans se poser de question. C'est un lieu de travail « normal » comme tout autre lieu.

Des valeurs symboliques :

... monsieur, moi je reste toujours dehors einh, à côté ici. Voici ma chaise [rire]. [...] sinon j'ai vraiment l'impression d'être dans une boîte einh [rire]. Et puis quand je suis dedans, mon téléphone ne travaille bien aussi. C'est comme ça coupe le réseau¹⁷

Pour les usagers qui ont pris part à notre enquête, la maison-conteneur symbolise avant l'inusable, un édifice de long terme. Mais en même temps, elle incarne quelque chose de précaire, parce qu'elle est généralement installée sur des espaces provisoires. « On peut être renvoyé à tout moment par les agents de la mairie. Je me sens propriétaire, mais en même temps propriétaire de rien ! »¹⁸ déclare le propriétaire d'un kiosque à Togblécopé.

Cette ambivalence se retrouve également dans le symbole de sécurité (contre les vols, le feu, les intempéries), que procure la maison-conteneur, garantissant ainsi une durabilité de l'activité à laquelle elle est dédiée, et le sentiment de dévaluation de l'identité professionnelle ou sociale que l'usager défend. Comme le dit un commerçant d'Agoè-Cacavéli : « ... nous, nous sommes les petits commerçants einh, les vrais commerçants sont dans des vraies boutiques en dur, avec les ventilateurs... ». Il en va de même pour une quelconque intention

¹⁶ Un employé de bureau de la zone portuaire, le 10 décembre 2019.

¹⁷ Une serveuse de bar à Togblécopé, le 13 novembre 2019.

¹⁸ Un commerçant de produits divers à Togblécopé, le 13 novembre 2019.

d'envisager une maison-conteneur comme logement individuel : « un vrai homme ne peut pas vivre dans une maison comme ça ! Et tu fais comment avec ta femme ? tu lui diras quoi ? Que c'est ta maison ça ? Nonnnnn mon frère »¹⁹.

3. L'utilisateur au centre du processus d'innovation technique et sociale

Il est vrai qu'il n'est pas aisé de « devenir anthropologue dans le monde d'aujourd'hui » (P.-J. Laurent, 2019) et encore moins au Togo, d'autant plus que la discipline est non seulement méconnue, mais elle reste marquée par ce qui a fait son succès d'antan : l'étude des sociétés « primitives », « sans écritures » ou simplement de petits groupes « homogènes » en « milieu rural ». Or, aujourd'hui où le monde est de plus en plus métissé et multiculturel, on peut bien se demander qui d'autre que l'anthropologue peut mieux le comprendre.

La première remarque que nous avons essuyée auprès de nos collègues, à l'annonce de notre sujet de recherche fut celle-ci : « qu'est-ce qu'un anthropologue cherche dans les conteneurs ? »

C'est la réponse à cette question qui nous a motivé à l'étendre en se demandant : que peut bien chercher un anthropologue dans le champ de l'innovation technologique et sociale ?

Au vu des résultats de notre recherche et à la suite de Dominique Desjeux, nous soutenons ici la place primordiale et indispensable de l'anthropologue dans tout processus d'innovation.

Au-delà de toute considération, le capital de connaissances, accumulées depuis près d'un siècle, dont dispose l'anthropologie est sans doute son approche méthodologique particulière fondée sur l'observation, qu'elle soit participante ou non, de longue durée ou pas et sur la description. Dans les paragraphes qui suivent, nous montrons que cette compétence particulière apporte un regard nouveau sur les recherches en innovation technologique et sociale ou plus généralement au monde professionnel et de l'entreprise (P. Picq, 2011).

L'observation des usages et pratiques quotidiens des consommateurs en situation, en l'occurrence face à l'acceptation ou l'appropriation d'une innovation telle que les maisons-conteneurs par les Loméens, ne relève pas que du seul « enchantement » de l'acheteur comme on le conçoit en marketing (O. Badot, J. Brée, et M. Filser, 2015). Dans la vision anthropologique, l'utilisateur est considéré comme un acteur, non pas isolé, mais présent dans un environnement social, culturel et symbolique qui influence sa décision.

Pour discuter les résultats de la présente enquête, nous avons choisi d'orienter le débat sur la place de l'anthropologie dans la recherche en sciences humaines et sociales sur les questions

¹⁹ Un agent de bureau dans la zone portuaire, le 10 décembre 2019.

d'innovation. Nous discuterons notamment la méthode, l'approche et leurs implications épistémologiques.

*L'usager, acteur de la valeur matérielle, sociale et symbolique
accordée à une innovation*

La fonction de l'habitation n'est pas seulement une protection. Quelle que soient sa forme et la culture dans laquelle elle s'insère, l'habitation est toujours encadrée dans un dispositif social plus large où bien d'autres considérations entrent en jeu (J. Michéa, 1968).

D'une manière imagée, l'habitation peut être assimilée au vêtement, puisqu'elle assure une sorte de protection. Les études anthropologiques ont montré qu'il s'agit là que d'une des fonctions qu'elle joue dans une culture donnée. En réalité, à travers l'habitation on peut lire certaines considérations telles que le style de vie, les croyances ou encore les traits esthétiques. De même, « on ne construit pas n'importe où ni n'importe comment » (J. Michéa, 1968), les sociétés ont toujours tenu compte des aspects géographiques, climatiques, économiques, stratégiques ou symboliques.

L'enquête a en effet montré que les valeurs (ou contraintes) qui guident la décision des usagers se réfèrent à la capacité des conteneurs à résister contre les intempéries, leur qualité thermique, leur coût, la sécurité qu'ils apportent aux personnes et aux biens. De même, de manière symbolique on peut entrevoir des choix de genre de vie et de sens esthétiques. (Havre, chine, Corée, etc.)

Un autre point commun de l'habitation, caractéristique de toute culture est sa composition (ou ses composantes) significative : une ossature, les fondations, les murs et le toit. Les maisons-conteneurs s'avèrent très en marge des caractéristiques de l'habitation « traditionnelle » (y compris les maisons en dur) togolaise en générale et loméenne en particulier.

L'ossature en métal n'a jamais été expérimentée par les communautés au Togo, les murs encore moins, malgré l'existence connue d'une ancienne « civilisation de fer » (N. L. Gayibor, 2011, p. 367). À Bassar par exemple où le sol de Bandjéli recèle de minerais de fer et où l'on a recensé plus de 500 fourneaux avant l'indépendance, témoignant ainsi l'usage du fer par ce peuple, les fouilles n'ont pas encore révélé d'habitat en fer. Il en est de même pour d'autres « spécialistes du travail du fer » tels que les Akpafou en territoire ghanéen (au Sud, à la hauteur des plateaux de Danyi), les Alou de Tado avec leur dieu de la forge « Gâgli ». Ces peuples s'occupaient essentiellement de l'extraction et de la fonte du minerai, ensuite elles revendaient le fer aux autres populations de la région, notamment aux clans de forgerons ceux de Tcharè qui s'approvisionnaient sur le marché de Kabou ou directement à Bandjéli. Le fer servait plutôt à fabriquer des outils et des armes.

Les maisons au Togo et dans la sous-région ont toujours été en terre, en pierres (J. Poirier, 1968, p. 866) et récemment en parpaing avec l'arrivée des colons européens. Une maison en ossature métallique est donc culturellement nouvelle.

En dehors des habitants des zones lacustres, au Sahara et dans l'Arctique qui optent pour des bâtisses sur pilotis, les maisons du monde trouvent leurs assises sur une fondation, généralement horizontale et dur. Les maisons-conteneurs à Lomé sont souvent posées directement posées sur des morceaux de bois ou de parpaings, accentuant ainsi la symbolique du « provisoire ». Pour certains usagers interrogés lors de l'enquête, ces dispositions donnent le sentiment d'un « dés-ancrage » territorial. En plus du fait que ces maisons-conteneurs sont souvent installées sur des espaces publics. Les étudiants du Havre ont exprimé pratiquement le même sentiment à propos de leur cité-conteneur (A. Le Marchand, 2011).

Les toits en métal (tôle ondulée) ont fait leur apparition depuis l'époque coloniale et ne constituent plus en soi un « choc culturel » dans le domaine de l'habitat au Togo. C'est donc moins la matière du toit des maisons-conteneurs qui est soulignée par les enquêtés que le fait qu'il fasse un tout avec l'édifice faisant de celui-ci une boîte métallique et les représentations qu'elle induit.

Les représentations sociales sont « toujours des prises de position symboliques organisées de manières différentes selon leur imbrication dans des rapports sociaux différents » (D. Jodelet, 2003). Ainsi, certains objets correspondent à des types de représentations ancrées dans l'héritage culturel et qui peuvent provoquer le refus « d'habiter le village » ou en l'occurrence les maisons-conteneurs. Ces éléments sont plus prononcés et révélateurs en Algérie par exemple (N. Hini-Belkhalifi, 2008). D'après Hini-Belkhalifi, il s'agit dans le contexte algérien, de mosquées, de salles de bain maure, ou encore de maisons « traditionnelle ». Dans le cas des maisons-conteneurs ces éléments peuvent être assimilés à la fondation, au toit, aux murs, ou encore au terrain sur lequel le conteneur est posé.

En recherchant la nature et la structure des associations des représentations que produisent les enquêtés par rapport à ces éléments (fondation, mur, toit, terrain), par l'analyse de contenu sémantique et thématique de leurs discours, il ressort que les maisons-conteneurs renvoient socialement à des espaces restreints symbolisant les contraintes normatives et de l'opinion publique. Au niveau familial, c'est plutôt l'image d'un père ou d'un époux « incapable d'avoir un chez-soi » ainsi que les comportements dictés par le groupe familial qui sont largement soulignés.

Conclusion

Le conteneur a vu le jour aux États-Unis et a servi d'abord à approvisionner l'armée américaine sur le terrain de la guerre. Par la

suite, le chef d'entreprise de transport Malcolm McLean s'en est servi pour la première fois en 1956 comme boîte de manutention de marchandises sur un bateau.

Le transport maritime a ainsi lancé l'usage du conteneur. Au vu de son efficacité, les autres domaines du transport l'ont très vite adopté. Mais personne ne pouvait s'imaginer que cette boîte métallique ferait son apparition dans l'espace de l'habitat et envahirait pratiquement tous les continents. Il s'agit là de l'une des plus grandes innovations de tous les siècles, c'est-à-dire, non seulement une nouveauté, mais surtout une nouveauté adoptée par un grand nombre d'usagers ou de consommateurs.

On peut estimer la période d'arrivée des conteneurs au Togo à partir de l'histoire du port autonome de Lomé qui commence dans les années 1960s. Mais il faut attendre les années 1990s pour voir son émergence dans l'espace de l'habitat.

Pour investir le champ de l'innovation, deux grandes approches sont communément évoquées, les approches dites de la modernisation des politiques publiques ou de l'entrepreneuriat social et les approches dites de la réponse à des besoins sociaux non satisfaits. Dans la présente recherche, nous avons opté pour une approche purement anthropologique, inspirée essentiellement des travaux de Dominique Desjeux.

Ainsi, à partir d'une "micro-ethnographie" ciblée de trois localités du Grand Lomé, la Zone Portuaire, Agoè et Togblécopé, nous avons mené une observation à l'échelle des usagers dans leur relation quotidienne avec le conteneur en tant qu'espace de vie domestique.

On s'en rend compte alors que l'usage « détourné » du conteneur en maisons-conteneurs, tout comme tout autre espace habité est avant tout une construction sociale et foncièrement « culturalisé ». Comme le dit M. Ségaud (2010) à propos des espaces habités :

les dimensions qui les composent (ouvert/fermé, dehors/dedans, devant/derrière, haut/bas, clair/obscur, proche/lointain mais aussi propre/sale, pur/impur, public/privé...) ont des significations qui n'en finissent pas de se décliner selon les cultures.

Les maisons-conteneurs de Lomé servent essentiellement pour le commerce : Bars-restaurants, boutiques. En tant que lieu de vie aménagé, le conteneur est utilisé comme bureaux ou comme ateliers pour les artisans (soudeurs, mécaniciens, etc.). Pour trouver des maisons-conteneurs à usage de dortoirs, il va falloir regarder du côté des chantiers de construction et dans une moindre mesure dans la Zone portuaire (pour les travailleurs saisonniers). Dormir dans un conteneur comme maison familiale établie n'est pas encore "accepté" par les Loméens.

Quelle que soit leur dimension, les conteneurs sont modifiés et "travaillés" suivant différents styles recommandés par les usagers par rapport à leurs ressentis et à l'imaginaire qu'ils se font de la maison-conteneur. Ainsi, certains usagers préfèrent le "style brut", d'autres le "style mineur", d'autres encore le "style esthétique" et enfin une forme plus "avancée" que nous avons nommée "style luxe".

Par-delà la nature morphologique diversifiée de ces maisons-conteneurs de Lomé, leurs usagers leur accordent certaines valeurs qui transcendent les critères observables qui pourraient participer de la prise de décision de les adopter ou non. Ce sont des valeurs construites à partir d'expériences d'utilisation mais influencées par les choix normatifs et culturels de chaque groupe d'usagers. Ce sont des valeurs matérielles, sociales mais aussi symboliques, d'où l'importance d'une investigation d'ordre anthropologique pour les appréhender.

Bibliographie

- ALAMI Sophie, DESJEUX Dominique, et GARABUAU-MOUSSAOUI Isabelle, 2013. *Les méthodes qualitatives* (2e ed.). Paris: PUF.
- ALTER Norbert, 2010. *L'innovation ordinaire*. Paris: PUF.
- ASSONGBA Cossi Hervé, 2014. *Les contentieux en transport maritime de marchandises par conteneurs*. (Doctorat), Université du droit et de la santé, Lille2, Lille.
- AZAMEDE Kokou, 2014. Le wharf de Lomé. *Culture*. [En ligne]. Disponible sur [\[https://www.goethe.de/ins/tg/fr/kul/sup/dsi/lom/20808990.html\]](https://www.goethe.de/ins/tg/fr/kul/sup/dsi/lom/20808990.html). Consulté le [17-05-2020].
- BADOT Olivier, BREE Joël, et FILSER Marc, 2015. Entre réenchantement du quotidien et pouvoir du consommateur : regards sur le marketing dans la culture de consommation. *Économies et sociétés série K*, 7-32.
- BESANÇON Emmanuelle, CHOCHOY Nicolas, et GUYON Thibault, 2013. *L'innovation sociale. Principes et fondements d'un concept*. Paris: L'Harmattan.
- BOURBONNAIS Anne, 2015. L'ethnographie pour la recherche infirmière, une méthode judicieuse pour mieux comprendre les comportements humains dans leur contexte. *Rech Soins Infirm*, (120), 23-34. [En ligne]. Disponible sur: [\[https://www.cairn.info/revue-recherche-en-soins-infirmiers-2015-1-page-23.htm\]](https://www.cairn.info/revue-recherche-en-soins-infirmiers-2015-1-page-23.htm) Consulté le [28/04/2020].
- DESJEUX Dominique, 2003. *Réflexions sur la logique des innovations dans l'espace domestique: une entrée anthropologique pour comprendre la consommation comme un processus social*. Paper presented at the Société et Consommation, Cannes, France.
- DESJEUX Dominique, 2008. Anthropologie des processus d'innovation. *Consommations et Sociétés*, 1(Août 2008). [En

- ligne]. Disponible sur: [https://consommations-et-societes.fr/4016/] Consulté le [10/04/2020].
- DESJEUX Dominique, 2011. L'anthropologie professionnelle, une réinterprétation dynamique de la tradition anthropologique. *Journal des anthropologues*. Association française des anthropologues(126-127), 35-53.
- DESJEUX Dominique, 2018. *L'empreinte anthropologique du monde. Méthode inductive illustrée*. Bruxelles: PIE Peter Lang.
- DZODZOMENYO Renate, 2019. Container Houses Can Solve Ghana's Housing Deficit. *AfricanPost*. [En ligne]. Disponible sur: [https://africanpostonline.com/container-houses-can-solve-ghanas-housing-deficit/] Consulté le [25/04/2020].
- EGBELEO Essowaba, 2018. *Etude prospective d'offre de transport ferroviaire de voyageurs entre Lomé, sa banlieue et ses ville satellites*. (Master), Université Senghor, Lomé. Tiré de [http://www.codatu.org/wp-content/uploads/%C3%89tude-prospective-doffre-de-transport-ferroviaire-Essowaba-EGBELEO.pdf]
- GAGLIO Gérald, 2011. *Sociologie de l'innovation*. Paris: PUF.
- GAYIBOR Nicoué Lodjou (Dir.), 2011. *Histoire des Togolais. Tome 1. Des origines à 1884*. Lomé/Paris : Karthala/Presses de l'UL.
- GNAGNIKO Edem, 2010. *La manutention maritime des conteneurs au port autonome de Lomé*. (Master), Université de Lomé, Lomé. Tiré de [https://www.memoireonline.com/12/10/4194/La-manutention-maritime-des-conteneurs-au-port-autonome-de-Lome.html]
- HINI-BELKHALFI Nadia, 2008. Analyse des représentations sociales de l'espace "habitat" en milieu Annabi. *Revue Sciences Humaines*(30), 19-23.
- JODELET Denise (Dir.), 2003. *Les représentations sociales*. Paris: PUF.
- L'OEIL D'AFRIQUE, 2018. La CCIT met à disposition des opérateurs 55 kiosques sans caution. *L'oeil d'Afrique. Gardons les yeux ouverts*. [En ligne]. Disponible sur: [http://loeildafrique.over-blog.com/2018/07/la-ccit-met-a-disposition-des-operateurs-55-kiosques-sans-caution.html] Consulté le [25/04/2020].
- LAURENT Pierre-Joseph, 2019. *Devenir anthropologue dans le monde d'aujourd'hui*. Paris: Karthala.
- LE MARCHAND Arnaud, 2011. Les cités en conteneurs. Ou l'habitat dans la logistique globale. *Techniques & Culture*, 56(1), 178-193.
- LEBARON Curtis. D., 2008. Microethnography. In W. Donsbach (Dir.), *The International Encyclopedia of Communication* (Vol. 7, pp. 3120-3124). Oxford/Malden: Wiley-Blackwell.
- LEGITOGO.GOUV, 2020. Journal Officiel du 16 mai 1971. *LegiTogo*. [En ligne]. Disponible sur: [http://legitogo.gouv.tg/be/wp-

[content/uploads/2017/03/Pages-from-jo_1971-010-2.pdf](#)

Consulté le [28/04/2020].

- LEVINSON Marc, 2011. *The box: Comment le conteneur a changé le monde-Essais-documents* : Max Milo.
- MICHEA Jean, 1968. La technologie culturelle. Essai de systématique. In J. Poirier (Dir.), *Ethnologie Générale* (Vol. 24, pp. 823-877). Paris: Gallimard.
- PICQ Pascal, 2011. *Un paléanthropologue dans l'entreprise. S'adapter et innover pour survivre* (Onzième tirage 2017 ed.). Paris: Eyrolles.
- POIRIER Jean, 1968. *Ethnologie générale* (J. Poirier Dir. Vol. 24): Gallimard Paris.
- PORT AUTONOME DE LOME, 2015. Liste des consignataires du PAL. *TogoPort*. [En ligne]. Disponible sur: [<https://www.togo-port.net/services-pal/liste-des-consignataires-du-port-autonome-lome/>] Consulté le [24/04/2020].
- PORT AUTONOME DE LOME, 2019. Historique du port autonome de Lomé. *Présentation du port*. [En ligne]. Disponible sur [<https://www.togo-port.net/presentation-pal/historique-port-autonome-togo/>]. Consulté le [18-06-2020].
- REPUBLIQUE TOGOLAISE, 2019. Le district autonome du Grand Lomé : compétences et fonctionnement. *Portail officiel de la République togolaise*. [En ligne]. Disponible sur: [<https://www.republiquetogolaise.com/politique/1010-3646-le-district-autonome-du-grand-lome-competences-et-fonctionnement>] Consulté le [28/04/2020].
- SEGAUD Marion, 2010. *Anthropologie de l'espace. Habiter, fonder, distribuer, transformer*. Paris : Arman Colin.
- STREECK Jürgen, et MEHUS Siri, 2005. Microethnography: The study of practices. *Handbook of language and social interaction*, 381-404.
- THOU Mylène, et VINCENT Pascale, 2018. *Comprendre, repérer et accompagner l'innovation sociale et territoriale. Guide pour renouveler son approche du développement local*. Lyon: Chronique Sociale.
- TOGO PRESSE, 2020. La présidente de l'Assemblée nationale lance les travaux de reconstruction du grand marché de Lomé. *Togo Presse*, (30 janvier 2020). [En ligne]. Disponible sur: [<https://togopresse.tg/la-presidente-de-lassemblee-nationale-lance-les-travaux-de-reconstruction-du-grand-marche-de-lome/>] Consulté le [24/04/2020]

**DU POUVOIR COUTUMIER A LA CHEFFERIE
COLONIALE : LE CAS DES KABIYE DU
NORD-TOGO (1898-1914)**

TANAI Aboubakar*

Résumé

Du point de vue organisation, toute société, quel que soit son niveau d'évolution sociale, a besoin d'un responsable. Le type d'organisation, le mieux connu dans certaines sociétés africaines, est la chefferie. Elle constitue l'un des piliers de l'organisation sociale. Les Kabyè, quant à eux, font partie des peuples du Nord-Togo dont l'organisation sociopolitique est de type segmentaire ou lignager. Celui qui était à la tête de la société, le *tchotcho* (doyen-prêtre), avant l'institution de la chefferie coloniale, n'avait aucune autorité propre. Son pouvoir était plus religieux que politique. Il a fallu attendre la colonisation allemande, plus précisément à partir de 1898, pour que les Kabyè connaissent l'institution du pouvoir centralisé. Le présent article vise à analyser et à expliquer l'avènement de la chefferie coloniale dans une société égalitaire.

Mots clés : chefferie, pays kabyè, conseil des anciens, société égalitaire, doyen prêtre.

Abstract

From the perspective of organization, all societies, regardless of their level of social evolution, need a leader. The type of organization best known in quite many African societies is the one based on chieftency. It constitutes one of the pillars of the social organization. What is the case of Kabyè people who are part of the peoples of North-Togo and whose socio-political organization is of egalitarian type? Indeed, before the colonization the political power in Kabyè communities was diffuse and egalitarian. The person who was at the forefront of the community was called "*tchotcho*" - dean priest -, who, before the institution of the colonial chieftency, did not have any clear authority. His power was more religious than political. One had to wait for the German colonial era, namely from 1898 for the Kabyè peoples to venture into the institution of a centralized power. The present article aims to analyze and explain the introduction of the colonial chieftency in an egalitarian society.

Key words: chieftency, Kabyè community, council of the elders, egalitarian society, dean priest.

* Université de Lomé (Togo) ; Email : tanaiahou@yahoo.fr

Introduction

Avant la conquête coloniale, les peuples africains, suivant leur évolution, leur expérience, mais surtout leur conception du monde, avaient mis en place des règles et un ordre qui leur permettaient de s'administrer et de vivre ensemble de façon harmonieuse. Une telle organisation était valable aussi bien sur les plans économique que culturel. Le type d'organisation connu, dans certaines sociétés africaines, est la chefferie. Elle constitue l'un des piliers de l'organisation sociopolitique. D'après les anthropologues, on entend par « chefferie », un micro-Etat caractérisé par l'existence d'un pouvoir détenu par un individu issu du clan ou du lignage fondateur et à laquelle se limite son pouvoir et hors de laquelle il ne peut avoir de prétention. En d'autres termes,

C'est un appareil politique plus ou moins centralisé et personnalisé regroupant une population de plusieurs dizaines de milliers de personnes au sein d'une organisation sociale très stratifiée. Les fonctions du maintien de l'ordre, de la réglementation de la production et de l'activité rituelle sont séparées, donnent lieu à des rôles spécifiques et favorisent l'apparition de groupes spécialisés (J. Copans, 2005, p. 162).

Dans le futur Togo, il existait de nombreuses chefferies fondées par des clans gourma, mamproussi et mossi dans la partie septentrionale (N. L. Gayibor, 2011, p. 348). Cependant, les Kabiyè, à l'instar de certains peuples voisins, notamment les Lamba, Nawdeba et Biyobè ou Sola, font partie des peuples du Nord-Togo dont l'organisation sociopolitique est de type égalitaire. Ils ne connaissaient pas la centralisation du pouvoir. En effet, le pouvoir politique chez les Kabiyè était diffus, égalitaire. Seuls les *tchotchona* (sin. *tchotcho*) ou doyens-prêtres, détenteurs du pouvoir religieux, apparaissaient comme les véritables maîtres du pays kabiyè. Mais ils n'avaient aucune autorité propre et ne pouvaient rien décider sans le « conseil des anciens » et les *kondonna* –les guerriers qui défendent la cité lorsqu'elle est menacée–. Bref, il y avait une sorte de partage de rôles qui ne permettait pas l'émergence d'un pouvoir nettement individualisé.

Il a fallu attendre la colonisation allemande, à partir de 1898, puis celle française à partir de 1915, pour que les Kabiyè connaissent l'institution du pouvoir centralisé. Par rapport à ce constat, une question principale se pose : comment le pouvoir coutumier a-t-il évolué chez les Kabiyè du Nord-Togo depuis l'installation de l'autorité coloniale européenne en 1898 jusqu'à la Première Guerre mondiale en 1914 ? Le présent article vise à analyser et à expliquer l'avènement de la chefferie administrative dans une société lignagère dite « sans Etat ». Il nous permet d'élucider l'impact de la chefferie sur l'organisation sociopolitique du pays kabiyè jusqu'à 1914, qui marque le départ

définitif des Allemands du Togo suite à leur défaite face aux troupes franco-britanniques lors de la Grande Guerre. Cette institution étant est une des conditions de réussite de l'œuvre coloniale, il fallait en doter le pays kabyè.

Sur le plan méthodologique, l'étude s'appuie sur un corpus documentaire disponible, autrement dit la littérature historique sur l'ensemble du pays kabyè. Il s'agit de travaux de certains administrateurs coloniaux, tels que J.-C. Froelich (1963), P. Alexandre (1963), R. Cornevin (1988), et des chercheurs nationaux, comme, entre autres, P. Ali Napo (1995), C. Kakou (2007) B. Tcham (2007, 2009), N. L. Gayibor (2011), A. Tanaï (2013). Ces travaux traitent de diverses questions du peuplement et de l'organisation sociopolitique des Kabyè. Nous avons eu également recours à la tradition orale recueillie auprès de chefs de lignages, de doyens-prêtres et de maîtres de la terre. Ces personnes ressources nous ont fourni de précieuses informations sur l'organisation sociopolitique précoloniale du pays kabyè. Il est question d'examiner, d'abord, le système d'organisation politique des Kabyè avant leur conquête coloniale ; ensuite de décrire les modalités de désignation du chef en pays kabyè sous domination coloniale, ainsi que ses attributions. Nous analysons, enfin, l'impact de la chefferie administrative sur la population kabyè.

1. L'organisation sociopolitique des Kabyè avant la conquête coloniale

Les Kabyè font partie des sociétés dites « acéphales » ou « sans Etats », c'est-à-dire sans pouvoir politique centralisé, organisé sur la base du patrilignage. C'est pour cette raison que certains administrateurs coloniaux, à l'instar du capitaine Sicre (1918, p. 48), commandant du cercle de Sokodé, n'hésitèrent pas à qualifier la société kabyè d'anarchiste. Il écrit à ce propos :

Avant l'arrivée des Blancs, il n'existait aucune organisation politique, pas de tribunaux, ni de juges ; chaque chef de famille était le maître chez lui et n'obéissait qu'à ses propres instincts... Si la famille était l'objet de la part d'un membre d'une famille voisine d'une insulte ou injure, le différend se réglait par les flèches, ...

Et à son successeur, le capitaine Durain (B. Tcham, 2007, p. 108), de renchérir :

Nous ne saurions mieux comparer notre Cabrais (Kabyè) qu'au Gaulois du temps de Vercingétorix. Notre indigène est indiscipliné. Jamais il n'aura l'idée de se grouper avec son frère de clan ou de race, de choisir, accepter un chef et de lui obéir, de faire front, de toutes les forces de son village ou de son groupe

contre l'ennemi qui l'assaille où d'aller porter la guerre chez lui. Il subit l'attaque individuellement, est pris ou tué et les siens ne font rien pour le secourir. Dès que l'ennemi a disparu, on recommence les luttes fratricides et chaque jour il y a une tuerie nouvelle pour en venger une autre et cela ne cesse point. Pendant ce temps-là, le ravisseur vient sur un autre point et enlève quelques gens d'un autre village.

J.-C. Froelich (1963, p. 88-89), quant à lui, écrit :

De les considérer ainsi entassés comme des termites sur leur rocher, il semblerait que les Kabiye doivent avoir une forte organisation centrale ; il n'en est rien et c'est un des paradoxes de cette population. Avant l'occupation européenne, il n'existait aucun chef politique important ; chaque chef de famille était maître chez lui, il se sentait solidaire de ses voisins mais ne se croyait pas tenu d'exécuter les ordres de quiconque ou de suivre l'avis de la majorité ». Toutes ces versions, à caractère calomnieux, laissent croire que les Kabiye n'ont jamais pu s'organiser ni politiquement ni socialement, comme si le défaut de « chefferie supérieure » traduisait nécessairement un état interne de luttes et de divisions entre les communautés composant la société kabiye.

Cependant, l'organisation sociopolitique et religieuse des Kabiye n'a pas du tout été bien comprise par nombre d'administrateurs coloniaux. Il n'existait pas, certes, une autorité politique centralisée à l'ensemble des Kabiye, mais ils ont su mettre en place des structures sociales, politiques, religieuses voire militaires¹ internes, qui échappent à l'observation du colonisateur européen.

En effet, le pays kabiye était constitué de plusieurs groupements territoriaux appelés *têto*, ou *têtu*, que l'on peut traduire par « terre », « terroir », « paroisse »². Le *têto* représente ici à la fois l'espace géographique et social propre à un groupe humain organisé sur la base des lignages (B ; Tcham, 1997, p. 88). Combien de *têto* y avait-il ? Si nous nous référons à J. Delord (1976, p. 6), il semble qu'il y avait une quinzaine de *têto* qu'il appelle les « petites républiques ». L'organisation de l'espace kabiye repose donc sur le *têto*, qui connaît des stratifications au niveau familial ou lignager.

¹ Il est vrai que les Kabiye étaient organisés sur une base égalitaire, fondée sur les classes d'âge. Mais cela n'excluait pas, par exemple, des ententes et des coalitions, quelquefois, pour défendre le territoire commun lorsqu'il était en danger (B. Tcham, 1997, p. 60).

² D'après le sens que ce terme avait dans l'Ancien régime français, c'est-à-dire une unité civile, mais surtout agricole et sociale (B. Tcham, 1997, p. 79).

Sur le plan social, on note la prééminence du pouvoir religieux, avec à sa tête le doyen-prêtre, *tchotcho*, véritable chef spirituel, capable de mobiliser toute la population contre un ennemi commun si les circonstances l'exigent. Son pouvoir est, cependant, limité et ne lui permettait pas de fonder une théocratie³ (B. Tcham, 1997, p. 59, N. L. Gayibor, 2011, p. 314, K. Kakou, 2007, p. 238). Il existe d'autres autorités comme les doyens de lignages, les *Sosa*, chargés de maintenir l'ordre au niveau de leur groupe et à l'intérieur du *têto*. Dans ce dernier cas, ils se réunissent, selon les circonstances, chez l'un d'entre eux pour veiller au règlement pacifique des conflits éventuels. Enfin, lorsque la sécurité du *têto* était menacée de l'extérieur, les *kondona* (jeunes guerriers), -qu'il ne faut pas considérer uniquement du point de vue militaire mais également économique⁴- devaient le défendre et, de ce fait même, participaient à la direction de leur groupement. Ce partage du pouvoir politique et des responsabilités entre plusieurs instances et individus n'a pas permis l'émergence d'un pouvoir individuel, ni d'un groupe capable d'imposer sa volonté à tous les *têto*, ni aux groupements territoriaux voisins (B. Tcham, 1997, p. 59).

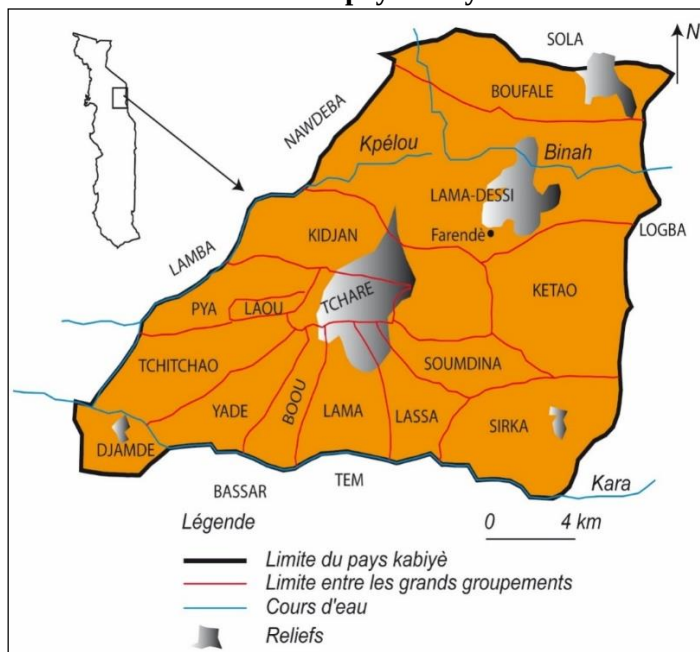
Le système kabyè, qui peut être qualifié d'égalitaire, est renforcé par l'institution des classes d'âge, qui déterminent la hiérarchie dans la société, les hommes d'une même classe étant égaux en droit. Mais le gouvernement de la société, à travers ses différentes strates, incombait aux plus vieux. L'âge et la génération sont, de ce fait, des instruments d'évaluation et d'assignation des diverses responsabilités au sein de la société. On pouvait, par le biais des initiations, accéder aux différents degrés de l'activité politique et sociale et passer d'une classe d'âge à une autre.

Avant la conquête coloniale, seuls les *tchotchona* (sin. *tchotcho*), détenteurs du pouvoir religieux, apparaissaient comme les véritables maîtres du pays kabyè. Cette prééminence du religieux va constituer un facteur d'union dont vont se servir les populations kabyè dans leur opposition au pouvoir du Blanc.

³ Chaque groupement territorial kabyè avait son *tchotcho*. Garant des us et coutumes, il n'a aucun attribut de chef et son rôle est purement religieux (N. L. Gayibor, 2011, p. 359).

⁴ Ils appartiennent à la classe des adultes en pleine force de l'âge (25-30 ans). Classe d'âge des guerriers-défenseurs, les *kondona*, sous la conduite de leurs aînés de la précédente promotion, assurent la défense du territoire et de ses habitants contre les attaques du dehors. Ils ne constituent pas un corps permanent ; d'abord le guerrier ne cesse pas d'être cultivateur et il participe aux grands travaux agricoles, ensuite tout homme devient guerrier quand il est initié au *kondotou*. Tous les cinq ans, il y a une nouvelle « classe d'âge de *kondona* ».

Carte du pays kabiye



Source : A. Tanai (2013, p. 98).

Les Kabiye vont longtemps vivre sous cette forme d'organisation sociopolitique. Le pouvoir coutumier pouvait-il survivre à la conquête coloniale ? Dans quel contexte les Allemands, après la conquête du pays kabiye et leur installation, ont-ils réussi à introduire un embryon de pouvoir centralisé dans une société où il était encore ignoré ?

2. Du pouvoir coutumier à l'installation de la chefferie administrative

Aussitôt terminées, la conquête et l'installation des Allemands en pays kabiye à partir de 1898, l'organisation sociopolitique va y subir des transformations. Pour mieux véhiculer ses ordres, le colonisateur allemand avait besoin des intermédiaires locaux. D'où la nécessité de transformer l'ancienne organisation sociale et politique.

2.1. Aux origines de la chefferie administrative en pays kabiye

Il est établi que les débuts d'un pouvoir centralisé en pays kabiye comme énoncé plus haut remontent à l'époque coloniale allemande à

partir de 1898 à la suite de la défaite des Kabiye du groupement de Lama⁵.

En effet, les Kabiye, jusqu'en 1898, n'avaient pas encore connu une domination étrangère à l'exception des incursions bariba et djerma (les Sémassi) dans la zone est du pays kabiye à l'époque de la traite négrière. Ils ne s'étaient pas non plus fait l'idée que quelque chose se tramait contre eux. Leur pays, marginalisé par les divers courants d'explorations allemandes, devint, subitement, en 1898, un objet de convoitise lorsque la nécessité vint de le prendre. Les Kabiye, réputés très belliqueux, il fallait utiliser les moyens dissuasifs, surtout de force, pour les soumettre. Ayant conquis d'abord sur leur passage les Tem (leurs voisins du sud) de la région de Sokodé-Tchaoudjo qui avaient un royaume (plus précisément une confédération de sept chefferies), les Allemands se sont servis de ces derniers comme policiers pour conquérir les Kabiye, puis les Nawdeba, les Lamba et ainsi de suite (P. Alexandre, 1963, p. 235). Ainsi, pour étendre leur souveraineté sur ces montagnards, ils ont dû déployer, simultanément, trois colonnes contre eux. L'une dirigée par le Dr Kersting partant de Bafilo, l'autre sous les ordres du lieutenant von Massow, à partir de Kabou (Bassar) et la dernière venant de Mango sous le commandement du lieutenant Gaston Thierry (Cap. Sicre, 1918, p. 56). Et c'est au terme de ce processus de conquête qu'a été instituée la chefferie en pays kabiye.

Les Allemands vont, ainsi, passer rapidement à la mise en place de nouvelles structures politiques qui vont régir cette société, fortement segmentaire. Pour combler ce vide, ils songèrent à donner des chefs aux Kabiye. Le chef politique étant l'incarnation du pouvoir colonial, voire le guide, le messager, celui qui facilite les rapports entre les administrateurs et les administrés, il fallait en doter le pays kabiye. C'est ce que souligne R. Verdier (1982, p. 142) :

La première intervention administrative consista à mettre fin à l'anarchie patriarcale en instaurant des chefferies hiérarchiquement ordonnées depuis la base jusqu'au sommet. Chaque cité eut à sa tête un chef, appelé chef de village et chaque *hara* un chef de quartier ; les cités liées par des liens de parenté et de voisinage furent regroupées dans un ensemble territorial, le canton, placé sous la conduite d'un homme influent, riche, le chef de canton.

Mais, dans le choix des chefs, les Allemands procédèrent à leur nomination selon des critères qui ne pouvaient qu'être arbitraires et étrangers à cette société, conquise et trop hâtivement qualifiée d'« anarchique » ou de « société sans Etat ». En effet, ces chefferies

⁵Venant de Bafilo avec une troupe de cavaliers kotokoli (tem), le Dr Kersting franchit la rivière Kara, le 23 janvier 1898, et prend d'assaut le village de Lama (R. Verdier, 1982, p. 136).

sont créées de toutes pièces en pays kabiye par l'administrateur colonial allemand ont été confiées à des hommes qui leur avaient fait bonne impression à leur arrivée, soit en allant à leur rencontre, soit en leur réservant un bon accueil, parfois d'anciens esclavagistes locaux devenus riches. J. C. Froelich (1963) écrit à ce propos :

Le système administratif colonial a mis en place, un peu partout, des chefs qui quelquefois ont persisté et se sont intégrés à l'ordre traditionnel. Il est curieux de constater comment des administrateurs français, anglais et allemands, représentant des Etats modernes à régime politique démocratique, ont constamment cherché à créer des chefferies là même où il n'existait pas de pouvoir politique. Dans les populations paléo nigritiques de type segmentaire, les administrations ont intronisé des chefs, chef de village, chef de canton, chef supérieur (ou de tribu) choisis parmi les hommes importants ou parmi les anciens militaires et leur ont attribué un pouvoir administratif, limité d'un côté par la répugnance des autorités européennes à leur reconnaître des droits, notamment en matière d'impôt local et des prestations en leur faveur et, d'un autre côté par l'incompréhension des populations qui voyaient en eux non pas des chefs au sens occidental du mot, mais des chargés d'affaires, intermédiaires entre l'administration et le peuple.

Pour sa part, C. Kakou (2007, p. 138) estime que les premiers chefs, nommés en pays kabiye, étaient des personnes qu'il convient d'appeler « les hommes forts⁶ ». C'était, effectivement, le cas, entre autres, de Bodjona à Kidjan, AgodèToki à Lama-Bou, Télou à Tchitchao, Adi à Yadè, Adokoum à Pagouda et Assoti à Farendè. Il convient de rappeler que Tchamdja Tcheyi, chef de Bohou, avait été le premier chef du pays kabiye nommé par les Allemands en 1898 (C. Kakou, 2007, p. 389).

Pour cette raison, il avait été utilisé comme un relais dans un premier temps. Cependant, il va perdre cette prérogative avec le transfert d'Agodè Toki, chef de Lama-Bas, sur les bords de la rivière Kara (B. Gnaro-Sama, 1999, p. 41-42). Une autre conséquence de l'installation d'Agodè Toki à Lama-Kara est l'érection de cette localité en chefferie. La chefferie de Lama-Kara finit par devenir le relais entre l'administration coloniale allemande et les autres sous-groupes kabiye. Toutefois, le pouvoir colonial n'avait pas fait, immédiatement, de son titulaire le chef supérieur des Kabiye (N. Labanté, 2008, p. 164).

⁶Il s'agit, entre autres, des chefs au cours des parties de chasse, des chefs de guerre, des intermédiaires dans le commerce des esclaves et des grands prêtres sacrificateurs dans les lieux sacrés (C. Kakou, 2007, p. 249).

Mais, dans le souci de développer, parmi les populations du Nord-Togo, la notion de la hiérarchie et d'autorité, une politique de grands commandements traditionnels est mise en place par les Allemands, avec la création de la chefferie supérieure qui donne davantage de crédit et d'apparat à partir des chefferies instituées à la tête de chaque groupement (B. Gnaro-Sama, 1999, p. 42). C'est ainsi que le pouvoir colonial allemand procéda, en 1912, à la nomination d'un chef supérieur en la personne de Tchédiè Manzim⁷. A la différence de ses deux prédécesseurs, Agodè Toki et AgnalaToki, celui-ci assumait, pleinement, le rôle de chef supérieur dès son avènement. Il exerçait, également, son autorité sur d'autres populations voisines, notamment sur certains Nawdeba et Lamba et tous les groupes situés au nord-est des Kabiè et intégrés dans le cercle de Sokodé (C. Kakou, 2007, p. 88-98).

**Tableau n°1: les différents chefs lama nommés
par les Allemands en 1898**

Nom du chef	Groupement	Année
TchamdjaTcheyi (Kaning)	Bohou	1898
TchamdjaKézié	Yadè	1898
Tcholoum Kondo	Lama (massif sud)	1898
Bodjona	Kidjan (Kouméa)	1898
AguèdaPègbèssi	Tcharè	1898
TessihaaTchévou	Pya	1898-1901
NkalouAsoti	Lama-Dessi	1898
TchedièManzim	Lama	1903
AgodèToki	Lama-Féying	1904

Source : A partir des travaux de C. Kakou, 2007, p. 329, A. Tanaï 2013, p. 441.

Dans l'esprit général du colonisateur allemand, le chef doit œuvrer pour lui et être accepté par ses sujets.

2.2. La place et le rôle des chefs au sein de l'administration allemande

Il faut rappeler que l'institution de la chefferie administrative en pays kabiè par les Allemands est surtout motivée par des mobiles économiques. En effet, en restructurant l'organisation sociopolitique de départ et en mettant en place de nouvelles autorités administratives, les Allemands entendaient avoir la mainmise sur l'ensemble des Kabiè en vue de satisfaire leur besoin politico-économique. Ils se hâtèrent alors de se trouver des chefs locaux propres à eux et qui devaient leur servir

⁷Il fut maintenu par les Français jusqu'à sa mort en 1923, année à laquelle l'administration coloniale française procéda à son remplacement par son fils, connu sous le nom de Tchédéré Palanga (B. Gnaro-Sama, 1999, p. 41).

de courroie de transmission auprès de la population. De ce fait, la mise en place d'une nouvelle structure politique et administrative fut l'une des tâches premières du pouvoir colonial allemand. Il s'agit pour eux de réussir avec peu de moyens et donc de mettre sur pied une organisation administrative efficace capable de coordonner les diverses actions d'exploitation économiques menées en pays kabiè au profit de l'Allemagne. Très vite, les autorités coutumières apparaissent comme des instances dont il faut nécessairement s'assurer la collaboration (C. Kakou, 2007, p. 328).

Ainsi, que ce soit le chef de quartier ou de village, sa fonction essentielle était de servir de courroie de transmission entre la population locale et l'administration coloniale à laquelle il devait rendre compte. En réalité, les nouveaux chefs furent des agents de l'Administration coloniale. Placé en position d'intermédiaire entre la population et l'Administration, le chef fut, en fait, un commis du chef de circonscription. Au service de l'administration, il lui incombait de percevoir l'impôt, tenir l'Etat civil, rendre la justice en matière civile, recruter la main-d'œuvre pour le travail forcé et les migrants pour la colonisation des terres neuves (R. Verdier, 1982, p. 143). C'est pourquoi les Allemands mettaient tout en œuvre pour protéger et pour sauvegarder l'autorité des chefs. Pour leur sécurité, ils avaient à leur disposition des agents de police formés par l'administration coloniale. Ils les motivaient dans leur tâche de collecte d'impôts en leur donnant des ristournes. En effet, le chef de village est chargé de collecter l'impôt payé par tête. Les femmes, les enfants et les hommes devenus très vieux sont exonérés de la paye de l'impôt. Mais tout jeune portant la barbe et les poils au pubis doit nécessairement payer l'impôt (B. Gnaro-Sama, 1999, p. 45). C'est lors des comptages administratifs organisés par an qu'on arrivait à déceler les futurs imposables.

En matière administrative, le chef Tchèdiè Manzim à partir de 1912 avait sous son autorité les chefs de villages à qui il transmet des ordres émanant de l'autorité coloniale et veille à leur exécution. Il joue le rôle de juge et de conciliateur et est aidé par les chefs de village qui règlent certaines dissensions entre les populations soumises à leurs charges, assistés par des anciens ou sages du milieu. Tchèdiè Manzim est aussi habilité à signaler tout cas d'épidémie ou de situation conflictuelle pouvant troubler l'ordre dans sa région. Outre son rôle de défenseur des intérêts de l'administration coloniale allemande, Tchèdiè Manzim doit veiller au-être de tout Allemand de passage dans le milieu (B. Gnaro-Sama, 1999, p. 43).

Cependant, les Allemands ne toléraient pas les erreurs des chefs. Ainsi, ceux qui sont fautifs d'insoumissions à l'égard du pouvoir colonial ou d'exactions envers la population étaient punis. La punition va de la bastonnade publique à la révocation⁸. A l'exception de quelques

⁸Barcola René, 70 ans, notable, enseignant à la retraite ; entretien à Kara, le 28 novembre 2018.

chefs qui s'imposèrent par leur qualité personnelle, la plupart exercèrent leur autorité par la contrainte, certains ne se privèrent pas d'abuser de leur pouvoir en ravissant des filles, en imposant des corvées, en recevant des pots vin (R. Verdier, 1982, p. 143).

Les chefs de circonscription qui avaient sous leur dépendance les chefs de village. Les ordres du chef de circonscription devaient, à partir de 1912, parvenir au chef de village par l'intermédiaire du chef supérieur des Kabiye qui résidait à Lama-Kara. Après les chefs de canton, venaient les chefs de quartier et enfin les chefs de concession.

L'introduction de la chefferie a marqué profondément, de son empreinte, la vie des Kabiye. Cette nouvelle institution a eu un impact sur leur organisation sociopolitique.

3. Le nouvel ordre et son impact

Le nouvel ordre, instauré par l'administration coloniale allemande, bouleverse les rapports ancestraux et contribue à une désintégration du cadre ancien ; ce qui va du coup affaiblir le pouvoir coutumier.

3.1. Le bouleversement des rapports ancestraux

La société kabiye précoloniale, basée sur le lignage et la famille, va connaître des bouleversements à partir de l'institution de la chefferie administrative. Avant celle-ci, l'organisation politique était basée sur la gérontocratie avec le respect des vieux et des aînés et où le doyen-prêtre, *tchotcho*, jouissait d'une grande autorité. Mais, dès l'arrivée du colonisateur, les Kabiye vont être regroupés dans un même cadre territorial sous l'autorité du chef de l'administration coloniale. Les rapports ou relations qui existaient entre les différents chefs de famille ou de lignage se trouvent presque rompus.

Avec le nouveau découpage administratif, on a vu des chefs de quartier placés sous l'autorité des chefs de village. En instituant cette structure, l'administration coloniale allemande a, profondément, bouleversé les relations entre les familles. La société, organisée sur la base du lignage où le pouvoir était diffus, est, dans son ensemble, perturbée par la nouvelle organisation. Les chefs de famille, les chefs de lignage, les vieux et les aînés qui, jadis, étaient maîtres et libres dans leur prise de décision, sont la plupart des cas obligés de se soumettre aux ordres des chefs nommés par l'autorité coloniale. L'administration coloniale a réussi, par cette méthode, à mettre fin à la solidarité et à l'esprit d'indépendance des Kabiye.

Si l'institution de la chefferie administrative a occasionné un bouleversement des rapports ancestraux, elle a surtout entraîné une désintégration de l'ancienne autorité autochtone.

3.2. La désintégration de l'ordre ancien

Pour une réelle main mise sur la population autochtone, le colonisateur a jugé bon d'avoir des intermédiaires ou collaborateurs. Ceux-ci n'étaient rien d'autres que les chefs de village que l'administration coloniale va utiliser, créant ainsi un nouveau type de chef, fondamentalement différent des anciennes institutions coutumières que sont les vieux et les aînés. Le conseil des anciens, *sosa* (avec à leur tête le *tchotcho*), tel qu'il existait chez les Kabiyè, perdit pratiquement toute son autorité, puisqu'il n'avait plus d'influence sur les populations. L'exercice du nouveau pouvoir a été, dans ces conditions, une expérience insupportable. En effet, les chefs de la période coloniale allemande furent des dirigeants zélés, sans pitié pour leurs populations. Ils se livraient aux abus de tout genre sur leurs sujets sans aucun droit de réagir.

Par ailleurs, l'inexpérience des uns, les difficultés des autres à diriger leurs populations, la faiblesse d'autorité de nouveaux promus et quelquefois le caractère dictatorial de certains pouvoirs ont contribué, dangereusement, à porter préjudice à leur titre de premiers responsables.

Les chefs étaient ainsi frappés de déportation si les colonisateurs les soupçonnaient de mauvaise gestion de leur mission⁹.

En dépit de cette volonté de valoriser la fonction du chef, il n'empêchait que l'administration intervînt pour régler elle-même certains problèmes avec des méthodes répressives comme le châtimement corporel. En effet, avec l'établissement effectif du pouvoir colonial, le châtimement corporel occupa une nouvelle place de choix. Les fonctionnaires allemands, dans leur ensemble, firent largement usage, dès le début, du bâton au Togo. Ils bastonnaient tous ceux qui dépendaient d'eux, des soldats jusqu'aux personnels. Ainsi, en 1894 dans un rapport officiel adressé au département colonial allemand, Jesko von Puttkamer, gouverneur du Togo de 1889 à 1895 estimait : « Nous, Allemands, nous avons en général, et ce n'est tout à fait à tort, la réputation proverbiale d'être particulièrement brutaux... » (P. Sebald, 2000, p. 97). Puttkamer ne cachait pas sa position vis-à-vis de la peine corporelle lorsque le département colonial voulait, pour des considérations politiques internes, limiter cela ; il protesta avec véhémence :

Si le châtimement corporel est passible d'une peine, alors tous les dirigeants et chefs actuels de toutes nos colonies seront traduits en justice disciplinaire et destitués. Au nom de mes prédécesseurs, collègues et successeurs, je proteste

⁹ Selon les propos de Kézié Tagba, 75 ans, chef de lignage, la plupart des chefs ont terminé leur séjour dans les geôles et plus tard dans les centres pénitenciers construits à Kolonaboua ou à Djaboré. Entretien du 9/11/2018 à Soumdina.

formellement contre cela... On ne peut absolument pas gouverner une colonie africaine sans hélas nécessairement infliger très souvent des punitions corporelles...Sinon nous pourrions rapidement et sans la moindre appréhension perdre nos colonies. Ainsi toutes les portes seront ouvertes à l'indiscipline, à la magnificence du nègre et à la désorganisation brusque de toutes les bonnes situations (P. Sebald, 2000, p. 98).

Ainsi avec l'établissement effectif du pouvoir colonial, la peine corporelle était devenue partie intégrante du système de terreur qui s'était emparé de la population entière de la colonie, notamment dans le cercle de Sokodé dont dépendaient les Kabiye. C'est le cas à Lama-Saoudé de Kéléou en 1912 condamné à 20 coups de bâton, pour refus d'obtempérer aux ordres du colonisateur allemand lorsqu'on lui demanda de quitter la montagne de Saoudé pour s'installer sur la rive gauche de la rivière Kara. C'est aussi les cas de Pidabi Abalonorou, Awissi Alou et Kolawasou Mouramoi dans le Lama-Dessi condamnés à 15 coups de bâton pour comportement inadmissible lors de la construction du tronçon Farendé-Konfess¹⁰.

En définitive, l'institution de la chefferie administrative, malgré quelques exactions, a garanti la paix et la sécurité aux Kabiye et leur a permis de sortir de leur « réduit montagneux » pour occuper massivement les plaines environnantes et les mettre en valeur. L'interdiction de l'esclavage et des guerres entre sous-groupes lama ou leurs voisins avaient restauré la paix sociale et libéré les énergies désormais consacrées entièrement aux activités économiques pouvant améliorer leurs conditions de vie. Mais avec les traitements infligés aux chefs sous les Allemands, en l'occurrence les bastonnades, les révocations et leurs remplacements en plein exercice, le prêtre-doyen *tchotcho* (à la tête du conseil des anciens) perdit son caractère sacré et sa renommée. Désormais, il est obligé de partager son temps entre les activités champêtres et celles qu'il exerce dans les sanctuaires, ne s'occupant plus tellement des affaires du groupement. Par ailleurs, avec la naissance de la chefferie et de l'individualisme, l'exécution des ordres des prêtres, qui consistaient à attraper les bêtes qu'on trouvait dans n'importe quelle maison pour la purification des lieux saints, n'étaient plus respectés. Pourtant, avant l'intrusion coloniale, lorsqu'on attrapait la bête d'une personne pour des raisons de sacrifices, elle était récompensée en nature au moment des récoltes. Avec l'arrivée du Blanc, certains *tchotchona*, qui se sont lancés dans cette aventure, ont été battus et emprisonnés alors qu'ils œuvraient pour une cause commune¹¹. Dans ces conditions, certains lieux sacrés, comme à

¹⁰ Ezzo Kabissa, 80 ans, cultivateur ; entretien à Farendé dans le Lama-Dessi, le 29 septembre 2017.

¹¹ Lokou Kamala, 70 ans, forgeron, entretien à Tcharé, le 18 septembre 2019.

Soumdina et à Tchitchao, sont purement et simplement abandonnés¹². D'autres prêtres comme ceux de Tchitchao ou de Bohou, découragés par la nouvelle donne, étaient obligés d'abandonner leurs sanctuaires pour aller vers d'autres lieux à la recherche d'une vie meilleure.

Une autre conséquence de l'institution de la chefferie sur la société kabiye, est le bouleversement de la hiérarchie sociale, né de la mise en place de nouvelles institutions politiques. Désormais, la direction de la société, qui était l'apanage des vieux, est plutôt confiée à des hommes dynamiques jouissant d'un certain prestige, reléguant ainsi les vieux au second rang et portant un coup dur à la gérontocratie.

Mais ce qui a marqué plus les habitants pendant cette période coloniale est l'impôt et les travaux forcés qui ont été exécutés sous des menaces corporelles, de bastonnade, de coups violents. Avec la participation des chefs kabiye dans les différentes tâches administratives, notamment dans le recrutement de la main-d'œuvre et la perception des impôts, les populations kabiye perdirent confiance en leurs chefs qu'ils considèrent désormais comme des traites au service du blanc contre les intérêts de leurs propres frères.

Outre les aspects négatifs de cette nouvelle structure sociopolitique, on note d'autres qui sont positifs. En effet, les chefs imposés par le colonisateur ont contribué au développement de leur milieu par l'organisation des travaux forcés dans le cadre de l'entretien des routes notamment.

Conclusion

Les populations kabiye étaient fières de leurs institutions précoloniales sous la houlette du *tchotcho*, prêtre-doyen. Celui-ci représentait le fondement même du pouvoir coutumier. Il détenait son pouvoir sociopolitique et religieux, tout en le partageant collégialement avec le conseil des anciens et les *kondona*. Les Kabiye ont longtemps vécu sous cette forme d'organisation sociopolitique jusqu'en 1898, année au cours de laquelle le colonisateur allemand impose une nouvelle structure de commandement. Le pouvoir coutumier, par contrainte, cède sa place à la chefferie administrative. Cette chefferie, introduite par les Allemands, est par la suite perpétuée par les Français. Les nouveaux chefs imposés et mis en place furent soumis à l'autorité coloniale qui leur dicte les devoirs et les tâches à accomplir. Les vieux et les aînés qui, autrefois, décidaient de tout, en toute quiétude, perdent de leur prestige aux yeux de leur population. Ces chefs, devenus des intermédiaires entre l'administration coloniale et la population locale, recevaient des ordres et les faisaient exécuter par la population soumise à leur autorité. Leur choix, basé sur l'arbitraire et l'injustice, entraîne le bouleversement des rapports ancestraux et la désintégration de l'ordre ancien. Considéré comme le représentant du pouvoir colonial, le chef

¹² Adabi Kézié, 68 ans, devin, entretien à Tchitchao, le 17 octobre 2019.

devient l'auxiliaire de ce pouvoir. Le grand prêtre *tchotcho* s'est vu dans l'obligation d'accepter, malgré lui, le nouveau pouvoir administratif qui relègue, désormais, son autorité au second rang dans la nouvelle organisation coloniale. D'une manière générale, en pays kabiye à l'instar de beaucoup de sociétés soumises à la domination coloniale, il y a eu une sorte de dualisme : un chef pour les affaires politiques et administratives et un autre pour les affaires religieuses. Même si le dernier n'est pas visible dans la nouvelle organisation sociopolitique, on lui fait appel lorsque se posent des problèmes qui risquent de mettre en péril la vie de la communauté.

Sources et bibliographie

Sources orales : liste des informateurs

Noms et prénoms	Age	Statut social	Date et lieu d'entretien
Adabi Kezié	68 ans	Devin	17/10/2019 à Tchitchao
Barcola René	70 ans	Enseignant à la retraite	28/11/2018 à Kara
Esso Kabissa	80 ans	Cultivateur	29/09/2017 à Lama-Dessi
KéziéTagba	75 ans	Chef de lignage	09/11/2018 à Soumdina
LokouKamala	70 ans	Forgeron	18/09/2019 à Tcharè
Toki Palanga	78 ans	Notable	18/11/2018 à Kara-Sud

Références bibliographiques

- ALI NAPO Pierre, 1995, *Le Togo à l'époque allemande : 1884-1914*, thèse de doctorat d'Etat ès lettres et sciences humaines, Paris I, 5 vol.
- COPANS Jean, 2005, *Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie*, Paris, Armand Colin.
- DELORD Jacques, 1976, *Le Kabyè*, Lomé, Institut national de recherche scientifique.
- GAYIBOR Nicoué Lodjou (dir.), 2011, *Histoire des Togolais, Volume II : De 1884 à 1960*, Tome I, Lomé, Presses de l'UL.
- GNARO-SAMA Badamasi, 1999, *Histoire de la ville de Kara des origines à nos jours*, mémoire de maîtrise d'histoire, UB/Lomé.
- KAKOU Noël Courier, 2007, *Conquête coloniale et intégration des peuples : cas des Kabiye au Togo (1898-1940)*, Paris, L'Harmattan.

- LABANTE Nakpane, 2008, « Le conflit autour de la succession du chef supérieur des Kabiye (Tchédré Palanga) : le coup de grâce à la greffe d'un pouvoir centralisé dans une société acéphale (1953-1954) ? », *Annales de l'Université de Lomé*, Presses de l'UL, série Lettres et Sciences Humaines, p. 163-175.
- SEBALD Peter, 2000, « L'extension de la colonie togolaise vers l'arrière-pays », in B. TCHAMB. & TCHAMIE T. K. (Éds) : *L'intégration de l'hinterland à la colonie du Togo*, Actes du Colloque de Lomé, (22-25 mars 1999), Lomé, PUB, Coll. "Patrimoines" n°11, Vol.1, p. 235-276.
- SICRE (Capitaine), 1918, *Monographie du cercle de Sokodé*, reproduit dans doc. CERK.
- TANAI Aboubakar, 2013, *L'aire culturelle lama (Togo-Bénin) du XVII^e siècle à 1898, thèse de doctorat unique en Histoire*, UL.
- TCHAM Badjow, 1997, *Histoire et traditions du Nord-Togo*, Lomé, PUB.
- TCHAM Badjow, 2007, *Le Nord-Togo sous administration française : 1916-1930*, Lomé, Presses de l'UL.
- VERDIER Raymond, 1982, *Le pays kabiye, cité des dieux, cité des hommes*, Paris, Karthala.