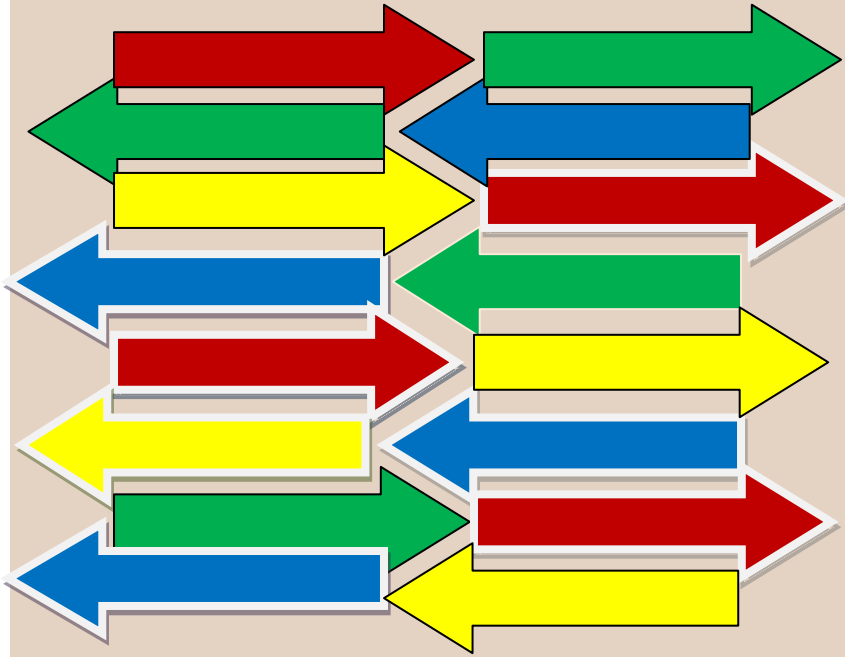


ISSN : 2310-3329

REVUE DE PHILOSOPHIE, LITTÉRATURE ET SCIENCES HUMAINES

ÉCHANGES



REVUE SEMESTRIELLE VOLUME 1 N° 002 JUIN 2014
LOMÉ-TOGO

REVUE DE PHILOSOPHIE, LITTÉRATURE ET SCIENCES HUMAINES

ÉCHANGES

Volume 1, N° 002 Juin 2014

**Laboratoire d'Analyse des Mutations Politico-juridiques,
Économiques et Sociales (LAMPES)
Faculté des Lettres et Sciences Humaines
Université de Lomé
01 BP 1515 Lomé**

ISSN 2310-3329

ADMINISTRATION ET RÉDACTION DE LA REVUE

Revue de Philosophie, Lettres et Sciences humaines de la Faculté des Lettres et Sciences
Humaines, Université de Lomé (Togo)
Revue créée en 2013

Directeur de publication : Professeur Octave Nicoué BROOHM, Maître de conférences

Coordinateur de Rédaction : Professeur Robert DUSSEY, Maître de Conférences

Secrétariat de rédaction :

Coordinateur du secrétariat de rédaction : BALLONG Bilina Iba, Maître de conférences

Coordinateur Adjoint du secrétariat de rédaction : Kokou GBEMOU, Maître assistant

Membres du secrétariat de rédaction : Da SILVEIRA Adjeté Antoine, Maître assistant, Roger FOLIKOUE, Maître assistant

Assistants de rédaction : Bilakani TONYEME, Charles-Grégoire Dotsè ALOSSE, Bantchin NAPAKOU

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Pr Christophe DIKENOU

Pr Thiou TCHAMIE

Pr Serge GLITHO

Pr Komla NUBUKPO

Pr François D. GBIKPI

COMITÉ DE LECTURE

Pr Yaovi AKAKPO (Université de Lomé)

Pr K. Christophe DIKENOU (Université de Lomé)

Pr TCHAMIE Thiou (Université de Lomé)

Pr Komi. KOSSI-TITRIKOU (Université de Lomé)

Pr Essè AMOUZOU (Université de Lomé)

Pr Cyrille KONE (Université de Ouagadougou)

Pr Pierre NAKOULIMA (Université de Ouagadougou)

Pr Mahamadé SAVADOGO (Université de Ouagadougou)

Pr Augustin DIBI (Université de Cocody, RCI)

Pr Kazaro TASSOU (Université de Lomé)

Pr Adovi GOEH-AKUE (Université de Lomé)

Pr Kodjona KADANGA (Université de Lomé)
Pr Badjow TCHAM (Université de Lomé)
Pr Koffi AKIBODE (Université de Lomé)
Pr Yao DJIWONOU (Université de Lomé)
Pr Koffiwaï GBATI (Université de Lomé)
Pr Widad MUSTAFA EL HADI (Université Lille 3)
Pr Atafeï PEWESSI, Maître de Conférences (Université de Lomé)
M. Nicoué BROOHM, Maître de Conférences (Université de Lomé)
M. Robert DUSSEY, Maître de Conférences (Université de Lomé)
M. Gabriel NYASSOGBO, Maître de Conférences (Université de Lomé)
M. John AGLO, Maître de Conférences (Université de Lomé)
M. Aklesso ADJI, Maître de Conférences (Université de Lomé)
M. Tamasse DANIOUE, Maître de Conférences (Université de Lomé)
M. Dossou GBENOUGA, Maître de Conférences (Université de Lomé)
M. Essodina K. PERE-KEWEZIMA, Maître de Conférences (Université de Lomé)
M. Komlan E. ESSIZEWA, Maître de Conférences (Université de Lomé)
M. Kokou ALONOU, Maître de Conférences (Université de Lomé),
M. Eshoham ASSIMA-KPATCHA, Maître de Conférences (Université de Lomé)
M. Tchégnon ABOTCHI, Maître de Conférences (Université de Lomé)
M. Kossi BADAMELI, Maître de Conférences (Université de Kara)
M. Lalle Richard LARE, Maître de Conférences (Université de Lomé)
M. Wonou OLADOKOUN, Maître de Conférences (Université de Lomé)
M. Kodjovi S. EDJAME, Maître de Conférences (Université de Lomé)
M. Lare KANTCHOA, Maître de conférences (Université de Kara)

Secrétaire : Essé Ayovi TAMAKLOE

Structure technique de révision et de montage : Laboratoire d'Analyse des Mutations Politico-juridiques, Économiques et Sociales (**LAMPES**), Université de Lomé.

Mail : lampes.ul@gmail.com

Contact

- Adresse : Revue Échanges, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université de Lomé, 01 BP : 20459, Lomé-Cité, Togo.
- Tel : 90063972 ; 90844484 ; 90142268 ;
- Mail : revueechanges@gmail.com

LIGNE ÉDITORIALE

Échanges est une revue de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines (FLESH) de l'Université Lomé (Togo). Revue papier et numérique en français et en anglais, *Échanges* est conçue comme un outil de diffusion de la production scientifique en philosophie, littérature et sciences humaines. Cette revue universitaire à comité scientifique international se veut un lieu de recherche pour une approche interdisciplinaire, de croisement d'idées afin de favoriser le franchissement des frontières disciplinaires. Elle veut œuvrer à l'ouverture des espaces gnoseologiques et cognitifs en posant des passerelles entre différentes « régionalités » du savoir. C'est ainsi qu'elle met en dialogue les sciences humaines, la littérature et la réflexion philosophique et entend garantir un pluralisme de points de vues.

La revue publie différents articles, actes de colloques, essais, présentation de livre, textes de référence originaux et inédits. Les textes envoyés pour publication dans la revue sont soumis à une instruction par les pairs. Les manuscrits, pour être recevables par l'administration de la revue, doivent respecter les normes suivantes :

Volume : La taille du manuscrit doit être comprise entre 5000 et 8000 mots. Il doit être écrit en Times New Roman, 12 points, interligne 1,5. Pour une présentation d'un livre, le volume peut être compris entre 1500 et 2500 mots.

Ordre logique du texte

Tout texte soumis pour publication doit comporter :

- Un titre en caractère d'imprimerie. Le titre doit être court (pas plus de 15 mots) et expressif.
- Un résumé en français et un résumé en anglais. Aucun de ses résumés ne doit dépasser 200 mots.
- Des mots clés en français et en anglais : entre 5 et 7 mots clés.
- Une introduction
- Un développement dont les différentes articulations doivent être titrées. Il n'est autorisé que trois niveaux de titres. Pour le titrage, il faut utiliser les chiffres. Les titres alphabétiques et alphanumériques sont déconseillés.
- Une conclusion
- Des références bibliographiques.

Références bibliographiques

Elles sont constituées des sources effectivement consultées et exploitées d'une manière ou d'une autre dans le travail. Pour leur présentation, la norme AFNOR (Association Française des Normes) est requise. Néanmoins l'utilisation d'autres normes est acceptée (APA, Chicago, Vancouver, Harvard...). Il est fait exigence aux auteurs de n'utiliser qu'une seule norme dans leur texte. Pour en savoir plus, consultez ces normes sur Internet.

Les rapports ou les travaux inédits mais ayant un intérêt scientifique peuvent être cités.

Présentation des notes

Seule la norme AFNOR admet l'utilisation des notes de références. Seules les notes de bas de page sont admises dans ce cas. Les notes de fin de texte sont interdites. Pour un bon usage des notes de bas de page, tout auteur doit se référer au site Internet de la norme AFNOR.

Typographie française

- La revue *Échanges* s'interdit tout soulignement et toute mise de quelque caractère que ce soit en gras.
- Les auteurs doivent respecter la typographie française concernant la ponctuation, l'écriture des noms, les abréviations...

Tableaux, schémas et illustrations

En cas d'utilisation des tableaux, ceux-ci doivent être numérotés en chiffre romains selon l'ordre de leur apparition dans le texte. Ils doivent comporter un titre précis et une source.

Les schémas et illustrations doivent être numérotés en chiffres arabes selon l'ordre de leur apparition dans le texte.

Soumission des manuscrits

Tous les manuscrits doivent être soumis prioritairement par voix électronique à l'adresse suivante : revueechanges@gmail.com

Le texte soumis ne doit comporter aucune référence permettant de reconnaître l'identité de l'auteur, ni son institution de rattachement. Mais il doit être accompagné d'une feuille indépendante sur laquelle l'auteur doit donner les références suivantes :

- Nom et prénom(s)
- Adresse complète
- Téléphone
- Adresse mail
- Titre de l'article ou du livre présenté

Tous les échanges entre le secrétariat de la revue et l'auteur se feront par internet, il importe donc de fournir un mail actif que l'auteur consulte très régulièrement.

Les frais d'instruction de l'article et de son insertion dans la revue s'élève à 40.000f cfa (70 euros ou 90 dollars US pour ceux qui sont hors de la zone CFA. Les frais d'envoi sont à la charge de l'auteur. Ces frais sont payés après admission de l'article et donnent droit à un tiré à part pour l'auteur. Les frais de gravure des clichés, des schémas et l'expédition des tirés à part (pour ceux qui voudraient les avoir par la poste) sont à la charge des auteurs. Ainsi que l'exemplaire de l'auteur.

Toute soumission doit parvenir au secrétariat de la rédaction 3 mois avant la publication du numéro dans lequel l'article pourra être inséré. La revue paraît en fin décembre et fin juin.

Pour tout contact physique
M. Iba Bilina BALLONG
Université de Lomé
Département de philosophie
01 BP 20459 Lomé-Cité, Togo
bilina55@live.fr

Prix de vente du numéro

Région / Pays	Prix unitaire
Togo	5000f cfa
UMOA	6000f cfa
CEDEAO (hors UMOA)	12€ou 15\$ US
CEMAC	15€ou 20\$ US
Reste de l’Afrique	20€ou 25\$ US
Hors Afrique	25€ou 30\$ US

NB. Les frais d’envoi sont à la charge de l’acheteur

Abonnement ordinaire (2 numéros / an)

Région / Pays	Prix personne physique	Prix institution
Togo	9000f cfa	18000f cfa
UMOA	11000f cfa	22000f cfa
CEDEAO (hors UMOA)	20€ou 25\$ USA	40€ou 50\$ US
CEMAC	25€ou 35\$ USA	50€ou 70\$ US
Reste de l’Afrique	35€ou 45\$ US	70€ou 90\$ US
Hors Afrique	45€ou 55\$ US	90€ou 130\$ US

Abonnement de soutien

Personne physique : Au moins 30000f ou 50€ou 70\$ US

Institution : au moins 130€ou 150\$ US

Pour s’abonner, découpez, remplissez et renvoyez à la rédaction le bon suivant accompagné des frais d’abonnement.

BON D’ABONNEMENT

Nom et prénoms / Institution

Adresse

Code postal Ville

Pays Téléphone

Mail

Je m’abonne à la revue *Échanges*

Ci-joint mon règlement par Western Union Money Gram Autres (à préciser)

SOMMAIRE

PHILOSOPHIE	13
THÉORIES DE LA RECONNAISSANCE ET CRITIQUE DE LA DOMINATION, Koffi AGNIDE (Université de Lomé - Togo)	15
QUEL AVENIR POUR LE BIEN COMMUN DANS LES SOCIÉTÉS PLURALISTES ? Essoum BINI (Université de Kara - Togo)	37
TECHNOSCIENCE ET HANDICAP : CONVERGENCE ESSENTIELLE OU ACCIDENTELLE ?, Victorien Kouadio EKPO (Université Alassane Ouattara de Bouaké – CI)	51
LA SOCIÉTÉ CIVILE, UNE MÉDIATION VIVANTE DANS L'ÉTAT, Yah Marie-Thérèse KABRAN (Université Félix Houphouët Boigny d'Abidjan – CI)	70
JEUNES ET INTERNET EN AFRIQUE : VERS UNE IDENTITÉ ILLUSOIRE, Tiéba KARAMOKO (Université Alassane Ouattara de Bouaké – CI)	83
LA SOUVERAINETÉ CHEZ PLATON : FONDEMENT DE LA BONNE GOUVERNANCE, Amed Karamoko SANOGO (Université Alassane Ouattara de Bouaké-CI)	106
LITTÉRATURE ET LINGUISTIQUE	123
REGARD SUR L'IMMERSION LINGUISTIQUE A L'ÉTRANGER « A YEAR ABROAD » : LE CAS DU FRANÇAIS POUR LES ÉTUDIANTS GHANÉENS, Koffi Ganyo AGBEFLE (Université de Legon Accra – Ghana)	125
LES SURVIVANCES CULTURELLES DE L'AFRIQUE DANS <i>BAHIA DE TOUS LES SAINTS</i> DE JORGE AMADO, Komivi Delali AVEGNON (ENS d'Atakpamé – Togo) et Kossi Kouma NORDJOE (Direction diocésaine de l'enseignement catholique d'Atakpamé – Togo)	140
ANALYSE DE L'ABSURDE ET DU TRAGIQUE DANS <i>THANATÉE</i> OU <i>LA CONDITION HUMAINE</i> DE RÉMA BOUTORA, Kossi Souley GBETO (Université de Lomé – Togo)	160
RELIGION ET ÉCRITURE D'HYBRIDATION CHEZ AHMADOU KOUROUMA : HERMÉNEUTIQUE D'<i>ALLAH N'EST PAS OBLIGÉ</i>, Koutchoukalo TCHASSIM (Université de Lomé – Togo)	177

SCIENCES HUMAINES	217
L'AUTORITÉ PARENTALE AU TOGO : UNE ANALYSE DES FAITS SUR LE RÔLE DE L'HOMME ET DE LA FEMME DANS L'ÉDUCATION DE L'ENFANT, Komi Lolonyo HEMEDZO (France) et Laurent AHIABLAME (États-Unis).....	219
ALTÉRATION ET TRAITEMENT DES SOURCES ORALES : IMPACT DE L'ISLAM SUR LES SOURCES DE L'HISTOIRE DANS LE NORD-OUEST DE LA CÔTE D'IVOIRE, Bourahima BAKAYOKO (Université Alassane Ouattara de Bouaké – CI)	243
DYSFONCTIONNEMENTS DES COMITÉS VILLAGEOIS DE DÉVELOPPEMENT AU TOGO : EXEMPLE DU CANTON D'AMOUSSIMÉ DANS LA PRÉFECTURE DE YOTO, Kokou Mawulikplimi GBEMOU (Université de Lomé – Togo).....	265
DE L'ÉDUCATION TRADITIONNELLE EN AFRIQUE PRÉCOLONIALE, Gnagliga GNANSA (Université de Lomé).....	282
HISTOIRE DU PEUPEMENT ET ORGANISATION DE L'ESPACE DANS LE ROYAUME DE BOUNA, Adama KAMARA (Université Alassane Ouattara de Bouaké - CI).....	303
LES PARLEMENTAIRES TOGOLAIS ET L'EXERCICE DU POUVOIR LÉGISLATIF DE 1961 A 1967, Nakpane LABANTE (Université de Kara – Togo)	319
LES MUSULMANS A GRAND-BASSAM : DE 1883-1945, Bamba MAMADOU (Université Alassane Ouattara de Bouaké – CI).....	347
MODES DE TRANSPORT ET PERFORMANCES SCOLAIRES DES ÉLÈVES A ABIDJAN, Yao Eugène N'DRI (Université Félix Houphouët Boigny d'Abidjan – CI)	366
TYPES DE DISCIPLINES A L'ÉCOLE ET CONDUITES DES ÉLÈVES : CAS DES ÉLÈVES DU COURS ÉLÉMENTAIRE PREMIÈRE ANNÉE (CE1) DE LA PRÉFECTURE DE L'OGOU, Ati-Mola TCHASSAMA (ENS d'Atakpamé – Togo)	382
ATOUTS ET CONTRAINTES SOCIO-ENVIRONNEMENTAUX DE DÉVELOPPEMENT DE LA SOUS-PRÉFECTURE D'AGNIBILEKROU A L'EST DE LA CÔTE D'IVOIRE, Noël Kpan VEI (Université Alassane Ouattara de Bouaké – CI)	405

PHILOSOPHIE

THÉORIES DE LA RECONNAISSANCE ET CRITIQUE DE LA DOMINATION, Koffi AGNIDE (Université de Lomé - Togo)

Résumé

Les théories de la reconnaissance font désormais figure de paradigme en philosophie morale et politique. D'inspiration hégélienne, elles constituent le cadre actuel de la critique sociale et se donnent pour objet le diagnostic et l'analyse des pathologies qui surviennent dans le processus d'évolution de la société. Précisément, les théories de la reconnaissance s'intéressent aux situations de déni de reconnaissance qui privent le plus souvent les individus et les groupes sociaux des supports intersubjectifs et sociaux indispensables à leur autonomie. Elles présupposent l'idée que la communauté humaine est essentiellement une communauté de la reconnaissance et trouvent que la protection contre l'humiliation et le déni de reconnaissance sont des questions d'importance majeure à intégrer dans la définition de la justice sociale. L'objet de cet article est donc de mettre en exergue la fécondité théorique du paradigme de la reconnaissance dans la critique de la domination, que celle-ci prenne la forme de la négation de la dignité, de la violation des droits humains, du viol, de la souffrance au travail, de la domination politique, de la domination culturelle ou de la mondialisation dans le monde contemporain.

Mots-clés : Théories de la reconnaissance, lutte pour la reconnaissance, souffrance sociale, Théorie critique, critique de la domination, émancipation.

Abstract

The theories of recognition appear now as a paradigm in moral and political philosophy. From a Hegelian inspiration, they constitute the current framework of social criticism and aim at diagnosing and analysing pathologies that occur in the process of progress in society. Precisely, the theories of recognition are oriented towards the situations of denial of recognition which deprive most of the time people and the social groups of the inter-subjective and social basis necessary for their autonomy. These theories posit that the human community is essentially a community of recognition and conclude that protection against humiliation and the denial of recognition are questions of major importance to be included in the

definition of social justice. The objective of this article is therefore to highlight the theoretical fecundity of the paradigm of recognition within the framework of the criticism of domination, whether it is in the form of the negation of dignity, the violation of human rights, rape, suffering from work, political and cultural dominations or in the form of globalization in the contemporary world.

Keywords: Theories of the recognition, struggle for the recognition, social suffering, critical theory, criticism of the domination, emancipation.

Introduction

Par théories de la reconnaissance, on entend généralement un ensemble de tendances philosophiques contemporaines dont l'origine effective remonte à Friedrich Hegel. Ces nouvelles tendances philosophiques dont les principales figures sont, entre autres, Axel Honneth, Charles Taylor, Emmanuel Renault et Nancy Fraser ont repris à leur compte l'idée hégélienne selon laquelle la communauté humaine est essentiellement le lieu d'une « lutte pour la reconnaissance ». Cette lutte perpétuelle dont l'enjeu est la reconnaissance se manifeste de diverses manières et prend parfois des formes pathologiques. Mais, elle vient le plus souvent en réaction aux situations de déni de reconnaissance, que celles-ci prennent la forme de la négation de la dignité ou de l'identité, du moins vécues par les acteurs concernés comme telles. La lutte pour la reconnaissance se transforme en réalité en une lutte contre le manque ou déni de reconnaissance dont l'enjeu est la dignité ou l'identité.

Cette lecture de la lutte sociale contraste avec la grille qui réduit la conflictualité au cœur du social à une simple lutte pour la survie. D'aucuns inscrivent volontiers aujourd'hui la lutte pour la matérialité (redistribution) dans la rubrique générale de la lutte pour la reconnaissance. Un changement sans précédent serait même intervenu dans la lutte pour la justice sociale. « *Pendant deux siècles, souligne Alain Caillé, l'essentiel du conflit social dans les sociétés modernes a porté sur les inégalités économiques. Depuis les deux ou trois dernières décennies, au contraire, il s'organise au premier chef à partir de la question de la reconnaissance*¹ ». La demande de reconnaissance est partout, qu'il s'agisse du genre, des minorités ethniques, culturelles ou religieuses, de la sexualité, des conflits économiques ou des victimes dans les périodes de justice transitionnelle². La demande de reconnaissance est devenue une nouvelle question sociale, une question de citoyenneté. Elle demande à penser l'intégration dans les sociétés contemporaines en tenant à la fois compte de la commune humanité de tous et de la diversité humaine. Elle prend la forme d'une demande des droits fondamentaux, des droits particuliers que l'on cherche à inclure dans la liste des droits fondamentaux.

¹ Alain Caillé, « De la reconnaissance : Don, identité et estime de soi », *Revue du MAUSS*, n°23, 1^{er} semestre, 2004, p. 5.

² Christian Nadeau, « Justice transitionnelle et théorie de la reconnaissance », in Alain Caillé et Christian Lazzeri (dir.), *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Editions, 2009, p. 115-142.

En se déployant par la négative, c'est-à-dire dans les situations de « *déni de reconnaissance, que ce soit le mépris, l'humiliation, le non-respect, la mésestime ou encore l'invisibilité* »³, la lutte pour la reconnaissance laisse voir son noyau normatif, toute sa visée émancipatrice. Elle traduit une exigence légitime et vise à fournir aux différents acteurs et groupes sociaux malaisés les supports intersubjectifs de redressement du rapport à eux-mêmes et aux autres pour un minimum d'autonomie. Si la lutte vient en réaction aux situations de mépris social, c'est en raison de la vulnérabilité constitutive des sujets humains. Celle-ci découle du fait que le sujet humain n'existe que hors de soi, dans l'intersubjectivité, dans le désir et la dépendance des autres. La communauté humaine est le lieu de la formation de la personnalité humaine. Les différents acteurs ont besoin d'avoir accès aux conditions de formation positive de leur identité. L'existence individuelle serait impensable sans un minimum de confiance dans le monde et dans les autres. L'altérité fonde la subjectivité, elle est la condition fondamentale de sa réalité, de son effectivité.

Tout comme la subjectivité n'advient comme telle que dans l'intersubjectivité, elle est aussi intersubjectivement vulnérable. L'interaction sociale peut altérer les rapports sociaux et jusqu'à la limite priver certains acteurs des conditions minimales indispensables de leur réalisation. L'expérience du jeune noir décrite par Ralph Ellison dans son roman *Homme invisible, pour qui chantes-tu ?*⁴ est illustrative dans cette optique. Dans une société américaine où le racisme est banalisé, ce jeune noir était confronté à l'expérience d'invisibilité pour le simple fait qu'il est privé des supports affectifs, juridiques et d'ordre d'estime sociale de la majorité blanche. À l'image de ce personnage romanesque dont l'image rend bien compte d'une pathologie de la société américaine d'avant les années 1960, nombreuses sont des personnes et catégories sociales qui souffrent de leur situation d'anonymat et d'être invisibles, de l'humiliation et de domination dans les sociétés contemporaines où les situations d'injustice sont de plus en plus criardes et banalisées⁵. Comment, dans un contexte historique comme le nôtre, maintenir la vocation critique de la philosophie ? Autrement dit, comment philosophiquement rendre compte des situations de domination dans le monde contemporain sous leurs formes à la fois individuelles et collectives (culturelles) ?

³ Olivier Voirol, « Invisibilité et « système ». La part des luttes pour la reconnaissance », in Alain Caillé et Christian Lazzeri, *La reconnaissance aujourd'hui*, op. cit., p. 322.

⁴ Ralph Ellison, *Homme invisible, pour qui chantes-tu ?*, Paris, Grasset, 2002.

⁵ Christophe Dejours, *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Seuil, 1998 (réed. 2009).

Nous estimons que, par-delà les détails et différences d'ordre argumentaire et d'orientation, les théories de la reconnaissance constituent l'un des cadres conceptuels majeurs d'analyse de la question de la domination dans les sociétés contemporaines. Elles permettent de rendre compte des diverses et différentes formes de domination sociale. En aidant dans l'explicitation des conditions sociales et juridico-politiques dont les différents acteurs ont besoin pour leur autonomie, les théories de la reconnaissance offrent en même temps une occasion d'évaluation critique des différentes formes de pathologie dans les sociétés contemporaines. Elles aident dans le diagnostic et la critique de ce qu'il y a de pathologique dans le processus d'évolution de la société. L'objet de cet article est donc de mettre en exergue la fécondité théorique du paradigme de la reconnaissance dans la critique de la domination, que celle-ci prenne la forme de la négation de la dignité, de la violation des droits humains, du viol, de la souffrance dans le monde du travail, de la domination politique, de la domination culturelle ou de la mondialisation.

En d'autres termes, il est question de mettre l'accent sur l'ambition émancipatoire des théories de la reconnaissance et de faire ressortir toute leur pertinence dans la critique de la domination. Par critique de la domination, il faut entendre toute entreprise théorique visant à dévoiler les situations pathologiques inhérentes au fonctionnement des sociétés contemporaines. Le rôle du philosophe est, comme le souligne Renault, d'exprimer tout haut le désir de justice des acteurs humiliés ou des victimes de la domination, d'être leur porte-parole. Dans cette optique, les théories de la reconnaissance, du moins les travaux de Honneth, de Taylor, de Renault et de Nancy Fraser, se laissent appréhender comme une théorie de la contre-dominance, de résistance aux états et situations de domination dans le monde contemporain où tout conspire à priver certains acteurs des conditions élémentaires du respect de soi, du droit d'avoir droit à l'estime de soi, à la considération, à la protection sociale contre les situations d'humiliation et de mésestime.

Il s'agira, pour nous, dans la première partie de l'article, de faire brièvement le point sur le cheminement ayant conduit à l'avènement des théories de la reconnaissance sur la « scène philosophique ». La seconde partie vise à montrer dans quelle mesure le discours normatif des théories de la reconnaissance peut être récupéré et utilisé à des fins idéologiques et de domination. La dernière partie est consacrée à la visée critique et émancipatoire des théories de la reconnaissance. Pour ce faire, il sera question d'établir que la situation des théories de la reconnaissance dans le contexte historico-intellectuel de leur émergence permet vite de saisir et

pourquoi pas de défendre leur pertinence dans la critique de la domination. Les théories de la reconnaissance sont porteuses d'un idéal d'émancipation et de justice.

1. Les théories de la reconnaissance sur la scène philosophique

Le concept de reconnaissance n'est pas un concept nouveau dans la tradition philosophique, d'où sa polysémie⁶. Dans leur parcours généalogique du concept de reconnaissance, Haud Guéguen et Guillaume Malochet ont établi une équivalence entre le terme reconnaissance et le terme grec *anagnôrisis* qui signifie une opération cognitive par laquelle on identifie un objet ou une personne quelconque⁷. La reconnaissance au sens d'*anagnôrisis*, précisent les deux auteurs, signifie chez Platon, qui l'utilise dans un sens épistémologique, une opération d'identification de quelque chose qui est actuellement perçu et que l'on connaît déjà par l'intellect. Chez Descartes, « *reconnaître, c'est vraiment connaître ce que l'on connaît, mais dont on doutait qu'il fût vraiment connu*⁸ ». Dans la perspective bergsonienne, le concept de reconnaissance a le sens de souvenance, reconnaître, c'est se souvenir. Au sens wittgensteinien du terme, la reconnaissance signifie une réaction performative aux expressions d'autres personnes⁹. Bref, une approche reconstructive du concept de reconnaissance à la lumière de la tradition philosophique révélerait autant que possible ses différents usages philosophiques.

Ce qui est cependant nouveau et particulier dans l'usage contemporain de la thématique de la reconnaissance, c'est le renversement au plan grammatical du verbe « reconnaître » de son usage à la voix active à son usage à la voix passive, au lieu de reconnaître quelque chose, d'autres personnes ou soi-même, le sujet demande à être reconnu par les autres¹⁰. L'auteur dont le nom est lié à cette révolution sémantique est Hegel qui a lui-même emprunté le concept à Fichte. Ce dernier utilisa le concept de reconnaissance pour penser la relation juridique¹¹. Hegel, au-delà de tout ce

⁶ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Seuil, 2004.

⁷ Haud Guéguen et Guillaume Malochet, *Les théories de la reconnaissance*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2012.

⁸ Christian Lazzeri et Alain Caillé, « La reconnaissance aujourd'hui. Enjeux théoriques, éthiques et politiques du concept », *Revue du MAUSS*, 2004/1, no 23, p. 89.

⁹ Axel Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, trad. A. Dupeyrix, P. Rusch et O. Voirol, Paris, La Découverte, 2006.

¹⁰ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 13.

¹¹ Johann Gottlieb Fichte, *Fondements du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, Paris, PUF, 1984.

qu'il lui doit, pense la reconnaissance en termes d'exigence morale. L'idée de Hegel est que la conscience de soi dépend de l'expérience de la reconnaissance sociale. La subjectivité n'advient comme telle que dans l'intersubjectivité. Le processus d'individuation s'opère dans la reconnaissance, c'est « *seulement par la reconnaissance d'autrui qu'un individu peut accéder à une véritable conscience de soi, ou à la "vérité" de la conscience de soi*¹² ».

En reprenant à leur compte l'idée hégélienne de la lutte pour la reconnaissance, Axel Honneth et Charles Taylor ont respectivement publié *La lutte pour la reconnaissance*¹³ et « Politique de reconnaissance¹⁴ ». Mais, comme le note Haud Guéguen et Guillaume Malochet, « *la théorie de la reconnaissance qu'un penseur contemporain dégage de la philosophie de Hegel est toujours tributaire du choix des textes utilisés, ainsi, bien sûr, que des enjeux et problématiques qui président au départ à ces choix*¹⁵ ». Axel Honneth a utilisé le paradigme hégélien de la lutte pour la reconnaissance dans sa tentative de réactualisation de la Théorie critique de l'École de Francfort. Charles Taylor l'a utilisé pour développer une théorie de la reconnaissance des minorités culturelles. Il y a eu aussi des tentatives de récupération de Hegel par d'autres auteurs à l'instar d'Alexandre Kojève. Ce dernier s'est servi de l'héritage hégélien dans les années 1930 pour lire la lutte des classes, cette idée marxiste, en termes d'une lutte pour la reconnaissance. Francis Fukuyama s'est servi de la lecture kojévienne de Hegel pour penser la fin idéologique de l'histoire¹⁶.

Quand on revient à Axel Honneth, sa philosophie de la reconnaissance constitue le troisième moment de la Théorie critique après ses prédécesseurs tels que Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse et Jürgen Habermas. Le premier moment profondément marxiste parce qu'axé sur le paradigme de la production fut l'œuvre de Theodor Adorno, de Max Horkheimer et de Herbert Marcuse, pour ne retenir que les grandes figures. Le second moment ou le tournant communicationnel de la Théorie critique est l'œuvre de Jürgen Habermas. En rupture avec ses prédécesseurs, Habermas leur reproche leur manque d'audace, celui d'avoir voulu sacrifié le potentiel émancipateur du projet de la modernité en

¹² Emmanuel Renault, « Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien », *Politique et Sociétés*, vol. 28, n° 3, 2009, p. 27.

¹³ Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rusch, Paris, Cerf, 2000.

¹⁴ Charles Taylor, « Politique de reconnaissance », in Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994.

¹⁵ Haud Guéguen et Guillaume Malochet, *op. cit.*, p. 29.

¹⁶ Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris Flammarion, 1992.

réduisant les rapports sociaux aux rapports de production. Tout en leur concédant l'idée selon laquelle l'un des traits essentiels de la modernité est le triomphe de la raison instrumentale, Habermas objecte que la modernité n'est pas que cela. De son point de vue, la raison est à la fois instrumentale et communicationnelle. C'est au tournant habermassien de la Théorie critique dont l'idée phare est l'agir communicationnel orienté vers l'intercompréhension qu'a succédé la philosophie honnethienne de la reconnaissance.

Axel Honneth reconnaît certes à Habermas un certain nombre de mérites dont celui d'avoir relevé un défi fondamental des premiers penseurs de la Théorie critique en relançant la recherche philosophique sur le social à base de son paradigme de la communication. Il lui reproche cependant son sacrifice de la structure du social sur l'autel de l'impératif du consensus. Contrairement à Habermas, Honneth pense que l'enjeu fondamental au cœur de la structure du social est la lutte pour la reconnaissance. Et c'est pour rendre compte de cette idée fondamentale jusque-là ignorée « aussi bien par l'ancienne Théorie critique que par Habermas » qu'Axel Honneth a fait appel aux sources hégéliennes. Il note : « *Ce conflit dans l'entente me semblait être analysable au mieux à l'aune du paradigme de la lutte pour la reconnaissance développé par Hegel*¹⁷. » En préférant le paradigme hégélien de la lutte pour la reconnaissance à celui de la communication développé par Habermas, Axel Honneth a opéré une nouvelle révolution dans l'histoire de la Théorie critique. En opérant une rupture tout comme Hegel avec la vision utilitariste des relations sociales développée par Machiavel et Hobbes, Honneth s'est intéressé à la question du bien-être des individus et des groupes sociaux dans les sociétés contemporaines.

Son édifice théorique fait la promotion d'une éthique de la reconnaissance axée sur trois sphères différentes et complémentaires de reconnaissance : la reconnaissance affective, la reconnaissance juridique et la reconnaissance sociale. Ces trois sphères de reconnaissance constituent des « *protections intersubjectives garantissant les conditions de liberté intérieure et extérieure*¹⁸ » à tous les agents et rendent effectives un « ensemble de conditions sociales dans lesquelles les sujets humains peuvent parvenir à une attitude positive envers eux-mêmes ». C'est seulement quand le sujet fait l'expérience de ces trois formes de reconnaissance qu'il acquiert un fonds suffisant de « confiance en soi, de respect de soi et d'estime de soi » et peut par conséquent se « *comprendre*

¹⁷ Axel Honneth, *La société du mépris*, op. cit., p. 160.

¹⁸ Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, op. cit., p. 209.

pleinement comme un être à la fois autonome et individualisé, de s'identifier à ses désirs¹⁹ ». La première forme de reconnaissance répond aux besoins affectifs du sujet, la reconnaissance juridique lui confère le statut de sujet de droit et la reconnaissance sociale répond à ses besoins liés à l'estime sociale. Cette dernière forme de reconnaissance insiste surtout sur l'importance de la participation à la division sociale du travail comme condition de l'estime sociale et de l'estime de soi.

Tout en reconnaissant la pertinence de l'éthique honnethienne de la reconnaissance, Emmanuel Renault trouve que la philosophie de la reconnaissance doit étendre son champ d'analyse aux problèmes politiques. Il considère que « *l'éthique de la reconnaissance élaborée par Honneth constitue sans doute la tentative la plus significative pour renouveler philosophiquement une théorie critique de la société, mais cette tentative ne peut être menée à bien qu'à condition de ne pas reculer devant ses dimensions politiques²⁰* ». C'est ainsi qu'en assumant la dimension politique de la philosophie de la reconnaissance, Emmanuel Renault fait de celle-ci une théorie d'analyse des institutions sociales. Ceci dans la mesure où les institutions jouent un rôle déterminant dans la répartition des relations de reconnaissance dans une communauté politique. Comme il le dit, « *les institutions expriment la reconnaissance quand elles permettent aux individus d'entretenir des relations de reconnaissance positive, et elles expriment un déni de la reconnaissance quand elles font obstacle à ces relations entre individus²¹*. »

Dans la perspective d'Axel Honneth, la lutte pour la reconnaissance a pour origine l'atteinte à l'identité et à l'intégrité personnelle que représente le mépris. C'est à Charles Taylor que revient le mérite d'avoir mis l'accent sur la dimension culturelle de la demande de reconnaissance. Défendant la primauté des droits culturels, Taylor subordonne la légitimité des institutions démocratiques à leur capacité à reconnaître publiquement les spécificités culturelles des groupes minoritaires. Il défend l'idée d'une politique de la reconnaissance culturelle et son corollaire la citoyenneté multiculturelle. Mais, si Taylor défend une vision communautariste de la citoyenneté multiculturelle, Will Kymlicka²² milite en faveur d'un

¹⁹ *Idem*, p. 202.

²⁰ Emmanuel Renault, « Éthique ou politique de la reconnaissance ? », (avec Deranty, J-P.), in Hourya Bentouhami et Christophe Miqueu (dir.), *Conflits et démocratie. Quel nouvel espace public ?*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 178.

²¹ *Idem*, p. 189.

²² Kymlicka, W., *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Paris / Montréal, La Découverte et Boréal, 2001.

multiculturalisme libéral, c'est-à-dire adapté à l'ossature individualiste des sociétés modernes et contemporaines. Il insiste sur l'inviolabilité des droits individuels et défend des « *droits collectifs se situant hors de la sphère d'action des droits individuels*²³ ». Cette vision beaucoup plus viable de la citoyenneté multiculturelle est celle défendue également par Catherine Audard²⁴. Tout compte fait, grâce aux travaux de ces différents auteurs, la philosophie de la reconnaissance fait désormais figure de paradigme dans les débats philosophiques contemporains tout en courant le risque d'une récupération à des fins idéologiques ou de domination.

2. Théories de la reconnaissance, théorie de la domination ?

Les théories de la reconnaissance traduisent l'effort contemporain de réactualisation de la critique sociale. Cependant, nombreux sont des arguments qui militent en leur défaveur ou tendent à éluder leur visée émancipatrice. Ces arguments sont, entre autres, la possibilité d'un usage idéologique de la thématique de la reconnaissance, sa fonction de légitimation ou sa secondarité, le risque d'exclusion dans toute pratique de la reconnaissance et les dérives d'une conception non raisonnée des enjeux pratiques de la reconnaissance dans le cadre des politiques de reconnaissance culturelle. Bref, certains parleraient tout court de la dialectique de la reconnaissance au sens où Theodor Adorno et Max Horkheimer parlent de la dialectique de la raison²⁵. Tout comme ces deux auteurs ont décelé certaines formes de pathologie dans le fonctionnement de la raison devenue instrumentale, on serait tenté d'être moins optimiste à l'égard de la visée émancipatrice du programme théorique de la philosophie de la reconnaissance, de douter de ses prétentions légitimes.

Les théories de la reconnaissance ont en effet paradoxalement émergé comme une théorie de la contre-dominance dans un contexte historique où la thématique de la reconnaissance est devenue un mode de gestion, un instrument politique, un outil d'organisation du travail. Comme le souligne Axel Honneth, « *le fait d'être officiellement couvert d'éloges pour certaines qualités ou certaines compétences semble être devenu un instrument de politique symbolique, dont la fonction sous-jacente est*

²³ Martin Blanchard, « Habermas chez les Autochtones : droits collectifs et reconnaissance », in Alain Caillé et Christian Lazzeri, *La reconnaissance aujourd'hui, op. cit.*, p. 151.

²⁴ Catherine Audard, « L'idée de citoyenneté multiculturelle et la politique de la reconnaissance », *Rue Descartes*, vol. 3, n° 37, 2002, p. 19-30.

²⁵ Theodor Adorno et Max Horkheimer, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974.

*d'intégrer des individus ou des groupes sociaux dans l'ordre social dominant en leur offrant une image positive d'eux-mêmes*²⁶ ». L'on octroie la reconnaissance aux individus et groupes sociaux dans le but de susciter leur adhésion, leur collaboration. La reconnaissance est dans cette optique idéologique dans la mesure où elle vise à légitimer un ordre social existant. Le plus souvent, il y a un décalage entre les promesses institutionnelles ou d'émancipation et le quotidien des acteurs. Le désir humain de reconnaissance est utilisé à des fins de domination.

Dans l'organisation contemporaine du travail, l'usage idéologique de la thématique de la reconnaissance est connu. On alloue ou promet la reconnaissance aux travailleurs pour les fidéliser, pour répondre au besoin de réussite et de rendement. Il est question d'impliquer davantage le travailleur dans les activités de son entreprise. Les qualités comme l'autonomie, la créativité et la flexibilité jusque-là réservées à l'« entrepreneur classique » sont reconnues aux travailleurs. Il s'agit de répondre aux besoins de réalisation de soi dans le monde du travail en « *nivelant les hiérarchies, en augmentant l'autonomie des groupes et en accroissant les marges de manœuvre, qui permettent d'envisager l'activité professionnelle comme une expression autonome de compétences acquises*²⁷ ». Cette nouvelle façon de gérer les employés « *semble aller de pair avec une conception entièrement transformée de la profession, car les sujets ne doivent plus tellement comprendre les activités comme l'exercice d'une nécessité mais comme l'épanouissement d'une « vocation »*²⁸ ».

Les travailleurs ne sont plus considérés comme de simples salariés, mais responsabilisés. Ils sont appelés à s'approprier les objectifs de leurs entreprises. Au lieu de les appeler salariés ou mains-d'œuvre, la littérature managériale contemporaine les appelle « travailleurs-entrepreneurs ». En toute évidence, le concept de reconnaissance est devenu l'un des soubassements idéologiques du management. Il est mobilisé dans l'organisation du travail à des fins de gestion du capital humain. Et cette mutation contemporaine du monde du travail ou du système productif a pour effet positif de libérer l'expression individuelle des demandes de reconnaissance. Elle s'inscrit dans la logique contemporaine de « *l'instrumentalisation de la sphère éthique à des fins de gestion des*

²⁶ Axel Honneth, « La reconnaissance comme idéologie », in *La société du mépris*, op. cit., p. 245.

²⁷ *Ibidem*, p. 269.

²⁸ *Ibidem*.

*ressources humaines*²⁹ » qui a vu naître les thématiques comme « l'éthique de l'entreprise », « l'éthique au travail », « la responsabilité sociale de l'entreprise », « l'éthique managériale ».

Ce réveil du souci éthique dans le monde de l'entreprise traduit moins le souci pour l'éthique elle-même que son instrumentalisation. L'entreprise est devenue l'instrument d'un processus de subordination de l'éthique à l'économie capitaliste devenue toute puissante. Le discours normatif de l'éthique est récupéré par la raison économique. C'est justement le même risque que court la philosophie de la reconnaissance dans le monde contemporain. Son discours normatif est en passe d'être récupéré par l'organisation néolibérale du système productif. La nouvelle forme d'organisation du travail demande aux travailleurs plus d'investissement qu'elle ne les protège contre les risques psychosociaux, le licenciement, la précarisation, la flexibilité³⁰. La demande d'implication subjective est paradoxalement assortie d'une moindre assurance quant à la stabilité de l'emploi et à la protection sociale. Sans forcément viser l'émancipation des acteurs, la reconnaissance est mobilisée par les entreprises comme un aiguillon dans leurs différentes politiques de gestion des ressources humaines.

Qu'il s'agisse de la sphère politique ou du monde du travail, l'espoir ou l'allocation de la reconnaissance génère chez les acteurs la volonté de coopération. Parce que reconnaître dans cette perspective consiste à amener l'acteur par des « *sommations répétées et assénées de manière rituelle, à adopter exactement le rapport à soi qui convient au système établi d'attentes de comportement*³¹ ». Cet usage de la reconnaissance fait penser à Louis Althusser pour qui la pratique de la reconnaissance publique est un mécanisme standard de toutes les formes d'idéologie³². Cet auteur développe une conception unidimensionnelle de la reconnaissance et réduit le concept à un simple instrument d'assujettissement étant donné que tout système de domination vise toujours à « fabriquer » des acteurs dociles. Par la médiation de la reconnaissance, les acteurs sont amenés à l'adoption d'un rapport positif à soi qui les incite à assumer de leur plein gré des tâches et

²⁹ Année Salmon, *Ethique et ordre économique. Une entreprise de séduction*, Paris, CNRS Editions, 2002, p. 7.

³⁰ Michel Lallement, « Qualité du travail et critique de la reconnaissance », in Alain Caillé, *La quête de reconnaissance, op. cit.*, p. 45.

³¹ Axel Honneth, « La reconnaissance comme idéologie », in *La société du mépris, op. cit.*, p. 246.

³² Louis Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », in *Positions (1964-1975)*, Paris, Les Éditions sociales, 1976, pp. 67-125.

des obligations servant la société. Tous les systèmes sociaux et de gouvernement visent toujours tacitement ou ouvertement à produire des individus qui leur sont conformes. La finalité, c'est de créer chez eux des comportements pouvant faciliter leur intégration. Althusser est même allé plus loin : il établit un lien entre « subjectivation » et assujettissement. Il pense que les êtres humains ne deviennent des « sujets » au sens d'une prise de conscience de leurs propres droits et de leurs responsabilités qu'en étant soumis à un système de règles pratiques et d'attributions leur donnant une identité sociale. Les règles et pratiques sociales conditionnent leur regard tant à leur propre égard qu'à celui des autres.

Une fois que l'on se rend à l'évidence que la pratique de la reconnaissance peut être une médiation de l'assujettissement, le concept de reconnaissance semble perdre tout contenu positif pour devenir un « mécanisme centrale de l'idéologie ». Ce qui fonde ici la reconnaissance, ce sont des dispositifs de pouvoir, des cadres préétablis de la reconnaissance. La reconnaissance n'est pas première, mais secondaire, prédéterminée. Selon la formule de Judith Butler, la reconnaissabilité, ce qui fait qu'un acteur est reconnaissable, précède la reconnaissance. L'acte de reconnaissance n'est pas originaire, il est au contraire dérivé. Il apparaît comme un « *élément de la pratique qui consiste à ordonner et réguler des sujets en fonction des normes préétablies*³³ ». La secondarité de la reconnaissance fait d'elle un outil de domination et de légitimation puisque la pratique de la reconnaissance dans une communauté politique suppose au préalable la validation d'une ou des instances de reconnaissance, « le roi, selon la vieille maxime juridique, est la fontaine de l'honneur ».

Par ailleurs, dans toute pratique de la reconnaissance, il y a une prétention d'exclusion. La reconnaissance est un acte à la fois inclusif et exclusif, elle distingue d'une part des acteurs reconnaissables et d'autre part des acteurs non reconnaissables. La reconnaissance permet à certaines vies humaines d'apparaître comme normales ou acceptables tout en « *reléguant celles qui ne se conforment pas aux cadres normatifs dans le domaine des menaces pour l'humanité*³⁴ ». La conséquence, c'est qu'elle est à la fois nuisible aux acteurs reconnus et aux acteurs non reconnus. Ici, la domination se laisse voir sous sa double dimension. Elle est à la fois domination des acteurs reconnus et domination des acteurs privés de la reconnaissance. Les premiers sont dominés parce qu'intégrés dans un ordre sociétal dont ils ne maîtrisent pas les tenants et les aboutissants. La

³³ Judith Butler, *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Paris, La Découverte, 2009, p. 137.

³⁴ Haud Guéguen et Guillaume Malochet, *op. cit.*, p. 105.

domination des seconds prend la forme de la dénégation du droit à la reconnaissance. Dans les deux cas, la pratique de la reconnaissance est nuisible. Ce qui semble jeter du discrédit sur le paradigme de la reconnaissance. Aussi, une conception non raisonnée des enjeux pratiques de la reconnaissance dans le cadre des politiques de reconnaissance culturelle peut se révéler nuisible. Au lieu d'épanouir les individus et les groupes minoritaires, « *les politiques fondées sur des exigences de reconnaissance exercent en fait un pouvoir d'assujettissement qui façonne les sujets en les enfermant dans des catégories qui n'ont rien de naturel ni d'évident*³⁵ ». Les politiques de la reconnaissance identitaire présentent le risque de réification ou de déformation culturaliste de l'identité personnelle et d'autres conséquences intolérables pour les droits et libertés individuels.

En tout état de cause, l'usage idéologique du concept de reconnaissance dans le monde contemporain tend à faire douter de la capacité opérationnelle des théories de la reconnaissance dans la critique de la domination. Mais, cette objection perd toute sa pertinence quand on sait que les théories de la reconnaissance ont originellement une vocation émancipatoire. En toute évidence, elles constituent le cadre actuel de la critique sociale.

3. Théories de la reconnaissance : visée émancipatoire et critique de la domination

L'idée fondationnelle de la critique sociale à l'étape actuelle est que la souffrance sociale a une dimension morale. Elle découle non seulement de l'exploitation économique, mais aussi de l'expérience du déni de reconnaissance. Parti de cette idée de base, un penseur comme Axel Honneth arrive à la conclusion que la question de la justice sociale doit être élargie à « *nos conceptions sur la manière dont les sujets se reconnaissent les uns les autres et sur l'identité qu'ils se reconnaissent mutuellement*³⁶ ». La société doit mettre les acteurs à l'abri de l'expérience du mépris social. Au sens d'Avishai Margalit, la justice sociale est une question de société décente³⁷, c'est-à-dire d'une société qui protège les individus et groupes sociaux contre l'humiliation sous toutes ses formes. Pour Charles Taylor, l'intégration politique dans un contexte multiculturel demande la protection des minorités culturelles contre la domination culturelle.

³⁵ *Ibidem*, p. 106.

³⁶ Axel Honneth, « Reconnaissance », in Canto-Sperber, M. (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 2001, p. 1352-1357.

³⁷ Avishai Margalit, *La société décente*, Paris, Climats, 1999.

Au soubassement de cette idée qui fonde la critique sociale à une période historique qui est la nôtre, il y a la conviction que le compte rendu de la souffrance vécue ou sa constitution en objet de récit et de connaissance permet de « *lutter contre la réduction des confrontations politiques au cercle étroit des questions liées à l'efficacité économique ou au respect égal des droits universels et de sortir des pans entiers de la société de l'invisibilisation en rendant ainsi aux individus concernés la capacité de revendiquer et d'agir collectivement pour transformer les conditions de leur existence*³⁸ ». Ou, comme le dit Axel Honneth, la philosophie de la reconnaissance, programme théorique actuel de la critique sociale, vise à « *diagnostiquer, parmi les processus de développement social, ceux qui constituent une entrave pour les membres de la société et réduisent leurs possibilités de mener une vie bonne*³⁹ ». En dévoilant les pathologies inhérentes au fonctionnement des sociétés contemporaines, la philosophie de la reconnaissance vise à postuler des conditions d'épanouissement et de réalisation des différents acteurs. Dans leurs postulats, les nouvelles formes de la critique sociale trouvent que la protection contre l'humiliation et le déni de reconnaissance sont des questions d'importance majeure à intégrer dans la définition traditionnelle de la justice car, comme le souligne Catherine Audard,

Trop de membres de la société sont exclus par les politiques qui visent à corriger les inégalités sans lutter contre les discriminations. Trop de citoyens restent passifs parce qu'ils continuent à être traités comme des étrangers, à être humiliés par le racisme, le sexisme, et la solidarité doit prendre en compte ces expériences de l'injustice⁴⁰.

Ce souci d'élargir la justice sociale aux questions relatives à l'estime de soi et à la reconnaissance n'est que la formulation théorique de la demande de respect à l'œuvre dans les mouvements sociaux émanant des acteurs lésés tels que les femmes, les minorités ethniques, culturelles ou sexuelles, les noirs victimes du racisme dans les démocraties occidentales, les couches sociales défavorisées ou les jeunes des quartiers dits difficiles⁴¹. Ici, comme le suggère Emmanuel Renault, on l'a dit, la philosophie joue le rôle de porte-parole des victimes de la domination et traduit leur ardent

³⁸ Emmanuel Renault, *Souffrances sociales. Sociologie, psychologie et politique*, Paris, La Découverte, 2008, p. 6.

³⁹ Axel Honneth, *La société du mépris*, op. cit., p. 40-41.

⁴⁰ Catherine Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Ethique, politique, société*, Paris, Gallimard, 2009, p. 513-514.

⁴¹ Véronique Le Goaziou et Laurent Mucchielli, *Quand les banlieues brûlent... Retour sur les émeutes de novembre 2005*, Paris, La Découverte, 2006.

souci de justice, leur volonté de voir émerger un ordre social beaucoup plus juste. La « grammaire morale des conflits sociaux » faite par Axel Honneth révèle que ces derniers sont le lieu où les attentes normatives de reconnaissance des individus et des groupes sociaux sont en jeu. Il ne s'agit nullement pour Honneth de légitimer en quoi que ce soit la rivalité agonistique, mais d'inviter à prendre acte d'une dimension fondamentale de la conflictualité au cœur de la vie sociale. Le plus souvent, les conflits sociaux se déclenchent quand les attentes légitimes de reconnaissance des acteurs sont déçues, se sont vues opposées une fin de non-recevoir. Les conflits sociaux prennent la forme d'une lutte pour la reconnaissance et la lutte pour la reconnaissance elle-même prend la forme d'une demande de protection contre le mépris, que ce soit l'atteinte physique, l'atteinte juridique ou l'atteinte à la dignité de l'individu.

Emmanuel Renault a établi le même lien entre l'expérience du mépris et les révoltes populaires. Il considère que même si la révolte qui suit l'expérience du mépris n'est pas toujours moralement justifiée, il reste vrai qu'elle traduit une exigence légitime, celle d'un désir de rétablissement des conditions du rapport positif à soi et d'un minimum d'autonomie. Selon Renault, la « *négation la plus complète de l'autonomie se renverse en une demande d'autonomie*⁴² ». Les blessures morales insupportables deviennent des prétextes légitimes de luttes sociales. Dans cette optique, les luttes sociales traduisent un sentiment de refus de l'insupportable, une résistance à la domination, à la négation de la dignité et de l'identité. Les blessures morales des acteurs, résultat du manque ou de l'absence de reconnaissance, les conduisent à des luttes sociales qui prennent la forme d'une demande de respect. C'est ainsi que dans sa phénoménologie de la demande du respect ou du « discours du respect⁴³ », Renault y voit une protestation contre les états d'injustice sociale au nom du principe d'égal respect dû à tous. Le discours du respect traduit une réaction contre la subalternité. Il est présent chez les couches sociales subalternes qui s'estiment victimes de l'injustice sociale. A travers ce discours, les catégories sociales concernées notifient à l'ensemble de la société qu'elles ont droit au respect, à être reconnues comme des acteurs sociaux dignes de respect et de considération. Pour bien saisir la rationalité morale des luttes et mouvements socio-politiques au sein des sociétés contemporaines, il convient seulement d'être attentif à ce « discours du respect » qui, selon Emmanuel Renault, constitue « une

⁴² Emmanuel Renault, *Mépris social. Ethique et politique de la reconnaissance*, op. cit., p.45.

⁴³ Emmanuel Renault, « Le discours du respect », in Alain Caillé (dir.), *La quête de reconnaissance*, op. cit., p. 161-181.

réaction revendicative à l'expérience d'un déni de reconnaissance (reconnaissance dévalorisante, méconnaissance ou invisibilisation) institutionnalisés de différentes manières⁴⁴ ».

Les penseurs multiculturalistes tels que Charles Taylor, Will Kymlicka, Michael Walzer ou Catherine Audard voient à raison dans la domination culturelle une injustice. Celle-ci fragilise l'identité des acteurs issus des minorités culturelles, ethniques, linguistiques ou religieuses et est vécue comme une oppression. Comme le note Charles Taylor, « *une personne ou un groupe de personnes peuvent subir un dommage ou une déformation réelle si les gens ou la société qui les entourent leur renvoient une image limitée, avilissante ou méprisante d'eux-mêmes⁴⁵ »*. Dans cette optique, l'absence ou le déficit de reconnaissance « *peuvent causer du tort et constituer une forme d'oppression, en emprisonnant certains dans une manière d'être fautive, déformée et réduite⁴⁶ »*. Vécue comme une oppression, la domination culturelle ne reste pas sans riposte. Elle devient une raison légitime de la lutte pour l'émancipation. L'idée est que la coopération sociale dans une communauté politique égalitaire ne peut soumettre les minorités à la domination d'une culture majoritaire. Ici, on demande volontiers l'institutionnalisation du principe de discrimination conçu comme une exigence d'équité. Les théoriciens multiculturalistes invitent à penser la citoyenneté sous le couvert de la différence sans bien entendu renoncer à son pôle de l'égalité. La citoyenneté est égalité et altérité étant donné que « *les politiques d'assimilation qui sont basées sur l'anonymat (colour blind) n'ont pas l'impact souhaité parce qu'elles ne portent pas directement sur la reconnaissance des identités bafouées et humiliées⁴⁷ »*.

Le souci d'émancipation et de critique est à l'œuvre aussi bien dans les travaux d'Axel Honneth, d'Emmanuel Renault, de Franck Fischbach⁴⁸ que dans les travaux des penseurs multiculturalistes. L'intention manifeste de ces différents auteurs est d'émanciper les acteurs dominés même s'il reste à savoir si leurs postulations respectives est suffisamment convaincantes pour être à la hauteur de ce souci. Un certain nombre d'arguments suffit pour montrer le souci d'émancipation au cœur des théories de la reconnaissance. Le premier argument est la distinction

⁴⁴ *Ibidem*, p. 164.

⁴⁵ Charles Taylor, *op.cit.*, p. 41-42.

⁴⁶ *Idem*.

⁴⁷ Catherine Audard, « L'idée de citoyenneté multiculturelle et la politique de la reconnaissance », *op. cit.* p. 20.

⁴⁸ Franck, Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009.

effectuée par Axel Honneth entre les « formes idéologiques de reconnaissance » et les « formes moralement justifiées de reconnaissance sociale » dans son article « La reconnaissance comme idéologie⁴⁹ ». De son point de vue, seules les formes moralement justifiées de reconnaissance qui épanouissent les acteurs auxquels elles sont allouées sont acceptables. Les formes idéologiques de reconnaissance sont inacceptables dans la mesure où elles n'accroissent pas l'autonomie des acteurs. Par formes idéologiques de reconnaissance, il entend les formes de reconnaissance sociale et politique qui encouragent la domination. La reconnaissance est dite idéologique quand elle fonctionne comme un moyen de domination au sens marxiste du terme⁵⁰. Axel Honneth donne l'exemple de quelques formes idéologiques de reconnaissance : un esclave dont les vertus de soumission ou de docilité sont reconnues par son maître, une ménagère victime de l'idéologie de la division sexuelle du travail à laquelle son patron reconnaît son statut de femme serveuse, un citoyen élevé au rang d'honneur pour service rendu à son pays alors que cet acte de reconnaissance publique peut viser implicitement à l'intégrer dans un ordre socio-politique existant. Selon lui, ces exemples font comprendre que la reconnaissance sociale peut toujours produire des « effets idéologiques suscitant du conformisme » et des « formes de soumission volontaire⁵¹ ».

Aussi, les contextes intellectuels d'émergence des théories de la reconnaissance témoignent bien de leur souci d'émancipation et de critique. La théorie honnethienne de la reconnaissance s'inscrit dans la droite ligne de l'École de Francfort dont la vocation critique est connue et reconnue. Le versant culturel de la philosophie de la reconnaissance dont les représentants sont entre autres Charles Taylor et Will Kymlicka s'était affirmé comme une philosophie critique du libéralisme politique. Charles Taylor tout comme Will Kymlicka ont mis l'accent sur les limites du libéralisme et invitent à sa reformulation. Leur apport fondamental est que l'intégration dans une société égalitaire doit être à la hauteur des conditions contemporaines de la pluralité humaine sous son aspect culturel.

Tout compte fait, les théories de la reconnaissance constituent le cadre conceptuel actuel de la critique sociale à condition bien entendu qu'elles renoncent à la tendance qui consiste à faire de la reconnaissance un principe de justice. Si les acteurs expriment leur ardent désir d'être reconnus, cela n'implique pas nécessairement qu'il existerait un droit

⁴⁹ Axel Honneth, « La reconnaissance comme idéologie », in *La société du mépris*, op. cit., p. 245-274.

⁵⁰ Karl Marx, *L'idéologie allemande*, Paris, Editions Sociales, 1976.

⁵¹ Axel Honneth, « La reconnaissance comme idéologie », op. cit., p. 248.

imprescriptible à la reconnaissance⁵². La reconnaissance n'est pas la justice. Il existe même une dialectique de la reconnaissance ! Il n'est pas question de déduire du fait incontestable que les sujets humains désirent être reconnus qu'il existerait un devoir, une obligation de reconnaissance. Ce à quoi la quête quasi-généralisée de la reconnaissance dans les sociétés contemporaines invite, c'est le renforcement de la protection sociale. La logique est qu'au lieu de vouloir reconnaître pour épanouir, il est question de renforcer la protection sociale pour permettre aux différents acteurs et groupes sociaux de faire l'expérience de leur propre reconnaissance. La justice sociale exige un devoir de protection sociale. Et c'est à cette seule condition que les théories de la reconnaissance peuvent être à la hauteur de leur ambition critique et de ce fait s'imposer comme une véritable théorie de la contre-dominance. Ceci dit, elles peuvent aider dans la critique de la domination dans le monde contemporain, qu'elle prenne la forme de la négation de la dignité, de la violation des droits humains, du viol, de la souffrance au travail, de la domination politique, de la domination culturelle ou de la mondialisation.

Conclusion

Dans son ambition la plus haute, la modernité démocratique n'est rien d'autre que le triomphe des idéaux de liberté, d'égalité, de dignité humaine et de justice. C'est justement ces idéaux que menace la misère du monde actuel⁵³. Dans le monde contemporain, des pans entiers de la société vivent dans l'invisibilité et n'ont aucune place au soleil. L'injustice sociale est banalisée et tout porte à croire que chacun mérite son sort. Les acteurs subalternes sont de plus en plus ciblés comme les seuls responsables de leurs situations. Cette banalisation hypocrite de la souffrance sociale prive pas mal d'acteurs individuels et groupes sociaux des supports sociaux indispensables à leur épanouissement. Si l'identité personnelle n'advient comme telle que dans l'intersubjectivité, elle est aussi intersubjectivement vulnérable. Ce que menace la souffrance sociale, c'est l'identité, la dignité et l'estime sociale des acteurs. C'est dans un contexte de mal-être généralisé comme le nôtre que les théories de la reconnaissance laissent voir toute leur importance. En se posant comme le porte-parole des acteurs exclus ou humiliés, les théories de la reconnaissance s'affirment comme une théorie

⁵² Alain Caillé et Christian, *La reconnaissance aujourd'hui*, op. cit., p. 8.

⁵³ Pierre Bourdieu (dir.), *La Misère du monde*, Seuil, Paris, 1993. Voir aussi Stéphane Beaud, Joseph Confavreux et Jade Lindgaard, *La France invisible*, Paris, Éditions La Découverte, 2006, p. 12.

critique de la domination. Elles sont porteuses d'un projet d'émancipation individuelle et collective dans la mesure où elles se préoccupent des conditions du bien-être des acteurs individuels et collectifs.

Cependant, les théories de la reconnaissance, cadre actuel de la critique sociale, ne peuvent être à la hauteur de leur idéal d'émancipation que si elles renoncent à penser les conditions de la « vie réussie » en termes d'octroi et de maximisation de la reconnaissance. C'est dire qu'une conception non raisonnée des enjeux pratiques de la philosophie de la reconnaissance risque de faire d'elle une théorie de la domination dans un contexte historique où la thématique de la reconnaissance est mobilisée à des fins politiques et de gestion des ressources humaines dans le monde du travail. L'invitation d'Axel Honneth à distinguer les formes moralement justifiées de reconnaissance des formes idéologiques de reconnaissance ne constitue pas un grand secours en la matière quand on sait que la pratique de la reconnaissance publique est le mécanisme standard de toutes les formes d'idéologie. Au lieu d'appeler à un devoir de reconnaissance positive, les théories de la reconnaissance doivent plutôt appeler au renforcement de la protection sociale, à la protection des différents acteurs (individuels et collectifs) contre les situations de mépris, d'injustice, d'humiliation et de déni de dignité. En raisonnant en termes de protection sociale et non d'exigence de reconnaissance, la philosophie de la reconnaissance gagnera beaucoup plus en crédibilité dans sa vocation critique.

Références bibliographiques

Adorno, T. et Horkheimer, M., *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974.

Althusser, L., « Idéologie et appareils idéologiques d'État », in *Positions (1964- 1975)*, Paris, Les Éditions sociales, 1976, pp. 67-125.

Audard, C., *Qu'est-ce que le libéralisme ? Ethique, politique, société*, Paris, Gallimard, 2009.

- , « L'idée de citoyenneté multiculturelle et la politique de la reconnaissance », *Rue Descartes*, vol. 3, n° 37, 2002, p. 19-30.

Beaud, S., Confavreux, J. et Lindgaard, J., *La France invisible*, Paris, La Découverte, 2006.

Blanchard, M., « Habermas chez les Autochtones : droits collectifs et reconnaissance », in Caillé, C. et Lazzeri, C., *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Editions, 2009, p. 143-170.

Boltanski, L., *De l'émancipation*, Paris, Gallimard, 2009.

- , (avec Chiapello, È.), *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.
- Bourdieu, P. (dir.), *La Misère du monde*, Seuil, Paris, 1993.
- Butler, J., *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Paris, La Découverte, 2009.
- Caillé, A., (avec Lazzeri, C.) (dir.), *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Editions, 2009.
- , *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, Paris, La Découverte/ M.A.U.S.S, 2007.
- , (avec Lazzeri, C.), « La reconnaissance aujourd'hui. Enjeux théoriques, éthiques et politiques du concept », *Revue du MAUSS*, 2004/1, no 23, p. 88-115.
- , « De la reconnaissance : Don, identité et estime de soi », *Revue du MAUSS*, n°23, 1^{er} semestre, 2004.
- Dejours, C., *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Seuil, 1998 (réed. 2009).
- Ellison, R., *Homme invisible, pour qui chantes-tu ?*, Paris, Grasset, 2002.
- Fichte, J. G., *Fondements du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, Paris, PUF, 1984.
- Fischbach, F., *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009.
- Fukuyama, F., *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris Flammarion, 1992.
- Goaziou V. L. et Mucchielli, L., *Quand les banlieues brûlent...Retour sur les émeutes de novembre 2005*, Paris, La Découverte, 2006.
- Guéguen, H. et Malochet, G., *Les théories de la reconnaissance*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2012.
- Honneth, A., *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, trad. A. Dupeyrix, P. Rusch et O. Voirol, Paris, La Découverte, 2006.
- , « La reconnaissance comme idéologie », in *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, trad. A. Dupeyrix, P. Rusch et O. Voirol, Paris, La Découverte, 2006, p. 245-274.
- , « Reconnaissance », in Canto-Sperber, M. (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 2001, p. 1352-1357.
- , *La lutte pour la reconnaissance. La grammaire morale des conflits sociaux*, trad. P. Rusch, Paris, Cerf, 2000.
- Kymlicka, W., *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Paris / Montréal, La Découverte et Boréal, 2001.

- Lallement, M., « Qualités du travail et critique de la reconnaissance » in Caillé, A. (dir.), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, Paris, La Découverte/ M.A.U.S.S, 2007, p. 71-88.
- Margalit, A., *La société décente*, Paris, Climats, 1999.
- Marx, K., *L'idéologie allemande*, Paris, Editions Sociales, 1976.
- Nadeau, C., « Justice transitionnelle et théorie de la reconnaissance », in Caillé, A, et Lazzeri, C. (dir.), *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Editions, 2009, p. 115-142.
- Ricoeur, P., *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Seuil, 2004.
- Renault, E., « Éthique ou politique de la reconnaissance ? », (avec Deranty, J-P.), in Bentouhami, H. et Miqueu, C. (dir.), *Conflits et démocratie. Quel nouvel espace public ?*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 177-202.
- Renault, E., « Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien », *Politique et Sociétés*, vol. 28, n° 3, 2009, p. p. 23-43.
- , *Souffrances sociales. Sociologie, psychologie et politique*, Paris, La Découverte, 2008.
- , « Le discours du respect », in Caillé, A. (dir.), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, Paris, La Découverte, 2007, p. 161-181.
- , *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004.
- , *Mépris social. Ethique et politique de la reconnaissance*, Bègles, Editions du Passant, 2004.
- Salmon, A., *Ethique et ordre économique. Une entreprise de séduction*, Paris, CNRS Editions, 2002.
- Savadogo, M., *Penser l'engagement*, Paris, L'Harmattan, 2012.
- , « Reconnaissance et engagement », in *Penser l'engagement*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 77-93.
- , « Critique sociale et engagement politique », in *Penser l'engagement*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 97-112.
- Taylor, C., *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994.
- Voirol, O., « Invisibilité et « système ». La part des luttes pour la reconnaissance », in Caillé, A., et Lazzeri, C. (dir.), *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Editions, 2009, p. 321-367.

QUEL AVENIR POUR LE BIEN COMMUN DANS LES SOCIÉTÉS PLURALISTES ? Essonam BINI (Université de Kara - Togo)

Résumé

La définition classique du bien commun ne prend en compte que l'adhésion commune à un bien dont Dieu est le garant. Ce concept peut donc être compris comme un bien essentiel à la vie qui appartient à une société. C'est par exemple le bonheur selon Aristote ou la volonté générale chez Rousseau. Toutefois, le concept est dynamique et avec la modernité, il vient à désigner l'espace public des délibérations politiques. Ce dernier fait ressortir la dimension de notre rapport à autrui et de l'interrelation qui caractérisent le vivre ensemble. C'est pourquoi, parler du bien commun dans un environnement pluraliste, impose de ne pas perdre de vue la dignité humaine.

Mots clés : Bien commun, dignité humaine, interaction, pluralisme, vivre ensemble.

Abstract

The classical definition of the common good takes into account the recognition of the good which is guaranteed by God. This concept can be understood as a good that is essential to life which belongs to a society. This is the case of happiness according to Aristotle or the general will developed by Rousseau. However, the concept is dynamic and it now designates under modernity the public space for political deliberations. The concept emphasizes the dimension of our relationship with others and the interrelationship that characterize the living together. This is the reason why when one refers to the common good in a pluralistic environment, it is important to keep in mind the respect of human dignity.

Keywords: common good, human dignity, interaction, pluralism, living together.

Introduction

Le concept de bien commun est apparu depuis l'Antiquité et a permis de désigner des réalités différentes. Il a porté tour à tour sur ce que tout le monde recherche (bien suprême), sur Dieu ou encore sur l'ordre politique par lequel le vivre ensemble est possible. St Thomas d'Aquin, utilisant ce concept le premier, lui donne une définition qui prend en compte aussi bien le créateur que l'espace dans lequel la créature s'organise. Depuis la modernité, le bien commun dont l'extension ne porte plus que sur le juridico-politique, connaît de plus en plus de retournement. Dans le contexte actuel où il n'y a pas d'unanimité autour des présupposés politiques pour le vivre ensemble, on peut s'interroger sur l'importance d'un idéal commun du vivre ensemble. Dans cette optique où le paradigme est celui de la prise en compte de l'intérêt privé de l'individu, il devient difficile voire utopique de postuler l'existence d'un bien commun. Au-delà du fait que l'économique s'insère dans l'espace intersubjectif, il faut également faire cas du pluralisme qui brouille l'espace idéologique et celui des valeurs. Doit-on encore parler de bien commun à l'heure actuelle et quel sens peut-on lui donner ? En d'autres termes, est-il possible que tous puissions avoir une vue partagée autour d'un bien quelconque ? Y a-t-il un espace qui lui est réservé ? Quel rôle peut-il et doit-il jouer dans le vivre en commun ? Ce questionnement trouve son sens dans la mesure où la personne humaine ne peut s'épanouir véritablement qu'en société. Quelle valeur faut-il encourager, du moins promouvoir pour une bonne vie autant individuelle que collective ?

1. La notion du bien commun et son évolution

La notion de bien commun est difficile à cerner aujourd'hui car elle a évolué dans le temps. Les Grecs de l'Antiquité et Saint Thomas d'Aquin au Moyen Âge, ont parlé de bien relatif et de bien suprême ou absolu pour différencier le bien par excellence, celui que tout homme désire pour lui-même (parce qu'il est absolu), de celui que l'on recherche en vue de quelque chose d'autre qui n'est donc qu'un moyen.

1.1. Conceptions anciennes du bien commun

Platon s'est intéressé particulièrement au bien suprême qu'il situe au centre du monde des Idées comme principe d'ordre et d'harmonie. Le bien

est un et universel car il est indistinctement le bien de tout et de tous sans l'être de personne ; chacun veut donc ce bien qui est un bien transcendant. C'est précisément dans *La République* que cette conception du fondateur de l'académie est développée et nous y lisons :

*C'est mon opinion qu'aux dernières limites du monde intelligible est l'idée du bien, qu'on aperçoit avec peine, mais qu'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause universelle de tout ce qu'il y a de bien et de beau ; que dans le monde visible, c'est elle qui a créé la lumière et le dispensateur de la lumière ; et que dans le monde intelligible, c'est elle qui dispense et procure la vérité et l'intelligence, et qu'il faut la voir pour se conduire avec sagesse soit dans la vie privée, soit dans la vie publique.*¹

C'est l'idée du Bien qui éclaire le monde intelligible tout comme le soleil illumine le monde sensible et la connaissance n'est possible que grâce à lui.

Aristote de son côté distingue le bien suprême du bien relatif. Il dit, parlant du bien relatif, que celui-ci se dit en autant de sens que l'être². Rompant d'avec la conception de son maître, il ramène le bien (relatif) dans la sphère de l'immanence. Le bien humain est pour le fondateur du Lycée, un bien concret au sens où il est un moyen. Toutefois, le bien devient universel ou suprême, quand il n'est plus seulement moyen mais une fin en soi. Le bien-finalité est celui qui assure l'unité des biens relatifs en garantissant une sorte d'ordre architectonique de ces derniers.

*Si donc tous les objets de nos actions sont ordonnés à une fin que nous souhaitons pour elle-même, tout le reste n'étant souhaité que pour elle, et si nous ne choisissons pas toutes choses pour autre chose (...), il est évident que cette fin sera le bien par excellence, le souverain bien*³.

Ce bien suprême est le bonheur. Le bonheur est le but ultime de la vie humaine et de l'organisation politique. Ce bonheur est l'excellence de la fonction propre de l'homme, c'est-à-dire de l'activité rationnelle. Un homme est heureux s'il excelle dans sa fonction d'être raisonnable. Le bonheur est dans ce cas, l'accomplissement parfait de sa nature.

¹Platon, *La République*, trad. E. Chambry, Paris, Gallimard, 2008, livre VII, 517 c.

²Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1997, II, 1 1096 a2.

³Aristote, *op. cit.*, liv I, 1 1094 a 18- 23.

Le bien suprême ne peut être atteint que si certaines conditions sont réunies et qui permettent son « avènement ». La finalité de la vie individuelle et/ou collective étant le bonheur, l'eudaimonia, il faut donc trouver le mode d'organisation politique qui conditionne et favorise l'épanouissement de tous et de chacun. Si la vie « politique » est le bien propre de l'homme, il existe sans doute des biens propres à chaque individu ; pour celui-ci ce sera de gagner de l'argent, pour celui-là de gagner le cœur de la femme de ses rêves. Mais il y a un Bien de l'homme en tant qu'homme et par définition ce Bien ne peut pas être propre à chaque individu, il est « commun » à tous ceux qui vivent dans une Cité. C'est vivre sous le commandement des lois. Autrement dit, notre bien le plus précieux, ce bien *commun*, réside d'abord dans l'ordre légal qui régit la Cité. C'est cela qui motive la recherche du meilleur régime politique et qui pousse le fondateur du Lycée à dire que l'organisation politique est indispensable. Ainsi, le pouvoir politique est au service du bien *commun* et pour cette même raison, doit s'appuyer sur les lois. Le bien commun selon Aristote est un bien qui favorise l'épanouissement de chacun.

Le concept de *bien commun* est utilisé pour la première fois par St Thomas d'Aquin dans son œuvre, *Contra Gentiles*. Il est parti de la constatation que parmi les biens que recherchent habituellement les hommes, certains, parmi les plus importants, sont partagés et rentrent dans une jouissance commune. De cette base qui est celle de la communauté humaine, il remonta jusqu'à un ordre supérieur, celui du bien commun. Il s'inspire du bien suprême (bien absolu) que l'on retrouve dans la doctrine aristotélicienne et la transpose à la théorie de la création biblique pour faire apparaître Dieu comme la source et le premier moteur de l'être et de l'amour. L'homme est un être politique qui vit par/et dans la cité. Fondamentalement, le politique est la visée ultime et organisatrice des relations entre les hommes. Son principe d'action est le plus grand bien de la cité, le bien parfait qui se suffit à lui-même, souverain bien ou bien humain⁴. Pour Saint Thomas d'Aquin, la communauté politique n'a pas pour but d'asservir L'homme mais de le faire naître à lui-même en l'aidant à atteindre une fin plus haute qui est le bien vivre. Ce bien vivre peut aussi se désigner, le bonheur de vivre ensemble. Cela se comprend car,

Le Bien commun est le bien d'une communauté humaine. Il est le bien d'une communauté, qu'il s'agisse d'une communauté familiale,

⁴ St Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, Paris, Cerf, 1993, 1,13 et 12, 16.

*professionnelle, familiale ou de la communauté universelle. C'est un Bien commun à des frères qui communient en lui, le recherchant ensemble, le réalisant ensemble, le recevant ensemble. C'est un Bien que l'on choisit et désire en commun, que l'on se procure en commun, qui se reverse communément sur chacun*⁵.

L'ordre juridique chargé de dire le droit est animé par la vertu de justice et exerce une contrainte raisonnable sur les personnes pour les orienter vers leur fin commune. Ainsi, la communauté politique permet que la société se réalise comme communauté de personnes orientées vers le bien, de sorte que l'homme, porté par le projet créateur et salvateur de Dieu, advienne à son humanité. Tous les êtres sont donc pénétrés en leur être le plus intime par l'influence transcendante de Dieu. Par cette influence, ils sont tous unis les uns aux autres comme les parties d'un même tout. Ainsi Dieu est le Bien commun de tout l'univers. Cette conception, à des siècles de distance, est reprise en des termes similaires par Jacques Maritain dans une de ses œuvres où il écrit :

*La personne humaine est ordonnée directement à Dieu comme à sa fin ultime absolue, et cette ordination directe à Dieu transcende tout Bien commun créé. Bien commun de la société politique et Bien commun intrinsèque de l'univers (...)*⁶.

Cette acception du bien commun qui a été le lot commun de l'Antiquité jusqu'à la fin du Moyen Âge n'est plus d'actualité car le concept a évolué considérablement.

1. 2. Conceptions modernes du bien commun

L'approche du bien commun des anciens a connu avec l'histoire, des réorientations remarquables. Les penseurs modernes, en l'occurrence Rousseau, ont redéfini le sens du bien commun pour l'inscrire uniquement dans l'espace politique. Pour l'auteur *Du Contrat social*, le bien commun qui est également l'intérêt commun, est la norme indépendante conférant un contenu à la volonté générale et qui en fonde l'autorité. Partant du

⁵Louis Joseph Lebreton, *Découverte du bien commun*, Paris, édit. Economie et Humanisme, 1947, p. 25.

⁶Jacques Maritain, *La Personne et le bien commun*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947, p. 11.

présupposé que l'opposition des intérêts particuliers rend nécessaire l'établissement de la société, il pense que l'accord de ces mêmes intérêts rend possible la société et l'intérêt général. Ce qu'il y a de commun dans les différents intérêts forme le lien social « *et s'il n'y avait pas quelque point dans lequel tous les intérêts s'accordent, nulle société ne saurait exister. Or c'est uniquement sur cet intérêt commun que la société doit être gouvernée* »⁷. L'intérêt commun, qui est l'autre nom du bien commun est à promouvoir par l'entremise de l'intérêt que nourrissent les citoyens à être libres tout en étant gouvernés. Aussi, Rousseau se donne-t-il pour objectif majeur, dans le *Contrat social*, de répondre à cette préoccupation fondamentale. Par le vote de la majorité, la société détermine ce que nos intérêts communs vont être. La volonté générale qui est l'élément central de l'entreprise politique bâtie par Rousseau, par le truchement de la loi, donne un contenu à la notion d'intérêt général ou de bien commun. Celui-ci prend appui sur certaines conditions qui sont celles de la citoyenneté. Le bien commun ne désigne plus, depuis lors, l'intérêt supérieur de la communauté qui revêt systématiquement un caractère divin. C'est ce que relève Hannah Arendt dans le propos suivant :

*Le concept de Bien commun au Moyen Âge, loin de dénoter l'existence d'un domaine politique, reconnaît simplement que les individus ont en commun des intérêts matériels et spirituels (...). Ce qui distingue de la réalité moderne cette attitude essentiellement chrétienne à l'égard de la politique, c'est moins la reconnaissance d'un bien public que l'exclusivisme du domaine privé, l'absence de ce curieux hybride dans lequel les intérêts privés prennent une importance publique que nous nommons société*⁸.

La réorientation politique que subit la notion de bien commun postule que toute l'activité de l'Etat est au service du bien de l'ensemble des citoyens et, que l'espace de la vie privée dépend de chacun. Chaque personne en tant que citoyen ne s'épanouit véritablement que si le bien commun est réalisé dans l'espace politique. Le trait essentiel de la socialité humaine étant politique, l'être humain ne devient pleinement homme qu'en existant comme sujet politique. Ceci ne se comprend que dans la mesure où

⁷ Jean Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, Paris, Flammarion, 2001, I, 6.

⁸ Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 44-45.

le bien commun politique devient l'instrument de cet accomplissement par le truchement de la loi.

La loi représente, selon Rousseau, l'expression de la volonté de tous les citoyens ; elle n'est en aucun cas la volonté d'un seul. Tous sont égaux vis-à-vis de la loi et veulent la même chose ; aussi est-elle de telle sorte que chacun, en lui obéissant, n'obéisse qu'à lui-même. La société peut et même doit obliger chaque citoyen à obéir à la loi, s'il refuse, pour quelques motifs, de s'y soumettre. En effet, ne pas se soumettre à la loi revient à récuser le contrat social et par ricochet, contester le principe de base du vivre ensemble. C'est donc un impérieux devoir pour les cocontractants de contraindre la personne qui serait amenée à s'isoler par une telle conduite, à être heureuse malgré elle. Dans cette logique, le bien commun est le but ou la finalité de l'association politique qui permet la prospérité de tous. Ainsi, le vivre en commun serait le présupposé fondamental du bien commun.

2. Le vivre ensemble : raison d'être du bien commun

Le bien commun tel que le définissent les penseurs modernes, en l'occurrence Rousseau, n'aurait de sens que dans la mesure où il serait nécessaire à tous les membres d'une société parce qu'il contribue au meilleur vivre ensemble. Il participe à l'harmonie et à la cohésion sociale et conditionne les interactions et le vivre ensemble. Il apparaît que le bien commun a rapport avec l'intérêt de tous et de chacun ; ceci induit la caractéristique essentielle du bien commun : un bien n'est commun que parce qu'il se conçoit comme tel pour chacun des membres d'un groupe social. Dans cette perspective, le bien peut être commun du moment où il sert à tous ou quand il permet des interactions.

Les biens communs établissent des ponts entre les secteurs et les communautés ; ils offrent un cadre pour la convergence et la consolidation de la coopération sociale. Le bien commun renforce les traits essentiels de la nature humaine et du comportement humain. Il nous permet de prendre conscience que nous ne sommes pas seulement un *homo œconomicus* comme la société marchande, dans sa version consumériste, nous le fait croire. Nous sommes bien plus que des êtres égoïstes qui ne se soucient que de leurs propres intérêts. Nous ressentons le besoin de nous intégrer dans un tissu social et nous nous y plaisons. Aristote avait établi que l'homme est un être sociable et un animal politique. Il arrive pourtant que les intérêts et les ego prennent le dessus sur le besoin de vivre en société ; mais cela ne suffit pas pour que la société perde de son importance et de son intérêt pour

chaque personne humaine. Il va sans dire que la société est le cadre dans lequel s'exprime cette insociable sociabilité. En fait, les interactions qui sont nécessaires à la vie épanouie ne sont possibles que dans la coopération sociale.

En matière d'interactions sociales, le sentiment de partager ensemble quelque chose peut contribuer à rendre la vie bonne et/ou meilleure. En fait, le sentiment de partager quelque chose avec d'autres est une dimension importante de la vie, ce pourquoi les cultures ont une valeur axiologique et symbolique élevée pour chaque personne. Or, parler de bien commun, c'est faire ressortir les relations mutuelles par et dans lesquelles les êtres humains vivent et s'épanouissent. Dans le domaine des interrelations que la vie commune institue, nous privilégions l'apprentissage de la coopération plutôt que la concurrence. C'est l'une des raisons pour lesquelles John Rawls⁹ pense, à bon droit, que la société est un système de coopération. Il postule ainsi que les individus sont indispensables les uns aux autres. On ne parle de société que s'il y a coopération. Dans la mesure où les individus sont liés les uns aux autres par des liens objectifs qui ouvrent à l'altérité et sous-tendent la sollicitude, la société dans laquelle ils vivent est pour chacun un espace privilégié de développement harmonieux. Comme le souligne Pierre Aubenque, « *la condition humaine, en effet, est telle que la connaissance de soi est illusoire, et devient complaisance à soi, si elle ne passe pas par la médiation de l'autre* »¹⁰. L'idée de coopération suppose qu'il existe un rapport d'interdépendance entre les personnes, ce qui fait prendre conscience à chacun de son existence avec les autres. L'intérêt personnel et l'intérêt collectif se croisent dans la coopération. Aussi peut-on soutenir que la coopération est l'espace des interrelations dans lequel chacun ressent le besoin d'être et de rester ouvert aux autres afin que ce qui se construit ensemble ait du sens. Le bien commun dans cette approche comprend aussi les différents liens qui jalonnent l'existence et tissent la trame de la vie commune. Ces relations ne sont possibles que s'il existe un espace public.

L'espace public peut être simplement saisi comme un espace qui est de l'ordre du commun ; un espace de ce qui appartient à tous et dont tous doivent pouvoir faire usage. L'espace public offre au public une « commune

⁹John Rawls, *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995, pp. 40 – 41.

¹⁰Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 2004, p. 182.

visibilité »¹¹. On distingue deux types d'espace public : le premier est celui des lieux et des monuments qui font émerger un espace commun et le second est celui de l'espace public politique, de l'échange démocratique et citoyen. Habermas a, dans une contribution magistrale, postulé que l'espace public soit un espace de la délibération qui privilégie la « raison communicationnelle »¹² de nature procédurale et universaliste. Cette impartialité est régulatrice de la quête coopérative de la vérité où la contrainte du meilleur argument est seule autorisée à prévaloir.

L'espace public devient un bien commun dans la mesure où il permet à tous de définir et d'établir ce qui nous est commun et important, que ce soit dans la sphère politique ou privée. L'espace public nous met en demeure d'organiser activement des espaces de débat et de discussion de ce qui fait objet de divergences (inéluçtable) entre nous, afin que survienne un consensus sur les valeurs. Ce consensus constitue une garantie de l'ordre social et du vivre ensemble harmonieux. L'espace public érigé en bien commun favorise la cohabitation de tous de manière à assurer *in fine* la cohésion sociale et la stabilité. Si une plus grande participation civique est nécessaire pour renforcer la légitimité de l'Etat, elle permet à tous d'établir l'espace public comme bien commun, car favorisant l'épanouissement de tous. Cet espace public qui est, un bien commun, « *s'institue et se maintient dans la dissolution des repères de la certitude* »¹³ que constituent les subjectivités et les espaces privés. Gaston Fessard voit dans le bien commun, la somme des biens privés et publics, matériels et moraux d'une société donnée. Cela voudrait dire que le bien commun d'un groupe serait comme la totalité concrète et objective dans laquelle et par laquelle, l'ensemble des besoins et des aspirations des membres trouve sa satisfaction¹⁴. Qu'est-ce que cela peut bien être, cette totalité concrète, sinon l'espace public et ce qu'il permet de construire ?

Ces caractéristiques du bien commun obligent à revoir non seulement les catégorisations de sa définition mais aussi à prendre en compte les valeurs qui sous-tendent le vivre en commun et le conditionnent aujourd'hui.

¹¹Olivier Mongin, « Métamorphose de l'espace public », in *Revue Esprit* N°2012/11, DOI : 10.3917/espri.1211.0073, <http://www.cairn.info/revue-esprit-2012-11-page-73.htm>, consulté le 30 mai 2013.

¹²Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Le Cerf, 1992.

¹³Claude LEFORT, *Essai sur le politique*, Paris, Seuil, 1986, p. 29.

¹⁴Gaston Fessard, *Autorité et bien commun*, Paris, Aubier, 1944.

3. Pluralisme et conflit de valeurs : quel avenir du bien commun ?

L'approche du bien commun politique subit, à son tour, un renouvellement avec l'évolution de la conception de la démocratie comme espace de délibération. La question du bien commun politique, dans la sphère politique que la modernité institue aujourd'hui, doit être traitée à nouveaux frais autour des questions de la gouvernance, de la démocratie, de la participation et de la citoyenneté.

L'unicité du bien commun repose sur des convictions philosophiques et religieuses fortes. En situation de pluralisme, il est difficile d'échapper à la vision d'une multiplicité des conceptions du bien commun. C'est pour cette raison que la

vision classique (...) n'est plus adaptée au paradigme moderne. Le bien commun pour l'homme moderne et postmoderne fait appel à l'idéal d'une discussion critique ouverte, laquelle met en doute aussi bien la représentation classique d'une rationalité objective et universelle que la thèse de son harmonie avec le divin¹⁵.

Nous sommes dans un environnement sociopolitique pluraliste et démocratique qui demeure marqué par des opinions substantielles fortes prenant la forme d'énoncés métaphysiques ou même religieux. Ces différentes visions du monde que Rawls¹⁶ appelle doctrines compréhensives sont d'une grande richesse et ont leur importance, car elles nous empêchent de vivre dans un monde d'indifférence et/ou d'absence de doctrines particulières. Les visions particulières sont devenues l'apanage des sociétés contemporaines. En effet, il est normal aujourd'hui de revendiquer pour soi ou pour une communauté une pratique, une vision ou un droit exclusif (droit des minorités, droit à l'homosexualité, droit à la culture, droit au nudisme, etc.). Dans la sphère politique également, il est courant de revendiquer son

¹⁵Denis Müller, « Bien commun, conflits d'intérêt et délibération éthique » in *Ethique publique*, N° 6/1, Montréal, 2004, p. 2.

¹⁶ Une conception ou une doctrine « est dite compréhensive quand elle comprend les conceptions de ce qui a de la valeur pour l'existence humaine, les idéaux touchant à la vertu et au caractère personnels, idéaux qui influencent une bonne partie de notre condition non politique (et, à la limite, toute notre existence). [...]. Une doctrine est parfaitement compréhensive lorsqu'elle recouvre toutes les valeurs et les vertus admises dans le cadre d'un schéma de pensée articulé de manière relativement précise » ; John RAWLS, *Justice et Démocratie*, Paris, Seuil, 1993, p. 289.

appartenance à des groupes extrémistes et même fondamentalistes (extrême droite, groupe écologique ou les verts, la gauche de la gauche, parti chrétien, parti islamique, etc.). L'espace politique n'est plus fédérateur et ne cristallise plus les intérêts de tous les citoyens pour que la notion de bien commun ait un sens unanimement partagé. La réalité sociale est devenue un champ de convictions et d'intérêts divergents. La préoccupation des politiques se ramène, bien souvent, à chercher comment rallier l'ensemble des citoyens autour de l'idéal démocratique, à l'heure actuelle où le terrorisme et les extrémistes (de tout bord) font entendre régulièrement leurs voix à la différence. Müller estime que face à cet éclatement de l'espace autant politique que social, « *le bien commun, dans cette perspective, serait plus qu'une simple addition téléologique de biens et de valeurs, [il] serait un espace déontologique de régulation du vivre-ensemble, sous les auspices d'une société juste* »¹⁷.

La question de la justice, dans la société, a mobilisé nombre d'auteurs. L'un des penseurs dont la contribution théorique sur la justice est très significative est John Rawls. Pour ce philosophe américain libéral, « *la justice est la première vertu des institutions sociales comme la vérité est celle des systèmes de pensées* »¹⁸. La théorie de Rawls propose comme fondement moral de la justice, la capacité à assurer l'égalité de considération des personnes. Il est récusé par d'autres penseurs communautaristes qui soutiennent que les individus ne peuvent être vraiment libres et jouir de l'égalité qu'au sein d'une communauté¹⁹. Aussi font-ils apparaître que les individus dépendent de la société et la protection de leurs droits fondamentaux ne doit pas se limiter à leur accorder la liberté et l'égalité ainsi qu'à leur reconnaître l'autonomie mais aussi et surtout à défendre le bien commun qui est la société. Ils ont insisté sur le fait que la théorie politique devrait trouver ses racines dans les traditions et la culture de sociétés particulières.

Si nous convoquons les points de vue des courants fondamentalistes et des partisans d'une politique qui s'organiserait à partir des Saintes Ecritures, nous voyons le bouleversement que subit la sphère politique et par ricochet la notion du bien commun. Il apparaît que des divergences majeures existent entre plusieurs courants de pensées, mais aussi entre

¹⁷Denis Müller, *op. cit.*, p. 3.

¹⁸John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987, p. 29.

¹⁹Micheal Walzer, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris, Seuil, 1997.

citoyens autour des prérogatives et des missions du/de la politique. Au total, la loi et l'espace public ne représentent plus des biens communs unanimes. Faut-il recourir au consensus par pallier, comme le propose Müller, qui serait à même de faire place aux exigences de la justice²⁰ ou chercher dans cet éparpillement de l'espace autrefois couvert par le bien commun, une autre orientation et pourquoi pas un devenir du bien commun ? Le bien commun devient une tâche ou une entreprise de construction visant à élaborer les conditions de possibilité et les outils d'expression d'intérêts convergents, résultant d'un consensus critique et différencié ou d'une justification complexe²¹. Nous constatons, au regard des différentes mutations qui surviennent dans la sphère publique que

Le bien commun surgit (...) de projet contingent et volontaire de sujets et d'acteurs qui acceptent de se mettre ensemble et démocratiquement au service d'un bien estimé, désiré, espéré et recherché comme un Bien digne d'être appelé véritablement commun et donc de baliser les conditions de la justice sociale²².

La sphère politique tout en étant capitale fait face sinon à une crise, du moins à un désintérêt, important (abstention poussée lors des votes, discrédit constant des hommes politiques, terrorisme, etc.). Il s'agit ainsi de choisir ensemble, « dans l'agir politique comme la réflexion éthique, l'aventure de la liberté, le pari de la justice et l'incertitude de la vie responsable »²³ pour Denis Müller. Tout cela ne peut véritablement être possible que si l'espace public permet à l'être humain de s'épanouir et de s'émanciper de toute tutelle aliénante, même politique.

Le bien commun de chaque communauté, par l'espace public est appelé à s'ouvrir à l'universel. Il s'universalise en communauté de biens sous forme de la reconnaissance des droits universels. C'est ce que les différents textes proclamant les droits de l'homme reconnaissent implicitement. Pour que le Bien commun se réalise, il faut à la fois le particularisme du bien de chacun et des communautés, mais également l'universalisme de la communauté et de l'individu à travers le bien commun que représentent les

²⁰ Müller, *op. cit.* p. 5

²¹ Denis Müller, *op. cit.*, p. 6.

²² *Idem.*

²³ *Idem.*

droits de l'homme. La réaffirmation des droits de l'homme ne nous dit-elle pas que l'homme est en voie de devenir la mesure du bien commun ?

Si l'on tente de chercher une valeur commune pour les partisans de tout bord et un dénominateur commun entre les différents acteurs du débat autour de l'organisation de l'espace politique, et donc du bien commun, c'est autour de la question de l'homme et de son épanouissement qu'on aboutit. Nous pouvons en déduire qu'il faut donc protéger l'être humain et le défendre contre tout ce qui le réifie car il demeure la référence au nom de laquelle on se dispute. Aussi remarquons-nous avec Lebreton que

Le Bien commun est d'abord un Bien, et ceci l'oppose déjà non seulement à l'intérêt particulier, mais même aux intérêts collectifs. Le Bien, quand il s'agit du bien des hommes, implique une donnée morale. (...) Il [doit être] dans la ligne même de la nature humaine, pour épanouir l'homme sans compromettre en lui les plus hautes virtualités humaines²⁴.

Il faut se rendre à l'évidence que le bien commun qui mérite d'être promu et défendu parce qu'il est l'essentiel autour duquel il y a unanimité, reste la personne humaine et cela au nom de sa dignité. Car, c'est la dignité qui fait qu'un être humain pèse quelque chose d'irréductible, autrement dit, a une valeur intrinsèque en tant que tel. C'est au nom de cette dignité que les différents textes internationaux et Déclarations sont élaborés et ratifiés ; c'est aussi pour la dignité humaine que le patrimoine génétique est aujourd'hui érigé en bien commun et que le ralliement se fait pour la protection et la préservation de la biodiversité afin que la vie soit possible pour les générations futures.

Conclusion

St Thomas d'Aquin, au Moyen Âge, a utilisé le concept de *bien commun* pour désigner les biens importants qui sont partagés par tous et rentrent dans une jouissance commune. On comprend que parler de bien commun revient à prendre en compte les représentations communes de ce que c'est qu'un bien. Cela suppose de considérer tout ce qui est en lien avec des visions partagées et favorise le vivre ensemble ainsi que la cohésion sociale. Notre recherche nous a conduit à parler du bien relatif et absolu et

²⁴Louis Joseph Lebreton, *op. cit.*, p.19.

de l'organisation politique qui s'appuie sur Dieu dans une adhésion commune. Avec Rousseau, la volonté générale devient le bien commun par excellence et depuis lors, l'espace public qui est pour tous le lieu de nos échanges et de nos délibérations politiques s'y est substitué. C'est grâce à lui que la question de l'épanouissement de chacun est posée et celle des interactions sociales analysée. Cependant, avec l'avènement du pluralisme qui charrie des convictions métaphysiques divergentes, on assiste à un éclatement de la fonction et de la vision unificatrice de la sphère politique. Il nous est apparu que face à cette crise qui a pour présupposé fondamental, des revendications prenant appui sur des principes et valeurs particuliers que consacrent les droits de l'homme, il ne peut exister aujourd'hui, d'autre bien commun que la dignité de la personne humaine.

Bibliographie

- Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. Pierre Tricot, Paris, Vrin, 1997.
- Aubenque, Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 2004.
- Badie B., Smouts M-C, *Le retournement du monde*, Paris, Presses des Sciences politiques et Dalloz, 1999.
- Fessard, Gaston, *Autorité et bien commun*, Paris, Aubier, 1944.
- Habermas, Jürgen, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf, 1992.
- Lefort, Claude, *Essai sur le politique*, Paris, Seuil, 1986.
- Mongin, Olivier, « Métamorphose de l'espace public », in *Revue Esprit* N°2012/11, DOI : 10.3917/espri.1211.0073, <http://www.cairn.info/revue-esprit-2012-11-page-73.htm>, consulté le 30 mai 2013.
- Müller, Denis, « Bien commun, conflits d'intérêt et délibération éthique » in *Revue Ethique publique*, N° 6/1, Montréal, 2004.
- Platon, *La République*, Paris, Gallimard, 2008.
- Rawls, John, *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995.
- St Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, Paris, Cerf, 1993.
- Walzer, Micheal, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris, Seuil, 1997.

**TECHNOSCIENCE ET HANDICAP : CONVERGENCE
ESSENTIELLE OU ACCIDENTELLE ?**, Victorien Kouadio EKPO
(Université Alassane Ouattara de Bouaké – CI)

Résumé

La rencontre entre la technoscience et le handicap n'est ni aléatoire ni incongrue. Contrairement à l'optimisme technoscientifique qui pense que la technique favorisera l'émergence d'un éden sans handicapés, force est de reconnaître que, la technoscience en palliant le handicap en crée, paradoxalement, de nouvelles formes. Cette étude se propose de le démontrer en partant de la généalogie du handicap et en examinant les enjeux symboliques, techniques et trans-technoscientifiques de la lutte contre cette réalité. La volonté de pallier le handicap se jouera dans la prudence fonctionnelle et structurelle de la dialectique entre *homo loquax* et *homo faber*.

Mots clés : Handicap, *Homo faber*, Ontologie, Pallier, Prudence, Symbolique, Technoscience.

Abstract

The meeting between techno science and handicap is neither a hazard nor an incongruity. Unlike the techno scientific-optimism that conveys the idea that technology will promote the rise of an Eden in which there is no disability, it must be recognized that if techno science is alleviating the existing disabilities, it paradoxically creates, new ones. This study aims at highlighting disability from its genealogy and the scrutiny of the symbolic, the technical and trans-techno scientific challenges in the fight against this reality. The desire to overcome this disability will take place within the functional and structural prudence of the dialectic between *homo loquax* and *homo faber*.

Keywords: Disability, *Homo faber*, Ontology, Alleviate, Prudence, Symbolic, Techno-science.

Introduction

Il existe au sein de toutes les sociétés des constructions symboliques au foyer desquelles la crainte du handicap et sa phobie s'accroissent au nom de l'impérialisme de la normalité sociale. Le handicap est perçu comme une faille dans l'identité, un accident biomorphologique ou comme une punition divine, une fatalité. Aussi la représentation et les moyens de lutte contre le handicap étaient-ils, pour une bonne part, vécus de façon symbolique. Les réponses techniques au handicap étaient, jadis, marginales et n'amélioraient pas fondamentalement la situation du handicapé.

Toutefois, l'essor de la technoscience permet de comprendre le handicap et révolutionne le rapport traditionnel de l'homme au handicapé. Il frappe d'obsolescence des réponses symboliques au handicap qui demeurent impuissantes. « *Sans habileté technique, pas de bienfait concevable, la pitié ne suffisant pas à guérir [le handicap], (...) les états morbides n'inspireraient qu'indifférence et dégoût à ceux qui se borneraient à les observer* »¹. La technique aide l'homme à quitter la compassion en agissant sur le handicap.

Les nouveaux pouvoirs que la technoscience donne à l'humanité conduiraient à un changement de paradigme dans la détermination du normal et du pathologique. Il favoriserait alors la prévention de certains handicaps et lutterait efficacement contre d'autres ou les pallierait. La technoscience serait alors le "Dieu" qui sauve ou du moins qui donne espoir aux handicapés.

La plupart de nos contemporains pensent que la situation complexe et ambiguë du handicap est à l'aurore de mutations profondes grâce à l'essor de la technoscience. Dès lors, le handicap et les problèmes sociaux qui l'accompagnent reculeraient et disparaîtraient certainement. Il s'agit de quitter l'ère du handicap, qui se présente comme pathologique, pour l'ère du contrôle ou de la maîtrise de la normalité. Cette attitude interroge le rapport entre la technoscience et le handicap en ces termes : la technoscience éclipse-t-elle le handicap ou la vivifie ? Telle est l'interrogation fondamentale qui va féconder notre réflexion.

Pour mener à bien notre analyse nous dévoilerons, de prime abord, les arguments qui fondent les diverses conceptions du handicap. Nous examinerons ensuite les mirages de la lutte contre le handicap et les nouvelles formes de handicaps. Nous ouvrirons, en dernière analyse, des

¹ France, Quéré, *L'éthique et la vie*, Paris, Odile Jacob, 1991, p. 15.

pistes de réflexion sur les implications de la responsabilité de *l'homo-faber* moderne face au handicap.

1. Excursus sur le handicap

Le rapport de la société aux handicapés est complexe et dépend profondément de la représentation sociale du handicap et des moyens de lutte contre cette disgrâce. En effet, toutes les sociétés cherchent, non seulement, à éviter le handicap mais, aussi, à comprendre ses fondements. Dans cette perspective, nous nous proposons de faire une psychanalyse du fondement du handicap qui nous conduira à questionner l'horizon d'espoir ouvert par la technoscience aux handicapés.

1.1. Psychanalyse du fondement du handicap

Le handicap accompagne l'homme du berceau à l'hospice. Pourtant, on ne considère, très souvent, comme handicapés que des individus qui sont en dehors des canons d'une certaine normalité. L'homme a un handicap ontologique qui s'explique par le fait que son « *appareil organique est inachevé ou incomplet ou que l'existence corporelle se trouve dans un état de faiblesse durable* »². La fragilité naturelle de l'homme lui offre une autonomie précaire. Il ne peut, véritablement, quitter l'état de dépendance. « *Ce qui transforme, (...) l'organisme en une personne au plein sens du terme, c'est l'acte socialement individuant à travers lequel la personne est admise dans le contexte public d'interaction d'un monde vécu intersubjectivement* »³. La sphère publique de la communauté de langage est l'espace où l'être naturel se constitue à la fois en individu et en personne. Elle pallie ses insuffisances naturelles handicapantes sans pour autant les faire disparaître.

Le handicap serait inhérent à l'homme si nous nous en tenons au récit platonicien relatif à la création. Suivant ce récit, Épiméthée aurait distribué aux animaux les attributs au détriment de l'homme. Par sa négligence, il a placé l'espèce humaine en situation de handicap, c'est-à-dire dans un état où, privée du don qu'elle aurait dû recevoir, elle subit un désavantage par rapport aux autres espèces. Pour rétablir les chances, Prométhée, « *vole à Héphaïstos et à Athéna la connaissance des arts avec le*

²Jürgen, Habermas, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?* Paris, Gallimard, 2002, p. 55, trad. fr. Christian Bouchindhomme.

³Idem, p. 57.

feu »⁴ à l'origine des inventions techniques. Ainsi l'outil est-il conçu comme le propre de l'homme. Il est une "prothèse" lui permettant de dépasser ses limites biologiques initiales qui faisaient de lui un handicapé. Dans cette logique, la technique accompagne l'homme durant toute son existence. « *Il semble aussi difficile de concevoir des humains sans techniques que des animaux sans instincts* »⁵. Autrement dit, la technique est inscrite dans la nature humaine. Handicapé, l'homme est un *homo faber* en quête de son être total.

Définir l'homme comme un *homo faber* c'est reconnaître son imperfection et son handicap ontologiques faisant de lui un être essentiellement vulnérable. « *Presque tous les malheurs de l'homme [et surtout son handicap ontologique] sont dus à sa constitution organique et mentale et, dans une large mesure, à son hérédité* »⁶. Cette conception de l'homme entre en résonance avec sa fragilité plaçant du coup l'espèce humaine tout entière en situation de handicap⁷.

Le handicap ontologique peut être atténué par le symbole et la technique. L'aspect technique peut se faire grâce à des outils, que nous pouvons qualifier de "prothèses", et par des interventions directes dans la nature interne de l'homme. Ces interventions peuvent aboutir à une "reconstruction" (physique et mentale) de l'homme, à *l'homme remodelé*⁸ comme le pensent les transhumanistes et les posthumanistes.

Les transhumanistes se voient dans le prolongement de la philosophie du progrès et visent moins à rompre avec l'humanité qu'à améliorer (enchancement) celle-ci avec l'aide des techniques matérielles (...). Les posthumanistes, pour leur part, pensent que l'espèce humaine est appelée à disparaître au

⁴Platon, *Protagoras*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, p. 53 (320c-321c), trad. fr. Émile, Chambry.

⁵Jean-Yves, Goffi, *La philosophie de la technique*, Paris, PUF, 1988, p. 4.

⁶Alexis, Carrel, *L'homme, cet inconnu*, Paris, Plon, 1975, p. 411.

⁷Le livre de Claude Hamonet, (*Les personnes en situation de handicap*, Paris, PUF., 2012) définit et présente des personnes en situation de handicap en montrant qu'il faut comprendre les interactions entre santé, culture et société pour mieux accompagner l'homme en situation de handicap et ses proches.

⁸Nous faisons allusion à *L'homme remodelé* de Vance Packard, trad. fr. Alain Caille, Paris, Calmann-Lévy, 1978. L'auteur s'interroge sur le type d'homme que nous allons construire puisque pour les nouveaux « ingénieurs de l'Homme », l'être humain est d'une plasticité presque infinie.

*profit d'une espèce supérieure qu'elle aura contribué à faire émerger*⁹.

Malgré la nuance qui existe entre ces deux tendances, elles reconnaissent que les limites ou handicaps ontologiques de l'homme sont contingents et peuvent être opérationnalisés par une intervention dans la nature interne de l'homme. Contrairement aux trans-humanistes et aux post-humanistes, les *bioconservateurs*¹⁰ reconnaissent les limites intrinsèques qui mettent l'homme en situation de handicap. Cependant, ils militent pour une intervention sur la nature externe pour réduire le handicap ontologique qu'ils considèrent comme la limite ultime imposée par la nature à l'espèce humaine. Ils interdisent « *absolument toute anthropotechnique, c'est-à-dire toute application non exclusivement palliative, prothétique ou thérapeutique des technologies* »¹¹. La visée méliorative est exclue et perçue comme attentatoire à la norme naturelle. C'est pour cette raison que Habermas défend l'« *éthique de l'espèce humaine* »¹². Cette éthique est particulièrement réfractaire à toute manipulation génétique qui ne poursuivrait pas un but clairement thérapeutique.

En fait, la visée thérapeutique permet de restaurer l'intégrité de la nature humaine. Elle est respectueuse des dispositions ontologiques et biologiques naturelles. Alors que, l'intervention non thérapeutique instaure « *l'incertitude concernant l'identité de l'espèce humaine* »¹³. Elle peut brouiller l'image de l'homme et la symétrie favorisée par les conditions naturelles de naissance. Si les progrès de la maîtrise technoscientifique de l'environnement (la nature externe) peuvent être considérés comme favorables à l'exercice de l'autonomie, il en va autrement dès que « *la technicisation transgresse la frontière entre nature "externe" et nature "interne"* »¹⁴.

L'homme ne serait légitimement un *homo faber* que par rapport au monde extérieur, c'est-à-dire par rapport à la nature. L'intervention dans sa nature interne n'est tolérée que pour rester dans les limites imposées

⁹ Gilbert, Hottois, *Dignité et diversité des hommes*, Paris, Vrin, 2009, p. 58.

¹⁰ Nous pouvons citer entre autre Hans Jonas, Jürgen Habermas, Francis Fukuyama.

¹¹ Gilbert, Hottois, *Dignité et diversité des hommes*, p. 159.

¹² Jürgen, Habermas, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?* Paris, Gallimard, 2002, p. 24, trad. fr. Christian, Bouchindhomme.

¹³ Idem, p. 64.

¹⁴ Idem, p. 41.

ontologiquement par la nature qui seraient critère de normalité. Nous amorçons déjà le second type de handicap qui est biologique.

Du point de vue biologique, on peut considérer comme handicapés des personnes ayant une déficience traduite par l'altération d'une fonction ou d'une structure psychologique, physiologique ou anatomique. Cette déficience conduirait à une réduction partielle ou totale de la capacité d'accomplir une activité d'une façon normale ou dans les limites considérées comme normales, pour un être humain. La déficience et l'incapacité créent un désavantage social à l'individu en le limitant ou en lui interdisant l'accomplissement d'un rôle considéré comme normal, et ce, compte tenu de l'âge, du sexe et des facteurs socioculturels. Le handicap biologique peut être naturel, c'est-à-dire inné. Il peut être aussi lié à des dommages accidentels. Nous pouvons distinguer, du point de vue biologique, le handicap moteur (atteinte partielle ou totale de la motricité, notamment des membres supérieurs et/ou inférieurs), sensoriel (la cécité, la surdité), psychique/mental (la dépression, la folie) et des maladies invalidantes (hémophilie, cancer...). Ces handicaps peuvent être momentanés, permanents ou évolutifs.

Le handicap influence l'identité de l'homme. Ses critères peuvent être discriminatoires et idéologiques. « *Platon déjà voulait limiter les naissances dans les classes pauvres, qu'il estimait peu intelligentes, (...) avant la promulgation des droits de l'homme, des théories racistes ont impunément circulé. L'Antiquité avait admis l'idée d'espèces inférieures, avec les esclaves* »¹⁵. Le racisme, l'esclavage et l'idée d'espèces inférieures conduisent à traiter des individus comme handicapés, parce que jugés anormaux et inaptes à participer à des activités proprement humaines. Les esclaves, dans l'Antiquité grecque, étaient considérés comme des "handicapés" sociaux, politiques et culturels qui ne pouvaient participer à certaines activités notamment les activités intellectuelles. « *Une personne est victime de discrimination lorsqu'elle se trouve handicapée par suite de réactions empreintes de préjugés qui lui sont manifestées par le refus, également inspiré par les préjugés, de lui accorder des chances égales* »¹⁶. Toute personne "normale" devient handicapée en raison de la manière dont elle est perçue. Ce regard sur le handicap n'est ni objectif, ni scientifique, encore moins philosophique. Il n'est que la reprise des préjugés qui n'ont

¹⁵ France, Quéré, *L'éthique et la vie*, Paris, Odile Jacob, 1991, p. 171.

¹⁶ David Roy, John William, et al., *La bioéthique, ses fondements et ses controverses*, Québec, ERPI, 1995, p. 270.

aucun fondement rationnel. Le handicap idéologique¹⁷ ne saurait être considéré comme un handicap fondamental.

Nous pouvons retenir, de ce débat préliminaire, que le sens du handicap est l'incapacité, le désavantage et l'anormalité. Son essence peut être ontologique, biologique ou accidentelle. Le handicap ontologique est commun à toute l'humanité. Tandis que le handicap biologique est, dans une certaine mesure, pathologique et ne concerne que des individus. Ces deux handicaps peuvent être surmontés par l'essor de la technique moderne qui nous conduit vers l'accomplissement de l'homme. La technoscience ne serait-elle pas alors le lieu d'espoir des handicapés ?

1.2. La technoscience : une source d'espoir des handicapés ?

Les techniques contemporaines de réparation du handicap ont pour fondement la motivation thérapeutique. Elles peuvent aussi transformer le corps selon des critères de performance, d'amélioration ou d'esthétique. Cette boîte de pandore est ouverte par « *la manufacture de l'humain [qui] est à l'œuvre à travers la manipulation de matériaux, de substances ou de cellules* »¹⁸. Des handicaps de l'homme se trouvent atténués par des manipulations et des appareils aptes à se substituer à des organes défaillants ou à accroître leurs capacités. La technoscience contribuerait à la réduction de la crainte du handicap et à son acceptation. Elle a engendré l'abandon de certaines croyances superstitieuses, liées aux handicapés, grâce à une explication scientifique des circonstances de la naissance. « *Une (...) victoire de la science fut d'anéantir les préjugés religieux qui voyaient dans l'enfant difforme des punitions divines (...). Le progrès des expérimentations en biologie modifiait l'appréhension des "monstres"* »¹⁹.

La nouvelle perception des handicapés révolutionne le rapport de la société à leur égard en leur donnant une satisfaction psychologique qui peut tenir lieu d'espoir. L'espoir se trouve, ici, amplifié par les prothèses et les greffes proposées à des patients qu'on aurait naguère jugés condamnés à mort ou à survivre avec leur handicap sans palliation. « *À défaut donc de guérir, on assiste [le handicapé]. Un outillage raffiné a déjà modifié la*

¹⁷ Le handicap idéologique persiste, de nos jours, dans des mentalités et des cultures à des degrés inégaux avec moins d'acuité.

¹⁸ Hervé, Kempf, *La révolution biolithique, humains artificiels et machines animées*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 88.

¹⁹ Sylvie, Lelièpvre-Botton, *L'essor technologique et l'idée de progrès*, Paris, Ellipses, 1997, p. 104.

condition de ceux qui sont frappés [par le handicap] »²⁰. L'assistance des prothèses rétablit une partie de l'autonomie des handicapés et leur permet de faire des activités qu'ils espéraient faire sans recours à une autre personne. Toute prothèse est par nature « conçue dans une perspective thérapeutique, sinon curative du moins palliative et naturaliste »²¹. La prothèse aide à restaurer une intégrité naturelle lésée en augmentant le confort et la qualité de vie de la personne handicapée. La technique serait au service des handicapés. Elle comble leurs secrets espoirs. Malgré tout, les handicapés sont parfois victimes de celle-ci.

Au fur et à mesure que notre pouvoir dans le domaine de la reproduction s'accroît, il y a une transformation de « *la perception culturelle de la vie humaine anténatale [et du handicap] avec pour conséquence l'abrasion de notre sensibilité morale au profit des calculs des coûts et des bénéfices* »²². La mise au monde de l'enfant se fait sous réserve d'une "enquête génétique" qui aboutit à une sélection des potentialités considérées comme meilleures. La tragique inquiétude que représente pour les parents la naissance d'un enfant handicapé subordonnerait la valeur de la vie à leurs choix. Dans ces conditions, on peut procéder à un avortement si l'enfant a une malformation, s'il lui manque par exemple un bras ou un pied. L'on semble oublier que l'usage des objets techniques peut créer des handicapés du même ordre. Nous pensons, entre autres, aux accidents dans des unités de production ou dans des véhicules qui peuvent conduire à l'amputation des accidentés. Ces handicapés doivent-ils subir le même sort que les handicapés de la nature ?

Le dépistage génétique et le diagnostic prénatal font que la naissance d'un enfant handicapé serait dorénavant liée soit à la négligence des parents, soit à celle des médecins. « *C'est déjà aujourd'hui le cas pour ces parents d'enfants handicapés qui intentent des procédures civiles à l'encontre de leurs médecins, les rendant responsables des conséquences matérielles d'un diagnostic prénatal erroné et qui demandent pour cela des "dommages-intérêts"* »²³. Le handicap intervenu contre toute attente aurait le statut du vice. Cette situation fait que les handicapés qui échapperaient à la sélection seront désespérés, parce que condamnés par la société dans laquelle ils sont

²⁰ France, Quéré, *L'éthique et la vie*, Paris, Odile Jacob, 1991, p. 35.

²¹ Gilbert, Hottois, « Cyborg » in Hottois, Gilbert & Missa, Jean-Noël, (dir.) *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001, p. 257.

²² Jürgen, Habermas, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?* Paris, Gallimard, 2002, pp. 36-37, trad. fr. Christian, Bouchindhomme.

²³ Idem, p. 27.

censés vivre épanouis. La formation de l'opinion sur le handicap se trouve dans une nouvelle constellation. Il est donc nécessaire d'en tenir compte pour assumer la responsabilité qui l'accompagne. Le diagnostic exige toujours un choix et une responsabilité quelle que soit sa nature, la responsabilité devient plus grande lorsqu'il relève que l'enfant à un handicap. En réalité, au moment où certains enfants handicapés regretteront de vivre à cause de leurs souffrances, d'autres approuveront d'être venus au monde et d'avoir goûté à la vie. La responsabilité des parents vis-à-vis des enfants handicapés devient difficile à supporter lorsque l'enfant préfère la mort au handicap.

La technoscience met le handicapé entre l'espoir et le désespoir. Elle est désormais le baromètre de la normalité. Où se trouve cette normalité au regard de notre handicap ontologique ? D'ailleurs la technique, baromètre de la normalité, n'est-elle pas aussi source de handicap ?

2. Les mirages de la lutte contre le handicap : les nouvelles formes de handicaps

Toute délibération relative au handicap se fait au prisme du normal et du pathologique. Le handicap, présenté comme pathologique, est l'ennemi déclaré conduisant l'humanité à s'engager dans une lutte « *d'instauration ou de restauration du normal* »²⁴ qui fait intervenir entre autres la technoscience sous de multiples aspects. La technoscience manipule les limites ontologiques de l'homme en lui faisant gagner en liberté. Ses incapacités naturelles sont opérationnalisées et supplées par l'assistance des artefacts. La technique serait alors au secours des prétendus valides. « *En leur évitant le déplacement, les gestes de la main ou des bras, les efforts de mémoire, de calcul et de graphie, elle les traite et en un sens les transforme en handicapés* »²⁵. Les personnes dites valides, tout comme les handicapés, se retrouvent en situation de handicap accrue et d'inconfort lorsqu'il y a des avaries dans les objets techniques.

La technoscience crée de façon insidieuse et manifeste des handicapés. La dépendance et la banalisation de l'usage des objets techniques font que ceux-ci sont digérés par le décor de nos habitudes et de notre vécu quotidien. Ils deviennent une partie de nous-mêmes sans que nous en ayons conscience. C'est ce que nous dit Gérard Klein en ces mots :

²⁴ Georges, Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, 5^e édition, Paris, PUF, 1984, p. 8.

²⁵ France, Quéré, *L'éthique et la vie*, Paris, Odile Jacob, 1991, p. 35.

L'humanité est une grande créatrice de prothèses. Je n'évoque pas ici celles qui sont destinées à pallier une infirmité individuelle et accidentelle, mais celles qui remédient aux limites de la naturelle condition humaine. Cela a commencé il y a quelque millions d'années avec des prolongements de la main, pierre et bâton. (...). Lunettes de correction ou astronomiques, microscopes, télescopes, voitures (...) sont autant de prothèses²⁶.

Les prothèses sont d'indispensables auxiliaires faisant partie de l'identité de l'homme. Les manipulations de l'homme, qui s'inscrivent dans la lutte contre ses déficiences ou limites naturelles, provoquent une transformation de la compréhension que nous avons de nous-mêmes et perturbe notre identité. La technicisation de la nature humaine fait cheminer l'humanité vers le cyborg. « *Ainsi sommes-nous depuis peu confrontés à de singuliers essayistes (...) qui nous présentent un homme que l'on perfectionnerait par l'implantation de puces électroniques ou qui au contraire se verrait incessamment dépassé par des robots plus intelligents que lui* »²⁷. Ces constructions artificielles qui ont pour finalité d'assister techniquement les processus vitaux de l'organisme humain s'inscrivent dans une perspective de l'amélioration des capacités de l'homme. Il est question de « *s'affranchir des exigences du Hardware humain* »²⁸. La technoscience fait basculer les gnosés et les frontières de la normalité. Elle questionne les limites que nous percevions comme normales : l'individu qui se sentait "normal" peut se sentir handicapé à cause de la médecine de l'amélioration favorisant l'amélioration de certaines capacités humaines. « *Les technologies de l'amélioration (...) concernent presque tous les domaines de la biomédecine : design génétique, modification des fonctions cognitives et émotionnelles, (...) amélioration des performances sportives...* »²⁹. La prise de conscience de la possibilité d'amélioration ou de dépassement des

²⁶ Gérard, Klein, « La science-fiction, littérature prothétique » in Missa, Jean-Noël & Perbal, Laurence, « *Enchancement* » *Éthique et philosophie de la médecine d'amélioration*, Paris, Vrin, 2009, p. 41.

²⁷Jürgen, Habermas, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?* Paris, Gallimard, 2002, p. 66, trad. fr. Christian, Bouchindhomme.

²⁸Idem, p. 67.

²⁹Jean-Noël, Missa & Laurence, Perbal, « *Enchancement* » *Éthique et philosophie de la médecine d'amélioration*, Paris, Vrin, 2009, p. 7.

performances naturelles du corps caractérise la crise de la normalité traditionnelle.

L'anormalité qui détermine le handicap ne prend sens que dans un contexte donné, dans un temps et dans un lieu. Des personnes présentées aujourd'hui comme handicapées du progrès n'ont en réalité aucune pathologie. C'est le lieu de rappeler que « *l'anormal [signe du handicap] n'est pas le pathologique [dans l'univers socio-technicien]. Pathologique implique pathos, sentiment direct et concret de souffrance et d'impuissance, sentiment de vie contrariée. Mais le pathologique c'est bien l'anormal* »³⁰. L'anormal n'est pas toujours pathologique même si le pathologique est inhérent à l'anormalité. Les handicaps liés à des pathologies méritent alors d'être distingués de ceux qui sont liés aux idéologies ou au fonctionnement des structures socioéconomiques et politico-techniques. La création des nouvelles formes de handicaps permet de nous convaincre que « *tout progrès technique se paie* »³¹. La technique lutte contre le handicap ontologique et le handicap biologique qui rendent l'homme vulnérable. Elle maintient en vie des enfants considérés comme inaptes à la survie par la nature.

*Les études physiologiques et médicales montrent que la vie humaine aujourd'hui allongée est une vie beaucoup plus réduite et précaire. (...). L'homme moderne souffre d'une considérable diminution de l'acuité de ses sens, de la vision, de l'audition. Il est beaucoup plus fragile au point de vue nerveux (...). Sans cesse on est obligé de compenser de nouvelles déficiences par des procédés artificiels qui créent à leur tour de nouvelles déficiences*³².

Les technosciences, dans leur volonté d'atténuer la vulnérabilité handicapante de l'homme, peuvent le fragiliser davantage. Le handicap incarnerait la perpétuelle précarité de notre identité³³. La rançon de la lutte contre les déficiences, qui sont au fondement du handicap, est le changement de la nature du handicap primaire par un autre handicap. On est

³⁰ Georges, Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, 5^e édition, Paris, PUF, 1984, p. 85.

³¹ Jacques, Ellul, *Le bluff technologique*, Paris, Hachette, 1988, p. 58.

³² Idem, p. 64.

³³ Bertrand Quentin estime que notre identité est un acquis plus fragile qu'il n'y paraît et nous invite à être ouverts à la fragilité qui est si proche de nous-mêmes. (Bertrand, Quentin, *La philosophie face au handicap*, Toulouse, Érès édition, 2013).

tenté de dire que vouloir lutter contre le handicap ontologique de l'homme serait une tentative absurde.

Par ailleurs, la lutte contre des handicaps biologiques permet de nous convaincre que la volonté technoscientifiquement armée se heurte à des limites. Les individus portant la trisomie 21, par exemple, demeurent des handicapés permanents parce que les technosciences biomédicales n'arrivent pas à les traiter. La lutte contre cette déficience handicapante serait illusoire dans l'état actuel des connaissances biomédicales : malgré les efforts de lutte contre cette anomalie chromosomique ceux qui la portent ne sont pas, véritablement, épargnés de ses conséquences cognitives et du manque d'autonomie qui l'accompagne. Biologiquement handicapés la vulnérabilité de ces individus peut compromettre leur intégration dans le technocosme qui n'hésitera pas à les rejeter alors que la technique n'a pas pu guérir leur handicap biologique. Pour éviter d'être un handicapé du progrès, l'homme contemporain s'acharne à accéder aux nouvelles innovations techniques. Il se lance dans une course à l'information et à la formation. Dans ce marathon, les vainqueurs seraient ceux qui ont vite réalisé les nouvelles aptitudes requises par la mutation de la société technicienne.

L'analphabète du 21^{ème} siècle est celui qui ne maîtrise pas l'outil informatique entend-on dire dans notre univers socio-technicien. Cette affirmation, loin d'être un simple slogan, a des répercussions sociales, anthropologiques et politiques. Elle exprime l'impératif pour chacun d'embarquer dans le navire de la technique s'il ne veut pas être exclu par le darwinisme social de la technique qui peut le mettre en situation de handicap. « *L'essor technologique a créé une seconde nature, toute artificielle, avec ses lois propres ; il a aussi engendré, par contraste, ses exclus, ses handicapés* »³⁴. Le système technicien a ses exigences et celui qui n'a pas l'adaptation ou les aptitudes requises pour s'intégrer à celui-ci se trouve dans le désarroi. Le technocosme devient un univers infernal pour les handicapés du progrès dépaysés et rejetés par le système. « *Les inadaptés sont appelés à disparaître par un nouveau genre de "sélection naturelle"* »³⁵. De ce fait, un handicapé biologique qui s'intègre parfaitement aux nouvelles exigences du technocosme peut-il encore être considéré comme handicapé ? Le véritable handicapé serait celui qui est

³⁴Sylvie, Lelièvre-Botton, *L'essor technologique et l'idée de progrès*, Paris, Ellipses, 1997, p. 8.

³⁵Idem, p. 9.

décroché de l'univers dans lequel il est censé agir et vivre intégré. Les nouvelles formes de handicaps, créés par la technique, peuvent être regroupées en trois catégories distinctes mais complémentaires.

Premièrement, à l'instar des handicapés moteurs, un nombre de plus en plus croissant de contemporains ne peut se départir des engins, des véhicules et éprouve des difficultés pour se déplacer lorsque l'objet technique est défaillant. Ils sont rendus sédentaires par la technique qui se substitue insidieusement à leur motricité naturelle en affectant leur performance. Marcher, par exemple, sur une distance de deux kilomètres devient, pour eux, une véritable gageure.

Deuxièmement, du point de vue intellectuel, la technique produit des artefacts qui permettent d'objectiver la mémoire, de stocker plus sûrement et massivement que la mémoire humaine. Cette possibilité perturbe l'activité cognitive de l'homme parce que, « *quand la mémoire devient objective, le sujet pensant devient oublieux* »³⁶. On assiste à une paresse intellectuelle dans l'acquisition et la mémorisation des connaissances ; l'attention et l'abstraction se trouvent infectées ou affectées par la technique. L'incapacité d'effectuer des opérations de calculs élémentaires sans une calculatrice et le recul de l'esprit critique sont les faces les plus visibles de la rationalité handicapante, mutilante et unidimensionnelle.

Troisièmement, du point de vue sensoriel, il y a une perte auditive qui se caractérise par une difficulté ou une incapacité à décrypter le vocabulaire de la technoscience. Les handicapés du progrès écoutent sans entendre ou du moins entendent sans comprendre. Ce qui les rend semblable à des sourds. En ce qui concerne la vision, la visibilité se trouve réduite dans l'univers technique, malgré l'état "normal" des organes de vue. Les inadaptés sont dépaysés au point de se perdre comme un aveugle qui quitte son milieu familier en perdant tout repère et en finissant par s'égarer. Ici, l'individu voit sans pouvoir lire et cela le situe dans la même catégorie que le handicapé visuel³⁷ qui ne peut déchiffrer une écriture en utilisant les yeux.

La technique réorganise la société et impose des mutations qui réclament des réadaptations des citoyens pour qu'ils ne soient pas handicapés. La transformation technique de la société crée paradoxalement de nouvelles formes de handicaps qui engagent, de façon inédite, la responsabilité de l'homme.

³⁶ Michel, Serres, *Les cinq sens, Philosophie des corps mêlés*, Grasset et Fasquelle, 1985, p. 380.

³⁷ L'aveugle peut lire l'écriture braille sans avoir besoin de voir ce qui est écrit.

3. La responsabilité de l'homme face au handicap

Le handicap, quelque soit sa nature, interpelle l'humanité. Il exige qu'elle réponde à cette interpellation par une conscience de sa responsabilité vis-à-vis du handicap qui est désormais sous son contrôle et sa prévision. « *Dès lors qu'on peut anticiper sur certains événements de la vie, on a l'obligation d'agir car, en l'occurrence, ne pas agir c'est forcément faire un choix qui est celui de laisser la nature décider à la place de la société, ce qui ne dispense pas pour autant la société de sa responsabilité* »³⁸. Cela revient à dire que le simple fait de savoir implique des responsabilités, des choix ou des interventions.

La technique peut être mortifère lorsqu'elle est vécue dans l'illusion, alors même qu'elle peut être au service de la vie et de la liberté lorsqu'elle est appréhendée avec lucidité vis-à-vis des risques. L'évaluation éclairée de la technique ne peut être que fécondée par la culture technique qui est « *faite de connaissance intuitive et discursive, inductive, des dispositifs constituant la machine, impliquant la conscience des schèmes et des qualités techniques qui sont matérialisées dans la machine* »³⁹. La culture technique est à la fois une connaissance de la technique et une prise de conscience des objets techniques.

*La culture technoscientifique serait (...) la prévention contre le danger technocratique et totalitaire ou l'"expertocratie" (...). Le développement d'une telle culture serait enfin le remède à une sorte de schizophrénie guettant les citoyens non seulement peu éduqués, mais aussi les littéraires et les intellectuels perdus dans un univers technoscientifique*⁴⁰.

La culture technoscientifique permet de prévenir la cécité de l'individu perdu dans l'univers technoscientifique. La sagesse exigerait alors « *une formation, une culture scientifico-techniques suffisamment étendues et constamment actualisées* »⁴¹. La culture technique permet à l'homme de se positionner dans l'univers technoscientifique de façon éveillée afin de

³⁸ Ibrahim, Gueye, *Les normes de la bioéthique et l'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 128.

³⁹ Gilbert, Simondon, *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1969, p. 279.

⁴⁰ Gilbert, Hottois, *Entre symboles et technosciences*, Paris, Champ Vallon, P.U.F., 1996, pp. 161-162.

⁴¹ Gilbert, Hottois, *Technoscience et sagesse ?*, Nantes, Pleins Feux, 2002, p. 49.

prendre part à l'interaction communicationnelle qui se déploie « *dans le contexte d'une communication en train de se constituer entre ceux qui agissent sur la base sans cesse menacée de la reconnaissance réciproque* »⁴². La logique propre à l'action morale communicationnelle est celle de la discussion argumentée conçue sur la base d'une reconnaissance intersubjective. Elle nous inscrit dans l'éthique de la discussion qui consiste à « *honorer par la discussion des exigences normatives de validité* »⁴³. Loin de s'enraciner dans des positions dogmatiques et monologiques, les normes valides issues de la discussion peuvent être remises en cause ou révisées si de nouveaux arguments plus "rationnels" apparaissent. L'éthique de la discussion est alors, à notre sens, plus appropriée que l'éthique de l'espèce humaine (qui interdit de façon définitive l'eugénisme positif) pour accompagner la technicisation du handicap intrinsèque de l'humanité.

De même qu'il faut faire une rééducation et une réadaptation des handicapés biologiques, il est indispensable de former les soi-disant valides à s'adapter d'une part aux objets techniques, mais aussi à leur absence. Le deuxième niveau d'adaptation favorise la prévention des excès d'une dépendance pathologique aux objets techniques. Il conduit à garder une certaine distance critique vis-à-vis de l'intégration des objets techniques dans notre quotidien.

Il y a des niveaux de complexité qui imposent la nécessité de l'objet technique (les calculs complexes par exemple) et des niveaux où l'objet technique ne s'impose pas, (les calculs élémentaires par exemple). Cela implique qu'il y a des situations de dépendance qui méritent d'être maintenues. Nous ne devons pas renoncer à la technoscience au nom des dérives qui l'accompagnent. « *Vouloir renoncer aux risques comme aux espérances ne (...) paraît pas viable à long terme. (...) "La libre exploration des nouvelles frontières" est vitale pour l'humanité et pour la vie elle-même, à condition d'être prudente* »⁴⁴. L'homme manifesterà toujours le désir de conquérir de nouvelles frontières. La prudence, étant une attitude qui n'est ni figée dans le refus ou le rejet, ni happée par l'engouement, mérite d'être

⁴² Jürgen, Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »*, Paris, Gallimard, 1973, p. 180, trad. fr. Jean-René, Ladmiral.

⁴³ Jürgen, Habermas, *Morale et communication*, Paris, Cerf, 1986, p. 125, trad. fr. Christian, Bouchindhomme.

⁴⁴ Gilbert, Hottos, « Science-fiction et diète de l'imagination philosophique » in Jean-Noël, Missa & Laurence, Perbal, « *Enchancement* » *Éthique et philosophie de la médecine d'amélioration*, Paris, Vrin, 2009, p. 39.

cultivée. Elle contribue à un exercice d'imagination et de délibération raisonnées et continues.

Nous devons comprendre que la souffrance et les limites humaines sont une expression du handicap. Elles constituent « *le laboratoire où les visages du futur s'inventent* »⁴⁵. Il nous faut, en même temps, lutter pour réduire la souffrance et les limites au minimum et accepter le handicap comme un aspect de la vie.

Contrairement aux bioconservateurs, qui estiment que toute manipulation transhumaniste met en danger la liberté et la dignité humaine, nous considérons que la dignité de l'homme ne doit pas être seulement symbolique ou caractérisée par la préservation exclusive du naturel. « *La dignité de l'homme - individuelle, collectif et spécifique - tient dans la capacité de se dépasser, de s'améliorer et non dans l'entretien des limites que le passé - la nature, la tradition - lui a imposées* »⁴⁶. Le devenir de l'espèce humaine ne saurait se réduire à la symbolisation. Il est aussi technoscientifique.

La manipulation de la nature humaine ne doit pas être regardée comme outrepassant absolument la responsabilité humaine. Lorsque Habermas ne défend que l'intervention thérapeutique, dans la nature interne, il semble privilégier la réponse symbolique à la condition humaine en marginalisant le fait que,

*l'homme est ce vivant capable d'auto-évolution et qui ne prend acte de sa finitude circonstancielle [qui est signe de handicap] que pour entreprendre de repousser indéfiniment les limites. Ces limites sont associées au milieu externe autant qu'à la configuration biologique des humains (...) et elles sont, à maints égards, fort inégales d'un individu à l'autre*⁴⁷.

Il y a des inégalités naturelles qui font que chaque individu est, d'une certaine façon et à des degrés différents, intrinsèquement handicapé. L'intervention dans la nature interne de l'homme peut contribuer à réduire des inégalités handicapantes et enrichir les possibilités d'action.

Pourquoi les humains doivent-ils intervenir sur les corps pour les restaurer à l'intérieur de leurs limites naturelles alors que les possibilités

⁴⁵ Gilbert, Hottois, « Corps humain » in Gilbert, Hottois & Jean-Noël, Missa (dir.) *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001 p. 251.

⁴⁶ Gilbert, Hottois, *Dignité et diversité des hommes*, Paris, Vrin, 2009, p. 61.

⁴⁷ Idem, p. 166.

d'outrepasser ces limites existent ? N'est-ce pas une manière de fuir ses responsabilités que de s'en remettre à l'ordre naturel ? Notre vocation n'est pas de remettre en cause l'existence et l'utilité de toutes limites : « *il s'agit de dénoncer leur essentialisation ou absolutisation* »⁴⁸. La viabilité de la nature et de la société reposent sur des limites et l'absence de celles-ci est synonyme de chaos. La sacralisation des limites de la condition humaine n'est cependant pas salutaire. Elle nous empêche d'en parler et d'en discuter. Elle est antithétique à l'esprit de la technoscience qui fait le culte du devenir. Elle met fin à la discussion qui doit nous permettre d'accompagner la technoscience. Nous militons pour des limites contextualisables, re-visibles et évolutives.

Conclusion

Notre étude montre à quel point la technoscience et le handicap convergent. Les idées-forces qui structurent cette approche sont : la définition de l'homme comme un *homo faber*, le handicap ontologique de l'espèce humaine et les nouvelles formes de handicaps. Sous l'étendard de ces idées-forces, la lumière se fait sur la responsabilité de l'homme dans la lutte contre le handicap qui génère ses propres maux. La sagesse, qui ne saurait être une forteresse de la technophobie ou de la technophilie, invite à admettre qu'un certain handicap est un élément permanent de la condition humaine. L'exercice de projection raisonnée dans l'imaginaire doit, alors, favoriser le discernement afin de gérer sereinement et avec lucidité les risques, mais aussi les espérances de la technicisation du handicap.

*Il reste aussi à souhaiter que l'inflation des prothèses et des modifications [de la nature humaine] puisse être contenue dans une attitude de prudence, sans quoi, à force de changements, l'individu risquerait de ne plus se retrouver lui-même, ou, dans la dépendance technique, risquerait de voir son autonomie obliérée*⁴⁹.

L'homme a une potentialité démiurgique qu'il serait vain de nier. L'éthique qui accompagne l'anthropologie doit comprendre que le corps

⁴⁸Idem, p. 167.

⁴⁹Jérôme, Goffette, « Modifier les humains : anthropotechnie *versus* médecine » in Jean-Noël, Missa, & Laurence, Perbal, « *Enchancement* » *Éthique et philosophie de la médecine d'amélioration*, Paris, Vrin, 2009, p. 63.

demeure un chantier où s'articulent le symbole et la technoscience, puisque tous les êtres humains ont en commun certaines vulnérabilités et incapacités. La technoscience est au service de l'accomplissement de l'homme qui est un *homo faber*. Elle converge ainsi essentiellement avec le handicap humain. La volonté de surmonter le handicap se jouera dans la capacité de l'homme à rendre justice à *homo loquax* et à *homo faber*. Cela exige qu'on encourage, avec prudence, la dialectique entre anthropologie et anthropotechnique.

Bibliographie

- CANGUILHEM, Georges, *Le normal et le pathologique*, 5^e édition, Paris, PUF, 1984.
- CARREL, Alexis, *L'homme, cet inconnu*, Paris, Plon, 1975.
- ELLUL, Jacques, *Le bluff technologique*, Paris, Hachette, 1988.
- GOFFI, Jean-Yves, *La philosophie de la technique*, Paris, PUF., 1988.
- GUEYE, Ibrahim, *Les normes de la bioéthique et l'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2012.
- HABERMAS, Jürgen, *La technique et la science comme « idéologie »*, Paris, Gallimard, 1973, trad. fr. Jean-René, Ladmiral.
- HABERMAS, Jürgen, *Morale et communication*, Paris, Cerf, 1986, trad. fr. Christian, Bouchindhomme.
- HABERMAS, Jürgen, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?* Paris, Gallimard, 2002, trad. fr. Christian, Bouchindhomme.
- HAMONET, Claude, *Les personnes en situation de handicap*, Paris, PUF., 2012.
- HOTTOIS, Gilbert, *Entre symboles et technosciences*, Paris, Champ Vallon, PUF., 1996.
- HOTTOIS, Gilbert & MISSA, Jean-Noël, (dir.), *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001.
- HOTTOIS, Gilbert, *Technoscience et sagesse ?*, Nantes, Pleins Feux, 2002.
- HOTTOIS, Gilbert, *Dignité et diversité des hommes*, Paris, Vrin, 2009.
- KEMPF, Hervé, *La révolution biolithique, humains artificiels et machines animées*, Paris, Albin Michel, 1998.
- LELIÈPVRE-BOTTON, Sylvie, *L'essor technologique et l'idée de progrès*, Paris, Ellipses, 1997.
- MISSA, Jean-Noël & PERBAL, Laurence « Enchancement » *Éthique et philosophie de la médecine d'amélioration*, Paris, Vrin, 2009.
- PACKARD, Vance, *L'homme remodelé*, Paris, Calmann-Lévy, 1978, trad. fr. Alain, Caille.

- PLATON, *Protagoras*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, trad. fr. Émile, Chambry.
- QUENTIN, Bertrand, *La philosophie face au handicap*, Toulouse, Érès édition, 2013.
- QUÉRÉ, France, *L'éthique et la vie*, Paris, Odile Jacob, 1991.
- ROY, David, WILLIAM, John, et al., *La bioéthique, ses fondements et ses controverses*, Québec, ERPI, 1995.
- SERRES, Michel, *Les cinq sens, Philosophie des corps mêlés*, Grasset et Fasquelle, 1985.
- SIMONDON, Gilbert, *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1969.
- VERGOTE, Henri-Bernard, « L'artifice et les faux prestiges du naturel » in Gilbert Hottois, (éd.), *Évaluer la technique*, Paris, Vrin, 1988.

**LA SOCIÉTÉ CIVILE, UNE MÉDIATION VIVANTE DANS
L'ÉTAT, Yah Marie-Thérèse KABRAN (Université Félix Houphouët
Boigny d'Abidjan – CI)**

Résumé

Comprise comme le passage de l'état naturel à la société moderne bourgeoise, une lecture osée de la société civile chez Hegel amène à saisir l'intuition spéculative, au fondement de sa pensée. Dans la perspective hégélienne, l'individu n'a de réalité concrète que par son appartenance à un corps social, où il acquiert des vertus éthiques, condition de sa reconnaissance sociale. Si cette lecture a retenu notre attention, c'est que chez Hegel, c'est la société civile qui permet l'ascension de l'individu à l'universel, son arrachement à la pure naturalité. Elle élève ses vues et aspirations à l'intérêt général, dépassant les intérêts privés ou particuliers. La société civile assume ainsi la médiation nécessaire à l'accomplissement des buts et intérêts sociaux. Elle est en ce sens un exemple de participation communautaire, par une appartenance à des structures bien organisées. C'est l'expression de la prise de conscience des individus à appartenir aux instances de la société civile, sur un continent où des individus en sont encore à mener une existence individuelle, renfermés sur eux-mêmes, sans ouverture d'esprit à la participation communautaire.

Mots clés : Modernité, moralité, vie éthique, médiation, famille, société civile, État

Abstract

Understood as the passage from natural state to modern bourgeois society, a thorough reading of the civil society in Hegel helps to grasp a speculative intuition which is the basis of his thinking. In Hegel's views, an individual can only have a concrete reality through his belonging to a social body, where he acquires ethical virtues which constitute the condition for his social recognition. If this reading drew our attention, it is because in Hegel, it is the civil society that allows an individual's ascension to the universal, by bringing him out from pure naturalness. It raises his views and aspirations related to the general interest, excluding private and particular interests. Thus, the civil society assumes the necessary mediation for the achievement of the objectives and the social interests. It is by the same

token an example to communal participation through a membership to well-organized structures. That is an expression of people's awareness of belonging to the organized structures of the civil society on a continent on which some people are still living a personal life without being opened to others, developing in so doing a narrow minded attitude that rejects community participation.

Keywords: Modernity, Morality, Ethical life, Mediation, Family, Civil Society, State.

Introduction

Nous savons, avec Hegel, que la société civile est fille de la modernité augurée depuis Descartes. La modernité ouvre, à cet effet, à des formes d'émergence de la liberté, à travers la dialectique de l'espace public. Au sens moderne, l'espace public désigne à la fois un espace géographique et aussi un ensemble de rapports sociaux qu'il génère. Déjà au XVI^e siècle, John Locke opérait la distinction entre les sphères du privé et du public, idée qui sera reprise par Habermas et les thèses libérales. La thèse de Habermas est fondée sur le modèle néo-libéral qui voit une profonde transformation de l'espace public, à partir du XIX^e siècle, englobant de larges secteurs de la représentation sociale. La notion de sphère publique comprend certes l'Etat et la société. Toutefois, elle trace une ligne de démarcation entre privé et public. A priori, l'espace public détermine l'opposition entre privé et public. De fait, la réflexion sur la société civile s'inscrit dans la problématique de l'espace public et de l'espace privé. Au sens moderne, l'espace public désigne à la fois un espace géographique et aussi un ensemble de rapports sociaux.

Aujourd'hui, le constat nous ramène à une sorte d'inflation de la société civile visant à consacrer une prédominance du privé sur le public, ce qui semble entraîner la faillite même de l'Etat dans un contexte de mondialisation. Il est clair, toutefois, qu'en Afrique, les conditions socio-culturelles n'autorisent pas tout à fait une telle lecture mais toujours est-il qu'il faut saisir ce moment comme essentiel dans le devenir de la modernité. Sphère aux contours encore mal définis en Afrique, il est à remarquer que la société civile ne saisit pas le moment de sa propre nécessité. Cependant, tout porte à croire que la médiation entre l'Etat et la société civile semble être mal comprise en Afrique. Le constat est que dans bien de cas, cette instance sociale n'arrive pas à assurer ce rôle de veille. En dépit de l'impact de leurs actions et des avancées, les organisations de la société civile en Afrique présentent des faiblesses. Constituant l'instance de la subjectivité ou de la particularité, des conflits et des contradictions, comment alors penser le lieu de sa médiation, de son articulation au Tout que constitue l'Etat en tant qu'unité éthique ? Pourquoi n'arrive-t-elle pas à être une véritable instance de médiation ? Il revient alors à se demander si ces faiblesses sont liées aux conditions d'émergence de la société civile en Afrique. L'absence d'éducation à son rôle et à sa nécessité n'explique-t-elle pas aussi cette faiblesse ?

Notre intuition fondatrice est avant tout spéculative. L'enjeu de notre analyse est de saisir la nécessité de la société civile comme le lieu de la médiation essentielle qui se pose dans l'intelligence du Tout ou de l'Etat, dans un univers mondialisé qui tend à absolutiser cette sphère de la vie privée. Une telle approche nous autorise à saisir, de façon concrète, la dialectique du passage de la société civile à l'unité concrète, substantielle que constitue l'Etat. Le sens de notre analyse n'est toutefois pas de jeter le discrédit sur cette instance sociale, mais d'en comprendre l'importance et le rôle, comme instance de dépolitisation de la démocratie sur le continent. En clair, il revient à penser le rapport entre le privé et le public ou leur articulation nécessaire comme condition nécessaire de la démocratie.

1. Le domaine de l'éthicité ou la réalisation de la substance vivante dans le moment de la moralité objective

La moralité subjective exprime certes le passage à la substantialité ou à l'idée de bien, mais elle demeure encore dans l'ordre de l'abstraction ou de l'indétermination.

Avec Hegel, c'est seulement dans la vie éthique objective que la liberté s'accomplit comme volonté universelle, rationnelle. Aussi pose-t-il au fondement de la société moderne le droit et la moralité. A cet effet, la sphère de la moralité objective rassemble les moments de la famille, de la société civile et de l'Etat. L'existence de la société implique, par conséquent, son unité.

1.1. La famille, stade naturel de la moralité

La famille est le premier niveau éthique ou le niveau naturel. Il est l'état immédiat, le stade naturel de la moralité. En consacrant le lien entre la nature et l'esprit, le mariage fonde la famille. Le lien conjugal traduit en effet, le moment éthique encore naturel. La famille exprime quelque chose de la substance éthique mais dans le moment de l'immédiateté. Les liens naturels qui unissent les membres de la famille trouvent leur vérité dans l'enfant qui incarne cette unité dans l'effectivité. La dissolution morale de la famille survient avec le départ des enfants du fait qu'à ce stade, les individus sont trop ancrés dans leurs liens naturels.

Une idée fondamentale, chez Hegel, est qu'il admet au principe de la modernité, l'existence de la libre subjectivité. Il pose, au départ, la famille qui est le stade encore naturel, le premier moment de l'Esprit ou de la

moralité objective. C'est la sphère de la substantialité immédiate où la substance éthique pénètre la subjectivité. Ce moment éthique naturel s'incarne dans le monde moral qui est au fondement du devoir comme reconnaissance de l'essence absolue. Cette intuition absolue s'incarne dans la vertu. Mais une telle conscience absolue demeure dans l'intériorité et ne s'exprime pas encore comme essence négative. L'unité éthique qui lie les membres de la famille trouve son fondement dans l'amour. La recherche de l'intérêt et de la propriété privés, le mariage des enfants, opèrent le passage de la famille à la société civile ; ils deviennent ainsi des personnes autonomes comme le précise Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit* « d'une manière naturelle et essentiellement d'après le principe de la personnalité, la famille se divise en une multitude de familles qui se comportent en général comme des personnes concrètes indépendantes et, par conséquent sont dans une relation extérieure entre elles¹ ». Ici, l'amour, lien naturel, qui unissait les membres de la famille fait place au principe de l'indépendance. L'idée éthique libère les moments liés dans l'unité de la famille en plusieurs familles. Désormais, la personne concrète, particulière, recherche la satisfaction de ses intérêts. Cette logique de l'individualité ou de la subjectivité est saisie par Bernard Bourgeois en ces termes : « La vie familiale est là comme pluralité de familles se rapportant extérieurement les unes aux autres et c'est au sein de ces relations extérieures que la dissolution de la famille plonge l'individu² ».

1. 2. La société civile, lieu de reconnaissance de la particularité

La société civile consacre la perte de l'unité éthique, naturelle qui liait les membres de la famille. Elle est le lieu d'affirmation de buts égoïstes et d'intérêts privés, révélant un monde de contradictions. Dans cette sphère de la vie privée, la volonté individuelle organise les besoins sous le mode du travail et de l'économie. Elle est aussi un espace de pouvoir qui met en jeu des forces. La société civile est, en ce sens, une réalité de médiation, un lieu de relations qui repose sur le système des besoins organisés par la médiation sociale du travail. En tant que telle, elle articule les sphères de la famille et de l'État.

¹Hegel, *Principes de la philosophie du droit*. Trad. André KANAN, Paris : Gallimard, 1992, p 216-217.

²Bourgeois (Bernard), *la pensée politique de Hegel*, Paris : Puf, 1 969, p.98

Se fondant sur l'ensemble des rapports économiques, au-delà des liens familiaux, elle vise également la défense de la propriété. Les activités de l'individu passent, de ce fait, par la médiation de la société civile : son travail, la constitution de sa richesse, sa propriété. Au principe de ces activités se trouve le contrat. En tant que totalité sociale, cette sphère de la vie privée est le lieu d'articulation du système des échanges, de la vie économique, et de toutes les productions nécessaires à la vie matérielle des hommes. Elle assure, un rôle de médiation entre la famille et l'Etat. En son sein, les intérêts matériels en jeu s'organisent à travers les catégories socio-professionnelles, culturelles, religieuses, intellectuelles, les organisations non gouvernementales. A ce propos, Semou Pathe Gueye éclaire sur la nature de la société civile : « Sphère économique et sociale de la société qui est celle des besoins et des intérêts particuliers, la " société civile" regroupe les instances et les structures associatives aussi différentes les unes des autres que les partis politiques, les syndicats, les institutions religieuses et les autres associations de défense d'intérêts privés »³.

Mais les rapports d'échange intéressés, au fondement de la société civile, font qu'elle ne peut réaliser l'unité substantielle et au sens de Bourgeois, dans la société civile, « l'universel est donc présent en tant que base intérieure non voulue comme la substance du particulier mais ignorée de lui ou saisie seulement comme moyen à son œuvre »⁴.

Dans cette sphère de la vie privée, en effet, le système des besoins fait droit à la contingence, à l'arbitraire. L'intérêt particulier qui fonde l'action des individus n'a pas l'intuition de la totalité ou de l'unité vivante comme unité pressentie. Ici, la poursuite des buts privés altère la conscience éthique de l'individu qui court le risque de ne plus se sentir comme membre du Tout. Il s'agit de l'épreuve nécessaire de la substance qui passe par le moment de la particularité pour se retrouver comme Tout ou totalité, afin de se libérer des dehors du contingent et de l'arbitraire. Ce sens spéculatif se laisse saisir avec Hegel.

2. Un enjeu spéculatif

Une dialectique anime la société civile au sens de Hegel : c'est la substance elle-même qui se médiatise par soi-même à travers ses propres

³Gueye (Semou Pathe). *Du bon usage de la démocratie en Afrique*. Dakar : NEAS, 2003, p.98.

⁴Bourgeois (Bernard), op. cit, p. 98.

moments. L'idée morale déjà présente dans la famille et la société civile trouve son expression concrète dans l'Etat. Ici, l'arbitraire et l'égoïsme qui marquent la volonté des individus sont dépassés. Cette liberté substantielle s'exprime dans la forme du devoir. L'Etat, en tant que sphère universelle, gérée à la fois par des acteurs privés ou de la société civile fait ainsi droit à l'individualité. De ce fait, le lien de l'individu à la substance éthique, sa liberté n'ont de sens et ne sont possibles que dans l'Etat. C'est le point de vue que résume Pinson : « la vérité de la contingence de l'individu, c'est la nécessité de son existence effective comme membre de l'Etat »⁵.

Chez Hegel, la société civile est ainsi le lieu d'affirmation de l'individualité singulière et s'articule, selon cette nécessité, à l'Etat. Elle n'est pas, en ce sens, une société naturelle mais bien une réalité sociale qui incarne la conscience de soi de la subjectivité ou le stade de l'Esprit auprès de soi. Dépassant le stade de la famille, stade encore naturel de la moralité, la dialectique qui lie la société civile à l'Etat élève la subjectivité au sens de la liberté, comme lieu d'affirmation de l'individu en tant que sujet de droit. Une telle dynamique fonde l'essence même de la subjectivité. Cette dialectique éclaire le sens de la société civile, moment du Concept, autorisant par là l'inscription du sujet dans un espace de liberté.

2. 1. La médiation société civile-État

Ce qui caractérise la société civile, c'est la reconnaissance de la particularité à travers les associations et corporations nées de la division du travail. Cette société est marquée par l'arbitraire contenu dans la volonté des individus. Ici encore, l'universel est présent en tant que fondement immanent du particulier. Seule l'union de la volonté et de la vie éthique donne la réalité morale que constitue l'Etat, en tant que vérité de la famille et de la société. L'Etat est l'expression de la liberté effective. Ici, la personne individuelle et ses intérêts particuliers trouvent leur développement complet et obtiennent la reconnaissance de leurs droits. En accomplissant son devoir dans l'Etat, l'individu se libère en protégeant sa personne et sa propriété à travers les institutions. Ainsi que l'atteste Eric Weil : « Le devoir est la vraie libération de l'homme, son unique possibilité de participer à la liberté universelle réalisée »⁶.

⁵ Pinson (Jean-claude). *Hegel, le droit et le libéralisme*. Paris : Puf, 1989, p. 55.

⁶ Weil, Eric. *Hegel et l'Etat*. Paris : Vrin, 1974, P.41.

L'union de la volonté subjective et de la volonté objective qui se réalise dans l'État le présente comme le contenu substantiel, le lieu où la substance éthique est conservée : l'État exprime la vie concrète et morale, unissant le vouloir moral et le vouloir subjectif dans la moralité concrète. Ainsi, l'État est la réalisation de la substance éthique. Dans son effectivité, il est le rationnel en et pour soi en tant que volonté substantielle élevée à la conscience de soi. Il consacre l'objectivité du vouloir, dans la mesure où le vouloir subjectif s'élève à l'intuition du général ou de l'universel. Ici, l'opposition des volontés subjectives est dépassée.

Avec Hegel, l'individu doit s'élever à la totalité organique que constitue l'État par la médiation de la société civile, qui est le dépassement du stade de la naturalité ou de la famille. Il vient opérer ce dépassement en tant que l'universalité que réalisent la raison et la loi, consacrant l'unité, dans la vie politique, des deux premières sphères. C'est que, de son point de vue, c'est l'État qui garantit les conditions concrètes de la liberté et les réalise à travers les lois et institutions humaines. L'État représente ainsi le niveau le plus élevé de la vie éthique qui est elle-même, la forme la plus haute de l'esprit. Il trouve son accomplissement dans la monarchie constitutionnelle qui unit le principe de la subjectivité des individus à celui de la substantialité de l'État. Ces trois moments forment une unité vivante. L'État est l'effectivité de la volonté substantielle devenue claire à elle-même, unité intime de l'universalité et de la particularité, expression de la nécessité de l'esprit se posant comme monde. En tant que le rationnel, il est du domaine de la moralité objective ou de l'éthicité. C'est que l'universalité de l'État est fondée sur des principes rationnels. Ici, l'individualité empirique et ses intérêts égoïstes sont dépassés. Au sens de Hegel, l'éthicité implique l'ordre du droit. Dans sa pensée du droit, il vise en effet à unir l'autonomie morale radicale telle qu'affirmée par Kant et l'unité qu'exprime la *polis grec*. L'État est l'universel qui porte le moment de la particularité. Il est le rationnel comme universel concret dont l'individu comme citoyen est membre. Il revient alors à cette sphère en tant que totalité de la substance éthique consciente de soi, de réaliser l'ordre éthique dans l'union du vouloir subjectif et du vouloir général. En son sein, la vie éthique s'incarne désormais dans l'existence du droit comme objectivation de la liberté où elle trouve son expression concrète.

Sphère de l'éthicité absolue, dans l'État, la famille et la société civile atteignent leur vérité ou la liberté effective qui, comme l'entend Hegel, « consiste en ceci que la personne individuelle et ses intérêts particuliers trouvent leur développement complet et obtiennent la reconnaissance de leur

droit pour soi »⁷. Toutefois, les deux premiers moments de la vie éthique que constituent la famille et la société civile ne sont pas à concevoir comme des moments distincts de l'État mais dépassés et conservés en lui. Hegel donne le sens de cette dialectique : « c'est pourquoi dans la réalité l'État est en général bien plutôt le premier. C'est à l'intérieur de lui que la famille se développe en société civile et c'est l'idée de l'État elle-même qui se divise en ces deux moments »⁸.

Il faut se demander si une telle nécessité se retrouve au principe de la société civile, dans son articulation à l'État en Afrique. La capacité de survie des dictatures pose, en effet, en Afrique une exigence de démocratie réelle. Il faut aussi compter avec l'imprévisible fraude électorale, les coups d'État, les remous dans la société civile. L'espace politique, toutefois, fonde l'unité qui élève au-dessus de l'individualité, et donc ne peut balayer les différences essentielles : ici, le lien social renforce, en effet, l'ordre politique. Une telle lecture autorise, avec Hegel, à comprendre que l'État ne résulte pas d'une création spontanée. Il est le fait d'une interaction humaine. C'est dans ce cadre que se situe la problématique de la société civile, dans son articulation nécessaire à l'État.

2. 2. La société civile, une médiation nécessaire en Afrique.

Dans la perspective hégélienne, la vérité de la société civile est l'État. C'est, en effet, dans l'État, en tant que totalité vivante, que les intérêts privés trouvent leur accomplissement. Il est le lieu d'affirmation de la société civile dont les lois et les intérêts lui sont subordonnés.

Dans ce cas, celle-ci reconnaît l'intelligence de l'État. Sphère de l'existence privée, elle agit en vue de l'universel, du rationnel en et pour soi que constitue l'État et n'a pas à se figer dans sa particularité. Il faut certes reconnaître qu'aujourd'hui, la crise du politique et de sa légitimité, les mutations des sociétés africaines ont favorisé l'émergence d'une société civile qui marque l'espace sociopolitique africain.

Mais en Afrique, les frontières entre la société civile et l'État semblent mal définies. Ici, l'État, c'est l'extériorité absolue ; l'individu ne s'élève pas à la perception de l'universalité, ce qui rend problématique la question de la citoyenneté. C'est que la médiation coloniale n'a pas permis à l'Africain de faire l'expérience de la subjectivité véritable ; il reste très

⁷ Hegel. Op. cit, paragraphe 260, p.264.

⁸ Idem, paragraphe. 256. Remarque, p.269.

souvent au stade de la naturalité, des liens claniques, ethniques et tribaux ; ainsi que l'entend Eric Weil, il « trouve ses buts tout prêts dans la tradition, et comme cette tradition vaut pour tous, il se heurte aux buts des autres, qui sont, comme lui, à la recherche de leur satisfaction, la discussion s'engage, le désir se libère en se comprenant dans sa particularité »⁹.

Le fait colonial n'a pas, en fait, permis à l'Africain de se construire une véritable sphère privée à tel point qu'une réelle nécessité ne lie pas aujourd'hui, en Afrique, la société civile à l'Etat du fait que leur rapport n'est pas pleinement médiatisé. Le constat, en effet, est que la société Civile se trouve inféodée à l'Etat : elle est manipulée et subit des pressions. Cela se justifie par le fait que ses principaux animateurs sont des membres de partis politiques. A dessein, le politique inféode les structures de la société civile ou affirme une volonté de récupération de ses leaders. Il faut, toutefois, reconnaître que l'émergence de la société civile est un moment essentiel de la vie politique en Afrique : elle consacre une dépolitisation de la démocratie, en même temps qu'elle interroge les fondements même de l'Etat. A cet effet, elle doit rechercher les moyens de sa nécessité et de son autonomie pour devenir, au sens de Semou Pathe Gueye, « un espace d'autonomie, d'initiative et de liberté »¹⁰.

L'expérience de la société civile béninoise est édifiante à ce sujet. L'exemple du Bénin montre que la société civile assure un rôle de médiation dans la participation effective à la gestion des affaires publiques. Ce rôle de médiation s'est exercé à la veille des élections de 2006, entre l'Etat qui organisait les élections et la société civile qui s'est posée comme un acteur clé dans cette organisation. L'ONG ELAN, forte de 33 associations et réseaux d'associations de défense des droits de l'homme, a organisé une campagne de protestation "Touche pas à ma Constitution", visant à contester des réformes constitutionnelles, par rapport à la limitation d'âge à l'élection présidentielle. Cette action a connu des mobilisations exceptionnelles qui ont abouti au respect des engagements pris à la conférence nationale. Outre cela, il faut noter l'implication matérielle d'autres ONG dans l'organisation des élections. C'est le cas du FORS (Forum de la Société Civile), à travers une campagne de souscription solidaire pour aider la commission nationale électorale. Cette campagne venait en soutien à l'organisation matérielle des élections. Ces engagements

⁹Weil, Eric. Op.cit, p.42

¹⁰Semou, Pathe Gueye. Op. cit, p.101.

témoignent de la participation effective et de la vitalité de la société civile dans la gestion des affaires publiques. La preuve, la personnalité élue, à l'issue du scrutin de Mars 2006 au Bénin n'appartenait à aucun "clan politique".

Par ailleurs, au lendemain des élections, les OSC (Organisation de la Société Civile) se sont restructurées pour se constituer en instance de veille, de vigilance. Dans ce cadre, le FORS s'est transformé en Forum des organisations de la société civile pour le contrôle citoyen de l'action publique (FORS CAP) et qui, aujourd'hui, joue un rôle majeur dans le pays, tant au plan du contrôle des institutions que la vie publique dans son ensemble. Ce rôle de médiation résume aussi l'action de la LIDHO (Ligne Ivoirienne des Droits de l'Homme) en Côte d'Ivoire, à la veille des élections sensibles de 1995. Cette action s'est traduite, par l'organisation avec l'aide de bailleurs extérieurs, d'une campagne d'éducation civique sur toute l'étendue du territoire national. Cette initiative remarquable a connu un succès auprès des populations qui, dans des régions éloignées, ignoraient tout de l'acte électoral.

Dans ce même pays, la commission Justice et Paix, une structure d'obédience catholique a joué un rôle de médiation entre les différents protagonistes de la crise de 2002, tout en dénonçant la responsabilité de la classe politique dans la fracture sociale. Elle a organisé des campagnes de sensibilisation et de formation des religieux et agents pastoraux sur la question des Droits de l'Homme. Elle a, en outre, pris position pour le désarmement et entrepris des campagnes de sensibilisation par la voix des ondes, ainsi que des séances d'écoute juridique. Cette commission qui fait partie du collectif de la société civile a dénoncé la violence à l'université. En clair, cette structure de la société civile a joué et continue de jouer un rôle positif dans la recherche de la paix en Côte d'Ivoire. Un autre exemple patent est celui de l'ONG internationale Green Peace, suite au déversement en Août 2006 des déchets toxiques à Abidjan et sa banlieue. Cette structure de la société civile internationale a, en effet, réussi à immobiliser au large de l'atlantique, le navire de la mort, comme signe de protestation et de solidarité envers les victimes.

De ce point de vue, l'enjeu revient à saisir avec Pathé Semou Gueye le «devoir d'une société civile pleinement consciente de son rôle, de pouvoir, le cas échéant, prendre position, pour ou contre toute attitude conforme ou contraire à l'intérêt général ou aux valeurs, aux principes et

aux normes sur lesquels elle prétend fonder son existence »¹¹. En clair, une société civile pleinement consciente de son rôle et de sa nécessité joue un véritable rôle de veille et constitue un rempart pour la démocratie. Dans un monde planétaire, un univers mondialisé, elle pourrait alors permettre une autre lecture de la mondialisation.

Conclusion

Le principe du droit est la volonté libre. Dans l'héritage des lumières avec Rousseau, Kant et Fichte, Hegel part de l'idée que c'est en s'autodéterminant, dans la capacité d'un choix réfléchi, que l'homme affirme sa liberté. La modernité occidentale admet une société civile caractérisée par l'exigence d'une opinion publique forte qui s'exerce dans un espace ouvert qui fait droit à la différence, à la parole, à l'action. A cet effet, la société civile est une condition de la modernité. Dans la perspective hégélienne, en tant que particularité posée du concept, la société civile porte en soi l'existence de l'universel et s'articule dans le triple syllogisme de l'Etat : les individus, leurs besoins et la satisfaction de ces besoins. L'essence ontologique de l'Etat, unité vivante du Tout, repose, à cet effet, sur une structuration organique. Il est le syllogisme des syllogismes qui rassemble les moments de la famille et de la société civile dans une unité médiatisée.

La société civile exprime le moment médiatisant de la prise en charge de la subjectivité par soi-même. Moment de la particularité, avec Hegel, elle se réconcilie avec l'universalité de l'Etat. L'Etat est la vérité de la société civile. Dans l'Etat, le droit, l'ordre éthique assurent de fait la réalisation de la liberté. En son sein, l'existence de la société civile témoigne de l'évolution de l'espace public qui favorise différents modes d'expression, cadre d'épanouissement de la citoyenneté, ce qui autorise à engager la réflexion sur le sens et les enjeux de la société civile en Afrique.

Bibliographie

- BOURGEOIS, Bernard. *Etudes hégéliennes*. Paris : Puf. 1992.
----- *La pensée politique de Hegel*. Paris : Puf, 1969.

¹¹Ibid, p.105.

- EYENEMBA, Jean Rodrigue Elisée. *L'État et le marché dans les théories politiques de Hayek et de Hegel : convergences et contradictions*. Paris : éd. L'Harmattan, 2007.
- GOYARD FABRE –Simone. *Éléments de Philosophie politique*. Paris : Armand Collin, 1996.
- GUEYE, Semou Pathé. *Du bon usage de la démocratie en Afrique*. Dakar : NEAS, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. *Le discours philosophique de la modernité*, trad. Christian BOUCHINDHOME. Rainer ROCHLITZ. Paris: seuil, 1964.
- HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*. Trad. André KAAN, Paris : Gallimard, 1992.
- *Encyclopédie des sciences philosophiques*. trad.B.Bourgeois, Paris : Vrin, 1988. Tome III "Philosophie de l'esprit".
- HONNETH, Axel. *Les pathologies de la liberté : une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, trad. Franck Fischbach. Paris : La Découverte, 2008.
- KERVEGAN, J.F, MARMASSE, G, Hegel. *Penseur du droit*. Paris : Plon, 2004
- KEVERGAN, Jean-François. *L'effectif et le rationnel : Hegel et l'esprit objectif*. Paris : Vrin, 2007.
- PINSON, Jean – Claude. *Hege. le droit et le libéralisme*. Paris : PUF, 1989
- SOUAL, Philippe. *Le drame de la liberté : Introduction aux principes de la philosophie du droit de Hegel*. Paris : Hermann, 2011.
- *Le sens de l'État : commentaires des principes de la philosophie du droit deHegel*. Paris : Peeters, 2006.
- SOUCHE-DAGUES, Denise. *Logique et politique hégéliennes*. Paris : Vrin, 1983.
- TAYLOR, Charles. *Hegel et la société moderne*, trad. Pierre DESROSIERS. Paris : Cerf, 1998.
- TOPANOU, Victor. Janvier 2007. « La Benin après Avril 2006 ». Revue Débats, Courrier d'Afrique de l'Ouest, N° 41. Pages 3 à 8.
- WEIL, Eric. *Philosophie politique*. Paris : Vrin 1996.
- *Hegel et l'Etat*. Paris : Vrin, 1985.

JEUNES ET INTERNET EN AFRIQUE : VERS UNE IDENTITÉ ILLUSOIRE, Tiéba KARAMOKO (Université Alassane Ouattara de Bouaké – CI)

Résumé

La révolution numérique qui s'opère depuis les années 2000 avec le web 2.0 et les réseaux sociaux n'épargne pas le continent africain. Mais la frange la plus touchée par la fièvre du Net est la jeunesse (âge compris entre 13 et 35 ans)¹ pour qui, être connectée, est devenu le moyen d'affirmation et d'expression de soi par excellence. De fait, dans un contexte historique pesant et une situation sociopolitique trouble, on assiste à un brouillage de l'identité socio-culturelle des jeunes Africains². Leur présence massive sur Internet et ses réseaux sociaux apparaît, dans ce contexte, comme une alternative à leur quête identitaire. Mais, il se trouve que les choses ne sont pas si simples. La maîtrise, la gestion et les enjeux de l'identité numérique restent des défis majeurs dans la tentative de faire du cyberspace un lieu d'individuation ou de subjectivation productif du jeune Africain. Face à cette situation, nous pensons que la reconstruction identitaire à travers la Toile resterait finalement illusoire si un travail de fond n'est pas fait pour inculquer aux jeunes une véritable culture numérique.

Mots clés : Culture numérique, Identité, Identité numérique, Internet, Jeunes Africains, Réseaux sociaux, TIC.

Abstract

The digital revolution that has been taking place since the 2000s with the web 2.0 and the social media does not spare the African continent. But the social category affected by the fever of the net is the youth (aged between 13 and 35 years), for whom, to be logged has become a way of living, that is

¹Le document de Stratégie opérationnelle pour la jeunesse (2014-2021) de l'Unesco indique que la définition statistique de la jeunesse par l'ONU la situe entre 15 et 24 ans. Mais cette définition varie selon les pays et les pratiques. Ainsi, la pratique numérique en Afrique mobilise-t-elle approximativement et globalement les jeunes acteurs de 13 à 35 ans.

²Jeunes africains avec « A » parce que c'est un substantif désignant une identité sociologique majeure, mais surtout c'est une écriture décomplexée qui ambitionne de situer les jeunes du continent dans la majorité au sens kantien. Il s'agit de jeunes en majorité vivant en ville, appartenant à la classe moyenne ou pauvre, scolarisés ou déscolarisés, de tous bords religieux mais encore économiquement vulnérables.

to say a means of self-assertion and self-expression per excellence. In fact, in a burdensome historical context and in a troubled sociopolitical situation, the young Africans go through the blurring of their socio-cultural identity. Their massive presence on the internet and especially, on the social media appears, in this context, as an alternative to their quest for identity. But in this field, things are not simple. The control, the management and the stakes of digital identity remain major challenges as far as the attempt to make the cyberspace a place of individuation or productive subjectivity of the young Africans are concerned. In this situation, it is relevant to say that, by trying to reconstruct an identity on the web will be an illusion, if a serious work is not done to instill in the young people a true digital culture.

Keywords: Digital Culture, Identity, Digital Identity, Internet, Young Africans, Social Media, ICT.

Introduction

La philosophie, notamment celle de Hegel, nous enseigne que la quête de l'identité ou l'affirmation de soi est le premier désir de toute conscience. C'est l'une des leçons majeures de la dialectique du Maître et de l'esclave. Chacune des consciences cherche ou désire se faire reconnaître par l'autre. Ce qui passe nécessairement par la prise de conscience de soi, de sa propre identité que l'on cherche à imposer ou à faire reconnaître par l'autre.

Malheureusement, cette double reconnaissance reste encore un combat, certes pas perdu, mais hélas pas encore gagné par le jeune Africain. La prise de conscience de soi qui se joue dans la claire conscience de ma présence au monde et de ma différence avec l'autre semble, chez le jeune Africain, avoir été noyée dans un communautarisme ancestral et une assimilation qui a pris pied depuis l'époque coloniale, se renforçant aujourd'hui avec l'uniformisation des cultures. Dans ce cas, il paraît bien difficile pour le jeune Africain, même nourri à la sève vivifiante de la négritude ou des philosophies de l'authenticité, de faire reconnaître à l'autre ce qui existe par son inexistence même, parce que dévalué par l'autre.

Lorsqu'il cherche la reconnaissance en interne, les visions et les pratiques politiques étriquées, se mesurant à l'aune de leurs sectarismes et de leurs atrocités, lui rappellent ceci : les moyens de son affirmation, de sa reconnaissance que sont la quête de la connaissance, le travail et la référence à des repères moraux ne figurent pas parmi les priorités. D'ailleurs, la véritable reconnaissance, la véritable identité pour lui, dans ce contexte, semble déterminée par sa capacité ostensible à adhérer à ces visions et pratiques politiques. Tout ceci constitue pour le jeune Africain l'expression d'une identité brouillée qu'il tente néanmoins de reconstruire sur un terrain inédit avec des moyens nouveaux : le cyberspace, Internet et ses réseaux sociaux.

C'est bien là la question de l'identité du jeune Africain à l'ère du numérique qu'il convient de scruter dans cette analyse. Il est clairement perceptible que, lorsque le jeune Africain d'aujourd'hui fait de la recherche sur Google, lit des informations sur des sites, commente des articles de journaux ou à dimension scientifique via le Net, anime des blogs, est membre de réseaux sociaux comme Facebook ou Twitter, il est en quête de reconnaissance et donc d'une identité que ne peuvent épuiser ses formes d'identités traditionnelles, que sont les formes juridique, sociale et

culturelle. Il s'agit de l'identité numérique qui est constituée des traces laissées par tout acteur du cyberspace. Dans cette perspective, faut-il voir, dans l'identité numérique du jeune Africain, une identité réellement reconstruite, fruit de son appropriation culturelle de l'outil numérique, ou tout simplement, une identité illusoire ? La mise en route d'une telle interrogation exige au préalable qu'on se penche sur les questions suivantes : Qu'est-ce que l'identité ? Comment passe-t-on de l'identité traditionnelle à l'identité numérique ? Quels sont les enjeux de l'identité numérique ?

Pour répondre à ces questions, la démarche qui se veut descriptive et analytique consiste à faire la lumière sur les différentes figures de l'identité qui structurent la trajectoire identitaire du jeune Africain (1), ensuite, à relever le caractère illusoire de l'identité numérique volontairement ou involontairement construite par lui (2) et, enfin, ouvrir une lucarne sur les enjeux de l'identité numérique (3).

1. Trajectoire d'une identité brouillée

La crise identitaire de la jeunesse africaine se manifeste, de manière séquentielle, par une dislocation de son être africain, par un débridement de son identité politico-juridique et par son aliénation culturelle.

1. 1. Une identité métaphysique disloquée

« La métaphysique autant qu'un traité sur l'être est un traité sur l'identité »³. Ces propos de Stéphane Ferret ne sont nullement, pour nous, prétexte à discourir sur les relations abyssales et complexes entre les concepts d'être et d'identité, mais ils nous servent simplement à indiquer que la problématique de l'identité métaphysique, rapportée au jeune Africain, convoque inéluctablement celle de son « être africain ». Cet être particulier ne peut être appréhendé dans sa mêmeité et dans son devenir sans qu'on ne pose, au préalable, les bases théoriques du débat sur l'identité en métaphysique.

L'identité métaphysique est tributaire de la question primordiale : qui suis-je ? La réponse à cette question, apparemment simple, est pourtant complexe. Elle se lit sous trois angles : un angle psychologique ou

³Stéphane FERRET, *L'identité*, Paris, Flammarion, 1998, p. 11.

épistémique, un angle ontologique et un angle temporel. La perspective psychologique veut que je sois ce que j'ai conscience d'être. C'est la position de Locke qui pense qu'une personne demeure une et la même tant qu'elle a conscience d'elle-même. Cette conception est épistémique parce qu'elle fait dépendre l'identité d'un individu de la connaissance qu'il a de lui-même.

Cependant, parce que ce que « *je suis* » réellement, indépendamment des considérations psychologiques et matérielles, dépasse la simple sphère de ma conscience personnelle, la conception métaphysique présente l'identité comme le caractère de ce qui est un, invariable, permanent, immuable. Comme telle, elle s'oppose à ce qui est soumis à la diversité, à la fluctuation, au changement. À cet effet, Hume, en niant la compatibilité de l'identité et du changement note : « L'identité (...) je considère ici cette relation comme s'appliquant, en son sens le plus strict, à des objets constants et immuables »⁴. Parménide et sa conception de l'être, Descartes avec le morceau de cire et, dans une moindre mesure, Leibniz avec le principe des indiscernables, vont dans le même sens.

Mais le substrat ontologique de l'identité qu'ils défendent risque de devenir une fiction s'ils ne tiennent pas compte du fait que le « *je* » évolue dans le temps et que notre identité est chargée de nos expériences et de nos vécus. L'identité reste, en ce sens, une pure abstraction, une coquille vide si on ne la saisit pas dans le devenir. Héraclite le signalait déjà : « On ne peut pas entrer deux fois dans le même fleuve (...) Tout s'écoule »⁵. La notion d'identité en métaphysique est alors plurivoque. Elle ne s'épuise ni seulement dans la conscience individuelle, ni seulement dans un substantialisme statique, encore moins seulement dans un mobilisme universel, elle est plutôt prise dans le passage agité et inquiétant de l'être au non-être et inversement, c'est-à-dire dans le devenir.

À l'image de cet être métaphysique, l'identité du jeune Africain s'apparente à un être en passage entre son être africain et son être en devenir. C'est un être agité, disloqué, éparpillé entre ce qu'il est réellement, ce qu'il pense être et ce qu'il est en train de devenir : un être occidentalisé, ensuite mondialisé, aux croyances et aux spiritualités empruntées. Comment rester soi-même ou le même tout en devenant autre ? Comment

⁴David HUME, *Traité de la nature humaine*, livre I et appendice, trad. P. Baranger et P. Saltel, Paris, Garnier-Flammarion, 1995, p. 284.

⁵Héraclite, *Fragments*, trad. M. Conche, Paris, PUF, 1986, 134 (91) et 136.

assurer la permanence de son être dans le changement ? Ces paradoxes et apories, loin de vider l'identité de tout sens, véhiculent un enseignement fondamental : l'identité n'est pas une détermination absolue, c'est une donnée relative. Aussi, sommes-nous en droit de caractériser les expressions politico-juridiques et socio-culturelles de l'identité du jeune Africain.

1.2. Une identité politico-juridique confuse

Aux plans sociaux et juridiques, tout individu est différent de l'autre par les déterminations qui le rendent unique : ses date et lieu de naissance, ses nom et prénoms, sa filiation, sa nationalité, ses empreintes digitales, etc. Sous cet angle, l'identité personnelle a un statut juridique indéniable qui s'inscrit, de façon pratique, dans un contexte politique. L'institution politique qui garantit alors l'identité de l'individu-citoyen est l'État à travers l'inscription de chacun dans un état civil. L'identité personnelle apparaît dès lors comme l'identité civile qui est l'ensemble des éléments de faits et de droit se rapportant à un individu reconnu par la loi ou constaté de fait permettant de marquer son individualité de manière unique.

Peut-on affirmer, à la lumière de ce qui précède, que le jeune Africain jouit d'une identité civile ou politico-juridique renvoyant à son individualité propre ? La réponse est non si on met en balance la situation des états civils en Afrique, la politisation de la question identitaire et la fluctuation de la nationalité du fait des communautés transnationales.

En Afrique, l'état civil, quand il n'est pas inexistant, est d'une porosité déconcertante. L'état de conservation déplorable des registres de déclaration de naissances et leur malléabilité récurrente donne l'occasion à qui le désire, de renaître autant de fois qu'il le souhaite. En outre, ces registres sont très souvent exposés à la destruction chaque fois qu'il y a une crise politique ou militaro-politique, les documents administratifs et les bâtiments publics étant perçus, lors de ces évènements, non comme des biens publics mais comme la propriété privée de ceux qui incarnent le pouvoir, accusés qu'ils sont de désincarner le pouvoir⁶. Une autre raison est la non-déclaration des naissances. Celle-ci est un phénomène saisissant en Afrique, notamment en zone rurale et dans les milieux défavorisés des

⁶ La crise ivoirienne de 2002 à 2010 a vu ainsi la destruction totale ou partielle de l'état civil du nord du pays, non pas du fait des partisans de l'ex Président, Laurent Gbagbo, mais des propres fils de ces régions qui voyaient dans les Préfectures, les Sous-préfectures et les Mairies, le prolongement du pouvoir « interdit » de celui-ci.

villes, rendant ainsi difficile l'identification administrative, voire juridique des individus à la base.

Dans ces conditions, si l'identité politico-juridique du jeune Africain n'est pas inexistante, il y a une asymétrie entre elle et sa véritable identité. On sait difficilement si le nom d'un tel est son véritable nom ou si sa date de naissance est la vraie. Il est dans une situation de schizophrénie permanente. D'où, une identité politico-juridique confuse ; confusion accentuée par l'instrumentalisation accrue de la question identitaire.

Dans certains pays africains, le glissement de la question de l'identité vers la crispation identitaire ne répond pas seulement à une attitude défensive face aux cultures dominantes, elle constitue souvent une stratégie politique. Le pouvoir dit démocratique est confondu au pouvoir ancestral dont la lignée ou la tribu assure la pérennité. La nationalité s'en trouve étriquée, elle devient exclusive. L'identité « nationale » devient alors un enjeu politique puisqu'elle détermine qui peut prétendre au pouvoir d'État⁷. Elle est fondée sur l'origine multiséculaire qui, elle-même, échappe à tout fondement historique et juridique pour n'avoir pour seul justificatif que le jugement bien orienté du clan détenteur du pouvoir. Selon les enjeux politiques, ce jugement classe les identités en identités « positives » ou « négatives », « loyalistes » ou « rebelles », « éligibles » ou « inéligibles ». On assiste à l'instrumentalisation de la question identitaire dont les premières victimes sont les jeunes. Leur regard sur eux-mêmes et sur l'autre est culpabilisant, leur affirmation est suspecte et leur reconnaissance est conditionnée, se faisant toujours au détriment de leur connaissance.

La confusion identitaire, aux plans politique et juridique, est alimentée également par le phénomène des communautés, des langues ou des noms transnationaux. Les frontières héritées de la colonisation ont laissé, de part et d'autre de ces frontières, les mêmes peuples, parlant souvent la même langue et ayant un grand pan de leurs cultures en commun. Les individus, plus particulièrement les jeunes, issus de ces communautés sont très souvent dans un processus identitaire transitionnel car ils ne sont jamais reconnus comme de vrais nationaux d'un côté comme de l'autre. C'est le cas des malinkés à cheval sur la Côte d'Ivoire, le Mali, la Guinée, la Sierra Léone et le Burkina Faso. À bien regarder, l'on s'aperçoit que

⁷C'est le cas de l'ivoirité en Côte d'Ivoire consacrée par la constitution du 23 juillet 2000 en son article 35 qui stipule, entre autre : « Il (Le Président de la République) doit être Ivoirien d'origine, né de père et de mère eux-mêmes ivoiriens d'origine ».

l'origine, les noms, les empreintes digitales d'une personne ne sont jamais que des indices ou des symptômes d'identité⁸ qui montrent, qu'en réalité, toute identité est à la croisée des cultures. C'est véritablement sur le plan socioculturel que se joue la dilution de l'identité du jeune Africain.

1.3. Une identité socio-culturelle déprimée

« L'identité, écrivent Jean Tardif et Joëlle Farchy, qui est la condition même de l'être-au-monde ne peut être réduite à sa dimension individuelle : elle se construit à travers la relation aux autres, elle est indissociable d'un processus culturel »⁹. Les deux auteurs nous rappellent que l'identité personnelle ne peut épuiser l'identité d'un individu et, mieux, ils soulignent que l'identité n'est pas une donnée définitivement acquise, elle se construit à travers des relations sociales, elles-mêmes irriguées par des valeurs culturelles partagées. En clair, l'identité a une dimension fondamentalement socio-culturelle. Elle est sociale au sens où elle renvoie aux statuts que l'individu partage avec les autres membres de ses groupes d'appartenance, à savoir ceux avec qui il a en partage le même sexe, la même génération d'âge, la même profession, les mêmes loisirs, la même société, etc. Elle est culturelle parce qu'elle se réfère à l'adhésion partielle ou complète d'un individu aux normes et valeurs d'une culture. Ces deux aspects de l'identité ne s'opposent pas, bien au contraire, ils constituent pour l'individu des facteurs de sociabilité et d'intégration. En conséquence, l'identité n'est pas strictement dépendante de l'origine ou du nom, mais de la capacité de chacun à s'ouvrir intelligemment aux autres et à intérioriser, en les fécondant, les normes et valeurs culturelles d'un groupe humain donné.

L'identité est donc le fruit d'un processus d'acculturation. Tout dépend des choix qu'on opère dans notre contact avec l'autre ou de ce que nous faisons de ce que nous sommes devenus au contact de l'autre, et surtout de notre capacité à nous délivrer positivement du souci d'une

⁸Stéphane FERRET, *L'identité*, op. cit., p. 16. Il montre bien la distinction entre un symptôme d'identité qui « est un indice permettant d'avoir de bonnes raisons de penser qu'il s'agit bien de cet objet » et un critère d'identité qui « est un ensemble de conditions nécessaires et suffisantes permettant à cet objet d'être ce qu'il est ».

⁹Jean TARDIF, Joëlle FARCHY, *Les enjeux de la mondialisation culturelle*, Paris, Éditions Hors Commerce, 2006, p. 43.

identité originelle ou à élan passéiste¹⁰. C'est à ce niveau que se situe toute la problématique de l'identité socio-culturelle du jeune Africain. Son passé d'« esclave » et de colonisé a fait de lui un être complexé¹¹ qui vit son infériorité à travers l'incapacité chronique de sa culture étouffée et disqualifiée à produire un véritable développement humain et matériel. Son ouverture à l'autre a produit un être hybride dans lequel s'entrechoquent et s'annulent les valeurs héritées et assimilées au lieu d'être une conscience libre et ouverte dans laquelle les valeurs, en provenance de plusieurs sources, se fertilisent en produisant l'unité dynamique de l'être et de l'être devenu. Le contact producteur ne détruit pas l'identité souche, il la fertilise et la féconde. Dans le Japonais de l'après deuxième guerre mondiale, par exemple, il n'y a pas le Japonais opposé à l'Américain ou le Japonais devenu Américain, il y a tout simplement du Japonais enrichi de l'Américain.

Aujourd'hui encore, comme à l'époque de la colonisation et de l'impérialisme, dans la mondialisation des cultures où les cultures portées par les Technologies de l'Information et de la Communication (TIC) dévorent celles dites mineures ou faibles, dans un climat socio-politique marqué par les crises de tous genres, le jeune Africain est face à une identité socio-culturelle diluée, voire déprimée.

Cependant, les TIC représentent une nouvelle opportunité donnant la possibilité aux jeunes Africains de s'approprier l'outil numérique pour en faire le moyen de reconstruction d'une nouvelle identité. Ils tentent de laisser des traces sur le Web à travers ses images, ses commentaires, ses publications, ses e-achats, ses recherches, etc. qui sont autant de nouvelles caractéristiques susceptibles de dire *qui il est* et *qu'il compte*.

Cette alternative identitaire de repositionnement de soi des jeunes Africains risque toutefois de déboucher sur une identité illusoire du fait de la complexité du processus et de l'ignorance des enjeux de l'identité numérique.

¹⁰Pierre GUENANCIA, *L'identité, analyse et critique*, Société Bretonne de Philosophie – Les Champs Libres, Université de Bourgogne, article en ligne : <http://espaceeducatif.ac-rennes.fr/jahia/Jahia/lang/fr/pid/4149>, lu le 08 janvier 2014.

¹¹Cette figure du colonisé est formidablement analysée par des auteurs comme Frantz FANON dans *Peau noire, masque blanc*, Paris, Seuil, 1952 et Albert Memmi dans *Le portrait du colonisé*, précédé du *Portrait du colonisateur*, Paris, Collection francophone, 1989.

2. L'identité numérique : identité refuge, identité illusoire

Pour les jeunes Africains qui ont grandi au contact d'Internet, le cyberspace constitue une expression culturelle spécifique ouverte sur la planète. Sur ce territoire sans frontières, les jeunes Africains, à l'instar d'autres jeunes du monde, s'inventent un nouvel art de vivre, une nouvelle vision du monde, une nouvelle identité qui les préserve, tant soit peu, de l'atmosphère réductrice et « dévalorisante » de leur origine, de leur nationalité, de leurs réalités locales. Mais cette identité-refuge, parce qu'elle demeure virtuelle, complexe et non maîtrisée, semble finalement illusoire.

2.1. Internet et Cie : les nouveaux espaces de reconstruction identitaire

« Dis-moi quel téléphone cellulaire tu possèdes, je te dirai qui tu es », tel peut se formuler le nouveau slogan des jeunes dans les grandes capitales africaines. Le téléphone cellulaire qui définit l'individu n'est pas celui qui présente le design le plus extraordinaire, mais bien celui qui a les applications de dernière génération (3G et maintenant 4G) en termes de connexion Internet. Il ne s'agit plus seulement de ce lien psychosocial qui lie l'utilisateur d'un objet technique à celui-ci et à son producteur et que Simondon appelle la « relation d'appartenance par participation »¹², mais, bien plus, il est question pour l'utilisateur du téléphone cellulaire 3G de s'ouvrir au monde, via Internet et les réseaux sociaux, par la production de soi, de ses idées ou de ses opinions à tout moment et à tout endroit.

La prolifération des espaces publics de connexion à Internet, communément appelés cybercafés, les connexions privées à domicile et celles des entreprises, participe à la dynamique de production identitaire des internautes africains dont la grande majorité est constituée de jeunes. Twitter, poster sur Facebook, lire, commenter, éditer du contenu sur la toile sont devenus des gestes quotidiens par lesquels les jeunes dévoilent des aspects fondamentaux de leur processus de pensée, de leur personnalité, donc, de leur être profond. Dans les multiples possibilités d'identification que nous ouvrent Internet et Cie, les choix que nous opérons nous déterminent, nous définissent, nous dévoilent. Remarquons ici que la mutation socio-culturelle engendrée par les outils numériques n'est pas

¹² Gilbert SIMONDON, « L'effet de halo en matière technique : vers une stratégie de la publicité », in *Cahiers philosophiques*, n°43, Juin 1990, pp. 7-19.

propre aux jeunes africains. Cependant, plus que les jeunes d'ailleurs, notamment Occidentaux, ce printemps de liberté qu'ouvre le Web 2.0 offre aux jeunes d'Afrique cette opportunité extraordinaire de reconstruire leur identité déprimée, non plus en tant qu'héritage immuable de leur passé ou de leur culture ancestrale, mais comme résultant d'

Un processus subjectif, dynamique et ouvert, par lequel une personne se construit dans un contexte historique et social complexe et changeant.(...) Le mode d'interaction propre à chaque individu et par lequel il se définit comme être social en devenir, comme sujet et non comme atome social¹³.

L'atome social est un élément de la molécule sociale qui se caractérise par sa passivité et son conformisme. Le sujet social est en acte et en devenir. Le sujet social en devenir est le sujet numérique ou le webacteur¹⁴ qui émerge dans un contexte socio-historique étant celui de la mondialisation impulsée par les technologies numériques. Son identité est une identité connectée ou identité numérique. Qu'est-ce donc l'identité numérique ? C'est l'ensemble des traces laissées par un individu sur le Net. Chaque fois qu'il est connecté, le webacteur laisse des traces de son activité numérique au hasard de recherches sur Google ou Links, de renseignements et authentifications fournis lors d'ouverture de comptes ou d'e-achats, de profils créés sur Outlook, Yahoo ou Skype, de commentaires, de production de contenus sur les blogs, etc.

Les traces numériques qui permettent de lire l'individu connecté sont alors constituées d'éléments d'authentification (nom et prénoms, adresse IP des ordinateurs, mot de passe, etc.), de données personnelles, administratives, bancaires, professionnelles, confessionnelles, etc., de signes de reconnaissance (photo, logo, signature, etc.) et de traces de productions numériques (édition de contenus de blogs, recherches, CV numérique sur les espaces collaboratifs, etc.). C'est la combinaison de toutes ces données numériques qui permet de profiler l'individu connecté et de lui donner une identité numérique.

¹³Jean TARDIF, Joëlle FARCHY, *Les enjeux de la mondialisation culturelle*, p. 50.

¹⁴Francis PISANI, dans *Comment le web change le monde. L'alchimie des multitudes*, Paris, Pearson, 2008, en collaboration avec Dominique PIOTET, montre bien que le passage au Web 2.0 a transformé l'internaute (le voyageur du Net) en webacteur (l'acteur du Net et qui est désormais au cœur de celui-ci).

La question qu'on pourrait alors se poser est celle de savoir si l'identité numérique ne coïncide pas finalement avec les identités civile et socio-culturelle au point d'être une simple conversion numérique de nos données historiques et culturelles. À l'évidence, le champ virtuel qui suscite et alimente l'identité numérique ne peut nier son lien inextricable avec la réalité, mais l'identité numérique ne saurait être le simple reflet de nos identités traditionnelles. La première raison est que l'identité numérique ne souffre pas du poids pesant du passé et du communautarisme fixiste et étouffant qui caractérise très souvent les identités classiques ; elle est active et fluctuante. La deuxième tient au fait que ce que l'on sait de vous à travers des traces numériques n'a souvent rien à avoir avec ce que vous êtes dans la vie réelle, puisque c'est à partir d'une information ou d'un recoupage d'informations sur le Net que l'on vous identifie, peu importe qu'elle soit de vous ou non, qu'elle se rapporte réellement à vous ou non. La troisième, c'est que l'identité numérique inaugure un processus de redéfinition de l'homme comme collection de traces. La quatrième, enfin, fait de l'identité numérique le moteur d'une révolution copernicienne en matière d'identité. Le rapport de l'individu à la communauté pourvoyeuse d'identité s'en trouve renversé, car, comme le note Pierre Guenancia,

Au lieu de considérer qu'un individu appartient à une communauté, par essence ou originellement, il faudrait considérer la communauté comme ce qui appartient à l'individu, c'est-à-dire comme une idée ou une réalité qui ne peut avoir de sens et même d'existence que par l'acte de la choisir ou de la faire sienne (de vouloir la faire sienne). C'est en termes de volonté et non en termes d'origine qu'il faut poser la question de la nature de la relation entre les individus et les communautés¹⁵.

La communauté virtuelle est, pour le moi connecté, une médiation pour mieux se produire, se dévoiler ou se retrouver. Elle n'est pas la source ultime et écrasante de son identité. On comprend pourquoi elle constitue une identité refuge pour les jeunes Africains pour qui elle représente un enjeu de repositionnement et de reconnaissance dans un contexte à la fois national inhibiteur de liberté individuelle et mondialisé dynamique et ouvert, mais

¹⁵Pierre GUENANCIA, *L'identité, analyse et critique*, op. cit., p. 5.

complexe. Et c'est cette complexité du monde numérique qui jette un voile d'illusion sur l'identité numérique du jeune Africain.

2.2. La complexité du processus de production identitaire

Il est indéniable que le Web 2.0 a favorisé la démocratisation de l'information par la diversification des sources et le décuplement de la liberté et de la capacité contributive de l'individu aux débats d'idées. Il s'est aussi imposé comme un instrument extraordinaire de production et d'exposition quotidienne de soi à travers des images et des vidéos sur les réseaux sociaux. L'acte numérique est devenu, de ce fait, un acte presque banal à telle enseigne que la majorité des usagers ne mesure pas toute la portée de leurs actes numériques dans la durée. En sus, chez bon nombre d'utilisateurs du Web, il y'a rarement une intelligence claire et suffisante de l'utilisation des outils participatifs d'Internet. Ces problèmes se posent en Afrique, plus qu'ailleurs, avec acuité. Dans ces conditions, la construction et le contrôle de l'identité numérique devient problématique.

Une typologie des traces numériques révèle, en effet, que l'identité numérique du webacteur est, certes, l'émanation de sa volonté mais est également liée, considérablement, à ce que la mémoire des ordinateurs retient de lui et à ce que les autres disent de lui sur le web. Il existe ainsi trois catégories de traces. La première est composée de traces dites volontaires, la deuxième, ce sont les traces involontaires et, la dernière, regroupe les traces héritées.

Le web participatif est la matérialisation du désir de liberté d'expression et d'action des jeunes Africains. Les outils numériques, leur orientation sur la toile, ce qu'ils disent ou font sur Internet sont des choix qu'ils opèrent. Ainsi, visiter tel ou tel site, animer un blog, appartenir à des réseaux sociaux, etc. sont les manifestations probantes de notre volonté sur la toile. Ce sont donc des actes volontaires qui, formant les traces volontaires, constituent les premiers matériaux de l'identité numérique.

Si les traces volontaires sont plus ou moins maîtrisées par les usagers du web, ce que les systèmes informatiques retiennent des activités numériques de ces derniers et l'usage qu'ils en font échappent totalement à leur contrôle¹⁶. C'est pourquoi ces traces sont qualifiées d'involontaires.

¹⁶ Nous reviendrons plus loin, notamment dans les enjeux, sur l'usage que font les systèmes informatiques des traces numériques.

Elles constituent les éléments de complexification de l'identité numérique, car constituant son côté obscur. Lorsque vous ouvrez volontairement votre ordinateur et que vous vous connectez au réseau, vous fournissez au système, malgré vous, la clé de votre localisation grâce à l'IP de votre ordinateur. Vos choix de site, vos goûts musicaux, vos commentaires enflammés, vous racontent un peu plus chaque jour, trahissent vos aspirations secrètes et dévoilent votre moi profond. Un usager du web qui, volontairement, écoute constamment de la musique engagée, visite très souvent des sites d'activistes politiques et fait des commentaires virulents sur les sujets politiques peut, sans le savoir, se voir attribuer un profil d'activiste politique et donc une identité numérique que le recoupement de ces traces volontaires auront permis de construire. Notre intérêt pour certaines questions, manifesté volontairement par nos commentaires, peut contribuer à susciter une représentation de nous que nous ne maîtrisons pas.

La situation devient encore plus complexe lorsqu'on combine à ces deux types de traces, les traces héritées constituées de tout ce qui se dit sur moi sur la toile. Quand un ami m'identifie sur une photo prise à Montréal, il donne davantage d'éléments au réseau pour me donner une identité numérique dont les contours et les enjeux m'échappent, pour la simple raison que cette identité ne reflète que les informations disponibles sur moi sur la toile à un instant *t*.

Il s'agit bien là d'une identité équivoque, évolutive et plurielle, car se construisant en fonction de la mémoire des ordinateurs et des systèmes informatiques. Bien que participant activement à sa construction, l'identité numérique d'un individu ne demeure pas moins une réalité complexe dont le sens est intimement lié à ce que font ou pensent les autres des traces qu'il laisse par ci et par là sur le web. Elle n'est pas, à l'instar de l'identité civile ou culturelle, le reflet d'une posture volontaire ou décidée : « La matière première de notre identité ne consiste plus en postures, mais en indices infinitésimaux, furtifs, involontaires et insignifiants »¹⁷. Il suffit d'un mot sur une personne pour qu'elle soit « indexée »¹⁸. C'est cela la réalité opaque

¹⁷Louise MERZEAU, *La présence, plutôt que l'identité*, « Documentaliste » - Science de l'Information, 41, 1, 2010, pp. 32-33, <http://www2.ac-lyon.fr/enseigne/documentation/tice/IN/identitenumérique.html> lu le 27 décembre 2013.

¹⁸Selon MERZEAU, l'homme, comme l'ont montré le structuralisme et la psychanalyse, n'est plus seulement marqué, avec le web, il est surtout indexé, tracé, calculé.

d'un monde virtuel, d'un monde d'avatars qui piège les mots et les images des acteurs.

2.3. Le piège de l'avatar : l'identité illusoire

Selon le dictionnaire numérique *Antidote*, le mot avatar peut désigner une transformation, un changement ou une métamorphose. Il se comprend également comme une aventure fâcheuse, malheureuse. Enfin, l'avatar renvoie, dans le domaine informatique, à ce personnage numérique représentant, dans le cyberspace, chacune des personnes se rencontrant pour bavarder en direct dans une réunion sociale virtuelle.

La dernière définition indique bien l'usage informatique du concept d'avatar et son rapport à la question de l'identité numérique. En effet, la quasi-totalité des applications du web, des moteurs de recherches aux réseaux sociaux, en passant par les services de messageries, et même sur les téléphones cellulaires, procède par profilage. L'une des étapes de ce processus d'identification est l'avatar. Il se présente sous forme de buste dans lequel il vous est demandé d'insérer une image, généralement votre photo, pour compléter les informations déjà disponibles sur votre état civil. Très souvent, se joue à ce niveau, l'une des dimensions les plus subtiles et les plus obscures de l'identité numérique.

D'abord, l'avatar est une source d'identité, mais pas d'une identité singulière. Il symbolise virtuellement une identité universelle, celle de la femelle ou celle du mâle connecté. En ce sens, c'est une identité standard, un moule identitaire, qui identifie tous sans identifier personne. C'est une ruse qui affirme l'identité en la niant, du moins, elle condamne l'identité de l'internaute à l'impuissance dans un cyberspace où une grande part de son identité numérique ne dépend pas de lui. Même le « nom propre »¹⁹ du moi se trouve fragmenté par la nébuleuse de l'avatar. Se nommer Konaté ou Koudou revient à se faire appeler Douaoudé ou lion blessé (le jeu du pseudonyme). L'avatar peut être renseigné avec n'importe quelle image (sa propre image, celle d'un parent, celle d'un héros, celle d'un animal ou d'un objet symbolique). Avec l'avatar, chaque usager du Net est un personnage, un acteur ; mais un acteur pluriel²⁰ qui peut prendre tous les visages et jouer tous les rôles.

¹⁹ Bernard LAHIRE, *L'homme pluriel*, Paris, Armand Colin/Nathan, 2001, p. 34.

²⁰Idem, pp. 25-76.

Quelles conséquences peut-on alors tirer du piège de l'avatar pour les jeunes africains connectés ? Ces derniers se cachent couramment derrière des pseudonymes et des avatars fantaisistes pour porter atteinte à l'honorabilité et à la dignité d'autrui sous la forme de commentaires infamants ou de cybercrimes économiques. Et pourtant, ce jeu les expose et les rend plus vulnérables qu'ils ne le pensent. La raison est simple : dans le cyberspace, les systèmes informatiques font plus attention à celui qui se cache qu'à celui qui navigue à visage découvert. Il a une traçabilité plus surveillée que celle des autres, ce qui, à l'évidence, l'expose plus que les autres. En plus, il y a la question de la e-réputation. Ce qu'on retient de vous sur la toile dépend de ce que vous dites ou faites et de ce que ces activités numériques suggèrent aux autres et aux systèmes. Le respect ou la réception de votre image dépend moins du symbole que de ce qu'il suggère. En clair, l'avatar, en tant que symbole de l'identité numérique, est une apparence d'identité, une identité virtuelle, illusoire qui livre le sujet numérique à la manipulation. Bien pire, l'ignorance des enjeux réels de l'identité numérique par les jeunes utilisateurs africains du web peut transformer celui-ci en un espace de perte identitaire. Il est donc fondamental pour eux de les identifier et de les comprendre.

3. Les enjeux de l'identité numérique

Les enjeux de l'identité numérique sont nombreux et variés. Mais, la présente étude insiste sur trois principaux que sont les enjeux économique, sécuritaire et, surtout, éducationnel.

3.1. L'enjeu économique

Le rapport des jeunes webacteurs africains au réseau est empreint de naïveté. Beaucoup s'imaginent qu'Internet est gratuit. Même les plus vigilants limitent la portée économique de leur e-présence au prix de leur connexion. Ils se posent rarement la question de savoir comment Google et Facebook, par exemple, drainent des milliards de dollars et font leur entrée en bourse. En général, ils devinent mal les bases de l'économie de réseau.

Pourtant, Internet, parce qu'il favorise grandement le flux d'informations, la rencontre virtuelle des individus et des communautés sans barrière et donc les échanges, constitue un vaste marché à l'économie florissante dont nos données personnelles sont la monnaie. Cela signifie

que c'est l'identité numérique de l'utilisateur du web qui est monnayée par les réseaux sociaux et les moteurs de recherche pour constituer leurs énormes richesses²¹. Au-delà des multiples domaines qu'ils exploitent, ils procèdent généralement par le ciblage comportemental et par le cybermarketing.

Google, premier moteur de recherche au monde, est également le numéro un mondial en ciblage comportemental. En quoi consiste-t-il ? En tant que moteur de recherche, Google a rendu plus facile et plus efficace l'accès aux connaissances par un ciblage plus précis des sites contenant les informations demandées. Or, le choix d'un site et la nature de l'information demandée en disent long sur le demandeur. C'est fort de cette réalité que les ingénieurs de Google inventent des applications numériques et des outils électroniques pour comprendre les pensées implicites des usagers à partir des recherches effectuées afin de faire d'eux de potentiels destinataires des publicités chères payées par les annonceurs. C'est ainsi que Google lance, le 1^{er} avril 2000, un produit appelé MentalPlex, dont la fonction est de lire les pensées de l'utilisateur lorsqu'il visualise les résultats de ses recherches. Au plan marketing, ils mettent sur pied, le produit Google AdWords, un programme d'annonce publicitaire qui permet aux annonceurs d'améliorer le ciblage des potentiels clients d'abord par site, ensuite par centres d'intérêt. Ils appellent ce type de publicité la publicité sur mesure qui permet aux annonceurs de ne pas se disperser en s'adressant précisément aux personnes intéressées par leurs produits ou services.

Avec Facebook qui capitalise le plus de données personnelles et privées, la tâche est plus aisée. Le ciblage publicitaire ne se fait plus seulement en fonction des sites et des centres d'intérêt, mais bien plus : selon l'âge, le sexe, l'état de santé, etc. Ainsi, il n'est pas surprenant qu'un utilisateur ayant évoqué son hypertension au détour d'une conversation, se voit proposer, sur sa page Facebook ou dans sa boîte électronique, des tensiomètres électroniques de dernière génération.

En fin de compte, chaque jeune utilisateur africain des technologies numériques doit comprendre que son profilage sur le Net ne répond pas fondamentalement à un besoin de représentation, mais concourt en réalité à prédire son comportement et à le transformer en ressources financières.

²¹Lorsque Google entrait en bourse à Wall Street le 19 août 2004, il pesait plus d'un milliard et demi de dollars. Quant à Facebook, lors de son entrée historique en bourse le 17 mai 2012, il était accrédité d'une valorisation boursière de 104 milliards de dollars.

C'est en cela que réside l'illusion identitaire que la raison sécuritaire contribue à accentuer.

3.2. L'enjeu sécuritaire

L'enjeu sécuritaire lié à l'identité numérique renvoie aux risques de divulgation et d'utilisation détournée des données relatives à la vie privée de l'utilisateur d'Internet. Cette préoccupation est d'autant plus importante que les exigences de la sécurité informatique inclinent le réseau à garantir la confidentialité et l'intégrité des données personnelles. Le principe de confidentialité vise à protéger la vie privée des webacteurs d'une divulgation non autorisée et d'une surexposition nuisible. Celui de l'intégrité protège les données contre leur modification/manipulation par des moyens illégaux. Mais, au même moment, les dites exigences sécuritaires imposent au réseau une procédure d'authentification des usagers et des acteurs, ainsi que la comptabilisation des accès à un site ou à un système. L'authentification consiste à identifier et à authentifier chaque base de données utilisée par un système et chaque utilisateur d'un système. La comptabilisation des accès vise à sauvegarder les traces des activités des usagers afin de les utiliser en cas de problème. Ceci permet de les analyser pour comprendre ce qui s'est passé sur un système surtout lorsqu'il a été compromis ou saboté.

Il est donc de la nature du réseau internet de tracer les usagers par la sauvegarde des informations et de les utiliser pour protéger le système lui-même. Mais on assiste à une perversion de cette vocation pour satisfaire une obsession sécuritaire, répondant à des préoccupations stratégiques. Le « 11 septembre »²² a exacerbé le besoin sécuritaire de l'Occident et suscité une vigilance sécuritaire accrue du reste du monde. Que ce soit en raison du terrorisme ordinaire ou de la cybercriminalité, la raison sécuritaire est, pour les « sécuocrates » des nations encore traumatisées par le « 11 septembre », une raison suffisante pour porter atteinte à la vie privée des individus connectés. Comment les réseaux sociaux participent-ils à cette violation de la vie intime des usagers du Net ?

La webactivité s'effectue sur la base d'une certaine confiance, dans l'espoir de voir la confidentialité des informations assurée. Le

²²Il s'agit de l'attentat terroriste revendiqué par al qu'Aïda qui a frappé les États Unis le 11 septembre 2001.

désenchantement des webacteurs est grand lorsqu'ils découvrent que leur identité numérique sert à renseigner les puissants services de renseignement à travers le monde. Ainsi, l'affaire Snowden²³, qui a secoué les États Unis d'Amérique et le reste du monde, a eu le mérite de révéler les collaborations sournoises entre Facebook et les services de renseignement américains, avec en première ligne, la NSA. Facebook est accusé, dans l'affaire PRISM²⁴, d'avoir permis à la NSA l'accès libre à toutes les données à caractère personnel de l'ensemble de ses utilisateurs. La portée éminemment politique de cet espionnage des services secrets américains est manifeste.

Les répercussions en Afrique d'une telle utilisation des technologies numériques et d'Internet peuvent s'avérer extrêmement graves pour la jeunesse. En constituant des instruments de traçage et de contrôle permanent aux mains des pouvoirs politiques, ils peuvent contribuer à accentuer leur élan dictatorial. Ce qui serait le comble du paradoxe pour une jeunesse assoiffée de liberté et qui essaie de s'émanciper et de se reconstruire une nouvelle identité à travers les TIC. Sur le plan individuel, le rapport des jeunes Africains aux téléphones cellulaires avec application internet est saisissant. Cette technologie révolutionnaire permet de pérenniser l'oralité exhibatoire des jeunes Africains. Elle leur permet aussi de devenir ce qu'ils sont au-delà de tout préjugé : des sujets humains, des citoyens du monde. Toutefois, leur indéfectible attachement à ces objets les chosifient en plus de les surexposer au regard inquisitoire et réquisitoire des producteurs de systèmes informatiques²⁵ et des pouvoirs politiques qui les commanditent et les manipulent. Google Maps ne propose pas seulement des cartes et des itinéraires, il géo-localise et trace également celui qui l'utilise.

Face aux dangers réels ou supposés suscités par la problématique de la gouvernance d'Internet et de l'utilisation faite des technologies numériques, il ne suffit plus de brandir l'argument de l'avènement d'un

²³ L'affaire Snowden fait suite aux révélations d'Edward J. Snowden, ancien employé de la CIA et de la NSA, dans les médias, sur plusieurs programmes de surveillance de masse américains et britanniques.

²⁴ Selon des révélations de *le Guardian* et *le Washington Post* du 6 juin 2013, PRISM est un programme américain de surveillance des internautes qui aurait permis au FBI et à la NSA d'avoir accès aux données personnelles des internautes en disposant des serveurs de neuf entreprises informatiques américaines dont Microsoft, Apple, Facebook, Google et Yahoo.

²⁵ Sylvie FAUCHEUX, Christelle HUE et Isabelle NICOLAÏ, *T.I.C. et développement durable. Les conditions du succès*, Bruxelles, De Boeck Université, 2010, p. 89.

Internet sûr, il faut oser une véritable éducation à l'utilisation d'Internet et des technologies numériques.

3.3. L'enjeu éducationnel ou la nécessité d'une culture numérique

Au cours du Mobile World Congress 2014 qui s'est tenu à Barcelone du 24 au 27 février 2014, il a été question, entre autres, des Smartphones de l'après-PRISM, c'est-à-dire de téléphones ultra-sécurisés orientés vers la sécurité des données personnelles et permettant de restaurer la confiance entre les constructeurs, le réseau et les utilisateurs. Encore une fois, la solution technologique est privilégiée pour résoudre les problèmes suscités par le développement et l'application des technologies numériques, en particulier Internet et les réseaux sociaux. Mais comme l'identité numérique des jeunes Africains, la sécurité des données personnelles sur les terminaux, même de dernière génération, reste un leurre. Il faut plutôt éduquer la jeunesse à l'utilisation d'Internet, que ce soit sur un ordinateur ou un téléphone en attirant leur attention sur les dangers auxquels les exposent leurs traces numériques. Pour ce faire, il convient de développer chez eux une véritable culture numérique.

La culture s'acquérant à l'école, c'est à l'école qu'il convient d'inculquer préalablement les prolégomènes d'une culture numérique aux jeunes Africains. Autrement dit, il est urgent d'initier une herméneutique de la société de l'information à l'école afin qu'ils comprennent le vrai sens de la société contemporaine régulée par les TIC. Une compréhension claire de ce que les technologies nouvelles ont fait de notre société et de la nouvelle définition de l'homme qui en découle. Les jeunes Africains doivent comprendre que la société de l'information ne signifie pas, comme le fait remarquer Louise Merzeau, un nouveau besoin frénétique de nous informer, mais la marque visible de ce que « chacun de nos faits se traduit désormais par un paquet de données allant alimenter des bases souvent peu identifiables »²⁶. Au-delà de la nébuleuse qui entoure la destination de nos traces, il faut savoir nécessairement que ce sont le traçage et le profilage numériques qui définissent chaque individu aujourd'hui. Qui nous sommes

²⁶Louise MERZEAU, *La présence, plutôt que l'identité*, « Documentaliste » - Science de l'Information, 41, 1, 2010, pp. 32-33, <http://www2.ac-lyon.fr/enseigne/documentation/tice/IN/identitenumérique.html> lu le 27 décembre 2013.

est largement fonction de la mémoire d'Internet qui nous enlève tout droit à l'oubli.

Si la mémoire d'Internet peut constituer un danger, il faut certainement envisager une alternative éthique comme second aspect de la culture numérique. Elle consistera à passer d'une identité numérique instrumentalisée, c'est-à-dire à visée économique, stratégique ou sécuritaire à une identité maîtrisée et participative. Cela suppose des dispositifs qui rendent transparente la destination de nos traces, protègent les plus jeunes et instruisent les utilisateurs africains du Net à valoriser constamment leur e-présence par la mise en lumière de leurs talents et de leur images constructives. L'identité numérique, dans ces conditions, pourrait bien répondre au souci identitaire des jeunes Africains.

Conclusion

Selon une projection de l'Institut National de Statistiques (INS) de Côte d'Ivoire et sur la base du Recensement Général de la Population et de l'Habitation (RGPH-98), la population ivoirienne estimée en 2011 à 22 594 210 habitants, compterait 79,34% de ces habitants âgés de moins de 35 ans. La proportion de la jeunesse est sensiblement la même dans la quasi-totalité des pays africains. Il était donc important de comprendre les mécanismes de reconstruction identitaire de la frange la plus importante de la population africaine dans la nouvelle société de l'information.

La question de l'identité numérique n'est pas spécifique aux jeunes Africains. Mais à la différence des autres dotés de compétences numériques et plus aguerris mentalement du fait de leur appartenance au contexte culturel de production des technologies numériques, ils ont besoin d'être suffisamment avertis des dangers liés à leurs activités sur Internet et les réseaux sociaux.

Les TIC sont propulseurs de développement. À ce titre, que les jeunes africains s'y jettent corps et âme est légitime. Ils doivent cependant avoir la conscience claire de ce que le développement ne laisse personne indemne. Il engage ceux qui y aspirent dans un processus de transformation radical au cours duquel l'identité des individus et des peuples n'est plus le même du départ à l'arrivée. « L'identité au point de départ est tellement différente de celle du point d'arrivée que les valeurs, les aspirations, les buts et les convictions antérieures ne peuvent fournir les critères de valeur qui

justifieraient l'état final »²⁷. Il serait prétentieux de penser que l'Afrique est parvenue au point final du développement, elle qui aspire maintenant à l'émergence. Toutefois, le tournant décisif qu'elle négocie, celui du développement par les TIC, en s'appuyant sur sa jeunesse dynamique et entreprenante, a déjà, bon gré, mal gré, transformé cette jeunesse. La jeunesse africaine connectée ne justifie plus son identité par la référence intempesive à la source vivifiante de nos coutumes et traditions, de nos origines communautaires : son identité est devenue numérique. Une identité, certes, aux contours encore flous et aux enjeux pas toujours perceptibles, mais une identité construite, ouverte, évolutive qui lui assure une humanité digitale, une humanité quand même !

Bibliographie

- DIAKITE, Sidiki, *Violence technologique et développement*, Paris, L'Harmattan, 1985.
- FANON, Frantz, *Peau noire, masque blanc*, Paris, Seuil, 1952.
- FAUCHEUX, Sylvie, HUE, Christelle et NICOLAÏ, Isabelle, *T.I.C. et développement durable. Les conditions du succès*, Bruxelles, De Boeck Université, 2010.
- FERRET Stéphane, *L'identité*, Paris, Flammarion, 1998.
- GUENANCIA, Pierre, *L'identité, analyse et critique*, Société Bretonne de Philosophie – Les Champs Libres, Université de Bourgogne, article en ligne : <http://espaceeducatif.ac-rennes.fr/jahia/Jahia/lang/fr/pid/4149>.
- HERACLITE, *Fragments*, trad. M. Conche, Paris, PUF, 1986.
- HUME, David, *Traité de la nature humaine*, livre I et appendice, trad. P. Baranger et P. Saltel, Paris, Garnier-Flammarion, 1995.
- KLECK, Véronique, *Numérique & Cie. Sociétés en réseaux et gouvernance*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer, 2006.
- LAHIRE, Bernard, *L'homme pluriel*, Paris, Armand Colin/Nathan, 2001.
- LOCKE, John, *Essai sur l'entendement humain*, livre II, trad. P. Coste, Paris, Vrin, 1983.
- MEMMI, Albert, *Le portrait du colonisé*, précédé du *Portrait du colonisateur*, Paris, Collection francophone, 1989.

²⁷Sidiki DIAKITÉ, *Violence technologique et développement*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 113.

MERZEAU, Louise, *La présence, plutôt que l'identité*, « Documentaliste »-
Science de l'Information, 41, 1, 2010, pp. 32-33,
[http://www2.aclyon.fr/enseigne/documentation/tice/IN/identitenumérique.h
tml](http://www2.aclyon.fr/enseigne/documentation/tice/IN/identitenumérique.html)

PISANI, Francis, *Comment le web change le monde. L'alchimie des
multitudes*, Paris, Pearson, 2008, en collaboration avec Dominique
PIOTET.

SIMONDON, Gilbert, « L'effet de halo en matière technique : vers une
stratégie de la publicité », in *Cahiers philosophiques*, n°43, Juin 1990, pp.
7-19.

TARDIF, Jean, FARCHY, Joëlle, *Les enjeux de la mondialisation
culturelle*, Paris, Éditions Hors Commerce, 2006.

**LA SOUVERAINETÉ CHEZ PLATON : FONDEMENT DE LA
BONNE GOUVERNANCE**, Amed Karamoko SANOGO (Université
Alassane Ouattara de Bouaké-CI

Résumé

Existe-t-il un moyen propre qui détermine l'aptitude de l'homme à gérer les affaires publiques de la société ? Cette question fait l'objet de discussion à la lumière de ce que préconise Platon pour l'exercice de la souveraineté. La souveraineté ne peut s'acquérir qu'à partir de la « bonne gouvernance ». Cela ne peut se faire que lorsque les charges administratives reposent uniquement sur le mérite, la compétence et l'honnêteté. La valeur intrinsèque est donc exigible pour le contrôle du pouvoir.

Mots clés : Aristocratie, Démocratie, Gouvernance, Peuple, Pouvoir, Société, Souveraineté.

Abstract

Is there any specific means to determine a human being's ability to manage the public affairs of the society? This issue is the subject of debates in the light of what Plato recommends for a society to enjoy its sovereignty. Sovereignty can only be obtained on the basis of the implementation of "good governance". This is possible only when the administrative responsibilities stem from the merit, competence and honesty of civil servant. The intrinsic value for the control of power is therefore required.

Keywords: Aristocracy, Capacity, Company, Democracy, Governance, People, Sovereignty.

Introduction

Une longue tradition philosophique attribue à l'élite la responsabilité de l'exercice du pouvoir. Il oriente et influence le destin des collectivités. Ainsi, la philosophie politique de Platon présente-t-elle l'aristocratie comme l'élite habilitée à incarner la souveraineté dans la « cité parfaite ». La souveraineté semble s'exercer sur un territoire et n'a de sens que dans les limites de ce dernier. Il appartient à celui qui veut instituer une cité ou un royaume, écrit Thomas d'Aquin, « de choisir, tout d'abord, une région au climat tempéré, en raison de ses effets sur la santé, l'aptitude au combat et à la vie politique »¹, puis « un lieu convenable pour l'établissement d'une cité, caractérisé par la salubrité de l'air, de l'eau et des aliments »². Ces facteurs qui déterminent la viabilité du territoire ont un impact fécond sur l'existence et conditionnent l'une des certitudes platoniciennes : la vie heureuse comme finalité de la communauté politique. Toutefois, la souveraineté doit être dissociée de toute inscription territoriale, puisque le territoire, en tant que son fondement, pourrait entretenir une guerre perpétuelle des conquérants et des vaincus.

Cette mise entre parenthèses du territoire dans l'analyse des fondements du pouvoir politique marque une rupture avec la pensée héritée de Platon et de Rousseau. Cette tradition, depuis ces auteurs, s'est développée autour du problème de la fondation de la cité la « mieux gouvernée » en vue de la vie heureuse. Les différents pouvoirs définis par la constitution de nos États dérivent de la souveraineté détenue par le peuple constitué en un corps politique, la nation. Le président de la République et celui de l'Assemblée nationale apparaissent comme les dépositaires de cette souveraineté nationale, puisqu'ils sont tous deux élus au suffrage universel direct.

Rousseau semble avoir saisi l'existence d'une souveraineté fondée sur la volonté générale qui seule « peut diriger les forces de l'État selon la fin de son institution, qui est le bien-commun »³. D'après l'œuvre *Du contrat social*, la souveraineté populaire peut conduire au bien que le peuple veut, mais de lui-même il ne le voit pas toujours. Une telle finalité suscite des interrogations chez le lecteur de Platon: quel est le fondement de la

¹D'AQUIN Thomas, *Du royaume*, traduction, M. Martin-Cottier, Paris, Eglhoff, 1946, p.34.

²D'AQUIN Thomas, Op. cit. p.141.

³ROUSSEAU Jean- Jacques, *Du contrat social*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 368.

légitimation de la souveraineté politique et sociale ? Est-ce l'individu ou le peuple ? En quoi le mérite, en termes de compétence, de droiture de caractère et de lumière, nécessaires à l'exercice du pouvoir, garantit-il le bien-être des citoyens comme une expression de la bonne gouvernance ? Notre analyse sera construite en deux parties : nous tenterons d'ouvrir la réflexion sur l'héritage politico-social légué par Platon qui permet l'enracinement de la théorie élitiste dans la société comme vecteur de la souveraineté. Mais avant, il sera exposé ce qui pourrait constituer des entraves à cette souveraineté.

1. De l'aveuglement populaire comme refus de la souveraineté

La démocratie actuelle, souvent présentée dans la vie politique courante comme une nouveauté sans histoire, n'est pas sans racine. En effet, plusieurs siècles avant le nôtre, elle existait dans la Grèce antique. L'administration en vigueur à Athènes est régie par la démocratie, rétablie en 403 avant Jésus-Christ après le triste épisode des « trente tyrans »⁴. Cette démocratie directe repose sur une assemblée ou encore la *boulê*, où tout citoyen⁵ peut intervenir directement dans la vie et la politique de leur cité. Cela n'est possible que dans de petites cités, avec peu d'habitants et ayant une structure sociale homogène. Cependant, depuis le VIII^{ème} siècle l'autorité du peuple s'exerce indirectement.

La démocratie représentative peut être comprise, dès lors, comme l'exercice de la souveraineté sur et par le peuple selon l'expression d'Abraham Lincoln. Le peuple comme communauté sociale organisée s'auto détermine et réalise par lui-même sa propre volonté. Dans un État démocratique, la souveraineté des pouvoirs exécutif et législatif est l'émanation du peuple. Les différents représentants sont élus par les populations de sorte qu'aucun homme n'est prédestiné naturellement à commander aux autres ou à les guider. Par principe, les hommes naissent libres et égaux en droit. De ce fait, l'autorité en leur sein ne peut s'établir que par leur consentement.

⁴Dans la Grèce antique, les trente tyrans sont un gouvernement oligarchique composé de trente magistrats appelés *tyrans*, qui succèdent à la démocratie athénienne à la fin de la guerre du Péloponnèse, pendant moins d'un an, en 404.

⁵ Il s'agit des Athéniens, de parents athéniens, de condition libre, à l'exception des Athéniennes, des métèques et des esclaves.

Toutefois, Platon porte un jugement défavorable au gouvernement du peuple en raison de ses aspects nuisibles à la justice sociale, conséquences de l'aveuglement populaire. La justice, pour Platon, résulte de l'harmonie qui s'établit en chaque homme entre les trois parties de l'âme (*Épithumia*, *Thumos* et *Noûs*)⁶ ou qui s'instaure en chaque cité entre les diverses classes (artisans, guerriers et Archontes ou gardiens parfaits) de citoyens. Or, dans la démocratie, cette harmonie, par principe et par définition, fait défaut puisque seule la classe populaire constituée d'artisans, de subalternes, de gens de métiers entend gouverner, c'est-à-dire prendre un total ascendant sur les deux autres. Il est par conséquent inévitable à la démocratie qu'elle s'installe dans le déséquilibre.

Pour Platon, le peuple est mû par des sentiments incontrôlés, car la psychologie du groupe inhibe l'activité rationnelle. En effet, au cours de la guerre du Péloponnèse⁷, Athènes devait conquérir la Sicile afin d'affermir son empire maritime. Avant l'expédition en Sicile, le débat fût dominé par le désir du peuple. Suite à une consultation du peuple, la guerre eut lieu et ce fut un désastre pour Athènes. Au sujet de la conquête, voter contre cette expédition, c'était voter contre la patrie. « Cet engouement du plus grand nombre faisait que ceux-là mêmes qui n'approuvaient pas craignaient, en votant contre, de passer pour mauvais patriotes et se tenaient cois »⁸. Dès lors, la légitimité d'une décision se mesure au plus grand nombre. Abandonnés à eux-mêmes, les citoyens n'arrivent pas à gérer de façon conséquente la liberté que leur accorde la démocratie.

En réalité, « l'essence de la démocratie est d'accorder aux citoyens une trop grande liberté qui dégénère en licence »⁹. Ainsi, pour Platon, la démocratie athénienne ne possède-t-elle pas une constitution. Elle est un régime bigarré et livré au commandement de tous sans que l'autorité soit

⁶De même la cité est partagée en trois corps, l'âme de chaque individu est aussi divisée en trois parties : la partie la moins noble et concupiscente se nomme *Épithumia*. La partie la plus noble et faite pour gouverner est le *Noûs*. Enfin, entre les deux premières parties de l'âme, se trouve l'âme irascible appelée le *Thumos*.

⁷La guerre du Péloponnèse désigne le conflit qui oppose Athènes et Sparte entre -431-404 av. J.-C. Cette guerre, selon Léo Strauss, dans *La Cité et l'homme*, se déroule dans la Grèce en son apogée.

⁸THUCYDIDE, *Histoire de la guerre de Péloponnèse*, traduction, Jacqueline Romilly, Paris, Robert Laffont, 1990, p.91.

⁹ PLATON, *La République*, in *Œuvres Complètes*, traduction, Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008, notes introductives, p. 51.

fondée sur des principes valables, où chacun choisit de se conduire comme il lui convient. La démocratie ne peut donc mener qu'au désordre et à l'immoralité, puisque la liberté de tous, qui en est le fondement, dégénère en " licence ", c'est-à-dire en droit de faire tout ce qu'on veut. La liberté démocratique met aux prises dirigeants et dirigés, patrons et employés, contribuables et fiscaux, enseignants et enseignés, parents et enfants, époux et femmes, les vieux adoptent les mœurs des jeunes pour ne pas paraître despotiques et démodés, les individus sont sans crainte ni respect. Au nom de la liberté, l'individu bannit la pudeur, la tempérance ou la modération, avant d'adopter un comportement insolent, impudent et décadent.

Dans cette anarchie morale, chacun vit comme bon lui semble. Dès lors, il faut se méfier des revendications corporatistes lorsque, non satisfaites, les membres jouent à défier l'ordre. Ils pourraient favoriser une rébellion affectant la cohésion sociale. La cité démocratique qu'on « estime libre et heureuse, offre en réalité le spectacle d'une décevante anarchie »¹⁰. Au bout du compte, les discordes et les dissensions grondent. La cohésion de la communauté n'est plus possible. Au lieu de libérer, la liberté se retourne contre ceux qui l'invoquent et les asservit au déferlement de leurs désirs. Plus personne n'accepte de règles ou d'obligations qui régissent la vie communautaire, plus personne ne veut obéir. Marcel Gauchet verra dans cette mutation sociale une sorte de « retournement de la démocratie contre elle-même »¹¹.

Par ailleurs, l'administration en vigueur à Athènes est régie par la démocratie, rétablie en 403 avant Jésus-Christ après le triste épisode des « trente tyrans »¹². Cette démocratie directe repose sur une assemblée ou encore la *boulê*, où tout citoyen peut prendre la parole, une forme de liberté d'expression qui annihile finalement la notion de liberté dont se prévaut la démocratie elle-même. Pour Platon, c'est ce type de gouvernement qui permet l'institution du désordre, le règne des démagogues qui manipulent la foule, non celui des meilleurs citoyens. En effet, dans ce système politique, chacun est autorisé à donner son opinion sur la conduite à tenir lorsque la situation de l'État l'exige.

¹⁰PLATON, Op., cit., p.52.

¹¹GAUCHET Marcel, *La démocratie d'une crise à l'autre*, Nantes, Éditions Cécile Défaut, 2007, p. 38.

¹²Dans la Grèce antique, les trente tyrans sont un gouvernement oligarchique composé de trente magistrats appelés *tyrans*, qui succèdent à la démocratie athénienne à la fin de la guerre du Péloponnèse, pendant moins d'un an.

Chaque citoyen, qu'il soit compétent ou non, donne son avis quand le problème en discussion est d'importance capitale. Cependant, lorsqu'il s'agit de fabriquer des armes atomiques ou de faire des opérations chirurgicales, seuls les spécialistes sont consultés. En revanche, il est interdit aux profanes de donner leur avis. De même que l'art de la médecine et que l'art de la navigation ne peuvent s'exercer que si le médecin et le pilote possèdent le savoir requis, l'art directif de l'homme politique est inconcevable sans la connaissance théorique des vérités humaines. Or, cette connaissance, pour être authentique, ne se laisse pas diviser entre plusieurs individus; *a fortiori* ne se disperse-t-elle pas dans le " grand nombre ", qui est "prisonnier de la caverne", donc, des apparences et des préjugés.

La foule est incapable d'accéder à la science du philosophe. Le peuple ignorant ne peut participer aux délibérations politiques. Seuls les meilleurs le peuvent, à savoir les « aristocrates ». La masse est incapable d'un raisonnement droit. Elle ne peut, par conséquent, conduire la cité dans le droit chemin. Comment expliquer alors la prise de la parole de toute personne, y compris les profanes de l'art politique lorsqu'il s'agit des intérêts de la cité ? Il convient de se méfier de cette égalité isonomique ; car « c'est, comme tu vois, un gouvernement agréable, anarchique et bigarré, qui dispense une sorte d'égalité aussi à ce qui est inégal qu'à ce qui est égal »¹³. La véritable égalité politique, selon Platon, est d'ordre géométrique, c'est-à-dire qu'elle fait la part belle au compétent, et moins à celui qui l'est à un degré moindre. Les mérites sont inégaux ; il ne faut pas accorder la même chose aux bons comme aux méchants, mais au contraire leur accorder des biens selon leurs mérites. « Ni ceux qui sont égaux sur un seul point ne doivent avoir l'égalité en tout, ni ceux qui sont inégaux sur un seul point ne doivent l'être en tout »¹⁴.

La dénonciation platonicienne de la démocratie est une dénonciation du pouvoir du peuple. Platon n'établit pas une différence entre la foule, le grand nombre (*pletos*) constitué de la masse de gens qui ne sont ni beaux ni bons et le peuple (*demos*) proprement dit qui tombe dans l'irresponsabilité en cédant soit à la colère et à l'emportement, soit à l'apathie et à l'indifférence. La démocratie, au sens large du terme, fait l'éloge de la loi du scrutin populaire. Dans son application, seul le grand nombre l'emporte. Ainsi, elle est capable de juger en bloc et de condamner à tort. L'illustration

¹³PLATON, Op., cit., 558b -559b.

¹⁴ARISTOTE, *La Politique*, trad. J. Aubonnet, Paris, Gallimard, 1993, 1283a.

parfaite de cette idée se lit chez les stratèges de la bataille des Argenuses. En effet, après la victoire de la flotte athénienne sur les forces péloponnésiennes sur les îles Argenuses, une tempête n'a pas permis de récupérer les corps des naufragés.

De retour à Athènes, l'Ecclésia juge et condamne les stratèges à mort. Dès lors, les droits de la minorité sont abolis au profit de ceux de la majorité ; cela constitue une tyrannie¹⁵ de la masse. Or, la masse ou le grand nombre ou encore le philodoxe a une apparence de vérité. L'incompétence de l'opinion est exprimée dans le *Protagoras* en des propos clairs et précis. « S'il s'agit de construire des vaisseaux, on fait venir les constructeurs de navires et de même pour tout ce qu'on tient susceptible d'être appris et enseigné (...). Si au contraire, il faut délibérer sur le gouvernement de la cité, chacun se lève pour donner des avis, charpentiers, forgeron, cordonnier, marchand, armateur, riche ou pauvre, noble ou routier, indifféremment »¹⁶.

La démocratie athénienne manque de rigueur ; c'est-à-dire de définition des règles de jeu rationnelles et explicites qui engagent la vie à la fois des personnes et des communautés censées les faire respecter. Socrate fut sans doute victime de ce déficit de rigueur. Car, à l'issue de son plaidoyer, il accepte le verdict avec sérénité, mais persiste effrontément à en contester le bien-fondé. Le pouvoir de persuasion de ses accusateurs (Méléto, Anytos et Lycon) réside moins dans la qualité argumentative que dans l'importance sociale. Condamné par l'*Héliée* « à une majorité de soixante voix »¹⁷ et contraint de boire la cigüe, le poison mortel, la mort de Socrate est le symbole de l'intolérance démocratique. Finley traduit cela en ces termes : « La plus grande démocratie grecque gagna sa plus grande renommée pour avoir exécuté Socrate et nourri Platon, le plus puissant et le plus radical penseur antidémocratique que le monde ait jamais connu »¹⁸.

¹⁵ Dans la cité, la tyrannie est la conséquence du désordre et de la démocratie extrême.

¹⁶ PLATON, *Protagoras*, traduction, Émile. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1966, 319b.

¹⁷ TONNING Guillaume, *Focus sur Platon*, Paris, Ellipses Édition Marketing, 2011, p.45. Environ 280 voix contre 220 : trente voix suffisaient à changer la donne. Socrate est condamné à une majorité, non pas à la peine capitale ou à toute autre d'avance prescrite par la loi.

¹⁸ FINLEY Moses, *Les Anciens grecs*, traduction, F. Maspéro, Paris, Flammarion, 1979, p. 123.

Dans l'esprit de Platon, le seul moyen d'être approuvé par la foule, c'est de la flatter. Et en démocratie, n'accède à la souveraineté que celui qui pratique une telle démagogie. Par conséquent, les décisions prises de commerce avec le peuple sont des erreurs dommageables pour l'ensemble de la cité. Pour une bonne décision à prendre, le technicien ou le spécialiste doit être capable d'imposer sans concertation ni approbation par le reste de la collectivité. L'idée d'un gouvernement du peuple est donc fondée sur une illusion. « Bien que le peuple puisse exercer une influence sur les actes des dirigeants en menaçant de les remplacer, il ne gouverne jamais lui-même »¹⁹. Le pouvoir est toujours exercé par une supra-structure administrative. De ce point de vue, il est irréaliste de croire que le seul vrai et légitime détenteur du pouvoir de gouverner, c'est le peuple. Car « nulle part le peuple n'exerce réellement le pouvoir »²⁰. Le gouvernement du peuple, entendu comme souveraineté populaire, apparaît sous cet angle comme une impossibilité de fait.

En somme, la possibilité d'un gouvernement du peuple est un leurre. La souveraineté n'appartient plus au peuple, mais à une personne ou un petit nombre. Platon insiste sur le rapport hiérarchique entre les dirigeants et les dirigés. Les dirigeants sont soumis à l'art de gouverner dans lequel ils sont experts. Ce caractère particulier semble essentiel à la bonne gouvernance.

2. L'exercice de la souveraineté platonicienne, un appel à la « bonne gouvernance ».

La cité idéale platonicienne consiste vraisemblablement, pour une bonne part, dans une organisation politique et sociale où l'ordre règnerait, où chacun resterait à sa place, s'acquittant des fonctions qui lui seraient attribuées selon ses compétences, et cela en vue de l'intérêt général. Le titulaire du pouvoir politique est une personne unique qui a des qualités morales et intellectuelles telles que : la sincérité, l'horreur du mensonge (même s'il peut être utilisé comme un remède pour instaurer la stabilité dans la cité), l'amour de la vérité, le dédain des plaisirs du corps, l'absence de cupidité, de bassesse, de vanité, de lâcheté et un caractère facile.

¹⁹RÉVEL Jean-François, « Quand un grain de sable bloque la machine européenne », in *Jeune Afrique*, n° 1894-1895 du 23 avril au 06 mai 1997, p. 135.

²⁰POPPER Karl, « Clés pour une démocratie », in *Jeune Afrique*, n° 1441-17/24 du 24 août 1988, p. 88.

L'aristocratie que prescrit Platon installe au pouvoir le meilleur du corps social. À ses yeux, l'aristocratie est composée de tous ceux qui manifestent des qualités exceptionnelles ou qui font preuve d'aptitudes éminentes dans leurs domaines ou dans quelques autres activités. En d'autres propos, font partie de l'aristocratie ceux qui, par leur travail ou par des dons naturels, connaissent un succès supérieur par rapport à la moyenne des autres hommes. Et Platon donne en particulier l'exemple du « philosophe-roi »²¹ qui mérite la notoriété et le prestige. Pour lui, le philosophe-roi est plus apte à gouverner la cité du fait de ses vertus intellectuelles de clarté et de raisonnement. Le sérieux qui caractérise cet homme « commence, selon David Soro, au moment où l'aspirant philosophe franchit le seuil de l'Académie, correspondant à la sortie de la *pitis* qui est la dernière étape du monde sensible »²².

La définition de l'aristocratie platonicienne attribue une valeur exceptionnelle à l'être humain. Ainsi, l'aristocratie est composée des membres « supérieurs » du corps social, en raison de leur savoir, de leur élévation morale et de leur compétence avérée. Selon cette théorie, l'appartenance à la classe gouvernante n'est pas nécessairement héréditaire : les enfants n'ont pas tous les qualités éminentes de leurs parents. L'appartenance à la classe dominante ou dirigeante ne sera pas déterminée ni par la filiation encore moins par le sexe, mais par les aptitudes de chaque citoyen. Mieux, l'installation au pouvoir des meilleurs doit être justifiée par le niveau d'éducation de sorte que « les enfants doués des classes inférieures seront placés dans des familles supérieures »²³.

Il se produit alors une dynamique au sein de l'aristocratie qui intègre de façon continue des individus aptes à exercer le pouvoir sans tenir compte de leurs classes sociales. L'aristocratie n'est pas un terme figé chez Platon, il est évolutif et s'acquiert par un travail continu et assidu. Il n'est pas non plus l'apanage d'une classe d'individus, elle n'a pas pour principe l'hérédité mais plutôt le travail personnel, qui mettent au-devant de la scène le courage, la témérité, la productivité et l'excellence. Dès lors, la mobilité

²¹PLATON, *La République*, in *Œuvres Complètes*, traduction, Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008, 500c.

²²SORO David Musa, *Deux philosophes de l'action pratique : Platon et Descartes*, Abidjan, Les Éditions Balafons, 2010, p. 28.

²³PLATON, Op., cit., 423c- 424c.

ascendante des meilleurs esprits est assurée de manière à maintenir l'équilibre du système social.

Il n'est pas anodin que Platon ait eu quelques déconvenues avec le roi Denys II lors de son voyage à Syracuse. Les péripéties débouchent sur un véritable besoin de se sentir gouverné par les meilleurs, tant l'arbitraire du souverain et de ses proches avaient semblé néfaste par son irrationalité. Platon voit dans l'aristocratie, les hommes qui ont à un degré remarquable des qualités d'intelligence, de caractère et d'adresse. La seule chose qui puisse faire prendre conscience aux individus de la nécessité et du bien-fondé du gouvernement, c'est sa supériorité effective, qui prévoit l'installation des meilleurs au pouvoir pour un progrès de la société.

Personne ne refuserait l'amélioration. Personne n'admettrait que des affaires compliquées reviennent aux personnes les moins instruites. Pour Platon, ce serait nier l'évidence. Si on admet que rien n'est au-dessus de la science, alors personne ne doit être au-dessus de l'homme qui la possède ou qui se propose de l'atteindre. À la suite de Platon, Aristote estime que l'aristocratie est le pouvoir de ceux qui ont « la science de la vérité »²⁴. Les *aristoi* étaient les plus aptes à gouverner la *polis* du fait de leurs vertus dianoétique et éthique²⁵. En tant que telle, elle est une science que tout le monde ne possède pas en raison de son excellence. Celui qui la possède est capable de « bonne gouvernance » ou de gouverner selon un art.

Pour le plus célèbre disciple de Socrate, le bon gestionnaire n'est pas un expert de processus, c'est-à-dire celui qui planifie des actions pour aboutir à un résultat, mais celui qui produit un « grand bien » pour son environnement. Cet homme ne cherche pas le profil, mais ses décisions ont une valeur ajoutée pour son État. Son service vise à améliorer la vie de ceux auxquels il est destiné. Possédant la science de la vérité, cet homme est appelé à « à retourner dans la (demeure souterraine) pour éclairer ses compagnons d'infortunes »²⁶. C'est pour vérifier le bien-fondé de cette analyse que Platon propose le mythe de la caverne. Dans le cadre de la gestion contemporaine d'une entreprise, le mythe aura pour fonction

²⁴ ARISTOTE, *Métaphysique* II, trad. J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1953, 993b.

²⁵ Selon Aristote, les vertus dianoétique concernent les vertus intellectuelles de clarté, tandis que les vertus éthiques sont proprement morales, liées au caractère.

²⁶ BAYCROFT Christine, *Les Lois – Platon*, Paris, Ellipses, 2006, p.102.

d'illustrer les difficultés que rencontre celui qui veut contribuer au mieux-être de la communauté²⁷.

Le mythe de la caverne présente deux aspects essentiels : premièrement, le monde de la caverne qui représente notre enchaînement au monde sensible. En effet, ancré dans le sensible, l'homme se trouve oublié, dénaturé, dépouillé pour ainsi dire de son essence. Deuxièmement, la montée vers le jour, figure l'ascension de l'âme vers le monde intelligible. Le soleil qui illumine le monde du jour représente le bien qui est source de tout ce qui est beau et droit dont la contemplation assure la sagesse véritable et immuable. Comme on le voit, il y a le passage d'un milieu moins bon vers un milieu plus acceptable. Ce mouvement s'accomplit par une conversion de l'âme contraignant celle-ci « à regarder en haut et à passer des choses d'ici-bas aux choses du ciel »²⁸.

La réalité, selon Platon, est composée de deux mondes : le monde sensible et celui des idées qui donne sens au premier. Le monde des idées consiste en nos valeurs morales (l'amour et la justice qui guident nos actions) alors que le monde sensible est constitué de nos perceptions. Selon cette théorie, le bien est la valeur morale la plus importante. Il permet de comprendre que ce qui est plus important pour une organisation, ce ne sont pas nos perceptions sensibles, mais bien plus les valeurs de l'entreprise. Ce sont ces valeurs qui donnent un sens au travail des hommes et des femmes. Elles constituent un *leitmotiv* susceptible de briser les chaînes. Le mythe permet de percevoir par un effort d'attention ce qui est plus utiles pour l'entreprise et d'identifier les difficultés (les ombres) qui empêchent d'agir. Il permet enfin aux employés de s'approprier les valeurs de l'entreprise.

Le mythe de la caverne part de l'idée selon laquelle seule l'éducation peut nous libérer des chaînes qui nous asservissent. Le but de l'éducation, pour Platon, est de détourner le regard (l'âme) du monde sensible vers le monde intelligible en vue de la contemplation de l'idée du bien. De la même manière, les employés doivent être éduqués par le gestionnaire à la compréhension et à la maîtrise des valeurs de l'organisation. Toutefois, le gestionnaire, autant que Platon, est conscient du fait que cette entreprise

²⁷PLATON, Op. cit., 519c-520c. Nous avons fait l'économie de l'exposition du fonctionnement du mythe de la caverne. Nous énonçons les raisons pour lesquelles la lecture de ce mythe est instructive pour le gestionnaire.

²⁸PLATON, *La République*, in *Œuvres Complètes*, traduction, Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008, 528 d-529e.

d'éducation est parsemée d'embûches. Le mythe expose ainsi une vision pessimiste de la société. En effet, les hommes qui y vivent depuis leur enfance, chérissent la prison qui les opprime. Pourtant, lorsqu'ils rencontrent un libérateur pour les conduire vers la liberté, au lieu de l'écouter et le suivre, ils préfèrent le mépriser et le ridiculiser. Sur cette base, nous trouvons encore dans la pensée de Platon, un véritable outil et les éléments qui fondent l'actualité politique contemporaine de la bonne gouvernance.

La bonne gouvernance, telle que nous la comprenons, est une feuille de route en vue du développement dans nos États. C'est aussi et surtout une question de volonté politique. Pour cette raison, même si tous les citoyens sont concernés, l'exemple doit venir des gouvernants. Cependant, contrairement aux croyances héritées des milieux financiers et politiques, quiconque connaît l'histoire de la philosophie grecque sait à quel point cette notion est chargée d'intuitions platoniciennes. En 387 avant Jésus-Christ, Il fonde l'Académie dans le but de remédier, par l'enseignement, aux maux qui affligeaient Athènes à savoir : l'ambition des honneurs et la rivalité. À propos de ces mots qui ne sont que l'expression des maux misérables, le philosophe grec affirme que « ceux qui rivalisent entre eux, pour gérer la république, agissent comme des matelots qui se disputeraient à qui sera celui qui tiendra le gouvernail »²⁹. Dans ce décor, tous les matelots sont obsédés par le contrôle du navire, négligeant ainsi le fait qu'une seule personne puisse véritablement s'en occuper ; en occurrence le pilote. La gouvernance renvoie à l'acte de gouverner, d'administrer et de diriger les hommes ou un État. À ces origines, gouverner suppose l'existence d'un guide pour piloter ses semblables et par ricochet, un État. Ainsi, l'individu est placé au centre du processus décisionnel.

À travers cette image métaphorique des matelots, Xavier Brouillette soutient la contribution de Platon qui a consisté à « instaurer une conception particulière de la politique comme navigation ».³⁰ La navigation désigne un ensemble de science et de technique permettant le déplacement sur l'eau ou dans l'air d'un bateau ou d'un aéronef. En tant qu'activité de pilotage, elle « est à l'origine de deux termes, à savoir : le gouvernement et la

²⁹PLATON, *La République*, in *Œuvres Complètes*, traduction, Luc Brisson, Paris, Flammarion 2008, 1488 e.

³⁰BROUILLETTE Xavier, « Platon, précurseur de la "saine gouvernance" ? », in *Le devoir*, Montréal, édition du 14 novembre 2009, p. c6.

gouvernance»³¹. La contribution que Platon fait du gouvernement des hommes est importante à plus d'un titre : il a su dissocier le gestionnaire du pouvoir de l'ignorant. En effet, celui qui gouverne ses semblables est investi d'une autorité ou d'un pouvoir de décision, tandis que l'ignorant n'ayant jamais connu le Bien³² est incapable de le réaliser.

Platon n'éprouve pas de la sympathie pour la *doxa* et pour tout ce qui vient d'elle, à savoir ses opinions et ses jugements ; car la *doxa* est l'homme de la rue qui professe une apparence de vérité. Elle est comparable au peuple prisonnier de la caverne ombreuse qui n'a de savoir que la pâle copie de la réalité. Pour cette raison, il est impossible que le peuple ou la foule exerce une souveraineté politique. La foule dont il s'agit ici, est celle qui a son esprit façonné par les préjugés, liés à la coutume, aux mauvaises habitudes enregistrées et qui se sont développées en elle. Face à une telle situation, le philosophe ne perd pas espoir en la foule. Il propose la modération à l'égard de celle-ci de manière à lui faire perdre ces mauvaises dispositions au profit des meilleurs. Pour y arriver, la méthode réside dans la persuasion de la multitude. « Il faut amener la patrie à changer d'idée ou obéir à ses ordres »³³.

Platon espère persuader la foule par la bienveillance et la douceur. « Adouci et obéissant »³⁴ à l'égard du philosophe, le peuple se laissera persuader d'abandonner le soin de la réforme qu'on lui proposera. Les espoirs de rénovation de la cité semblent reposer finalement sur un individu supérieur, c'est-à-dire celui qui ne se croit pas tel, mais celui qui l'est effectivement. Le droit sur lequel se fonde Platon n'est pas celui de Calliclès qui est celui du plus fort, mais celui du plus méritant. Mieux, l'individu sur lequel Platon compte conduira la gestion des affaires de la cité non pas pour ses propres avantages, mais plutôt dans l'intérêt de la communauté. De toute évidence, il ne s'agit pas de privilégier un homme singulier quelconque, mais bien plus, le spécialiste, le technicien. L'identité particulière³⁵ de cet

³¹Ibidem.

³²Le Bien platonicien existe en soi. Il est le principe et la cause de toutes choses. Ce Bien doit permettre aux gouvernants de donner à l'État une organisation politique et sociale exemplaire.

³³PLATON, *Criton*, in *Œuvres Complètes*, traduction, Léon Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1947, 51b.

³⁴PLATON, Op. cit., 501e.

³⁵MORIN Edgar, *La méthode, Tome II, La vie de la vie*, Paris, Seuil, 1980, p. 271.

homme est faite de traits singuliers propres à différencier l'individu parmi tous les autres, évitant ainsi qu'elle se dissolve dans le grégaire.

Dès lors, le gouvernement revient au plus digne, au plus capable. Nous avons les caractères de la véritable légitimité de l'autorité d'un gouvernement non public, un gouvernement secret, un « conseil nocturne ». Par conséquent, si cet individu-gouvernant doit prendre des décisions conformes à l'idée du Bien, le savoir qui en résulte est un moyen de transformation de la société. Ce savoir procède de l'idée du Beau qui est la perfection ou la vérité issue du monde intelligible. Le destinataire de ce Bien transcendant agira à l'abri du regard et du jugement de la foule et ne peut mentir au peuple que lorsque l'exige l'intérêt de l'État. « S'il appartient à d'autres de mentir, c'est aux chefs de la cité, pour tromper, dans l'intérêt de la cité, les ennemis ou les citoyens ; à toute autre personne le mensonge est interdit »³⁶. Le mensonge apparaît comme un crime de lèse-majesté lorsqu'on ment à dessein ou qu'on agisse de propos délibérés dans l'intention de tromper. Or, la parole de celui qui ment en sachant qu'il ment est franche, impeccable et noble dans la perspective platonicienne.

La valeur du pouvoir réside en un homme capable de gouverner. Le pouvoir, chez Platon, apparaît comme une fin en soi si bien que l'on peut savoir qui par sa sagesse devrait gouverner les autres. Pour lui, la vertu est la qualité morale que doit posséder un gouvernant. Dans *La République*, Platon définit la nature de la vertu dans le gouvernement des hommes. Les gouvernants commandent en vue de l'harmonie générale fondée sur la justice comme bien transcendant. Selon Aristote, l'homme qui est en possession de cette vertu complète, c'est-à-dire la justice est capable d'en user à l'égard des autres et non seulement pour lui-même. La bonne gouvernance, comme le pense Philippe Defarges Moreau, est fondée sur des principes éthiques et une exigence de bien commun ou une vision de l'intérêt collectif.

Mais Platon va plus loin en évoquant une forme de sanction de sorte que les experts et les spécialistes, les philosophes ou encore les gens de bien prennent part à la gestion des affaires. Pour qu'ils gouvernent, ils doivent être contraints sinon d'autres moins capables le feront. De ce point de vue, sans attendre le besoin de gouvernance, ils devancent l'appel et prennent le risque de gouverner volontairement, même s'ils sont taxés pour des ambitieux.

³⁶PLATON, *La République*, Op., cit., 388d-389d.

« Les gens de bien ne veulent gouverner ni pour les richesses ni pour l'honneur, car ils ne veulent pas être traités de mercenaires en exigeant ouvertement le salaire de leur fonction ni de voleurs en tirant de cette fonction des profits secrets ; ils n'agissent pas non plus pour l'honneur ; car ils ne sont ambitieux. Il faut donc qu'il ait châtement pour qu'ils consentent à gouverner, et le grand châtement consiste à être gouverné par un plus méchant que soi, quand on ne veut pas gouverner soi-même »³⁷.

La pensée de Platon se comprend à travers une sorte de syllogisme : c'est par une punition qu'il faut contraindre les gens de bien à prendre part aux affaires. Or la punition la plus grave est d'être gouverné par plus méchant que soi. Être gouverné par un homme plus méchant que soi, contraint les gens de bien à prendre part aux affaires. Au regard de ce qui précède, personne ne doit se prêter spontanément à diriger politiquement les hommes. Autrement dit, les dirigeants ne doivent pas se mêler des affaires, non pour leur intérêt, mais par pure nécessité, et cela pour éviter que de pires qu'eux-mêmes prennent le pouvoir. Par ailleurs, en absence de cette forme de punition, les gens de bien ne seraient pas contraints à gouverner. D'après Platon, gouverner apparaît alors comme une contrainte, une sanction pour les honnêtes personnes.

Conclusion

Nous avons voulu établir, dans la gouvernance de la cité, le lien entre la souveraineté et la bonne gouvernance. Notre réflexion a consisté en deux parties. Dans la première, il a été exposé une critique de la démocratie athénienne. Celle-ci a permis de mettre à nu l'incapacité du *demos* à gouverner la cité. C'est autour du décor de l'aveuglement populaire qu'on déni au peuple le pouvoir de décision, c'est-à-dire la souveraineté. De cette considération nous en sommes arrivés, dans la deuxième partie, à l'exercice de la souveraineté dévolue, non pas au peuple, mais à un être singulier.

De ce point de vue, il existe une minorité dont la pensée va guider le peuple. Car, seule, elle accède à la pleine intelligence théorique du modèle pur et parfait de l'État. Dans cette optique, l'individu est supérieur au

³⁷ PLATON, *La République*, in *Œuvres Complètes*, traduction, Luc Brisson Paris, Flammarion, 2008, 346d-347d.

peuple. Situé au-dessus, il a pour mission d'expliquer et d'appliquer les directives du sommet au reste de la population, puisqu'il en comprend le sens général. Son engagement, comme l'a indiqué Savadogo, « s'exprime à travers des actes de la vie normale tels que parler, penser, agir et décider »³⁸.

Chez Platon, la souveraineté est liée à la tête d'un individu capable de contribuer à la marche heureuse vers le bien-être des cités. La pensée platonicienne offre des perspectives pour la souveraineté et la gouvernance de nos sociétés. « Les idées gestionnaires à la mode nous ramènent en partie à la position platonicienne où des experts doivent avoir le pouvoir »³⁹. La gestion de la « *Res-publica* », c'est-à-dire la chose commune doit être orientée avec une forte exigence éthique, parce que sans finalité transcendante, l'homme se fragilise et perd ses convictions au détriment du bien commun. On aura compris que chez Platon ce qui est plus important dans un État, c'est le gouvernant. Il trouve conforme à la bonne gouvernance que le pouvoir soit réservé aux gens de bien.

Références bibliographiques

- D'AQUIN (Thomas), *Du royaume*, traduction, M. Martin-Cottier, Paris, Egloff, 1946.
- ARISTOTE, *Métaphysique*, traduction, J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1953.
- ARISTOTE, *La Politique*, traduction, J. Aubonnet, Paris, Gallimard, 1993.
- BAYCROFT (Christine), *Les Lois – Platon*, Paris, Ellipses, 2006.
- BROUILLETTE (Xavier), « Platon, précurseur de la "saine gouvernance" ? », in *Le devoir*, Montréal, édition du 14 novembre, 2009.
- FINLEY (Moses), *Les Anciens grecs*, traduction F. Maspéro, Paris, Flammarion, 1979.
- GAUCHET (Marcel), *La démocratie d'une crise à l'autre*, Nantes, Cécile Défaut, 2007.
- LALANDE (André), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 2002.
- MORIN (Edgar), *La méthode, Tome II, La vie de la vie*, Paris, Seuil, 1980.
- PLATON, *Criton*, in *Œuvres Complètes*, traduction, Léon Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1947.

³⁸SAVADOGO Mahamadé, *Penser l'engagement*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 41.

³⁹SORO Donisongui, « La bonne gouvernance, une réhabilitation universelle de Platon », in revue *Baobab*, n° 8 du 15 décembre 2011, p. 2.

- PLATON, *La République*, in *Œuvres Complètes*, traduction, Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.
- PLATON, *Protagoras*, traduction, E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1966.
- POPPER (Karl), « Clés pour une démocratie », in *Jeune Afrique*, n°1441-17/24 du 24 août 1988.
- RÉVEL (Jean -François), « Quand un grain de sable bloque la machine européenne », in *Jeune Afrique*, n° 1894-1895 du 23 avril au 06 mai 1997.
- ROUSSEAU (Jean – Jacques), *Du contrat social*, Paris, Garnier – Flammarion, 1966.
- SAVADOGO (Mahamadé), *Penser l'engagement*, Paris, L'Harmattan, 2012.
- SORO (David Musa), *Deux philosophes de l'action pratique : Platon et Descartes*, Abidjan, Les Éditions Balafons, 2010.
- SORO (Donisongui), « La bonne gouvernance, une réhabilitation universelle de Platon », in revue *Baobab*, n° 8 du 15 décembre 2011.
- STRAUSS (Léo), *La Cité et l'homme*, traduction O. Sedeyn, Paris, Librairie Générale de France, 2005.
- THUCYDIDE, *Histoire de la guerre de Péloponnèse*, traduction, J. Romilly, Paris, Robert Laffont, 1990.
- TONNING (Guillaume), *Focus sur Platon*, Paris, Ellipses Édition Marketing, 2011.

LITTÉRATURE ET LINGUISTIQUE

**REGARD SUR L'IMMERSION LINGUISTIQUE A L'ETRANGER
« A YEAR ABROAD » : LE CAS DU FRANÇAIS POUR LES
ÉTUDIANTS GHANÉENS, Koffi Ganyo AGBEFLE (Université de
Legon Accra – Ghana)**

Résumé

En dehors de l'anglais langue officielle au Ghana, l'Etat encourage l'apprentissage d'autres langues étrangères parmi lesquelles le français. Dans ce pays, cette langue se présente comme la 2^e langue de communication internationale et plusieurs stratégies sont mises en place pour son apprentissage et sa promotion. L'année d'immersion linguistique à l'étranger, en anglais « A year Abroad », est l'une de ces stratégies. Cependant, les résultats obtenus généralement, surtout de nos jours, semblent ne pas répondre véritablement aux attentes dudit programme. En effet, les performances des étudiants bénéficiaires de ce programme ne satisfont souvent pas aux attentes de leurs universités de départ. La présente contribution revisite ce programme d'immersion linguistique et en dresse les insuffisances. Elle met l'accent sur les raisons linguistiques et extralinguistiques qui affectent la bonne immersion linguistique des étudiants.

Mots clés : Immersion linguistique, performance/compétence linguistique, « année à l'étranger », Raisons extralinguistiques.

Abstract

In addition to English as its official language, Ghana encourages the learning of other foreign languages including French. To facilitate and promote the learning of this language which is now the second language for international communications in this country, several strategies have been put in place. The "One Year Abroad Language Immersion Programme" is one of the strategies. However, it appears that the results produced by the programme over the past recent years did not live up to expectations. Actually, the improvement in the students performance who participated in the programme has registered a sharp decline when one considers the objectives of "The Year Abroad". This paper revisits the programme by

focusing on the linguistic and extra-linguistic factors that hamper the effective immersion of students in the language they learn.

Keywords: Language immersion, performance/language skills, « The Year Abroad », extra-linguistic factors.

Introduction

Le Ghana est un pays plurilingue dont la langue officielle est l'anglais. En dehors de cette langue, l'Etat ghanéen encourage l'usage d'autres langues étrangères pour une meilleure ouverture du pays sur le reste du monde. Le français se présente comme la 2^e langue étrangère la plus utilisée au Ghana. Ainsi, dans sa politique de promotion de la langue française à travers le pays et afin de lui conférer le statut réel de 2^e langue étrangère après l'anglais, l'Etat ghanéen, avec le soutien de plusieurs institutions françaises ou francophones (ambassade de France, Espace-campus France, l'OIF...), a mis en place plusieurs stratégies ou aménagement linguistique en faveur de cette langue. Le « Year Abroad » ou une « année linguistique à l'étranger » en est une. Ce programme, après plusieurs années d'expériences, a fait ses preuves et les résultats qui en sont issus sont forts louables. Cependant, malgré tout le bien qu'on peut penser de ce programme « A year abroad », il faut, à notre sens, y jeter quelques regards afin d'en dresser un état-des-lieux et quelques perspectives en vue d'améliorer l'impact de ce programme sur les performances linguistiques des étudiants qui en bénéficient. C'est donc à cela que se consacre la présente étude.

1. Bref aperçu sur le paysage linguistique au Ghana

Le Ghana est un pays d'environ 23 millions d'habitants (selon des données de recensement de 2000). Mais le nombre exact de langues parlées dans ce pays n'est pas toujours défini du fait de la diversité des langues et de leurs variantes dialectales. Le Ghana est donc caractérisé, comme la plupart des États africains, par une pluralité linguistique. En effet, selon Yibo (2009 :2), on dénombre au Ghana entre 65 et 70 langues. Ayi-Adzimah (2010 :107) pour sa part fait le point sur la situation linguistique en ces termes :

Le Ghana est un véritable pays multiethnique et multilingue : la population est une combinaison d'au moins soixante-et-quinze tribus différentes qui parlent autant de langues différentes. Tandis que Dzameshie (1988) estime qu'il y a entre 45 et 60 langues au Ghana, Boadi (1994 :5) les situe entre 36 et 50.

Il se trouve aussi que la promotion des langues nationales et leur insertion dans le système scolaire au Ghana sont caractérisées aujourd'hui par un certain laxisme. Cette situation dégradante est due à un manque de volonté politique (Napon, 1994) comme c'est le cas dans la plupart des Etats africain. Or on sait avec Poth (1997) que l'élève apprend vite et mieux lorsque les enseignements se font dans sa langue maternelle ou dans toute autre langue de son environnement immédiat qu'il parle (Agbefle, 2012).

En dehors des langues nationales, plusieurs langues étrangères se partagent ou s'insèrent aujourd'hui dans l'univers linguistique ghanéen. Nous pouvons citer l'anglais, le français, l'espagnol, le russe, le swahili et tout récemment le chinois. Toutes ces langues sont enseignées à l'université. L'anglais est la langue officielle du Ghana. Elle est reconnue comme telle par la constitution ghanéenne. C'est, à l'image de bien d'autres pays d'Afrique, la langue du colon soutenue et perpétuée par les gouvernements postcoloniaux. Ce statut conféré à l'anglais lui donne une place inégalable dans la sphère linguistique ghanéenne mettant au rancart toutes les autres langues du pays notamment les langues nationales quoi qu'il existe une politique de valorisation de ces langues. En dehors de l'anglais, langue des situations formelles de communications, l'État ghanéen reconnaît le français comme deuxième langue internationale. Ainsi, le français semble occuper également une place non négligeable même si dans les faits cette langue n'est pas pratiquée comme le disent les textes officiels.

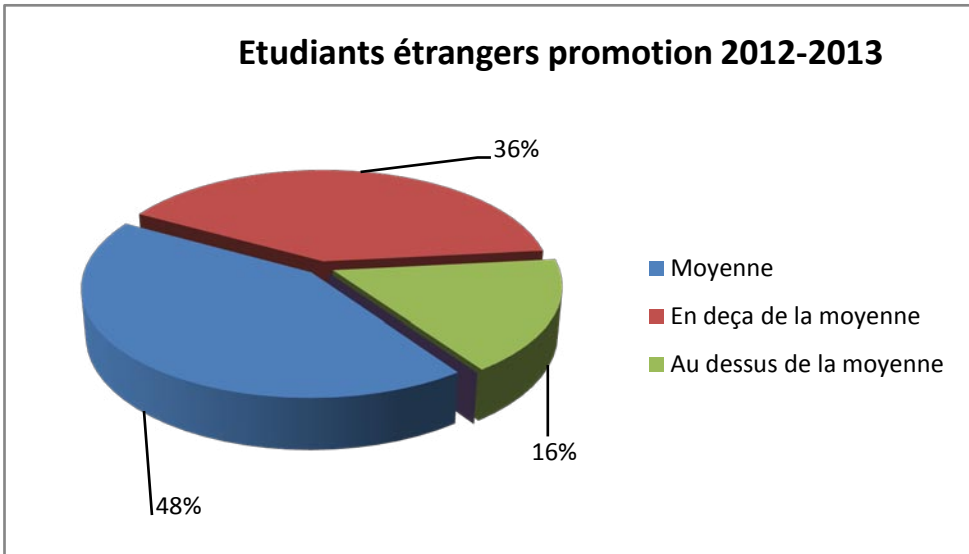
2. Enoncé du problème

Entre 2012-2013, lors d'un stage professionnel au CIREL/Village du Bénin à Lomé au Togo, nous avons eu l'occasion de côtoyer plusieurs étudiants ghanéens en provenance des Universités de Winneba et de Cape Coast pour le compte du programme « A year abroad ». En fin d'année de leur immersion linguistique, nous avons constaté que le niveau de langue d'un nombre non négligeable d'étudiants n'a pas véritablement connu d'amélioration au vu des résultats d'examens oraux de 50 de ces étudiants étrangers sur les 75 qui sont passés par le jury dont nous étions membre. Ce constat a été renforcé par une pré-enquête réalisée auprès des étudiants du Département de français à l'Université du Ghana (Legon) qui se rendent au

Bénin et en France pour leur année d'immersion. En effet, après une série d'examens oraux dont nous nous sommes servi, on peut constater également que ces étudiants n'ont pas véritablement connu d'amélioration linguistique ; même ceux qui sont allés en France. Ici encore, par souci d'harmonie, nous avons juste considéré les résultats d'examens oraux de 50 étudiants sur les 75 qui ont passés l'examen.

Il ressort de ce qui précède qu'après toute une année d'immersion linguistique à l'étranger, une proportion non négligeable d'étudiants anglophones en général, ghanéens en particulier partis au Bénin, au Togo et même en France ont toujours des difficultés à l'oral.

Les résultats de notre pré-enquête, pour l'ensemble des 100 étudiants Ghanéens de la promotion 2012-2013, se résument dans le graphique suivant :



Source: Graphique 1/1 élaboré à partir des données de l'enquête

L'ensemble de ces constats, dont les données se résument dans le graphique précédent, nous amène à nous poser un certain nombre de questions :

- *Quels impacts réels « A year Abroad » a-t-il sur les performances linguistiques des étudiants ?*

- *Quelles sont les vraies motivations des étudiants bénéficiaires de ce programme ?*
- *Comment l'encadrement socio-pédagogique de ces étudiants à l'étranger affecte-t-elle leur immersion véritable ?*
- *Pourquoi plusieurs étudiants après un an d'immersion linguistique, ont-ils toujours des difficultés à l'oral ?*

En clair, la présente contribution cherche à répondre à la principale question suivante : *Quelles insuffisances affectent les fondements du programme « A year Abroad » ?*

A cette question, nous émettons deux hypothèses. La première hypothèse est que les intérêts des étudiants concernés ne coïncident pas toujours avec les objectifs du programme « A YearAbroad ». Notre deuxième hypothèse dit que l'encadrement socio-pédagogique des étudiants à l'étranger en général ne favorise pas une immersion linguistique véritable.

3. Les objectifs de l'enquête

Cette étude se propose de jeter un regard critique sur le programme « A year abroad », non pas pour le discréditer, mais pour lui apporter, au besoin, quelques touches et retouches afin que ses attentes socio-didactiques se traduisent dans les faits. Ainsi, nous chercherons à comprendre comment se construit la compétence linguistique dans ces contextes d'immersion linguistique à l'étranger et les effets réels de cette immersion sur les performances linguistiques des étudiants en français. En termes plus spécifiques, cette recherche vise à :

- repréciser les principes de base du programme « A year abroad »
- revisiter ce qui se fait dans les centres et établissements d'accueil à l'étranger
- favoriser une immersion linguistique véritable des étudiants concernés.

4. Quelques clarifications de concepts

Il nous semble important d'apporter quelques clarifications sur deux concepts dont nous nous sommes beaucoup servi dans la présente étude. Il s'agit des concepts de « A year abroad » et de politique linguistique.

4. 1. Clarification du concept « A year abroad »

Le « Year Abroad » ou une année linguistique à l'étranger est un programme qui est consacré aux étudiants d'une langue étrangère. Ce programme se situe dans la politique linguistique des pays anglophones d'Afrique en général, du Ghana en particulier. Au Ghana, en effet, ce programme d'immersion linguistique vise à améliorer les performances des étudiants en langues étrangères telles que le français, l'espagnol, le russe, le swahili, le chinois etc. En ce qui concerne la langue française, « A year abroad » connaît le soutien de partenaires tels que la France, l'OIF et autres institutions francophones. C'est un programme fort louable pour les résultats qu'il donne ; mais ce programme connaît de plus en plus des insuffisances. Les destinations pour les étudiants des départements de français au Ghana sont multiples : France, Togo, Bénin, Côte d'ivoire, Sénégal...

4. 2. Politique linguistique

Nous définirons la politique linguistique, en affirmant à la suite de Aféli (2003) que ce concept est diversement conçu par les chercheurs. Selon Garmadi (1981 : 186), "*contrairement à la planification, la politique linguistique n'a reçu que de rares définitions.*" Calvet (1993 : 111), pour sa part, la définit comme "*un ensemble de choix conscients concernant les rapports entre langue(s) et vie sociale.*" Dans cette perspective, n'importe quel groupe humain (famille, classe d'âge, pays, etc.) peut, selon lui, avoir une politique linguistique. Pour Neustupsny (1968 : 293), il s'agit d'un effort conscient pour résoudre un problème de langue. Eastman (1983) pour sa part nous fait savoir que tout pays a forcément une politique linguistique que celle-ci soit clairement définie ou non. Il faut préciser que tous ces auteurs sus indiqués sont contenus dans Aféli (2003 : 18) qui précise que ce concept désignerait

l'ensemble des choix nationaux en matière de langue et de culture. Cette politique linguistique se définirait en objectifs généraux à longs termes (niveaux éducatifs, formations, emplois, fonctions et statuts de langue(s), etc...) et se fonderait sur une analyse aussi précise et complète que possible de la situation de départ.

5. Enquêtés et Méthodes d'enquêtes

Notre enquête porte sur l'ensemble des étudiants anglophones bénéficiaires du programme « A year abroad ». Mais elle cible particulièrement les étudiants ghanéens partis faire leur immersion au Togo, au Bénin et en France. Ainsi, 100 étudiants ghanéens de la promotion 2012-2013 ont été enquêtés. Pour recueillir les données, nous avons utilisé des outils traditionnels d'enquêtes tels que les entretiens et les observations. A ces outils, nous avons ajouté des tests oraux. Nos entretiens ont consisté à tenir une conversation orale avec les étudiants concernés sur ce qui les motive réellement à partir pour l'année d'immersion et leurs appréciations du séjour effectué. Ces discussions nous ont donné l'occasion de prêter attention à leurs performances linguistiques. Les observations, quant à elles, ont porté sur la fréquence des interactions linguistiques en français entre pairs c'est-à-dire entre des étudiants revenus tous de l'étranger où ils ont bénéficié de cette immersion. Les tests oraux dont nous nous sommes servi, sont ceux auxquels le Département de français soumet les étudiants chaque semestre afin d'évaluer leur compétence et leur performance linguistiques. Ainsi donc, l'ensemble des données recueillies nous ont permis de faire des analyses et d'aboutir à des analyses accompagnées de commentaires.

6. Les résultats de l'enquête

Il ressort de notre enquête que le programme d'immersion « A year abroad » comporte plusieurs insuffisances et que, de nos jours, ses impacts sur le niveau linguistique des étudiants, quoi que acceptables, ne répondent plus véritablement aux attentes du programme tel qu'établi. Notre enquête nous a donc permis de relever un certain nombre de raisons qui sous-tendent ces insuffisances dudit programme. Nous les avons catégorisés sous deux axes : Les raisons linguistiques et extralinguistiques.

6.1- Les raisons linguistiques

Quand nous parlons de raisons linguistiques, nous faisons allusion aux comportements ou attitudes linguistiques des étudiants eux-mêmes vis-à-vis de la langue française qu'ils vont apprendre et perfectionner à l'étranger. Nous faisons également allusion et aux contextes

sociolinguistiques des pays d'accueil qui influencent d'une manière ou d'une autre le bon déroulement de l'immersion telle qu'escomptée. Parlant de l'attitude linguistique des étudiants eux-mêmes, notre étude révèle que 99% des étudiants enquêtés reconnaissent qu'en dehors des cours formels à l'étranger, ils communiquent avec leurs camarades d'abord en anglais, ensuite en LN (twi, gan, éwé...) et enfin en français. On voit là que leur attachement à l'anglais et aux langues nationales de leur pays d'origine continue de prendre le dessus sur le français pour lequel ils vont séjourner à l'étranger. Ainsi, l'usage du français ne vient qu'en 3^e position. C'est ce que nous relatent certains étudiants enquêtés dont nous reportons les réactions dans les lignes qui suivent. Mais nous précisons que par souci d'anonymat, les noms de certains enquêtés dont les propos sont rapportés ici n'ont pas été mentionnés. De même, nous n'avons pas voulu apporter d'informations détaillées sur l'identité de ceux dont les prénoms figurent après leur propos. Il en sera ainsi dans tout ce travail.

« Nous étions trois filles ghanéennes dans la même chambre et nous trouvions plus facile de communiquer en anglais... » Tettey

« C'était difficile de parler français et je m'adressais aux gens en anglais. » Sarah de Bordeaux.

« Nous qui sommes anglophones, à défaut d'avoir des contacts faciles avec les Français, on finit par parler anglais entre nous.... » Nana Yaa de Nantes.

Par ailleurs, il ne faut pas perdre de vue que l'environnement sociolinguistique des pays d'accueil influe aussi sur l'immersion linguistique des étudiants. A Lomé, par exemple, le statut du français est assez mitigé. Le français n'est pas une langue véhiculaire comme en Côte d'Ivoire ou ailleurs, mais c'est plutôt l'éwé qui assume ce rôle. Ceci pose un double problème : soit les étudiants étrangers choisissent de continuer à parler anglais entre eux ; soit ceux d'entre eux qui sont éwéphones du Ghana avant de partir pour ce programme d'immersion soufflent un ouf de soulagement en se retrouvant dans un environnement où l'éwé est en forte sécurité (sachant qu'il est en insécurité au Ghana, Avochinou (2012)).

De même, le français n'est pas la langue de tous les jours au Bénin. A Cotonou, le fon représente la langue véhiculaire la plus parlée. Ce qui ne favorise pas un bon apprentissage du français à travers les échanges linguistiques quotidiens. Abordant la question du séjour linguistique des étudiants ghanéens à l'étranger, notamment au Bénin et au Togo, Yibo

(2009 :134) trouve que le programme tel qu'il est façonné ne donne pas assez de possibilité aux étudiants stagiaires d'apprendre le français. Yiboé (2009 :134) écrit :

Bien que le Togo et le Bénin soient des pays francophones, ce ne sont pas des milieux idéaux pour un stage linguistique en français. Lomé est une ville commerciale et la langue véhiculaire est le mina, parlée partout dans le pays. A Cotonou, c'est la langue fon qui est la langue véhiculaire. La variété du français parlée dans les rues de Lomé et Cotonou ne peut qu'avoir peu d'influences sur ces étudiants stagiaires. De surcroît, ces derniers sont logés au campus et ne peuvent pas profiter pleinement de ce séjour linguistique.

6.2- Des raisons extralinguistiques

Ici nous entendons par raisons extralinguistiques, les intérêts personnels des étudiants, le cadre logistique de leur accueil, le niveau d'encadrement de ces étudiants et le suivi qui en est fait. En ce qui concerne les intérêts des étudiants, on peut affirmer qu'ils ne coïncident pas toujours avec les objectifs du programme d'année à l'étranger. En effet, 95% des étudiants enquêtés ne sont pas prêts à partir pour ce programme *sans les aides financières* de l'Etat et de ses partenaires ; et 60% de ceux-ci sont intéressés *surtout* par le côté pécuniaire du programme. En effet, pour ces étudiants, l'année à l'étranger se présente comme une occasion pour gagner de l'argent et pour échapper aux difficultés financières auxquelles ils font face au quotidien en famille : transport, logement, besoins alimentaires etc. Il y en a aussi qui considèrent ce voyage comme une opportunité de travail à l'étranger. C'est le cas notamment de ceux d'entre eux qui partent pour leur immersion en France. En effet, la plupart des étudiants voyageant vers la France pour leur « year abroad », s'intéressent plus aux opportunités de travail qu'aux programmes lui-même. Ils passent leur séjour à travailler soit comme serveurs dans les restaurants soit comme enseignants (moniteurs d'anglais) ou encore comme baby-sitters. Certains parmi eux se sont confiés à nous. Quelques-uns de leurs propos sont contenus dans les passages suivants :

«Je travaillais dans un restaurant et j'enseignais anglais aux enfants. Plusieurs fois, je manquais les cours pour travailler car c'est cela qui me permettait de vivre là-bas... » Prescilia de Nantes.

« *Je devais travailler 2H chaque jour pour survivre...ça coïncidait avec mes heures de cours et franchement, j'ai dû oublier les études...* » Mandy de Caen.

« (...) *Mon plus amer souvenir, c'est que mes camarades ont tous trouvé un « job » mais moi non...* » Joséphine de Nantes.

Ces deux catégories d'étudiants sont ceux qui accordent très peu d'attention à ce qui se fait dans leurs établissements d'accueil. Ils font de leur séjour un moment de tourisme, de grandes distractions ou d'affaires.

De plus, le cadre logistique d'accueil des étudiants dans certains pays comme le Togo, le Bénin, la Côte d'Ivoire ne permet pas une véritable immersion. Nous le situons aussi donc dans ce que nous appelons raisons extra linguistiques. En effet, dans ces pays, les étudiants étrangers ont leur logement à part, leur terrain de jeux et même leurs cadres d'études strictement réservés ou en retrait de l'Université d'accueil. C'est le cas au Togo où les étudiants, venus pour le programme « a year abroad » au CIREL/VB, se voient mis à l'écart ou coupés de tout contact avec le monde universitaire de Lomé. Ils ont leurs logements, terrains de jeux, salles de cours et même leur restaurant à part. Cette situation ne peut pas favoriser des rencontres de discussions et d'échanges fréquents entre étudiants anglophones et francophones au sein de la même Université. En effet, lorsqu'on accueille l'étudiant étranger dans ces conditions, on le prive indirectement, peut-être sans le vouloir, d'aller aisément vers ses camarades francophones et vice-versa. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, on voit généralement les étudiants ghanéens ou nigériens, venus au CIREL/VB (Togo) ou au Centre des Langues Etrangères (Bénin), en petits groupes de pairs marchant toujours ensemble entre leurs cités et leurs amphis avec rarement une infiltration d'étudiants francophones. Ceux-ci continuent machinalement de parler anglais ou une langue nationale de leur pays de provenance. Certains de ces étudiants étrangers, sentant le besoin d'avoir un contact plus régulier avec les étudiants francophones, vont jusqu'à demander des aides à leurs professeurs pour qu'ils leur trouvent des amis avec qui ils peuvent souvent échanger en français pour améliorer leurs compétences linguistiques. Ici encore, quelques réactions de certains étudiants sont contenues dans les lignes suivantes :

« *Notre logement était trop petit et éloigné de ceux des étudiants francophones. Nous étions logés loin ailleurs ; ceci ne favorise pas les contacts entre nous et les francophones...* » Un étudiant au Bénin.

« Les contacts avec les Français n'étaient pas faciles car il y a toujours un problème de couleurs... Il nous était difficile d'avoir des discussions en français avec les étudiants autochtones » Laurie de Strasbourg.

« A Lomé, nous sommes séparés des étudiants togolais : nos logements, nos salles de cours et notre terrain de jeux sont à part... » Un étudiant à Lomé.

« Les étudiants togolais ne peuvent pas nous approcher à cause du fait que notre cadre d'étude et de logement sont interdits d'accès aux étrangers... » Un étudiant à Lomé.

Au vu des réactions de ces étudiants, on peut être amené à dire donc que les cadres logistiques d'accueil des étudiants qui devaient être des lieux de brassage et qui devaient favoriser une immersion véritable dans ces pays d'accueil, ne le sont pas. On pourrait penser par exemple à loger les étudiants étrangers dans les mêmes cités universitaires que leurs camarades des universités d'accueil ; pas forcément pour qu'ils partagent les mêmes chambres mais cela leur donnerait l'occasion de partager les mêmes couloirs et de se frotter ainsi les uns contre les autres ; ce qui engendrerait forcément des occasions de communication en français.

Par ailleurs, le niveau d'encadrement des étudiants par les enseignants du pays d'accueil compte beaucoup dans le processus d'immersion linguistique. Il représente, à notre sens, un autre facteur extralinguistique. Or, il se trouve que dans certains pays comme le Togo, les enseignants ont un niveau qui ne leur permet pas normalement d'être recrutés comme tels pour le compte de ces établissements d'enseignement supérieur. En 2012-2013, lors de notre enquête, nous nous sommes également intéressé au profil des enseignants du CIREL/VB. Nous avons pu recueillir des renseignements sur 20 enseignants permanents et contractuels de ce centre. Il en ressort que 30% des enseignants concernés ont un niveau Licence, 50% un niveau Maîtrise, 15% un niveau DEA et 5% ont un Doctorat. Loin de remettre en cause les compétences de ces enseignants qui, visiblement, sont dévoués à la tâche, nous voudrions à partir de ces renseignements dire que la majorité d'entre eux n'ont pas le niveau requis pour enseigner dans un établissement à vocation universitaire. Ils ont donc, pour la plupart, plus ou moins un même niveau d'études que leurs étudiants à la seule différence qu'ils maîtrisent mieux le français que ces derniers. Là d'ailleurs n'est pas le problème ; le problème se trouve surtout au niveau de leur formation pour enseignement du FLE. En effet, près de 70% de ces enseignants enquêtés affirment n'avoir pas eu une formation initiale pour

enseigner le FLE. Ils ont tout simplement suivi un stage d'initiation en FLE à la suite ils ont été largués dans les classes. Or une chose est de maîtriser le français, une autre est de pouvoir l'enseigner comme langue étrangère surtout aux anglophones que le statut international de l'anglais influence beaucoup. C'est dire donc que le profil des enseignants formateurs des étudiants étrangers influence aussi, qu'on le veuille ou non, la formation efficace de ces étudiants.

A tous ces facteurs qui influencent l'immersion linguistique des étudiants anglophones à l'étranger, vient s'ajouter un autre : le suivi pédagogique des étudiants à l'étranger. En effet, il ne faut pas perdre de vue que le manque de suivis pédagogiques réguliers par les encadreurs des pays de provenance de ces étudiants joue également en défaveur de cette immersion. Il ressort de notre enquête que les étudiants ghanéens qui partent pour leur perfectionnement linguistique à l'étranger ne sont pas suivis ou sont très peu suivis par leur université de provenance. Or, leur formation à l'étranger se situe dans la continuité des cours de leurs universités de départ. A ce titre, ces universités se doivent de mettre en place un système de suivis réguliers de leurs étudiants auprès des universités d'accueil. Ces suivis faciliteraient l'encadrement pédagogique de leurs étudiants à l'étranger et pourraient donner lieu à des échanges pédagogiques entre enseignants des universités de départ et ceux des universités d'accueil.

Enfin, nous pouvons mentionner particulièrement que la position géographique de Lomé, ville frontalière et contigüe au Ghana, défavorise aussi cette immersion telle que voulue. En effet, étant donné que 15min suffisent pour rentrer au bercail, la plupart des étudiants ghanéens passent leurs soirées ou week-ends au Ghana où ils continuent de pratiquer aisément l'anglais au détriment du français.

Conclusion

Il ressort de notre contribution que le programme « A year abroad » est une véritable occasion pour les étudiants anglophones d'avoir un bain linguistique en langues étrangères. Ce programme doit donc être encouragé et perpétué pour de meilleures performances linguistiques des étudiants ghanéens. Toutefois, à l'état actuel des choses, l'application des fondements de ce programme doit être redéfinie. En effet, il existe un certain nombre d'insuffisances qui affectent le bon déroulement de ce programme. Il s'agit

entre autres de l'attitude linguistique des étudiants, de leurs vraies motivations et intérêts à partir pour ce programme. C'est ce que nous avons appelé dans ce programme facteurs linguistique. En dehors de ces facteurs, nous avons relevé dans cette contribution des insuffisances aux niveaux du cadre d'accueil des étudiants, de leurs encadrements pédagogiques et du manque de suivis. Tout ceci représente ce que nous appelons facteurs extralinguistiques. Ainsi, pour relever ces défis, nous formulons les propositions suivantes :

- Sensibiliser intensément les étudiants sur les vrais objectifs du programme et les sélectionner en fonction de leurs motivations
- Demander aux pays d'accueil de favoriser un brassage réel avec les étudiants « autochtones » par un encadrement socio-pédagogique suffisant et de qualité.
- Organiser des descentes régulières de formateur des universités demandeuses pour un suivi et une meilleure orientation de ce qui se fait en fonction des attentes de l'université de départ.

Références bibliographiques

- Afeli, Kossi Antoine (2003), *Politique et aménagement linguistique au Togo : Bilan et perspectives*, Thèse de doctorat d'Etat, Université de Lomé, Togo.
- Agbéflé, Koffi Ganyo (2012), *Le français et les langues nationales en Afrique noire francophone : la question du médium d'enseignement à l'école primaire au Togo*, Thèse de doctorat, Université de Lomé, Togo.
- Avochinou, Yawa Holali (2012), *L'insécurité linguistique chez les éwé du Ghana*, Mémoire de DEA, Université de Lomé, Togo.
- Ayi-Adzimah, Daniel Kwamé (2010), *La maîtrise sémantico-syntaxique de la pronominalisation des compléments d'objet indirects en contexte ghanéen*, Thèse de doctorat, Université de Strasbourg, France.
- Gblomatsi, K. (2012), *Contact des langues et hybridité linguistique chez les apprenants anglophones en immersion linguistique au CIREL-Village du Bénin à Lomé- Togo*, Mémoire de DEA, Université de Lomé, Togo.
- Napon, Abou (1994), *L'enseignement du français au Burkina Faso : méthodes et stratégies*, dans les Annales de l'Université de Ouagadougou, série A, vol VI, pp. 23-41.

Poth, Joseph (1997), *L'enseignement des langues maternelles : une perspective psychopédagogique adaptée au contexte éducatif des pays plurilingues africains*. Collection guide pratique, LINGUAPAX, Centre International de Phonétique Appliquée, 27 p.

Yiboe Kofi Tsivanyo (2009), *Politique linguistique et enseignement bilingue au Ghana*, GLOTTOPOL – No 13 – juillet 2009, <http://www.univ-rouen.fr/dyalang/glottopol>

**LES SURVIVANCES CULTURELLES DE L'AFRIQUE DANS
BAHIA DE TOUS LES SAINTS DE JORGE AMADO**, Komivi Delali
AVEGNON (ENS d'Atakpamé – Togo) et Kossi Kouma NORDJOE
(Direction diocésaine de l'enseignement catholique d'Atakpamé – Togo)

Résumé

Les migrations, qu'elles soient voulues ou imposées, ont déplacé les hommes en même temps que leurs cultures. Chose curieuse, malgré le poids des années, ces hommes et femmes, confrontés à de nouveaux modes de vie, n'ont jamais complètement perdu leurs racines. Dans le cas de l'Afrique, les esclaves ont emporté, avec eux, leurs vécus et leurs religions. Ces derniers ont contribué à refaçonner leur paysage social et culturel dans le pays d'accueil. Pour mieux s'adapter à leurs nouvelles conditions, les esclaves vont chercher, dans leurs racines, des ressources susceptibles de les aider à surmonter les difficultés. Dans ces conditions, le vodu, originaire d'Afrique de l'Ouest, s'impose comme objet de culte, mais aussi comme un moyen de voir et de penser le Nouveau Monde et de se battre. Bien plus, il va influencer la religion chrétienne, s'y mêler fortement et engendrer une nouvelle pratique : le syncrétisme religieux. Au Brésil, le fait est si remarquable qu'il transparait même dans les productions littéraires. Comment Jorge Amado présente-t-il cette résistance de l'identité du Noir à Bahia ? Il s'agira pour nous de relever les traces culturelles de l'ancien royaume du Bénin encore vivaces chez les Noirs du Brésil : la langue, la musique, les divinités, les objets culturels.

Mots clés : religion, culture, identité, migrations, survivance.

Abstract

Migrations, whether wanted or imposed, have moved people and their cultures from one place to another. Strangely enough, despite the long years of migration, these men and women who were forced to adopt new modes of life, have never completely lost their roots. This is the case of African slaves who brought with them their life experience and their religions that reshaped the social and cultural landscape in the host country. To better adapt themselves to their new conditions, the slaves had to seek in their origins the resources that helped them to overcome their difficulties. Under

these conditions, the vodu, which originates from West Africa, forcibly became not only an object of worship, but also as a way of seeing and thinking about the New World and a strategy to struggle against slavery. Moreover, the vodu worship has greatly influenced the Christian religion, to the point of engendering a new worship: the religious syncretism. In Brazil, the fact is so remarkable that it even transpires in literary productions. How does Jorge Amado present this resistance to the change of the black identity in Bahia? The aim of this study is to highlight the cultural traces of the ancient kingdom of Benin that are still vivid among the black people in Brazil: their language, their music, their divinities as well as their cultural objects.

Keywords: religion, culture, identity, migration, survival.

Introduction

Au-delà du degré d'assimilation d'une culture d'emprunt ou de la familiarisation aux pratiques propres à des espaces géographiques loin de ses origines, résiste toujours en l'homme, la manifestation des souches originelles qui imprègnent consciemment ou non tous les actes de la vie. Un des exemples est le cas des Noirs du Brésil. Malgré le nombre des années et des générations, ces hommes et femmes témoignent de l'Afrique et de ses valeurs. Beaucoup d'études se sont consacrées à ce phénomène remarquable sur les plans ethnologique et anthropologique surtout. Mais, quel traitement les productions littéraires réservent-elles à ce phénomène ? Y a-t-il des traces de survivance des valeurs de l'Afrique dans le comportement des personnages romanesques brésiliens ? C'est pour répondre à ces interrogations que nous avons choisi le sujet « Les survivances culturelles de l'Afrique dans *Bahia de tous les saints* de Jorge Amado ». Nous avons convoqué la sociocritique à cette fin. En effet, la sociocritique veut aller au-delà de l'œuvre en tenant compte du contexte culturel, historique, politique, sociologique dans lequel elle se situe. Nous avons donc pris en compte des préoccupations réelles de la société bahianaise, car l'héritage culturel d'un peuple permet de mieux comprendre certaines choses. En effet, à travers cette œuvre, nous apprécions les comportements des personnages noirs, en rapport avec les habitants de leurs pays d'origine que représentent les côtes africaines du Bénin. C'est là une manifestation de la migration de la culture africaine vers le Brésil. Nous partirons donc des environnements de l'œuvre pour aboutir à l'examen des traces culturelles de l'ancien royaume du Bénin à Bahia avant d'aborder un ensemble de réflexions sur la référence identitaire.

1. Les environnements de l'œuvre

Parmi les écrivains, il en est dont les œuvres s'enracinent dans leur sol natal. Jorge Amado est de ceux-là. Bahianais de naissance (1912), il consacra ses premières inspirations de romancier à l'intérêt porté à son milieu de naissance. Dans le cycle des six (6) romans de Bahia, figure en bonne place, *Jubiaba*, écrit en 1935, œuvre reprise et améliorée plus tard sous le titre de *Bahia de todos os Santos*, traduit en français par Michel Berveiller et Pierre Hourcade en 1983, *Bahia de tous les saints*. L'action de cette œuvre a pour cadre principal Bahia, au Brésil, et concerne

essentiellement la population noire de cette localité. Avant le bref résumé de l'œuvre, il est utile de s'intéresser au parcours historique des habitants de ce pays.

1.1. Le Brésil : une terre d'immigration

L'hétérogénéité est la caractéristique principale de la population brésilienne, situation liée à son histoire. En effet, le 22 avril 1500, le Portugais Pedro Alvares Cabral aborda les côtes du Brésil [au nom du Portugal] ; en 1504, un marin français, Paulmier de Gonneville, en prit possession au nom du roi Louis XII. Au XVI^e siècle, l'Espagne et le Portugal, deux empires européens parvenus à leur âge d'or, se disputèrent la possession du Brésil jusqu'en 1525, date à laquelle la Conférence de Badajoz le laissa au Portugal. Le premier arrivage d'esclaves, originaires essentiellement de l'ancien Royaume du Dahomey, du Nigeria, du Sénégal, du Congo et aussi de l'Éthiopie et du Mozambique, date de 1550. Mais les plus grandes cohortes sont arrivées vers la fin du siècle : « *les esclaves noirs furent amenés en grand nombre, surtout à partir de la fin du XV^e siècle* »¹. La population du Brésil, se compose donc de Blancs, de Métis, d'Indiens et de Noirs.

Bahia, division administrative du Brésil, n'échappe pas à cette marque d'hétérogénéité. Le roman de Jorge Amado, *Bahia de tous les saints*, prend surtout en compte les Noirs, et il serait intéressant de s'interroger sur leur provenance aux fins de déterminer les caractéristiques culturelles originelles.

1.2. L'Afrique des esclavages

L'un des pôles de référence du commerce triangulaire a été les côtes africaines d'où étaient transportés les esclaves vers l'Amérique. Parmi les trafiquants, le Portugal a été le plus actif. Il s'est intéressé surtout aux royaumes situés sur la Côte du Bénin, espace compris entre le fleuve Bandama (actuel Côte d'Ivoire) et le fleuve Niger (actuel Nigéria). Ces derniers comprenaient les chefferies Èvè, le royaume de Porto-Novo, le royaume d'Abomey, les royaumes Yorouba et apparentés. Leur existence fut caractérisée par des guerres intestines d'expansion et surtout d'intérêt

¹ Dominique et Michèle Frému, 2000, p987.

commercial. Joseph Ki-Zerbo note : « *La mainmise sur le trafic négrier était la principale raison de cette empoignade forcenée* »². Parmi ces royaumes, les plus résistants sont ceux du Dahomey (Porto-Novo et Abomey). Ce sont eux qui monopolisèrent le commerce des esclaves. Aussi les rois Wegbadja (1645-1685), Akaba (1685-1708), Agadja (1708-1732), Tgebessou, Kpengla, Agonglo, Adandozan (1787-1818), Guezo (1818-1858) et Glele (1858-1889) entretenirent-ils, de leur vivant, de bons rapports avec les négriers portugais. Ouidah était le grand port négrier et le siège de l'Etat portugais. Hogbonou, significativement appelé Porto-Novo et la fondation de Cotonou (1830) seraient liés à ce trafic. La relation avec le Brésil était une réalité. Joseph Ki-Zerbo écrit : « *La côte était alors hantée par quelques richissimes "Brésiliens" comme le Chacha Félix de Souza lié à Ghézo par un pacte de sang ...* »³. Bahia, fondée en 1549 fut un des plus grands centres où se cultivait la canne à sucre. « *Des esclaves noirs furent amenés en grand nombre, surtout à partir de la fin du XVI^e siècle* »⁴.

Ces réalités historiques nous indiquent que le lieu de provenance des Noirs du Brésil est bien l'ancien royaume du Bénin constitué, aujourd'hui, par les Ife, les Yorouba, les Eve, les Ouatchi, les Fon. L'expression de la migration culturelle à Bahia est en rapport avec eux.

1.3. Résumé de l'œuvre

Dans *Bahia de tous les saints*, le récit est essentiellement marqué par la vie romanesque de deux personnages centraux : Antonio Balduino et Jubiaba. Le premier, Antonio Balduino, incarnation de la peine et des rêves du peuple noir, se présente comme un enfant perdu, (ne connaissant ni père ni mère), un mauvais garçon (dont le rêve est de s'illustrer comme « brigand »), un boxeur professionnel (initié des « macumba »), un travailleur dans les plantations de tabac, un docker et un employé de cirque. Son programme est d'être un noir remarquable par sa force, sa violence et la multiplicité d'exploits de tous genres afin de devenir un héros dont les aventures pourraient meubler les ABC⁵, les sambas, moyen certain pour être immortel. Ainsi, après tant d'expériences multiformes, sans réelle noblesse,

² Joseph Ki-Zerbo, 1978, p. 282.

³ Joseph Ki-Zerbo, 1978, p. 279.

⁴ Dominique et Michèle Frému, 2000, p. 988.

⁵ ABC : Complainte populaire du Nord-Est brésilien dont chaque couplet commence obligatoirement par une lettre différente de l'alphabet.

et faites d'épreuves de force, de meurtres, de débauches sexuelles, il découvre, dans l'organisation d'une grève et la victoire des pauvres sur les riches, un sens à sa vie : la solidarité agissante pour la libération des plus démunis. C'est la maturation et la métamorphose du personnage qui imprime à l'œuvre un caractère initiatique.

Le deuxième est Jubiaba. Sorcier, directeur de « macumba », ce vieux centenaire est présent à tous les carrefours de la vie de la population nègre. Il consulte, guérit, ménage des sortilèges pour chasser les mauvais esprits, pour charmer, envoûter et punir. Véritable figure emblématique de la force mystique, il jouit d'un grand respect et d'une influence sans limite dans tous les cercles, toutes les organisations qu'elles soient indigènes, catholiques ou civiles.

2. Traces culturelles de l'ancien royaume du Bénin et culture bahianaise dans l'œuvre

Parmi les moyens multiples d'expression dont disposent les groupes pour manifester leurs appartenances, il en est qui avouent leurs objectifs de la façon la plus explicite ou qui renvoient à des projets culturels plus vastes avec une volonté de réappropriation collective du patrimoine culturel. Ainsi, des manifestations collectives ou individuelles permettent de retracer l'identité culturelle et donnent à voir, aux autres communautés, les richesses d'un groupe social. En quoi les personnages de *Bahia de tous les saints* de Jorge Amado expriment-ils, dans leur agir, certaines des traces culturelles propres aux habitants de la côte du Bénin dont ils sont originaires ?

2.1-Une population noire fortement attachée à l'Afrique

Les personnages noirs de *Bahia de tous les saints* sont fortement marqués par le souvenir d'une Afrique édénique et pleine d'organisations sociales qu'ils font vivre à leur tour en terre d'immigration. C'est dans les ABC et les sambas, chansons populaires ou dans les séances de veillées que transparait cet attachement : « *La vieille aimait bavarder et savait prendre les gens. Les voisins venaient causer avec elle, écouter les histoires qu'elle racontait, des histoires de fantômes, des contes de fées et des souvenirs de l'esclavage* »⁶

⁶ Jorge Amado, 1938, pp. 20-21

Il s'agit ici de la tante d'Antonio Baldouino, la vieille Louise qui guette toutes les occasions pour glisser dans sa conversation une histoire quelconque. Pourquoi des souvenirs de l'esclavage ? Elle doit convaincre qu'on ne se reconnaît mieux qu'en maîtrisant son histoire même si cette dernière est remplie de turpitudes. D'ailleurs, c'est en prenant en compte ces bassesses que l'on peut former des projets libérateurs qui rétablissent la dignité bafouée. Cet exercice, elle s'y consacre avec goût, par devoir aussi afin de transmettre ce qui doit être conservé dans les mémoires de génération en génération. Nombreux sont les passages attestant la survivance, à Bahia, de la pratique des veillées de contes et d'histoires au cours desquelles les plus anciens font part de leurs expériences en invitant les plus jeunes à l'imitation de bonnes œuvres et à l'éradication, dans leur conduite, des actions négatives, nuisibles à toute la société.

Dans ces histoires, étaient tour à tour passés en revue, les brimades des Blancs : « *Mais il a déjà tiré sa chemise et on lui voit la peau. Son dos porte la marque du fouet. Il a été fouetté dans les fazendas au temps de l'esclavage* » (p.118) ; la haine des esclaves à cause des traitements inhumains (p.146), la difficulté pour les Noirs de se réaliser pleinement : « *Les pauvres sont si malheureux que quand ça sera la mode de chier de l'argent, eh bien, eux, ils seront constipés* » (p. 122) ; la vie de misère des Noirs et l'expression du mépris du Blanc pour les Noirs...

« Pénible existence, celle qu'on menait sur le morne de Châtre-Nègre. Tous les hommes travaillaient dur, les uns au port, chargeant et déchargeant les navires [...], d'autres dans les usines lointaines ou à de petits métiers sans grand profit : cordonniers, tailleurs, barbiers. Les négresses vendaient des gâteaux de riz, du *mungunsa*⁷ [...] ou bien lavaient le linge, ou bien elles étaient cuisinières chez les riches [...]. Les enfants travaillaient aussi. Ils étaient cireurs, garçons de course, crieurs de journaux »⁸

Pour immortaliser l'essentiel des faits marquants, ils composent des ABC et des sambas. Antonio Baldouino était lui-même compositeur d'ABC et de Samba. Imprégné des histoires que lui racontait la vieille Louise et de

⁷ Soupe sucrée faite avec du maïs blanc, du lait de coco et une branche de cannelle.

⁸ Jorge Amado, 1938, p. 33.

ses propres expériences avec les autres Nègres, il n'a cessé de louer son Afrique à travers les compositions parmi lesquelles la suivante :

« Afrique où j'ai vu la lumière
Je me rappelle bien de toi (sic)
Je vivais libre de ma chasse
Mangeant des fruits et du couscous.

Palmeraies où j'ai bataillé
J'ai lutté contre l'esclavage
Mille policiers sont venus
Y en a pas un qui soit r'tourné.

Zumbi des Palmiers, à ces mots,
Se laissa choir du haut du morne
Disant : « Mon peuple, adieu ! je meurs
Car je ne veux pas être esclave... »⁹.

Comme on l'observe, cette chanson est en l'honneur d'un digne fils de l'Afrique, *Zumbi des Palmiers*¹⁰, dont l'histoire est racontée dans l'œuvre

⁹ Ibid. p. 283.

¹⁰ Ce nom est celui d'un ancien esclave. Il est, plus tard, attribué à une rue de Bahia.

« On eût dit que la nuit venait plus tôt pour le passage Zumbi des Palmiers que pour le reste de la ville [...]

- Cette rue-là s'appelle Zumbi des Palmiers, pas vrai ?
- Oui, m'sieur.
- Il y a longtemps, longtemps de ça... quand le nègre était esclave... Zumbi des Palmiers était un nègre esclave. Nègre esclave avait la vie dure. Zumbi était battu, lui aussi. Mais là-bas où il était né, il n'était pas battu. Parce que là-bas nègre n'était pas esclave. Nègre était libre, nègre passait son temps dans la brousse à danser.

L'homme blanc voulait seulement l'argent et il prenait les nègres pour faire des esclaves. Il les emmenait à coups de trique. Ça s'est passé comme ça pour Zumbi. Mais lui, il était courageux et il en savait plus que les autres. Un beau jour, il a fui, avec d'autres nègres, et il est redevenu libre, comme dans son pays. Alors un tas de nègres l'ont suivi. Ils ont fait une grande ville de nègres. Alors les blancs ont envoyé des soldats pour les tuer. Mais les soldats ont reçu la pile. Et puis d'autres sont venus. Mais les nègres voulaient pas redevenir esclaves, et quand il a vu qu'ils étaient foutus, Zumbi, pour plus jamais recevoir la trique de l'homme blanc, il s'est jeté du haut d'un Morne. Et tous les nègres ont sauté après lui... Zumbi des Palmiers était un nègre bon et brave ». Ibid. p.51-61.

Bahia de tous les Saints aux pages 51 à 63. Ce personnage, Zumbi des Palmiers, devenu célèbre, serait né en Afrique, se serait battu contre les lions et les tigres, mais trompé par les Blancs, il aurait été emmené en esclavage vers les plantations de tabac. Pour éviter de troquer sa dignité contre la servitude de l'esclavage, il s'était jeté du haut d'une montagne. Ce style fleuri qui reprend les gestes et faits des grands personnages est le propre des hommes de la côte du Bénin. Chez les Eve, par exemple, on peut facilement faire le rapprochement entre ABC, Sambas et *Agoha*, *Ɖɔtseviha*, *Gadzoha*, *Agbadjaha* etc.. D'ailleurs, toutes les cultures de langue « *kwa* » (*eve*, *adangbe*, *adja*, *fon*, *ketafon*, *mahi*) et apparentées (*ifè*, *yorouba*, *krobo*, *anoufo*), ayant eu des contacts avec le vieux royaume du Bénin d'où sont partis les esclaves, possèdent encore de nos jours les mêmes pratiques.

2.2-La langue « nago »

Le « nago » est parlé par les Yorouba vivant au Sud-Ouest du Nigéria, au centre du Bénin et au Togo. Les traditions des différentes populations yorouba retracent leurs origines jusqu'à la ville nigérienne d'Ile-Ife. On retrouve des communautés yorouba au Bénin et au Togo : « *Les Ifè, d'origine yoruba, occupèrent le nord de l'aire ajatado par plusieurs vagues de migrations en provenance des centres yoruba de l'actuel Bénin* »¹¹. Si la langue Ifè est un dialecte yorouba, il n'est pas exclu de retrouver des locuteurs nago au Togo : « *en dehors de l'Ifè (dans tout le centre du Togo), qui se distingue d'ailleurs de la langue-mère par un certain nombre de particularités lexicales et syntaxiques, le yorouba est parlé au Togo – sous sa forme communément appelée nago – dans presque toutes les agglomérations urbaines* »¹².

Dans *Bahia de tous les saints*, certains personnages s'expriment en « nago ». Ce qui les rapproche des locuteurs nago de la Côte du Bénin. Le vocable « nago » est évoqué dans le récit : « *Jubiaba portait toujours un rameau de feuille que le vent balançait et marmottait des paroles en "nago"* »¹³. Le narrateur nous parle des « *récits en mots nago* » (p. 25), de paroles incantatoires en « nago » : « *Oju ànum fò ti iká* » (p. 107), de « *cantique en "nago"* » (p. 111). On découvre aussi dans l'œuvre, des

¹¹ Nicoué Lodjou Gayibor (sous la direction de), 2013, p 121.

¹² Ibid. p.18.

¹³ Jorge Amado, 1938, p. 23.

phrases entières en nago. Des locuteurs nago que nous avons approchés à Atakpamé ont proposé des traductions pour certaines phrases extraites du roman.

Pour exemples :

A umbô k'ô wá jô ! / A, umbo (nom) vient danser (p. 111)

Edunô dêmin lonan ô ye ! / Attendez, dêmin (nom) va marchander (p. 110)

Omirô wónrón wonrón wonrón êmviô / L'eau cérémoniale (malaxée) remuée sent (p. 112)

Oju ànum fó ti iká / L'œil, la bouche, alcool, maux des pleurs (p. 107)

Erô ójá é para mon, ê inum ójá li a ôló / Les marchandeurs, ressemblez-vous, allons au fond du marché (p. 115).

Même si ces traductions ne rendent pas compte totalement des réalités exprimées par les mots, il est déjà intéressant d'apprécier la compréhension globale de ces phrases : ce qui atteste la proximité avec les langues parlées par les traducteurs. On peut conclure que le nago est une des particularités linguistiques des personnages noirs dans l'œuvre.

2.3. Macumba et Candomblè

Macumba et Candomblè sont des synonymes et désignent une cérémonie rituelle de sorcellerie, d'origine africaine. Inscrit sur la liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité en 2009, le Candomblè est un symbole et une manifestation de la mémoire de la communauté noire ; une source de fierté et un symbole identitaire pour les communautés d'origine africaine. Les cultes sont aujourd'hui la trace la plus manifeste des traditions africaines au Brésil. Le Candomblè se caractérise par une relation privilégiée entre le fidèle et les divinités et par une structure hiérarchique, un lexique et des rites empruntés des peuples Yorouba de l'Est du Bénin et du Nigéria. C'est un savant mélange de catholicisme, de rites indigènes et de croyances africaines. Cette religion consiste en un culte des *oricha*, des dieux d'origine totémique et familiale, associés chacun à un élément naturel (eau, forêt, feu, ...). Cette religion afro-brésilienne est aujourd'hui l'une des plus populaires du Brésil et ses adeptes proviennent de toutes les couches sociales.

Dans *Bahia de tous les Saints*, la cérémonie est vécue par les personnages aux pages 109 à 122. Elle a cours pendant la nuit comme l'indique ce passage :

« La nuit pénétrait dans l'intimité des maisons et c'était la nuit calme et religieuse de la Baie de tous les Saints. De la maison du Père de Saint Jubiaba, venaient des sons de tambours, de timbales, de sonnailles et de calebasses, sons de "macumba" qui allaient se perdre dans le clignotement des étoiles

Cependant Echoû, qu'on avait conjuré, s'en alla troubler d'autres fêtes au loin, dans les cotonneries de la Virginie, ou à Rio, dans les candomblés du Morne des Favela »¹⁴.

La pratique rappelle celle des couvents traditionnels des pays de la côte ouest africaine. La nuit devient le temps propice pour la rencontre des esprits qui se manifestent de diverses manières sous l'œil vigilant des initiés. Les moyens d'action et d'animation dans les « macumba » sont surtout la musique « *nostalgique, musique aussi vieille que la race, qui sortait des tambours, des timbales, des sonnailles et des calebasses* » (p.109). Le tout fait penser à ces veillées d'adeptes du *vodu* organisées périodiquement au Nigéria, au Togo, au Bénin et au Ghana.

2.3.1-Les personnages

Ils correspondent au schéma que nous connaissons sur la côte et que partagent les Fon, les Yorouba, les Eve, les Ouatchi et les Adja : le Père de Saint, Jubiaba, grand initié, responsable de Macumba, correspond au « *Babalao* » des Yorouba, au « *Midawo* » des Adja-Eve- Fon ; les *feitas*, prêtresses, ne sont rien d'autre que les « *Minawo* », femmes capables d'être investies par les esprits. Le terme *Ogun* ou *Oga* est toujours en vigueur chez les Yorouba et chez les Ifê. Autour de ces personnages de première importance, gravitent plusieurs acteurs dans les macumba. Ce sont la « mère du terreiro », gouvernante des personnages féminins, de qui les autres reçoivent ordres, indications ou conseils ; le grand cercle des initiés, soutien

¹⁴ Jorge Amado, 1938, p.109

du « Père de Saint Jubiaba » ; l'assistance hétérogène composée d'adeptes simples, « *Hũviwo* » ou « *Agbasiviwo* » chez les Adja-Eve-Fon, et de la foule immense des personnes intéressées par le service des divinités sans oublier les curieux ou simplement les spectateurs. Tous sont marqués par des rôles : la « mère de terreiro » entonne le cantique de bienvenue au saint (p.110) puis exécute un cantique en « nago » ; le « Père de Saint Jubiaba » entouré des « *ogans* – les grands initiés » gère la cérémonie (ils reconnaissent les saints, les interrogent, identifient leurs messages puis les apaisent ; les initiés, les non-initiés ou les personnes simples peuvent être investies par les saints ; ce qui conduit à des moments de transe. Il existe des initiés qui ont pour rôle d'accompagner les personnes en transe jusqu'à l'apaisement des esprits qui les ont investies.

« L'assistance, déployée en cercle le long des murs, gardait les yeux fixés sur les *ogans* qui restaient assis au milieu de la salle, formant un carré. Autour des *ogans* tournaient les *feitas*. Les *ogans* sont d'importants personnages car ils sont membres du candomblé et les *feitas* sont les prêtresses, celles qui peuvent recevoir le saint. Antonio Balduino était *ogan* [...] Les *feitas* dansaient sur un rythme lent, en secouant le corps. [...] Soudain, une vieille négresse qui était adossée au mur principal et qui était agitée de tremblements nerveux, reçut le saint. [...] Le saint qui l'avait prise était *Changô*, le dieu des éclairs et du tonnerre »¹⁵.

Cette organisation, interne à la communauté des adeptes dans leur hiérarchie, permet de gérer, de la meilleure manière, la cérémonie du « macumba ». En tout cas, l'ensemble des assistants participent aux rites essentiels : « *Les ogans et l'assistance faisaient entendre une série d'onomatopées qui imitaient le bruit des perles entrechoquées* »¹⁶.

De ce groupe de personnages se dégagent Jubiaba et Antonio Balduino qui ont influencé la vie de la communauté bahianaise et le récit de Jorge Amado. Deux personnages de différentes générations, mais deux

¹⁵Jorge Amado, 1938, pp.109-110.

¹⁶Ibid. p.112.

personnages aux qualités et aux défauts qui interpellent et invitent à une prise de conscience.

Jubiaba est centenaire, directeur de macumba. Ce double statut de la même personnalité impose crainte et respect : « *Jubiaba circulait d'un air gauche par les venelles du morne, les hommes l'écoutaient avec respect, tout le monde le saluait, et des autos luxueuses, de temps en temps, s'arrêtaient à sa porte. [...] Jubiaba représentait le mystère* »¹⁷. Homme au service de sa communauté, il est attentif aux douleurs des uns et des autres malgré le poids de son âge : « *ces jours-là Jubiaba venait à la maison. Il s'avavançait à petits pas, la toison toute blanche, le corps sec et voûté appuyé sur un bâton. Quand Jubiaba entrait chez la vieille Louise pour l'exorciser, Antonio Balduino se sauvait dans la rue. Mais il savait d'avance que les maux de tête de la vieille allaient passer* »¹⁸. Jubiaba guérit les hommes des maladies qui les rendent prisonniers. Les moyens dont il dispose sont les plantes, les mixtures d'éléments naturels (le règne végétal, minéral et animal), la maîtrise des lois du cosmos. A l'Espagnol qui souffrait atrocement de maux de dents, il prescrit du "thé de mauve" et une prière en disant : « *Tu feras ta prière sur la plage. Tu écriras sur le sable et chaque fois tu effaceras un mot, puis tu iras à la maison et tu feras ta tisane. Mais sans la prière, rien de fait... compris ?* » (p.124). L'Espagnol fut guéri. Il connaît donc des recettes et des remèdes : « *Père Jubiaba connaît des remèdes miraculeux. Ce sont des plantes, des plantes de compagnie* » (p.207). Il bénit : « *certains furent bénis avec une branche de cresson* » (p.125). D'autre part, c'est le même Jubiaba qui fait des « sortilèges » pour tuer : « *le Père de Saint se leva... et entra dans la chambre. Quelques minutes après, il revint et le jour suivant on pouvait voir un sortilège qui ne pardonne pas à la porte d'Henrique Padero, lequel mourut peu de temps après d'un mal mystérieux* » (pp. 124-125). C'est pourquoi les gens viennent jusqu'à lui demander d'envoûter à mort leurs adversaires ou leurs ennemis. Le narrateur insinue : « *ce qu'il faut, c'est que Père Jubiaba fasse un sort pour tuer le nègre Philomène. Quelque chose de fort* » (p.204).

Tout compte fait, l'image traditionnelle du *Hũnɔga*, du *Hũnsi* est restituée : une puissance mystique à double facette. On se demande si les rapports avec de telles personnes sont sécurisants. La question mérite réflexion. Mais en attendant, il faut reconnaître que rien ne détruit la

¹⁷ Jorge Amado, 1938, p.24.

¹⁸Ibid. p.23.

renommée de ces personnalités complexes. La preuve : « *Le samedi est le jour où beaucoup de gens viennent consulter. Le dimanche, au réveil, les rues grouillent de ‘mandinga’*. Père Jubiaba protège les amours, met fin aux amours, ôte une femme de l'idée d'un homme. Il connaît les secrets des gros bonnets aussi bien que la vie des pauvres. Il a soigné des gens, arrangé des affaires »¹⁹.

Le second personnage est l'ogan Antonio Balduino. Personnage central du roman *Bahia de tous les Saints*, il est un orphelin pauvre dont la vie n'est qu'une succession d'épreuves : « *sa tante Louise lui avait tenu lieu de père et de mère. De son père, Balduino ne savait pas grand-chose : il s'appelait Valentin, il ne pouvait pas faire un pas sans qu'une femme tombe dans ses bras, il buvait beaucoup, et il avait fini écrasé sous un tram un soir de grosse bringue* »²⁰. Il grandit, élevé par sa tante Louise, passe sa vie dans les rues, se moque de l'école et rêve d'être brigand. Il écoute les histoires que les vieux racontent, surtout celles des aventures de brigands et d'esclaves révoltés qui le font frémir de la tête aux pieds. Aussi, très tôt, Balduino n'a-t-il qu'une seule ambition, celle de devenir à son tour un bandit de grand chemin dont les exploits seront chantés d'un bout à l'autre du pays. Tout jeune, il fait ses premiers pas : « *ses huit ans tout juste ne l'empêchaient pas d'être le chef des bandes de gamins qui vagabondaient sur le morne de Châtre-Nègre et les morne d'alentour* »²¹. Tout bascule pour lui le jour où sa tante, frappée de folie, est internée dans un asile. Commence pour lui, une vie de vadrouille, d'errance dans les rues, de débrouillardise. Puis il est placé dans une famille riche et blanche pendant quelques années. Là, il est relativement bien traité. Il mange à sa faim et joue avec la fille de la famille dont il tombe amoureux, ce qui entraîne sa disgrâce : « *manquait plus que ça, nègre dégoûtant ! Voilà maintenant que tu regardes les cuisses de Dona Lindinalva... Petit salopard ! Je t'élève comme un fils et voilà comment tu m'en récompenses ? Antonio reçut une raclée terrible, qui le laissa gisant, tout meurtri. Mais c'était le cœur, surtout, qui lui faisait mal* »²².

Antonio Balduino s'enfuit le jour suivant et mène une vie d'errance et de vagabondage. A quinze ans, chef respecté d'une bande de voyous pas

¹⁹ Jorge Amado, 1938, p.277.

²⁰Ibid. p.18.

²¹Ibid. p.15.

²²Ibid. p.63.

vraiment méchants, il couche à même la rue dans des papiers journaux, fait la manche. Gamin paumé en quête d'identité, il devient tour à tour champion de boxe, inventeur de chansons, marin d'eau douce, employé de plantation et lutteur de fête foraine.

Avec les revendications sociales, Antonio Balduino s'éveille peu à peu à la politique. Il en prend vite goût et même s'y épanouit. Bien que *ogan*, grand initié, il va jusqu'à inviter tous les initiés à rejoindre les rangs des grévistes : « *les amis, vous ne savez rien. Faut que vous alliez à la grève. A quoi ça vous sert de prier, de chanter pour Ochossi ? Les riches font fermer les fêtes d'Ochossi. Le nègre a le droit de rien faire, pas même de danser pour les saints. Le nègre peut tout, le nègre peut faire ce qui lui plaît. Le nègre fait la grève, plus de grues, plus de tram* »²³. N'hésitant plus à s'exprimer dans les meetings, il lui suffit de raconter simplement ce qu'il a vu durant son périple pour entraîner derrière lui, en meneur d'hommes qu'il a toujours été, les plus indécis des grévistes : « *Antonio Balduino parle. Il ne veut pas faire un discours, les gars. Il raconte seulement ce qu'il a vu dans sa vie d'aventures. Il raconte la vie des paysans, le travail des femmes... Il est presque porté en triomphe* »²⁴.

2.3.2-Les divinités et les cérémonies

Le nago étant la langue du couvent, les noms des divinités ne subissent pas beaucoup de modifications et les correspondances au niveau des fonctions sont les mêmes. Pour exemples « *Chango* » (p. 110) est le dieu des éclairs et du tonnerre : la réalité est toujours vivante chez les Yorouba avec des correspondants dans les autres langues (chez les Ewe, il s'agit de *Xevieso*) ; « *Echou* » (p. 109 & 336) représente à Bahia un dieu perturbateur : chez les Ifè, « *Etsu* » désigne aussi un *Legba* (esprit) qui perturbe et qu'il faut ménager avant les grandes cérémonies. Dans *Bahia de tous les Saints*, le narrateur parle de cette divinité en ces termes : « *d'abord on conjura Echou, pour éviter qu'il ne perturbât l'ordre de la cérémonie. Et Echou s'en alla très loin, en Afrique, ou à Pernambouc* »²⁵. Les autres divinités comme « *Yansan* » (p.123) la déesse des eaux, « *Omolu* » (p.113), la déesse de la fécondité sont des réalités religieuses de la côte du Bénin.

²³ Jorge Amado, 1938, p.337.

²⁴ Ibid. p 332.

²⁵ Ibid.p.109.

« *Egum* », esprit des morts à Bahia, conserve la même appellation sur la côte.

Les cérémonies de Macumba ont lieu pendant la nuit. Au cours de ces veillées, les « *Ogans* » et les « *féïtas* » reçoivent des dieux des missions diverses pour le peuple des croyants : des protections demandées, des guérisons à implorer, des forces surnaturelles à recevoir, des conjurations à gérer, des cérémonies de purification à préparer... La sortie des esprits est accueillie par des chants. Les étapes sont distinctes : à l'entrée de la déesse, on observe le silence, la prêtresse entonne le premier refrain (invitatoire repris en chœur « *Déesse vient danser avec nous* » en nago), puis la déesse entre et commence à danser, accueillie par les sons des tambours, musique monotone, lancinante qui affole : « *Ochossi, le dieu de la chasse, fit alors son apparition. Il était vêtu de blanc et de vert, avec un peu de rouge, et portait un arc débandé et une flèche pendus d'un côté de la ceinture... Les pieds nus des femmes pilonnaient la terre battue. Les corps ondulaient suivant le rite* »²⁶. Alors tout le monde s'agite et veut danser, le grand maître Jubiaba apparaît dans son accoutrement, chasse-mouches à la main, invite d'autres divinités à intervenir tour à tour : « *les saints dansaient aussi au son de la vieille musique africaine ; ils dansaient tous les quatre au milieu des initiées, autour des ogans. Il y avait Ochossi, le dieu de la chasse, Changô, déesse de la vessie, et Ochala, le plus grand de tous, qui s'ébrouait par terre* »²⁷. Le cérémonial n'est pas différent pendant les veillées de prières traditionnelles chez les adeptes du vodu actuellement sur la côte ouest africaine. C'est au cours de ces veillées que beaucoup de révélations surgissent, volontés des divinités pour les hommes sans distinction. Comme à Bahia, la musique du vodu est spectacle : rythme endiablée, danse très rapide, énervante, violente, ce qui favorise les trances.

3. Bahia : une cité multiculturelle

Ce qui frappe à Bahia, dans l'œuvre de Jorge Amado, c'est que les traces culturelles de l'Afrique n'y sont pas exprimées dans leur pureté, dans leur exclusivité. Elles le sont dans une interférence avec d'autres et collaborent avec elles sans aucun complexe. En effet, le Brésil, terre d'immigration et de brassage culturel, est un espace où se rencontrent

²⁶ Ibid. pp.113-114.

²⁷ Jorge Amado, 1938, p.115.

plusieurs savoir-faire, et savoir-vivre : le Noirs venus d'Afrique, les Européens, les Indiens et d'autres personnes de race blanche donnent à la population un caractère hétérogène. Dans cette cohabitation permanente, comment l'individu ou le groupe peut-il s'exprimer dans sa culture originelle sans la croiser un tant soit peu avec celle des autres ? Le phénomène est d'autant plus remarquable que même dans les pratiques religieuses, l'expression emprunte une hétérogénéité qui impressionne le premier venu : syncrétisme ou nouvelle vision ?

3.1-Le syncrétisme

Etymologiquement le mot vient du grec « *sugkrētismos* », union des crétois. En philosophie, c'est « *l'assemblage arbitraire et factice des idées ou de notions disparates, fausse synthèse* »²⁸. Selon Paul Foulquié, le syncrétisme est le « *mélange plus ou moins confus de doctrines différentes reçues sans esprit critique et, à plus forte raison, ne constituant pas un système cohérent* »²⁹. Cette réalité se vit, à travers le comportement des personnages de *Bahia de tous les saints*. Les Eglises catholiques côtoient les « Macumba ». Même à l'intérieur de ceux-ci, les dieux nègres ont leurs répondants catholiques : « *Sur l'autel catholique, dans un coin de la salle, Ochossi était représenté par Saint Georges, Chango par Saint Jérôme ; Omolu par Saint Rock, et Ochala par le Seigneur de Bonfin qui est le plus miraculeux des saints de la ville noire. C'est lui qui a la plus jolie fête, car sa fête est tout à fait pareille à un candomblé ou à une macumba* »³⁰.

Le syncrétisme se ressent davantage lorsque Père Jubiaba prescrit à un Espagnol une prière à « *Saint Nicodème* » pour guérir de la dent : « *Fais du thé de mauve et prie comme ça. Saint Nicodème, guérissez ma dent ! Nicodème, guérissez ma dent ! Guérissez ma dent ! Ma dent ! Dent !* » (p.124). De plus, Le Gros, fervent catholique, devient circonstanciellement « *acolyte de Jubiaba* » (p. 292). Père Jubiaba lui-même est le « *Président d'honneur* » (p. 292) à l'organisation de la Saint Jean. Antonio Baldouino cherche à convaincre un interlocuteur avec une allusion à la Bible : il est dit « *il y a la gloire voyons ! L'homme ne vit pas que de pain, c'est le Christ qui*

²⁸ Jacqueline Russ et Clotilde Badal-Leguil, 2004, p.412.

²⁹ Paul Foulquié, 1969, p. 707.

³⁰ Op cit, 1938, p.115.

l'a dit » (p.233). Plus loin, le narrateur traduit la pensée d'Antonio Balduino « *quand il se montre, mon doux Jésus !...* ». Ces quelques exemples sont révélateurs de l'expression du syncrétisme dans l'œuvre et à Bahia, terre d'immigration où Indiens, Noirs d'Afrique, Européens se trouvent liés par l'histoire pour partager le même temps, le même espace géographique et les mêmes dons de la nature nourricière. Mais pourquoi les Noirs s'obstinent-ils à se référer à l'Afrique des esclavages ?

3.2-Syncrétisme et identité culturelle

La question de l'identité renvoie à un ensemble de phénomènes sociaux dont la compréhension, voire la maîtrise, sont des enjeux importants dans la reconnaissance des cultures particulières (régionales, locales, ethniques). A propos de l'identité, M. Ngal, dans son article « Les littératures nationales : mode ou problématique » écrit : « *La notion d'identité suppose l'existence de caractéristiques communes à un groupe social déterminé dans le domaine du penser, du sentir et de l'agir qui le différencient d'autres groupes* »³¹. Les Noirs du Brésil ont été séparés de leur terre d'origine depuis la fin du XVI^e siècle jusqu'en 1888, année où l'esclavage a été aboli au Brésil. Et si depuis ce temps persistent, dans leurs habitudes, des valeurs originelles qui les identifient à leur communauté de base et les différencient des autres Brésiliens, c'est que cette résistance s'apparente à une démarche identitaire. En fait, ces Nègres, éloignés de leur terre natale par le phénomène violent de l'esclavage, se réfèrent à leurs divinités, à leur tradition et à leur culture pour trouver force et sécurité : « *Antonio Balduino apprit bien de choses dans les histoires héroïques qu'ils contaient au peuple du morne. Tout ce qu'il a fait plus tard, c'est à cause des histoires qu'il entendait les soirs de lune à la porte de sa tante* »³². Dans le même temps, pour éviter les représailles de l'Eglise romaine et de l'Etat, ils vont cacher leurs divinités sous des masques catholiques. Commence alors une vie de recomposition qui aboutit au syncrétisme. Ce dernier va permettre la survie de la religion et de la culture locale des Noirs. Pour eux, vivre le syncrétisme devient une démarche identitaire à travers laquelle ils valorisent leur être profond.

³¹ Revue *Notre Librairie* N° 83 avril-juin, 1986, « Littérature nationale : mode ou problématique », p. 26.

³² Jorge Amado, 1938, p.34.

Dans son analyse philosophique, « Identité et réalité », le philosophe français d'origine polonaise Emile Meyerson affirme : « *Le monde extérieur, la nature, nous apparaît comme infiniment changeant, se modifiant sans trêve dans le temps. Cependant, le principe de causalité postule le contraire : nous avons besoin de comprendre, et nous ne le pouvons qu'en supposant l'identité dans le temps. C'est donc que le changement n'est qu'apparent, qu'il recouvre une identité qui est réelle* »³³

En recourant donc à la langue nago, aux danses, aux veillées de contes ou de récits et en associant les valeurs chrétiennes aux pratiques ésotériques du candomblé, les Noirs de Bahia se construisent une nouvelle identité culturelle leur permettant de concilier le passé et le présent. C'est dire qu'au-delà du vécu quotidien fait de mélange, se cache une identité réelle fédératrice, objet d'une quête permanente.

Conclusion

Sous le couvert des vies romanesques des personnages dont les deux principaux sont Antonio Balduino et Jubiaba, le lecteur de *Bahia de tous les saints* de Jorge Amado découvre les traces culturelles de l'ancien royaume du Bénin encore vivaces chez les Noirs du Brésil. La langue, la musique, les divinités, les objets culturels ... sont toujours présents dans le quotidien des descendants de ces anciens esclaves noirs. Ils les offrent comme participation à la recomposition culturelle vécue dans un syncrétisme expressif. Ce dernier, témoin d'une migration à double sens (migration d'hommes, migration de culture) n'efface pas la démarche identitaire des uns et des autres, mais repositionne sa problématique avec une adresse qui mérite réflexion. Peut-on vraiment se départir de sa culture première malgré les métamorphoses imprimées à la personnalité par les divers contacts ? L'homme dubitatif et quelquefois désespéré, cherche à comprendre le sens de son existence au croisement des questionnements face à l'irrationnel de ce monde. Dans cette situation où retrouver courage, sérénité et force pour poursuivre le cheminement ? C'est là que commence une autre démarche vers la quête d'une puissance qui ne néglige pas le fond identitaire.

³³ Pierre Oster, 2007, p. 528

Bibliographie

- ADABRA, Kossi Agbalényo, *Aux sources de l'histoire et des traditions eve : l'exemple de l'Avé*, Editions Saint Augustin Afrique, Lomé, 2012.
- AMADO, Jorge, *Bahia de tous les saints*, Gallimard, Paris, 1938.
- AUGE, Claude, *Nouveau Larousse illustré, Dictionnaire universel encyclopédique*, Librairie Larousse, Paris, tome II.
- BASTIDE, Roger, *Les Amériques Noires - Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*, Éditions Payot, Paris, 1967.
- Le Candomblé de Bahia*, Éditions Plon, Paris, 1999.
- CHEVALIER, Denis et MOREL, Alain, « Identité culturelle et appartenance régionale », *Terrain* [En ligne], 5 | octobre 1985, mis en ligne le 14 mars 2005, consulté le 10 juin 2014. URL : <http://terrain.revues.org/2878> ; DOI : 10.4000/terrain.2878
- FOULQUIE, Paul, *Dictionnaire de la langue philosophique*, PUF, Paris, 1969.
- FREMU, Dominique et Michèle, *Quid 2001*, Robert Laffont, Paris, 2000.
- GAYIBOR, Nicoué Lodjou, *Le peuplement du Togo : Etat actuel des connaissances historiques*, Les Presses de l'UL, Lomé, 2013.
- GILLI, Bruno, *Naissances humaines ou divines ? Analyse de certains types de naissances attribuées au Vodou*, Haho, Lomé, 1997.
- *Heviesso et le bon ordre du monde, Approche d'une religion africaine*, Haho, Lomé, 1987.
- KI-ZERBO, Joseph, *Histoire de l'Afrique noire d'hier à demain*, Hatier, Paris, 1978.
- OSTER, Pierre, *Le Robert, Dictionnaire des citations françaises*, collection les Usuels, Paris, 2007.
- RUSS, Jacqueline et BADAL-LEGUIL, Clotilde, *Dictionnaire de Philosophie*, Paris, Bordas, 2004.
- SARRASIN, Nicolas, *Qui suis-je ? Redécouvrir son identité*, Éditions de l'Homme, Montréal, 2006.
- WARNIER, Jean-Pierre, *La mondialisation de la culture*, Editions la découverte, Paris, 2007.
- Revue *Notre Librairie* N° 83 avril-juin 1986, « Littérature nationale : mode ou problématique».

ANALYSE DE L'ABSURDE ET DU TRAGIQUE DANS *THANATÉE* OU LA CONDITION HUMAINE DE RÉMA BOUTORA, Kossi Souley GBETO (Université de Lomé – Togo)

Résumé

Cet article vise à faire prendre conscience à l'homme des réalités inhérentes à son existence. Et un des aspects ayant retenu notre attention est l'alternance inévitable du tragique et de l'absurde dans la vie de l'homme sur terre. Dans ce roman *Thanatée ou la condition humaine*, Réma Boutora a su identifier ce qui fait la sempiternelle inquiétude de l'homme: la mort. L'homme ne sait quand, où, et comment prendra fin sa vie malgré sa perpétuelle lutte en vue de son meilleur devenir. Or, connaître l'humain, c'est le situer dans l'univers et non l'en retrancher. Apporter des solutions à toutes ces interrogations est une tentative vouée d'avance à l'échec. Ainsi tout paraît tragique et absurde. A travers cette réflexion analytique fondée sur *Thanatée ou la condition humaine* de Réma Boutora, nous illustrerons les concepts du tragique et de l'absurde en insistant sur l'impuissance de l'Homme face à la problématique de son existence.

Mots clés: manichéisme, condition humaine, le tragique, l'absurde, mort

Abstract

This article aims at raising human beings consciousness about the realities related to their existence. One of the aspects that deserve a particular attention is the inevitable alternation between the tragic and the absurd in the life of human beings on earth. In his novel *Thanatée*, Réma Boutora has been able to identify what provokes the eternal worry of the human being on earth: death. Despite his struggle for a better future, the human being does not know when? where? and how his life will end? But to better know the human being, it will be appropriate to locate him in the universe instead of removing him from it in order to scrutinize his condition. To answer these questions in a straightforward way is doomed to failure because everything appears as tragic and absurd on earth. Through, an analytic reflection based

on Réma Boutora's novel, this article illustrates the concepts of the tragic and the absurd by insisting on the powerlessness of the human being as far as the problematic of his existence is concerned.

Keywords: Manichaeism, human condition, the tragic, the absurd, death.

Introduction

La situation de l'homme dans le monde qui se globalise s'avère de plus en plus complexe. En effet, l'homme moderne est affligé de tout part par des calamités, les drames et les souffrances de tous genres : la mort, la marginalisation, les pogroms, les épidémies. L'absurde exprime le rapport de l'homme au monde. L'homme fait partie d'un espace de silence, de morbidité et d'ostracisme. Ce monde absurde engendre le désordre et le tragique. De sorte que les zones du monde reconnues pour leur paix, leur tranquillité légendaire sont devenues des aires de guerre. Les guerres de religion, le terrorisme qui mettent la vie de paisibles citoyens en danger. Des maladies qui défient la science. Des pandémies et les drames de l'immigration et de l'intégration (Boko, 2012; Apédo-Amah 2013; Norman 2004). Le drame des enfants soldats et la prostitution des mineurs (Kourouma, 2006; Couao-Zotti 1996, 2001). Des familles qui connaissent l'instabilité avec pour conséquences le divorce et des enfants vivant dans la monoparentalité. La crise financière, le changement climatique avec leurs conséquences désastreuses. L'homme cherche donc une panacée en travaillant dur, en mettant la recherche scientifique à contribution mais c'est de guerre lasse.

Dans cette situation, l'homme devient pessimiste et nourrit des idées lugubres en cherchant à se suicider, se donner la mort, en abusant de l'alcool et de la drogue etc. L'être humain est une entité complexe et multidimensionnelle que la science seule ne peut prétendre appréhender au risque d'aller très vite en besogne face à ses préoccupations vitales. Le problème qui se pose est de savoir comment l'homme doit se préparer mentalement pour affronter son destin et mieux comprendre ainsi tout ce qui l'entoure. En effet, l'homme a plus que jamais besoin de connaissances, certains diront de sagesse, pour venir à bout des difficultés de ce monde absurde. Cette situation est tragique et absurde à la fois. C'est pourquoi Camus trouve la condition humaine dans son ensemble bien absurde. L'homme est incapable de comprendre et d'expliquer certaines situations qu'il affronte. Nous étudierons le tragique et l'absurde dans *Thanatée* ou la condition humaine de Réma Boutora en montrant comment ces mots se manifestent dans le récit de Réma Boutora et dans d'autres œuvres de littérature.

1. Le tragique : de la naissance à la mort

Le terme tragique évoque une situation lamentable où l'homme prend conscience d'un destin qui pèse sur lui comme l'épée de Damoclès. Le tragique réside *a priori* dans l'irrésistible force de la mort qui abat lamentablement tous les humains. L'homme, face à ce feu, reste impuissant et assujéti. C'est également tous les problèmes qui assaillent l'être humain de façon inéluctable. Il fait face aux situations qu'il ne peut éviter. C'est dirait-on une prescription divine si l'on adhère aux manifestations de la destinée humaine auxquelles, l'on ne peut échapper. Et un jour, tout s'accomplit selon cette prédiction. La vie de l'homme se résume donc comme un cercle infernal de peines jonchées de quelques rares moments de bonheur. Ainsi, certaines situations lui tombent dessus comme une sentence fatale prononcée et il se débat tel un beau diable jusqu'à en être englouti. C'est à ce niveau que l'homme se rend à l'évidence de sa limite. Nous appelons cet état de choses la tragédie dans la vie de l'homme.

Le tragique qu'il soit par rapport à l'existence humaine ou dans le roman *Thanatée*¹, tout gravite autour de la mort. Il est donc inhérent à l'existence humaine. Ainsi, le personnage de Crépin dans *Thanatée* aurait bien voulu vivre davantage mais il n'a pu s'extirper des griffes de la mort. Aussi est-il décédé en laissant derrière lui la désolation. Lui, qui certainement devrait avoir des projets porteurs, n'a pu interrompre le cours de la mort. L'homme fait face à la mort et est perpétuellement confronté aux problèmes de la vie. Il en souffre, se bat sans jamais pouvoir s'en départir, car la vie de l'Homme, n'est guère exempte de peines et de difficultés. Sempiternellement esclave, l'homme est subjugué jusqu'au jour où la mort aura raison de lui. Il est indispensable de remonter au commencement des difficultés diverses auxquelles est confronté l'Homme notamment la naissance.

Elle s'impose à l'Homme. Le tragique de la vie commence dès cet instant. Dans les situations de peine, l'Homme se demande parfois pourquoi il est né et, si sa condition ne peut être, celle à laquelle il aspire. Il semble

¹ Du grec Thanatos, la psychanalyse distingue thanatos, instinct de mort, de destruction et éros, instinct de vie, d'amour.

subir son destin. Les tribulations des personnages de Thierry et Thibaut n'ont pas une cause manifeste, car même s'ils pouvaient les prévoir, interrompre l'échéance de la mort était une chimère. Tous les hommes sans exception sont mortels: cette tragédie est d'une certitude implacable, insolente et cynique. Une situation encore beaucoup plus tragique quand les sentiments s'en mêlent.

1.1. L'amour: un sentiment tragique

Les sentiments sont de la nature humaine et nul ne peut y échapper. Le personnage *Thanatée* ne pouvait donc faire exception de vivre sans ses émois. Cette prédisposition fait d'elle une amoureuse non désirée et une frustrée rebelle. L'Homme semble constamment traqué par des ennuis. Personne n'est heureux et le bonheur très souvent nous échappe parce que précaire et fugitif. C'est pourquoi, *l'agapè*, l'amour désintéressé que l'auteur de *Thanatée* évoque dans sa préface est bonifié à toute autre forme, mais difficile à acquérir.

Thanatée qui, d'un pays imaginaire appelé *Thanatos* ou *Pelemos*, tuait parce qu'elle aimait sans retour, est la *Pulchérie* qui devra désormais prêcher l'amour au monde. Elle aura, pour ce faire, préalablement réussi, dans un autre pays imaginaire appelé *Eros*, à des tests informels. Mais l'on constate avec elle que l'étape ultime qui consiste, pour un être humain, selon une révélation, à ne plus revenir sur terre, est difficile à franchir (...). Elle repart sur des nouvelles bases, mais, contrairement au commun des mortels, elle sait en quoi consiste sa mission. Un autre atout: elle démarre sous d'heureux auspices: l'amour qui lui manquait dans la vie précédente, elle en est enfin comblée. Au bout du tunnel se trouve donc l'espoir. Cette *agapè* devra supplanter *thanatos*. (Préface)

En effet, l'amour intéressé entraîne la souffrance, même si celle-ci est momentanée, parce que l'intérêt non assouvi apporte des désagréments. En un mot, l'amour désintéressé s'apparente à l'idéal et donc à la perfection inaccessible à l'Homme. L'amour, dans son acception dualiste, est intéressé

ou désintéressé. C'est pourquoi, dans la majeure partie des cas, aimer, c'est accepter souffrir d'amour non réciproque ou unilatéral.

Le tragique dans cette situation, c'est que l'on ne peut forcer son prochain à éprouver les mêmes sentiments que soi. Pourtant, reconnaissons qu'il est tout au temps difficile de taire ses sentiments, ce qui engendre peines et souffrances morales. La situation du personnage de Pélagie en est une illustration. Elle est éperdument amoureuse de Thibaut qui lui reste indifférent. Pélagie ne peut ni contrôler ni dominer ses sentiments. Elle aime peut être le physique de Thibaut. Mais, la vraie tragédie, c'est que cet amour n'est pas partagé. C'est le même scénario qui est décrit dans *L'étrange héritage* de Gad Ami. En effet, l'amour que Koko éprouve pour Délali est une passion au sens biblique du terme. La passion étant bel et bien un attachement, elle s'éprouve dans la souffrance. Plus que malheureuse, Délali devient furieuse et tente de se venger en demandant à son amant Arnauld d'éliminer Koko.

Cette même tragédie se présente chez le personnage de Pulchérie dans *Thanatée*. Follement amoureuse de Thibault, elle s'est psychologiquement préparée pour l'avoir comme un époux à vie. C'est ce qui justifie la présentation de la photo en ces termes :

Profitant de l'absence de son frère, Thibaut contempla une autre fois à loisir la photo volée. La pose était d'une jeune fille. Celle-ci, hormis l'accoutrement, ressemblait étrangement à Pulchérie. Plus il l'observait, plus sa remarque se confirmait. Il devint jaloux. Il était d'autant plus navré qu'il ne pouvait poser de question sur un objet extorqué. (p.55).

Cette photo volée accompagnée de son écriture: « *J'aime la rose mais je crains ses épines* » (p.61) qui est un texte copié sur le mur de sa chambre a fait basculer tout en elle; elle tombe alors dans un coma. C'est la peur de perdre l'être aimé : c'est là encore une tragédie de la condition humaine. L'amour est bien une tragédie. Elle ne peut rien face à son sentiment qui est plus fort que sa haine. Elle le subit sans force aucune. Cette description donne la preuve que l'homme vit perpétuellement cette tragédie. La terreur semble dominer sa vie de tous les jours. L'homme quel qu'il soit n'aime pas l'échec. C'est pourquoi, quand il se donne un objectif à

atteindre, tout ce qui contrarie et constitue une barrière plausible au non accomplissement de cet objectif qu'il cherche absolument à réaliser crée en lui, voire autour de sa personne, une terreur. Il a interminablement peur jusqu'au moment où il débouche sur un heureux dénouement qui est son attente. Et pourtant, jetant un regard sur le quotidien de l'homme, il devrait nous épargner de toute peur. Cette prise de conscience du caractère manichéiste doit en réalité nous édifier dans la mesure où le monde est un merveilleux planning de contrastes : le bien côtoie le mal, la vie, la mort; le bonheur, le malheur; l'amour, la haine; la réussite, l'échec; la richesse, la pauvreté; la santé, la maladie; la joie, la tristesse.

Dans le roman *Thanatée*, la vie de certains personnages explique la tragédie de l'espèce humaine. Il s'agit de la vie de Thierry, son changement brusque en se marginalisant de ses pairs depuis la découverte de cette mystérieuse photo qui crée autour de lui une psychose, une panique. Ce personnage, même seul, rentre dans un soliloque démentiel dans la profondeur des nuits dans sa chambre : « *Et puis, sache-le, il lui arrive de parler seul.* » (p.16) Même ses parents sont incapables de faire quoique ce soit pour sauver leur fils de cet imbroglio. N'est-ce pas là une situation bien tragique ? C'est cette même tragédie que vivent les habitants du nord de Malina, ceux de Bolénie et tant d'autres que *Thanatée* et ses adeptes décimaient par vengeance (p.76). Trente couples, au total, morts, il n'en avait pas l'air. La mort avait frappé comme par enchantement. « *La peur était devenue l'apanage d'une jeunesse anonyme* » (p. 77). Ce tragique ruine aussi Thibaut, le cadet de Thierry. Depuis qu'il a volé cette photo porte malheur à son aîné Thierry, il y a eu renversement de la situation.

La jalousie éveille en lui un sentiment de haine. L'amour de l'être aimé Pulchérie fait place à la haine. Il ne dort presque plus puisque toujours il pense à la frivolité dont a fait montre Pulchérie en consommant une intimité avec son frère aîné Thierry. Nul ne peut lui ôter cela de la tête. Il en souffre et sa situation suscite pitié. « *Thibaut roulait dans son lit, en proie à une colère indicible* » (p.58)

Le tragique apparaît donc comme insaisissable à l'homme. Dépassant, les êtres faibles que nous sommes, nous ne pouvons que le subir sans être capable de l'éviter ni de freiner son cours. Cela se remarque fort bien chez Raïssa, la mère de Thierry. En qualité de mère d'ailleurs, elle est

allée jusqu'à bafouer sa foi chrétienne rien que pour le bonheur de son fils mais elle n'est pas parvenue à le libérer du joug de cette hantise. Elle ne pouvait savoir quand les pas de son fils le conduiront à la grotte où il a déniché cette mystérieuse photo. Ce fut fait, Raïssa et son mari, le catéchiste Dimitri n'ont constaté que cette subite métamorphose du comportement de leur fils qui d'ailleurs ne se confia à eux. Il y a dans la vie des choses qui nous échappent, d'autres même que nous faisons inconsciemment sans connaître les conséquences.

L'homme avide de son bien-être et bonheur éviterait toute tragédie s'il en avait le pouvoir. La dernière des choses qui lui arriverait et qui même ne s'immiscerait dans sa vie serait des situations tragiques objet de ses peines, douleurs et souffrances. Pour ce fait, ce qui reste à l'homme à savoir est que le tragique existait, existe et, existera toujours dans la lignée humaine d'où la nécessité de devoir composer avec lui puisqu'il nous est inévitable et incontournable.

En ce qui concerne l'amour, c'est un sentiment difficile à appréhender par les chercheurs. L'amour de Thierry et son cadet Thibaut n'est-il pas absurde? Ni l'un, ni l'autre ne peut freiner le sentiment qu'il a pour Pulchérie. Pourquoi le sentiment d'amour existe-t-il s'il ne peut être assouvi surtout qu'il semble aveugle et immaîtrisable dans certains cas? C'est trop absurde, si l'Homme à un moment donné ne peut dominer le langage de son cœur au point de faire des bévues. Pulchérie pour son cas subit l'absurdité du sentiment d'amour. D'abord déçue plus d'une fois en plus du caractère acariâtre de son père Théophraste, elle n'a pu raisonner son cœur, qui épris pour Thibaut avait déjà lâché prise. C'est pourquoi en dépit des sévères réprimandes de son père épaulé par sa mère, sa complice, elle ne résista à Thibaut. Pouvons-nous donner une explication plausible à l'amour ou mieux à son existence s'il existe pour nous faire souffrir? N'est-ce pas là encore de la pure et probante absurdité?

C'est le même châtement qu'a subi Thibaut. Pélagie, pour sa part ne peut non plus dire, ne pas accepter le choix de Thibaut, qui à l'inverse aime une autre femme. Le sentiment qu'elle éprouve pour lui le met hors d'elle au point qu'elle se décide à l'assassiner. C'est bien plus absurde car bien qu'elle ait trouvé Arnaud, elle ne pense qu'à Thibault. Comment pouvons-nous en tant qu'humain, avec nos faiblesses cerner et comprendre l'amour?

1.2. L'absurde de l'existence

Le mot absurde désigne ce qui est contraire à la raison. Blaise Pascal écrit en ce sens:

Je vois ces effroyables espaces de l'univers qui m'enferment, et je me trouve attaché à un coin de cette vaste étendue sans que je sache pourquoi, je suis placé en ce milieu plutôt qu'en un autre, même pourquoi ce peu de temps qui m'est donné à vivre m'est assigné à ce point qu'à un autre².

Cette pensée de Blaise Pascal exprime le caractère absurde de la condition humaine. En effet, qu'est-ce qu'un homme dans l'infini ? Qui suis-je? Où vais-je? et d'où suis-je tiré ? Voilà autant de questions que pose l'être humain devant sa condition de condamné. L'être humain face à ces multiples questions auxquelles il est confronté est désespéré. Cette inquiétude faite de questions sans réponses donne à sa vie un non sens. *L'étranger* de Camus illustre le malentendu qui est au cœur même de la condition humaine. Pour cet auteur, la condition humaine se résume en un perpétuel recommencement. Il se déroule dans le mythe de Sisyphe la chaîne de nos gestes quotidiens. La vie en elle-même paraît tel un enchaînement d'absurdités. C'est d'ailleurs pourquoi le monde dans tous ses compartiments est absurde. Dans *Les mouches* de Sartre, malgré l'interdiction de punir ou de tuer le jour de fête, Egisthe affirme «*je donnerai l'ordre à quiconque te rencontrera de t'abattre comme une brebis galeuse*³» Dans *Le dernier jour d'un condamné* de Victor Hugo, ce personnage, présenté dans l'anonymat «monsieur», était un personnage comme tous les autres, c'est-à-dire ayant des projets, des ambitions, allant au théâtre, faisant la fête avec ses amis filles mais de façon arbitraire il devient captif. Condamné à passer à l'échafaud, son univers se réduit et n'a plus qu'une conviction : la mort. Ce qui paraît absurde et que Hugo veut mettre en exergue est que tous les hommes sont des condamnés à mort.

²Blaise Pascal, *Les pensées*, Paris, Gallimard, 1942 cité par *Le dictionnaire de français. Littré* : définition, citations, synonymes, site : *Littré reverso.net*, le 15/7/2013.

³ Jean-Paul Sartre ? *Huis-clos* suivi de *Les mouches*, Paris, Gallimard, p.168

Condamné à mort. Eh bien, pourquoi non? Les hommes, je me rappelle l'avoir lu dans je ne sais quel livre où il n'y avait que cela de bon, les hommes sont tous condamnés à mort avec des sursis indéfinis. Qu'il ya t-il donc de si changé à ma situation ?⁴

«Sans raison

Une main invisible s'abat sur toi

Et aussitôt

Tes comptes sont arrêtés

Tes livres scellés

Tu es condamné à jamais⁵»

L'expérience humaine d'ailleurs montre que lorsque quelqu'un décède, ce ne sont pas tous ceux qui pleurent qui l'aiment. Au contraire, chacun a son état d'âme. Il y en a qui ne versent pas des larmes mais dont la douleur intérieure est plus aiguë, vive et intense. Chez cette catégorie, de personnes, c'est l'expression du visage qui le traduit : les yeux sérieusement rouges, un regard affligé, une apparente tristesse et de désolation. Tout varie d'un individu à un autre. Une vision de cette réalité nous laisse déduire qu'il y en a qui pleurent juste pour faire de la bonne comédie, du parfait théâtre. Ils pleurent leur prochaine mort et non celle du jour.

2. La primauté de l'avoir: sources de manifestation de l'absurdité

L'avoir et les sentiments sont les deux domaines de définition qui régissent l'humanité toute entière. Beaucoup de nos discordes, guerres, trahisons, diffamations, destructions, sont fondées sur le matérialisme. Boladji n'a-t-il pas poussé sa femme Asaké à la prostitution dans *Pourquoi moi ?* à cause de 15 millions de francs. La conséquence est qu'Asaké a contracté une grossesse de Niyi, puis elle fut répudiée par son mari Boladji. D'autres époux sont prêts à tuer leurs épouses voire leurs progénitures et vice-versa juste pour de l'argent. La confiance n'est plus l'apanage des humains en matière d'argent. Nous ne nions pas pour autant la vérité selon laquelle «*l'argent, c'est la vie*», c'est le nerf de la guerre dit-on souvent, car

⁴ Victor Hugo, *Le dernier jour d'un condamné*, Paris, Poche, 2006, p.12.

⁵ Didier Amélavi, « Le temps, cette peste », in *Nouvelles odes*, Lomé, Graines de pensées, 2011, p.65.

nous ne pouvons rien sans lui. C'est bon de se lancer le défi de l'avoir mais nous ne pouvons nous traiter tels des animaux à cause de lui.

Dans le roman *Thanatée*, le personnage Pélagie a vécu un bon moment d'amour avec Thibaut même si cet amour était unilatéral. Il a suffi que Thibaut découvre Pulchérie qu'il l'aime d'un amour réciproque pour le lui insinuer pour faire naître une terrible haine en elle. Son orgueil de femme de se voir rejetée par l'être aimé au profit d'une autre crée et suscite en elle une révolte d'où l'idée de sa vengeance. Elle se refuse toute rencontre où que ce soit et pour ce faire, elle monte son nouvel amant nommé Arnaud de le tuer. Arnaud exécuta son forfait en l'attaquant avec son groupe. Il fut grièvement blessé mais fut de justesse sauvé. Quelle explication donnée à la démoniaque décision de Pélagie de tuer celui à qui elle formulait jadis de belles phrases d'amour ?

Si nous nous en tenons à cette conception de l'amour : « *Aimer, c'est souffrir* », nous éviterons d'être esclaves de ce mot. Il est démontré que même les couples au sein desquels l'amour est réciproque, les époux ne sont pas exempts de peines qu'ils affrontent. C'est ce qui arrive à Thibaut et Pulchérie. Depuis qu'il a volé la « *sacrée* » photo à son frère, il souffre parce qu'il aime Pulchérie dont il se dit que c'est elle dans la photo et qu'il pourra la perdre. Il semble avoir oublié leur moment d'intense amour. « *C'était pour lui le plus beau prénom qu'il ait jamais entendu* ». (p.40) Celle en qui il ne trouvait que perfection est couverte d'une baguette magique de doute. Ces douces paroles bienfaisantes qu'ils échangeaient cèdent à la rancœur. « Ce disant, il la tira à lui. Elle lui souffla à l'oreille : Tu as parfaitement raison mon chéri. Heureux les couples qui partagent les mêmes goûts ». (p.63-64). Le poids de la jalousie lui fait perdre cette confiance qu'il avait en Pulchérie sa dulcinée. Celle-ci subira cette même torture morale quand Thibaut fou de jalousie lui présente la photo. Elle pique une crise et se retrouve à l'hôpital. Thibaut se retrouve derrière les barreaux. Toutes ces douleurs, c'est au nom de leur amour. Pourquoi ce sentiment a-t-il pu naître entre ces deux si c'est pour les faire souffrir ? La vie de l'homme se résume, on dirait, à ses faiblesses dont il ne connaît la signification. Il lui arrive même d'ignorer le sens de son existence. Certaines normes sociales emprisonnent davantage notre existence. Il y a entre autres celles de la bienséance externe. Le souhait de tous les parents est d'avoir des

enfants exemplaires dont la société fera des éloges. Eu égard à tout cela, nous découvrons des familles où siègent la rigueur et la dictature. C'est l'exemple de la famille Théophraste. Le père de Pulchérie nommé Monsieur Théophraste est doté d'une dictature plus excessive. Dans sa famille, c'est la terreur qui sévit. Sa femme Sandrine au lieu d'être la mieux placée pour avoir une oreille attentive à ses filles le craint au point qu'elle se trouve dans l'obligation de prendre son parti. Les deux parents ne peuvent ignorer qu'à un moment donné de la vie de tout humain, l'on découvre l'amour qu'on le veuille ou non. D'ailleurs, ils agissent comme s'ils ne sont pas passés par cette étape avant d'être mari et femme. Ils font vivre une situation pourrie et invivable à leur fille Pulchérie parce qu'elle éprouve ce sentiment naturel qu'est l'amour.

« Sandrine mit un bon quart d'heure à sermonner sa fille. Quant à Théophraste, il claquait tout le temps la porte » (p. 49). Abandonnée à elle-même avec sa cadette Maturine, elle n'avait plus de confident. Elle aurait pu se confier à sa mère qu'elle serait épargnée de cette crise qui a failli lui priver de sa vie. A quoi servent certaines de ces exigences contraignantes dont l'analyse se heurte au néant ?

L'homme, principal victime et sujet du tragique et de l'absurde, doit transcender ces deux mots qui lui sont de vrais obstacles car l'empêchant de vivre pleinement ou du moins de jouir les quelques jours de sa vie sur terre. Pour y parvenir, il se doit dans la mesure de son possible de faire fi de ceux-ci sans se créer du tort. Il se verra à partir de là au-dessus d'eux, les embrigadera afin de régner en maître sur eux puisque d'ailleurs. Des êtres qui subissent le tragique et de l'absurde, ce qui convient aux hommes de tout l'univers, c'est la tolérance. Nous devons nous accepter, nous pardonner et nous tolérer mutuellement pour profiter de nos pauvres jours terrestres. Nous devons abolir de nos rangs la haine et la rancœur car nul ne sait quand la fin de sa vie interviendra. Il nous arrive même de regretter certains de nos actes envers quelqu'un avec qui nous n'avons pu faire la paix jusqu'à ce qu'il ne meurt. Disons non à cette fatale phrase : « Si je savais ». Posons de bons et nobles actes à l'égard de nos prochains car la meilleure vie, celle souhaitable, est de prôner la paix qui a pour solide pilier « la tolérance » qui n'est effective qu'ici et maintenant.

Le caractère absurde est plus axé sur la finalité de la vie de l'homme. Cette belle vie, ce beau monde qu'aucun humain ne rêve quitté malheureusement à l'improviste nous lâchent à un moment de la vie où l'on s'attend le moins. Ainsi, sans préavis, sans avertissement ou autorisation ou même notre humble avis, la mort à sa guise nous malmène et nous emporte à volonté. Ainsi, la vie de l'homme voire son existence paraît absurde. Dès que nous naissons, c'est, on dirait l'ouverture d'une vanne de peines en espérant la mort.

Ainsi, le bébé lutte contre les maladies infantiles et s'il a la chance de les dominer ; il survit. Les parents prennent soins de lui jusqu'à l'âge adulte où il entre dans la «grande» école de la vie. Il cherche à s'affirmer en se déployant de son mieux tant sur le plan physique que moral. Triste finalité : il y en a qui sont cueillis dans la fleur de l'âge par l'ennemi commun : la mort ; d'autres encore après des réalisations sont atrocement arrachés sans avoir eu le temps d'en jouir. Une autre catégorie ne trouve même pas l'occasion de réaliser leurs projets. Ils s'en vont à leur corps défendant. Un aperçu général de ce quotidien que nous vivons ne donne aucun sens à notre existence. L'on se demande parfois si la vie vaut la peine d'être vécue. L'absurdité de la vie se retrace dans les hauts et les bas que nous gérons péniblement. L'homme n'a rien de mieux que le bonheur mais la cruciale question qui se pose est y a-t-il d'homme vraiment, sinon définitivement heureux ? Nous ne vivons à vrai dire que des bribes de temps de bonheur supplantées par des malheurs qui emplissent notre existence.

Se heurtant à d'éternels problèmes, l'homme n'est jamais définitivement heureux ; très souvent l'on feint ou simule l'être alors que notre existence bouillonne de chagrin. Il convient une fois encore de se demander à quoi rime notre vie si nous ne pouvons jouir pleinement du bonheur tant souhaité. Cela nous pousse à déduire qu'elle se résume comme n'ayant pas de sens. Parfois encore, nous avons tendance à nous demander à quoi bon mener cette vie insensée jalonnée de maints problèmes qui n'apportent à notre état d'âme qu'amertume, tristesse et désolation et qui nullement ne participent à notre bonheur que nous cherchons à tous les prix. De là découle que tout dans ce monde est absurde dans la mesure où plusieurs aspects dont nous sommes de pauvres marionnettes et qu'à peine nous maîtrisons, dépassent notre entendement. C'est là même qu'au-delà du

ridicule dont l'homme se revêt, l'absurdité de la vie. L'homme œuvrant toute son existence pour son meilleur devenir, se voit tristement écrasé et bafoué dans sa dignité et orgueil. Conscient de son impuissance face à tout ceci, il se résigne et «*fait avec*» sans autres formes de procès ni choix. Globalement exposés le tragique et l'absurde dans l'existence humaine, il nous incombe d'élucider ces deux concepts de façon concrète dans *Thanatée*.

3. L'arrestation arbitraire : indice de l'absurdité

L'arrestation de Thibaut est également absurde puisqu'il ignore ce dont il est accusé. La police le prive de sa liberté alors qu'il n'a pas désiré cette embarrassante situation. Une simple photo qu'il a montrée à Pulchérie ex-Thanatée a suffi pour tout chambouler. Le subconscient de celle-ci se reconnaît dans la photo d'où le choc émotionnel car se rappelant promptement sa douloureuse déception de sa vie passée.

L'attitude du personnage de Thibaut nommé Thierry depuis la découverte de cette photo qu'il cache jalousement n'est non plus des moins absurdes⁶ C'est l'irruption de cette photo dans sa vie qui explique ce revirement de situation. Toujours retranché et presque taciturne, il est versé dans un monologue nocturne seul, ce qui paraît bizarre. Il fuit tous ses amis. Drôle de comportement! Si la photo d'une inconnue peut produire de tels

⁶ Le personnage, nommé «monsieur» un homme cultivé affiné par l'éducation, ayant sa mère vieille et malade, sa femme à l'esprit fragile, sa fille qu'il aime, innocente et qui chante et joue, ce personnage sera arrêté et brutalisé par des guichetiers et des gardes-chiourmes. Tout cela est absurde car après avoir guillotiné ce personnage, tous ceux qui lui sont chers vont inéluctablement mourir sauf le cas de sa fille Marie qui ne sait rien de cette tragique situation qui fait mal. Marie qui n'a plus vu son père, il y a des lures ne le reconnaît plus avec sa barbe sauvage et son accoutrement. Mais ce monsieur devrait dire à dieu à sa fille et la voir pour une dernière fois, cette rencontre fut un drame. Alors être condamné par des hommes, eux-mêmes mortels et condamnés à mourir, à quoi bon? qu'importe? «Marie, c'est moi qui suis ton papa.-Ah, m'a-t-elle dit. J'ai ajouté : veux-tu que je sois ton papa,-Non, mon papa était bien plus beau. Je l'ai couverte de baisers et de larmes. Elle a cherché à se dégager de mes bras en criant: vous me faites mal avec votre barbe.» (Hugo, *Le dernier jour d'un condamné*, p.93).

effets sur Thierry, cela dépasse l'entendement humain car tout est flou, brouillé, indistinct et n'a vraiment aucun sens. La question de taille qui mérite d'être posée est de savoir: est il aisé d'expliquer de sorte à convaincre tout le monde qu'une personne déjà morte revienne à la vie après un temps et continuer à vivre parmi les humains comme si de rien n'était mais toujours en communion avec sa vie antérieure consciemment ou non dans le dessein d'accomplir ou de parfaire son existence nouvelle ? Des exemples de vie d'ubiquité existent dans la littérature. Ainsi dans *La vie et demie* Martial assassiné par le guide providentiel pour que prenne fin son combat est revenu sous sa forme fantomatique en vue de parachever sa mission. Pulchérie, ex-Thanatée, source des peines et souffrances à lui causée par plusieurs autres personnages en l'occurrence Thierry, Thibaut et Pélagie, est ici le symbole ou la matérialisation de la théorie de la réincarnation que prône Rema Gofaga Boutora.

Conclusion

L'absurde fait partie intégrante de l'existence humaine ainsi que le tragique qui semble donner un non sens à la vie. La vie de l'homme reste, somme toute, une source de perpétuels questionnements sans réponses adéquates par l'homme lui-même. Si la vie de l'homme est régie par le tragique et l'absurde, quel doit être son comportement face à cette vie ? La question éthique et spirituelle, à ce moment se pose, et introduit la réflexion qui est celle de toutes les religions humanistes et se résume à cette seule phrase : «*La tâche de l'être humain consiste à dépasser son narcissisme*⁷». En d'autres termes, l'homme peut s'extirper de ses illusions en prenant conscience des réalités qui forme la trame de son existence : maladie, vieillesse, mort, impossibilité de jamais atteindre les objectifs que se fixe son avidité. L'homme aujourd'hui doit se dépouiller de l'illusion de son moi en renonçant aux objets de sa convoitise qui ne sont que des vanités.

⁷Erich Fromm, (Traduit de l'anglais par Sylvie Laroche), *Le cœur de l'homme, Sa propension au bien et au mal*, Paris, Editions Payot, 1991, p.120.

L'absurde est donc le rapport de l'homme au monde. La mort, le pluralisme irréductible des vérités et des êtres, l'inintelligibilité du réel, le hasard sont des pôles de l'absurde.

En définitive, entre le tragique et l'absurde, l'amour demeure une pièce maîtresse qui doit gouverner le monde. En effet, la sincérité des sentiments, la probité morale sont autant de valeur qui peuvent créer une identité commune à tous citoyens.

Bibliographie

- AMELAVI, Didier, 2011, « Le temps, cette peste », in *Nouvelles odes*, Lomé, Graines de pensées, p.65.
- AMZAT, Abdel Hakim, 2007, *Pourquoi moi?* Cotonou, Laha éditions.
- APEDO-AMAH, Ayayi Togoata, 2013, *Un continent à la mer*, Lomé, Awoudy.
- BALLONG, Iba Bilina, 2009, « Absurdité de la vie ou absurdité de la mort », in *Revue Interafricaine de littérature, linguistique et philosophie, Particip'Action*, Lomé, pp.311-323.
- BOKO, Koffi, 2012, *Vies et ombres*, Lomé, Editions Awoudy.
- CAMUS, Albert, 1957, *L'étranger*, Paris, Folio.
- COUAO-ZOTTI, Florent, 1996, *Un enfant dans la guerre*, Lomé, Haho-ACCT.
- COUAO-ZOTTI, Florent, 2001, *Charly en guerre*, (réédition maniérée d'un enfant en guerre) Paris, Drapper jeunesse.
- CARRE, Nathalie, 2003, « Entre le désir et la raison, le choix des comportements », in *Notre Librairie n° 151*, juillet-septembre, Paris, pp.16-25.
- CHAUMIER, Serge, 2004, *La déliaison amoureuse, De la fusion romantique au désir d'indépendance*, Paris, Payot.
- FERRET, Stéphane, 1996, *Le bateau de Thésée : Le problème de l'identité à travers le temps*, Paris, Editions de Minuit.
- FROMM, Erich, 1991, (Traduit de l'anglais par Sylvie Laroche), *Le cœur de l'homme, Sa propension au bien et au mal*, Paris, Editions Payot.
- GAD, Ami, 1985, *L'étrange héritage*, Lomé, NEA.

- GBETO, Kossi Souley et alius, 2008, « L'amour, l'érotisme et la mort au féminin » dans *Etrange héritage de Gad ami*, in *Annales de l'Université de Lomé*, Série Lettres et sciences humaines, Lomé, Tome XXVIII-1, Lomé, Les presses de l'UL, pp.141-147.
- GBETO, Kossi Souley, 2007, « La question du héros dans *L'étranger* de Camus », in *Mosaïque* n°007, décembre, p.49.
- HUGO, Victor, 2006, *Le dernier jour d'un condamné*, Paris, Poche.
- KOUROUMA, Ahmadou, 2006, *Allah n'est pas obligé*, Paris, Seuil.
- MESSA GAVO, Enyonam, 2010, *L'impossible amour d'une adolescente*, Lomé, les Editions Lumière.
- NORMAN, Rodrigue, 2004, *Trans'ahéliennes*, Bruxelles, Lansman.
- OCTAVIO, Paz, 1993, *La flamme double. Amour et érotisme*, (traduit par Claude Esteban), Paris, Gallimard.
- REMA, Gofaga Boutora, 2004, *Thanatée ou la condition humaine*, Lomé, Edition du Verseau.
- ROUGEMONT, Denis, 1972, *L'amour et l'occident*, Paris, Plon.
- SARTRE, Jean-Paul, 1938, *La nausée*, Paris, Gallimard.
- SARTRE, Jean-Paul, 1947, *Huis-Clos* suivi de *Les mouches*, Paris, Gallimard.
- SCHNEIDER, Michel, 2004, « De passionnement à la folie », (Entretien avec Laurence Lemoine) article électronique. Psychologies.com. (24 avril 2013).
- SÜSKIND, Patrick, 2006, *Sur l'amour et la mort*, traduit de l'allemand par Lortolary, Fayard.

**RELIGION ET ÉCRITURE D'HYBRIDATION CHEZ AHMADOU
KOUROUMA : HERMÉNEUTIQUE D'ALLAH N'EST PAS OBLIGÉ,**
Koutchoukalo TCHASSIM (Université de Lomé – Togo)

Résumé

L'objectif de cet article est de ressortir les aspects syncrétiques ou hybrides, tant sur le plan religieux que scripturaire de l'œuvre *Allah n'est pas obligé* d'Ahmadou Kourouma. En effet, *Allah n'est pas obligé*, un roman sur fond religieux à connotation islamique, mais surtout syncrétique, présente une écriture et un discours hybrides. Le récit est un composite scripturaire réunissant écritures cyclique, de mémoire, d'« oralisation », d'explication et du grotesque. Roman-mémoire, *Allah n'est pas obligé* entremêle récits privés sur la vie du narrateur et témoignages historiques desquels émergent les discours épидictique et féministe. Tout comme l'écriture et le discours, la langue du narrateur est hybride et son récit, un lieu de cohabitation et de dialogue linguistique. L'écriture, le discours et la langue, dans l'œuvre de Kourouma, ne sont qu'à l'image de cette religion hybride pratiquée dans les « bordels de pays » de Libéria et de Sierra Léone en situation de guerre.

Mots clés : Religion, œcuménisme, syncrétisme, écriture, discours, langue, hybridation

Abstract

The objective of this paper is to highlight the syncretic or hybrid aspects, both at the religious level as well as at the written level in Ahmadou Kourouma's *Allah n'est pas obligé*. In fact, *Allah n'est pas obligé* is a novel with the undertones of the Islamic religion, but mainly with a focus on syncretism that presents a writing style and a discourse that are hybrids. The story presents a composite writing bringing together a cyclical writings, memories, oral narratives, explanations, the grotesque, and violence. *Allah n'est pas obligé* is a memoir-novel which mingles private stories from the life of the narrator with the historical facts from which emerge an epideictic and feminist discourse. Just as the writing and the discourse, the language of the narrator is a hybrid one and his story creates a place of co-existence and linguistic dialogue. In the work of Kourouma, the writing, the discourse, and

the language are just in the image of the hybrid religion practiced in the “brothel country” of Liberia and Sierra Leon plunged in war situations.

Keywords: Religion, ecumenism, syncretism, writing, discourse, language, hybridation.

Introduction

Les faits sociaux ont toujours été la toile de fond des œuvres de la littérature africaine, en l'occurrence le roman. Les romanciers s'inspirent du vécu quotidien qu'ils transmutent en création imaginaire. A cet égard, la religion qui façonne l'âme, la nourrit, semble être le fondement des romans de certains écrivains africains à l'instar d'Ahmadou Kourouma. En effet, Kourouma à travers l'œuvre de sa prime jeunesse d'écrivain, *Les soleils des indépendances* et d'autres romans, fonde ses récits sur la religion musulmane. En bon Malinké et musulman, le romancier ivoirien véhicule souvent les préceptes de sa religion (l'islam) même si dans certains de ses romans, il a recours quelques fois au christianisme et à l'animisme. L'islam sert donc de soubassement à la plupart de ses romans dont les personnages, malinké de souche et musulmans convaincus au début des récits, se situent entre l'islam et l'animisme à la fin desdits récits, devenant ainsi, spirituellement, des personnages syncrétistes. *Allah n'est pas obligé* ne déroge pas à cette démarche créatrice de Kourouma. Aussi, la lecture de cette œuvre nous permet-elle de déceler ses particularités. Comment la religion en est-elle le fondement ? Quels procédés Kourouma adopte-t-il dans la construction de son récit ? Pour répondre à ces interrogations, nous appuyons notre analyse sur certains travaux de Rémi Astruc¹, de Dominique Maingueneau², d'Emile Benveniste³ et de Roulet et al⁴. et l'organisons en trois sessions : *Allah n'est pas obligé* : un roman sur fond religieux, hybridation discursive ou discours du blablabla et écriture d'hybridation.

¹Remi Astruc, *Le renouveau du grotesque dans le roman du XXe siècle. Essai d'anthropologie littéraire*, Paris, Editions Classiques Garnier, coll. « Perspectives comparatistes, 2010.

² Maingueneau Dominique, *Initiation aux méthodes de l'analyse du discours*, Paris, Hachette, 1976.

³Benveniste Emile, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966.

⁴ Roulet E., Filliettaz L. et Grobet A., *Un modèle et un instrument d'analyse de l'organisation du discours*, Berne, éd. Peter Lang, 2001.

1. *Allah n'est pas obligé* : un roman sur fond religieux

Dans le roman de Kourouma, tout semble relever de la volonté d'Allah et de sa justice : les maladies, les guerres, la mort, bref, les mauvais et bons événements.

1.1. Le titre

Le titre proposé par le narrateur pour son blablabla est « Allah n'est pas obligé d'être juste dans toutes ses choses ici-bas » (p. 224). Mais celui que l'auteur retient en définitive et qui figure sur la page de couverture, est *Allah n'est pas obligé*, obtenu par apocope ou troncation du syntagme « d'être juste dans toutes ses choses ici-bas » ; syntagme qui, sémantiquement, est dépourvu de sens. Cependant, associé à la proposition de l'auteur, ce syntagme joue le rôle très important de complément de nom qui détermine la position d'Allah (d'être juste) par rapport à ce qu'il fait (dans toutes ses choses) et le lieu où ses choses sont exécutées (ici-bas). Le titre initial est une sorte de leitmotiv repris par le narrateur en diverses circonstances. Il semble indiquer la souveraineté d'Allah qui a sa justice et ne tient pas compte du jugement des hommes, de ce qu'ils considèrent juste ou injuste à leurs yeux. Avec l'usage de l'adjectif possessif "ses" dans « toutes ses choses » le narrateur, en croyant, reconnaît que toutes choses sur cette terre appartiennent à Allah, qu'elles sont la propriété d'Allah, qu'elles sont l'ouvrage de ses mains. Et ces choses sur lesquelles se tait Birahima, le narrateur, sont les événements heureux et malheureux vécus par les humains. Pour eux, les événements malheureux relèvent de l'injustice de Dieu et ceux qui sont heureux, de sa justice. Or, l'être humain ne souhaite vivre que des événements heureux ou encore voir ses prières en tout temps exaucées. Mais le narrateur, par son titre, rappelle qu'Allah est souverain et fait ce qu'il veut. Il est libre de faire vivre le malheur ou le bonheur, d'exaucer ou non les prières, d'accepter ou de rejeter tous les sacrifices.

Ainsi, les sacrifices faits pour conjurer le destin malheureux de la mère de Birahima n'ont été d'aucune utilité. En effet, la mère de Birahima est née « dans une nuit où il y a eu trop de mauvais signes dans le ciel et sur la terre, comme les hurlements des hyènes dans la montagne, les cris des hiboux sur les toits des cases ». Tous ces signes étaient des signes avant-

coureurs d'une vie mouvementée, des signes qui présageaient que sa vie « allait être terriblement et malheureusement malheureuse. Une vie de merde, de souffrance, de damnée, etc. » (p. 20). Avec l'apparition de ces signes, plusieurs sacrifices ont été faits pour endiguer le mauvais destin. Mais comme le souligne le narrateur, « les sacrifices, ce n'est pas forcé que toujours Allah et les mânes des ancêtres les acceptent », car ajoute-t-il « Allah fait ce qu'il veut ; il n'est pas obligé d'accéder (c'est-à-dire accorder) à toutes les prières des pauvres humains. Les mânes font ce qu'ils veulent ; ils ne sont pas obligés d'accéder à toutes les chiaderies des prieurs. » (p. 21).

Afin de placer son personnage dans des conditions favorables à l'exécution de son destin, un mauvais sort a été " lancé " contre la jambe droite de la mère de Birahima après qu'elle s'est mariée: « Quand maman s'est mariée, a commencé à conserver sa première grossesse, un point noir, un tout petit point noir a germé sur la plaie. On a soigné la petite plaie. Elle n'a pas guéri. Mais à commencer à bouffer le pied, à bouffer le mollet. » (p. 25). Elle ne marchait plus que sur ses deux fesses (p. 25). Bafitini, la mère de Birahima, est morte d'ulcère et à en croire la grand-mère de Birahima, sa fille « (...) a été tuée par Allah seul avec l'ulcère et les larmes qu'elle a trop versées. Parce que lui, Allah, du ciel fait ce qu'il veut ; il n'est pas obligé de faire juste toutes ses choses d'ici-bas » (p. 28). Batifini est morte parce qu'Allah l'a voulu, et « aussi que le temps que Allah lui avait accordé sur terre était terminé » (p. 31). Quant au père de Birahima, il est mort, « malgré tout le bien qu'il faisait sur terre parce que personne ne connaîtra jamais les lois d'Allah et le Tout-Puissant du ciel s'en fout, il fait ce qu'il veut, il n'est pas obligé de faire toujours juste tout ce qu'il décide de réaliser sur terre ici-bas » (p. 31). Le père de Birahima, selon la justice des hommes, ne devait pas mourir parce qu'il faisait du bien. Il était donc juste et bon à leurs yeux. Avec le décès de la mère quelques années plus tard, le narrateur devient orphelin de père et de mère. Est-ce parce qu'Allah n'est pas obligé de faire ses choses justes ? Il n'aura plus que sa grand-mère qui décide de le confier à sa tante au Libéria. Cette grand-mère qui lui a mis une pièce d'argent dans la main lorsqu'ils allaient se séparer, il n'allait plus la revoir parce que « ça, c'est Allah qui a voulu ça. Et Allah n'est pas juste dans tout ce qu'il fait ici-bas. » (p. 44). Les mauvais présages qui ont jalonné le voyage de Birahima et de Yacouba, en route pour le Libéria, devaient être neutralisés. Il fallait, pour ce faire, consulter un marabout qui indiquerait des sacrifices à

effectuer. Beaucoup de sacrifices sont donc recommandés, « des durs sacrifices » qui ont été exaucés. Cependant, reconnaît le narrateur « Allah et les mânes n'étaient pas obligés de les accepter ; ils l'ont fait parce qu'ils l'ont voulu » (p.4 8). Kik, l'enfant soldat, fauché par une mine meurt parce que « c'est comme ça Allah a voulu que le pauvre garçon termine sur terre. Et Allah n'est pas obligé, n'a pas besoin d'être juste dans toutes ses choses, dans toutes ses créations, dans tous ses actes ici-bas ». (p. 97). La mort des trois enfants-soldats que sont Ramadou le fou, John le fier et Boukary le maudit, est voulue par Allah parce qu'il n'est pas obligé d'être juste dans toutes ses choses (p. 145). Sous bombardement des forces d'interposition de l'ECOMOG, tout le monde est écrasé. Mais par chance, Birahima et son compagnon Yacouba se sont retrouvés dans un village du contour « parce que Allah n'est pas obligé d'être juste dans toutes ses choses » (p. 161).

Si Allah n'est pas obligé d'être juste dans toutes ses choses, Birahima, le narrateur, en bon musulman, estime qu'il n'est pas obligé, lui non plus, « de parler, de raconter sa chienne de vie, de fouiller dictionnaire sur dictionnaire » pour rendre ses journées de narration interminables. Tous les évènements ne sont pas rapportés, ni toutes les descriptions faites ou toutes les oraisons funèbres des enfants-soldats ne sont pas dites. Le narrateur-personnage refuse de tout décrire parce qu'il est un enfant de rue, il fait ce qu'il veut et s'en fout de tout le monde (p. 11), il n'est pas obligé de dire les oraisons funèbres des enfants-soldats qu'il ne connaît pas (p. 113, 145, 150), de raconter des histoires dont il n'a pas le goût (p. 119, 121). D'une manière ou d'une autre, il faut reconnaître que les prétextes avancés par le narrateur pour refuser de rapporter tel ou tel évènement, justifient en général la démarche narrative. Le récit de Kourouma porte sur des faits sociaux transplantés dans l'imaginaire, des faits réels transmutés en faits imaginaires. Ainsi, lorsque nous considérons la position de Guy de Maupassant⁵ dans la création des récits imaginaires, et ce en rapport avec le

⁵ Pour Maupassant, le réaliste ne peut en aucun cas rapporter fidèlement la réalité. Raconter tout serait impossible, car il faudrait un volume par journée, pour énumérer les multitudes d'incidents insignifiants qui emplissent notre existence. Un choix s'impose donc, ce qui est une première atteinte à la théorie de toute vérité. La vie, en outre, est composée des choses les plus différentes, les plus imprévues, les plus contraires, les plus disparates ; elle est brutale, sans suite, sans chaîne, pleine de catastrophes inexplicables, illogiques et contradictoires qui doivent être classées. Voilà pourquoi l'artiste, ayant choisi son thème, ne prendra dans cette vie encombrée de hasards et de futilités, que les détails

réalisme, mouvement littéraire français du XIX^e siècle, dont les pionniers et promoteurs ne juraient de rapporter la réalité rien que la réalité, il est évident que Birahima ait choisi de narrer des faits qui semblent importants à ses yeux. Il ne raconte à son cousin, le docteur Mamadou, qu'une partie de ce qu'il a vu et fait.

1. 2 Le fondement religieux d'*Allah n'est pas obligé*

Le roman de Kourouma est principalement fondé sur l'islam qui est une soumission et une obéissance complète à Allah en ayant un monothéisme islamique pure et en étant loin de tout polythéisme. Il se repose sur cinq piliers que sont : l'Ashhâd qui signifie que quelqu'un témoigne, croit fermement et se soumet à Allah ; la prière (Salâat) ; l'aumône (Zakâat) ; le jeûne (Siyâam) et le pèlerinage (le hâadjj). Dans *Allah n'est pas obligé* seuls le premier pilier (l'Ashhâd) et le deuxième pilier (Salâat) sont exécutés par certains personnages.

Le personnage-narrateur et les personnages principaux sont des musulmans. Leurs actions et paroles s'inspirent des préceptes coraniques. Avant de justifier sa délinquance juvénile, le narrateur, Birahima, a pris soin de faire le portrait du musulman, car dans leur pays, le Horodougou, il y a deux sortes de races : les Bambaras et les Malinkés. Les Malinkés sont des étrangers, des Dioulas, des musulmans. Ils sont des gens bien qui ont écouté les paroles d'Allah. Ils prient cinq fois par jour ; ils ne boivent pas le vin de palme et ne mangent pas le cochon ni les gibiers égorgés par un cafre féticheur (p. 22). Ils sont opposés aux Bambaras, des adorateurs, des cafres, des incroyants, des féticheurs, des sauvages, des sorciers. Un Malinké croyant ne traite pas avec un Bambara, un incroyant, un sorcier. Birahima est Malinké au même titre que ses parents. Son père avait épousé sa mère parce qu'il était le fils de l'Imam du village au détriment du fils de l'exciseuse, qui était « un chasseur, un cafre, un sorcier, un adorateur, un féticheur, un cafre auquel on ne doit jamais donner en mariage une musulmane pieuse qui lisait le Coran comme maman » (p. 23). Lorsque Birahima vient à apprendre la sorcellerie de sa mère, à savoir qu'elle n'était pas une croyante, malgré ses prières et la lecture du Coran, elle n'était

caractéristiques utiles à son sujet, et il jettera tout le reste, tout l'à-côté (Préface de *Pierre et Jean*, 1888).

qu'une cafre, une sorcière, Birahima, en vrai musulman, décide de désertter la maison, de ne plus faire la compagnie d'une cafre :

C'était maman qui avait tué et mangé les âmes de l'exciseuse et de son fils. Maman était la plus grande sorcière de tout le pays (...). Chaque nuit elle mangeait avec d'autres sorciers des âmes et dans l'ulcère de sa propre jambe. (...) Quand j'ai appris tout ça, quand j'ai su la sorcellerie de ma mère, quand j'ai su qu'elle mangeait dans sa jambe pourrie, tellement j'étais surpris, estomaqué, que j'ai pleuré, trop pleuré, quatre jours nuit et jour. Matin cinquième jour, je suis parti de la case avec la décision de ne plus manger avec maman. Tellement, tellement je la trouvais dégoûtante (p. 27).

En réalité, Birahima, en détestant sa mère, n'a exécuté que l'une des implications du témoignage qu'il n'y a qu'Allah qui est digne d'être adoré (Le premier pilier). Cette implication exige du musulman qu'il aime le messenger, sa religion et ses pieux disciples et haïsse ses ennemis. Le narrateur devait haïr sa mère devenue l'ennemie du messenger à cause de sa sorcellerie. Pour ne plus avoir de contact avec la cafre, la sorcière, l'incrédule qu'est devenue, à ses yeux sa mère, il élit domicile dans la rue, devient « un enfant de la rue, un vrai enfant de la rue qui dort avec les chèvres et qui chaparde un peu partout dans les concessions et les champs pour manger. (p. 27). Birahima préfère demeurer un vrai croyant dans la rue que de devenir cafre dans la jupe de sa maman. Sa délinquance se justifie donc par le choix de mépriser les relations parentales au profit des préceptes religieux. Le dégoût qu'il a ressenti à l'égard de sa maman, a été précédemment exprimé à l'endroit des vieillards féticheurs odieux venus leur rendre visite :

... Mais voilà que, très tôt le matin, à la surprise générale, on a vu arriver trois vieux du village de l'exciseuse. C'étaient des vrais vieillards féticheurs, non musulmans. Leurs boubous étaient dégoûtants, ils étaient vilains et sales comme l'anus de l'hyène. Tellement ils croquaient des colas que deux avaient les mâchoires nues, complètement, comme les séants d'un chimpanzé. Le troisième lui aussi avait les mâchoires nues sauf celles d'en bas avec des crocs verdâtres comme fétiches. Tellement ils chiquaient le tabac, leurs barbes étaient rousses comme les poils du gros rat de la case de maman et non pas blanches comme chez les vieillards musulmans qui font cinq ablutions par jour » (p. 26).

Du portrait péjoratif des vieillards non musulmans découle une comparaison implicite des vieillards non musulmans aux vieillards musulmans. Le narrateur déprécie les vieillards non musulmans non seulement parce qu'ils sont sales, mais surtout à cause de leur incrédulité, car c'est sur ce point que Birahima fait transparaître son mépris à leur égard. Ils ont des barbes rousses parce que ne faisant pas d'ablutions. Aussi, révèle-t-il une des fonctions des ablutions, celle de maintenir la propreté de la barbe en particulier et de tout le visage du croyant en général. Les vieillards musulmans ont un physique présentable : leurs boubous sont propres ainsi que leur palais buccal parce que ne consommant pas du tabac et ne croquant pas du cola.

Hormis la distance à préserver envers les cafres, tout bon musulman devrait être stoïque devant les malheurs, les douleurs, croire que les malheurs qui le frappent ici-bas sont ceux de l'enfer qu'Allah fait tomber sur lui sur terre pour qu'il soit dans le paradis après sa mort. Ainsi, lorsque la maman de Birahima se tord de douleurs provoquées par son ulcère, le narrateur ou l'auteur passe ces paroles consolantes à la grand-mère pour consoler sa fille, lui remonter le moral, l'exhorter à persévérer dans la prière :

... L'ulcère saignait. Maman hurlait comme l'hyène dont les pattes sont coincées dans les dents d'un gros piège à loup. Elle pleurait. Elle avait trop de larmes, toujours des larmes dans le profond du creux des yeux et des sanglots plein la gorge qui toujours l'étouffaient. "Arrête les larmes, arrête les sanglots, disait grand-mère. C'est Allah qui crée chacun de nous avec sa chance, ses yeux, sa taille et ses peines. Il t'a née avec les douleurs de l'ulcère. Il t'a donné de vivre tout ton séjour sur cette terre dans la natte au fond d'une case près d'un foyer. Il faut redire Allah Koubarou ! Allah Koubarou ! (Allah est grand.) Allah ne donne pas de fatigues sans raison. Il te fait souffrir sur terre pour te purifier et t'accorder demain le paradis, le bonheur éternel." (...) "Tu devrais au lieu de te plaindre prier Allah Koubarou ! Allah Koubarou. Tu devrais remercier Allah de sa bonté. Il t'a frappé ici sur terre pour des jours limités de douleurs. Des douleurs mille fois inférieures à celles de l'enfer. Les douleurs de l'enfer que les autres condamnés, mécréants et méchants souffriront pour l'éternité (p. 17).

Selon la grand-mère, les douleurs, les souffrances dans la vie d'un croyant musulman sont symboles de purification. Il est châtié sur terre par

Allah pour que son sort soit différent de celui des mécréants, pour que le paradis soit sa portion après sa mort. Et lorsque Birahima vient à "braiser son bras", c'est une autre épreuve qui frappe sa maman. Une épreuve, à en croire la grand-mère, correspond à un bonheur supplémentaire à recevoir d'Allah dans le paradis : « C'est une autre épreuve d'Allah. C'est parce que Allah te réserve un bonheur supplémentaire dans son paradis qu'il te frappe encore sur terre ici d'un malheur complémentaire » (p.18). On peut donc se permettre de tirer la conclusion selon laquelle Allah est le seul responsable de tous les maux qui frappent tout musulman parce qu'ayant choisi de lui imposer l'enfer sur terre contre le paradis céleste. Il est aussi à noter que malgré les malheurs qui s'abattent sur la vie de sa fille, la grand-mère l'exhorte à prier, car « établir la prière (Salâat) occasionne l'amour d'Allah et de gagner son paradis ». La prière est considérée comme une grande vertu dans l'islam. Elle purifie la personne des péchés, détend la poitrine, illumine le cœur et rend la personne tranquille, calme et atteint une paix intérieure⁶.

Des pratiques musulmanes telles que : l'excision (pp. 21-23), la prière (p. 22, pp. 45-47), la consultation des marabouts et les sacrifices à effectuer (p. 48), et l'humanisme ou l'aumône (pp. 109-110) sont à considérer. L'une des énoncés qui émaillent le récit de Kourououma et qui relève de son fondement religieux est : « Allah dans son immense bonté ne laisse jamais vide une bouche qu'il a créée sans subsistance. » Utilisé au moins sept fois (p. 41, 44, 48, 94, 130, 143,154, etc.), il est un leitmotiv que le narrateur reprend à chaque fois que des solutions sont trouvées à des problèmes de subsistance chez les personnages Yacouba et Birahima dans leur errance ou chez la sainte-mère et la sœur Aminata Hadja Gabrielle qui, en situation de guerre, s'occupaient respectivement d'un pensionnat et d'un foyer de jeunes filles vierges.

La religion catholique fonde également le roman *Allah n'est pas obligé* avec des pensions de jeunes filles créées pour récupérer les jeunes filles « qui avaient perdu leurs parents pendant la guerre. Des filles de moins de sept ans (...) c'était une œuvre de grande charité (...) la pension était tenue par des religieuses qui enseignaient l'écriture, la lecture et la religion aux pensionnaires » (p. 80). On note également les prédications et guérisons miraculeuses opérées par Papa le bon (p. 77).

⁶ Dr Aadil Ash-Shiddi et Dr Ahmad Al-Mazyad, <http://www.lavoixdumusulman.com>.

Outre l'islam et le christianisme, l'œuvre de Kourouma a aussi l'animisme pour fondement. Il met en scène des personnages animistes pour indiquer la tolérance des religions même si le narrateur place ces personnages dans des conditions méprisables. Balla, le cafre, a épousé Bafitini après le décès du père de Birahima. C'est un Bambara avec le cou, les bras, les cheveux et les poches pleins de grigris. Guérisseur, « en réalité tout le monde entrainait dans sa case la nuit et même parfois le jour parce qu'il pratiquait la sorcellerie, la médecine traditionnelle, la magie et mille autres pratiques extravagantes » (p. 16). Il guérissait musulmans et animistes puisque le narrateur indique que tout le monde rentrait dans sa case. Il traitait l'ulcère de la maman de Birahima à partir des décoctions (p.15) et enseignait des choses à Birahima : « Tout ce que je parle et dénonce et que je bafouillerai, c'est lui qui me l'a enseigné » (p.16).

1.3. Œcuménisme et syncrétisme religieux

L'œcuménisme et le syncrétisme, dans *Allah n'est pas obligé*, se lisent à travers la vie de certains personnages. Le narrateur semble faire croire que toutes les associations inhabituelles qui s'observent chez ces personnages sont provoquées par la guerre civile. Aussi, l'un des leitmotifs qu'il utilise pour justifier les actes et la vie des actants est-il : « c'est la guerre civile qui veut ça ». Le personnage Papa le bon, formé aux USA pour devenir prêtre (p. 69), sera, dans « ce foutu de Libéria », un prêtre œcuménique. Il organise une messe œcuménique au cours de laquelle il parle à la fois de Jésus-Christ, de Mahomet et de Bouddha (p. 55). Les veillées des enfants-soldats tués sont aussi œcuméniques : « Le soir, la veillée funèbre commença à neuf heures par la prière musulmane et catholique » (p. 62). Chez Papa le bon, c'est aussi le syncrétisme, l'association des religions étrangères aux pratiques locales. Son temple était ouvert à toutes les religions et tous les habitants devaient, tous les dimanches, participer à la messe pontificale. Après la messe, on écoutait le sermon de Papa le bon qui portait sur la sorcellerie, les méfaits de la sorcellerie, la trahison, les fautes des autres chefs de guerre (p.72). Le temple servait de palais de justice parce que les accusés juraient sur Dieu et sur les fétiches. Les preuves étaient faites par ordalie, une épreuve barbare et moyenâgeuse, de justice (p. 76, 82).

Le personnage Prince Johnson, pour se protéger contre les balles, a eu recours à un féticheur chrétien puis à un féticheur musulman :

Dans les recettes du féticheur chrétien, il y avait toujours des passages de la bible et toujours la croix qui traînait quelque part. Johnson était heureux de rencontrer Yacouba, un féticheur musulman. (...) Les combattants allaient compléter les fétiches chrétiens par des amulettes constituées de versets du Coran gribouillés en arabe (pp. 134-135).

Par l'acceptation de deux féticheurs (chrétien et musulman), Johnson devient, à partir de l'application de leurs instructions, un personnage à la fois chrétien et musulman, un personnage œcuménique.

Quant à la sœur Hadja Gabrielle Aminata, elle « était tiers musulmane, tiers catholique et tiers fétichiste. Elle avait le grade de colonel parce qu'elle avait une grande expérience dans l'excision des jeunes filles pour avoir excisé près de mille filles pendant vingt ans. A l'internat, elle imposait aux filles aussi bien la prière musulmane que des pratiques syncrétiques : « le réveil avait lieu à quatre heures du matin. Toutes les jeunes faisaient leurs ablutions (...) et courbaient la prière musulmane, que la pensionnaire soit musulmane ou non. » (p. 186). Même si le narrateur qualifie la sœur Hadja Gabrielle Aminata de syncrétique, c'est-à-dire tiers catholique, musulmane et fétichiste, le récit ne le révèle pas vraiment. Son syncrétisme ne se lit qu'à travers son nom qui est une mixture de noms catholique et musulman précédés de noms-titres (sœur Hadja) qualificatifs chrétien et musulman. Le récit la présente plus musulmane avec l'imposition à ses filles de la prière musulmane, sa tenue de Hadja dans laquelle elle est morte et son intransigeance sur la virginité des filles à exciser, elle-même étant matrone. L'aspect fétichiste de ce personnage ne peut être lié qu'aux cérémonies mystiques organisées en son honneur par les chasseurs féticheurs qui l'ont abattue et ensevelie (pp. 186-194).

Yacouba et Birahima qui étaient de véritables Malinké, c'est-à-dire des musulmans véritables au début du roman, deviennent au cours de leurs aventures, au Libéria et en Sierra Léone, des personnages syncrétiques, musulmans et féticheurs comme l'indique cet extrait : « (...) Pour montrer clairement qu'il était un féticheur, grand grigri musulman, Yacouba s'était attaché de nombreux grigris au cou et de nombreux talismans aux bras. Ça battait les mollets. Moi aussi j'étais bardé d'amulettes et je tenais à la main le coran semi-ouvert » (p. 20). Leur cousin Saydou Touré qu'ils ont

retrouvé, après trois jours de marche, portait lui aussi des fétiches. C'est dire que la guerre civile détourne l'identité religieuse originelle des personnages qui, pour ne pas se laisser cribler de balles, se forgent une nouvelle identité religieuse, une identité syncrétique, au carrefour de l'islam et de l'animisme. Cependant, il faut signaler que le syncrétisme religieux chez les personnages de Kourouma ne s'opère pas toujours dans le contexte de la guerre. Dans *Lessoleils des indépendances*, le prince de la dynastie des Doumbouya, Fama, se retrouve dans une position syncrétique, entre l'islam et l'animisme (pp. 105-106), parce que appelé à s'installer dans la case de ses aïeux après le décès de son cousin :

... Le Coran dit qu'un décédé est un appelé par Allah, un fini ; et les coutumes malinké disent qu'un chef de famille couche dans la case patriarcale. (...) La grande case patriarcale vide après le décès du cousin était là, elle avait abrité tous les grands aïeux Doumbouya, Fama devait l'ouvrir et y déballer les bagages. Mais chez les Bambaras, les incroyants, les Cafres, on ne couche jamais dans la case d'un enterré sans le petit sacrifice qui éloigne esprits et mânes. Le féticheur et sorcier Balla, l'incroyant du village rappela à Fama les pratiques d'infidèles. En dépit de sa profonde foi au Coran, en Allah et en Mahomet, Fama toute la nuit dans une petite case se recroquevilla entre deux canaris et un cabot galeux. (...) Il le fallait. (...) Réveillé avant le premier cri du coq Fama put donc se laver, se parer, prier, dire longuement son chapelet (...) et s'installer en légitime descendant de la dynastie des Doumbouya devant la case patriarcale...

A travers cet extrait, Kourouma fait croire que Fama a été influencé par Balla, le cafre. Mais lorsqu'on considère les premières lignes du troisième texte du roman, Kourouma évoque lui-même la duplicité, la fausseté des Malinké :

Sans la duplicité malinké, cette première nuit aurait été reposante (...). Mais la fausseté ! Les Malinkés ont la duplicité parce qu'ils ont l'intérieur plus noir que leur peau et les dires plus blancs que leurs dents. Sont-ce des féticheurs ? Sont-ce des musulmans ? Le musulman écoute le Coran, le féticheur suit le Koma ; mais à Togobala, aux yeux de tout le monde, tout le monde se dit et respire musulman, seul chacun craint le fétiche (p. 105).

Les interrogations du romancier au sujet de l'identité religieuse des Malinkés et son aveu concernant leur identité morale témoignent de la

complicité de Fama dans l'accomplissement de sa nouvelle identité syncrétique. Le rappel des pratiques infidèles à Fama par le féticheur Balla, n'était qu'un paravent derrière lequel Fama s'était caché pour exposer la face animiste des Malinkés. Kourououma affirme que les Malinkés sont religieusement hybrides ou syncrétiques, et cet hybridisme s'apparente à la duplicité et à l'hypocrisie parce qu'ils sont musulmans le jour et animistes la nuit.

Dans *Celles qui attendent* de Fatou Diome, Arame et Bougna, deux personnages musulmans, n'hésitent pas à associer pratiques musulmanes et fétichistes, qui pour faire revenir son fils et qui pour fêter le retour de son fils d'Europe. Afin de forcer le retour d'Issa, son fils, d'Europe, Bougna et sa bru, Coumba, vont solliciter l'aide du sorcier qui « n'avait pas besoin d'éparpiller ses cauris pour annoncer l'arrivée imminente d'Issa. (...) De son propre chef, il conseilla une offrande : de la bouillie de mil au lait caillé, à servir dans trois grands bols pour trois groupes de sept enfants chacun, et ce afin que le retour d'Issa soit paisible. Bougna et Coumba s'exécutèrent... » (p. 267). Quant à Arame, elle veut accueillir son fils, Lamine, de retour d'Europe dans une ambiance festive. Dans le feu des préparatifs, elle sacrifie des coqs. Les sacrifices sont accompagnés de prières musulmanes et de libations dont le rituel « était censé apaiser les ancêtres et attirer les bonnes grâces sur toute la famille. » La pratique syncrétique exécutée par Arame, dénote l'identité religieuse du pays sérère, à en croire Diome : « Libations ! En pays sérère, malgré, l'islam et le christianisme, rien d'important ne se passe sans libations. » Arame, respectueuse des traditions animistes et voilée au nom de l'islam « avait recueilli le sang des coqs, l'avait versé dans un trou creusé (...), elle y avait ensuite ajouté du lait caillé et quelques poignées de mil avant de le reboucher en psalmodiant des prières » (p. 293). Toutefois, il faut souligner que le syncrétisme religieux n'est pas apprécié de tous les musulmans. Daba, la bru d'Arame, avait du mal à partager la conviction de sa belle-mère qui, la trouvant perplexe, lui ôta le dernier doute : « Et oui, je n'ai pas oublié... Nos ancêtres sont nourris et veillent sur nous. Tout se passera bien, ne t'en fais pas. » (p. 293).

1.4 Religion et violence

Dans *Allah n'est pas obligé*, le témoignage de Birahima porte essentiellement sur la guerre tribale qui enrôle les enfants-soldats et croyants. Birahima décrit particulièrement les actions de Prince Johnson qui semble prouver que la violence qu'il engage est « sous commandement de Dieu ». Dans cet état d'esprit, la religion apparaît comme un moyen de culture de la violence. En effet, Prince Johnson, croyant, a estimé que Samuel Doe, le président dictateur du Libéria, était « un homme du démon » qui faisait du mal au peuple libérien. Prince Johnson était membre de la bande à Taylor. Il est le « général le plus aguerri, le plus efficace, le plus prestigieux » (p. 143), « un illuminé » (p. 135). Ses prières de pénitences qu'il faisait chaque midi « agenouillé sur des cailloux » (p. 136) sont exaucées et Samuel Doe était à l'état major de l'ECOMOG sans protection. Lui, Prince Johnson, « un homme de l'église qui était entré dans la guerre tribale sous le commandement de Dieu » pouvait à présent faire de « l'homme de démon » ce qu'il voulait, afin d'accomplir sa mission, celle de sauver le Libéria. Il avait à cet effet eu une révélation selon laquelle une mission lui était assignée, celle « de sauver le Libéria en s'opposant à la prise du pouvoir d'un chef de guerre qui, l'arme à la main, avait combattu pour la libération du Libéria » (pp. 143-144). Aussi, Dieu lui avait-il commandé « à lui Johnson de faire la guerre tribale. De faire la guerre tribale pour tuer les hommes du démon qui faisaient beaucoup de mal au peuple libérien. Et le premier de ces hommes du démon était Samuel Doe. Et Dieu toujours dans sa bonté infinie venait ainsi offrir l'occasion unique à Johnson d'en finir avec ce démon de Samuel Doe. La voix du Seigneur était droite, elle le pressait. » (p. 137). Samuel Doe arrêté par Prince Johnson et son armée, est dépecé (p. 138) au nom de Dieu.

Les attaques à répétition de l'institution de la sainte Marie-Béatrice (pp.148-150) par Johnson, se faisaient après réflexions et prières de pénitence : « ... Johnson pensa pendant deux midis à la situation. Chaque midi, il pensa à l'institution de sainte Marie-Béatrice, agenouillé sur des cailloux, les genoux meurtris par les cailloux. La solution apparut » (p. 150).

La sainte Marie-Béatrice n'associait pas, quant à elle, la religion à la violence mais ripostait en cas d'attaque (pp. 149-150). Afin de conserver sa sainteté, de ne pas se salir les mains, elle refusa de se mêler à la guerre tribale en rejetant toute proposition de Prince Johnson :

Le général Prince Johnson expliqua qu'il cherchait depuis longtemps et longtemps un chef pour sa brigade féminine. Il proposa le poste à la sainte et la nomma colonel. Séance tenante, voulut lui mettre les galons. Elle refusa le grade de colonel. C'était non ; ce n'était pas son objectif. Elle était sainte, elle préférait rester sainte. Elle préférait s'occuper des pauvres, des vieux, des vieilles, des mères sans ressources, de ses sœurs et de tous les malheureux que la guerre tribale a jetés dans les rues (pp. 152-13).

Lorsqu'on considère la réaction de la sainte, on peut déduire que la guerre arrache aux chrétiens leur sainteté. A travers des tueries, des pratiques occultes animistes, le chrétien devenu homme de guerre n'est plus saint même s'il continue d'invoquer son Dieu à l'image de Prince Johnson. La guerre civile met également en scène des gens malhonnêtes, prêts à la compromission, à l'exécution des actes barbares, pourvu qu'ils atteignent leurs objectifs. Pour ne pas entacher sa sainteté de malhonnêteté et de compromission, la sainte rejette toute sollicitation de Johnson ; elle se refusait tout acte qui serait source de complicité à des actes malveillants. Ainsi, elle refuse de participer à la fête célébrée par Johnson en l'honneur des royalties obtenues malhonnêtement des maîtres des plantations : « La sainte avait été invitée en tant que colonel. Elle avait refusé. Elle n'avait pas le temps. Elle s'occupait de ses pensionnaires. Elle a préféré avoir des dollars qu'on allait utiliser pour l'inviter. Elle avait d'autres usages plus utiles pour ces dollars » (p. 156).

Hormis les royalties, Johnson, va vouloir davantage traiter avec le président des plantations en lui proposant ses services de sécurité (p. 157). Par cette démarche, il veut se faire reconnaître comme l'unique autorité du Libéria. Mais sa proposition est rejetée par le président des plantations. Il n'apprécie pas cette défaite et rentre au camp où, pensif, il se mit à réfléchir pendant trois jours, à midi, pendant les séances de prières, de pénitence (...). Ça se mit à rechercher d'autres moyens pour obtenir la protection de la plantation (...). Cet accord secret, il le fallait djogo-djogo. Pendant les trois jours de prière, le leitmotiv djogo-djogo retentissait autant que Jésus-Christ mon Seigneur. A la fin du troisième jour, un sourire éclaire son visage. Ça venait de décrocher la solution (p. 158).

La solution trouvée par Johnson est l'enlèvement (p. 158), l'exécution et la mutilation des ouvriers de la plantation (p. 159). Dans ces conditions d'horreur et de terreur, le président de la plantation cède et signe

le fameux accord avec Johnson (p. 160). Est-ce à dire que la religion cultive la violence ? Puisque Johnson obtient ses solutions, celles d'attaquer, de tuer ou d'enlever et de violenter les honnêtes citoyens, qui semblent lui venir de Dieu ou de Jésus-Christ dont il prononce le nom au cours de ses prières. Lorsqu'on se réfère au Nouveau Testament, Jésus n'exhorte pas à la violence. Il est apôtre de la paix et de l'amour. Johnson se serait donc probablement inspiré de l'Ancien Testament dont les récits révèlent les guerres pratiquées par des personnages évoluant dans la violence et sous la loi du Talion.

La sainte Marie-Béatrice, mère supérieure de la plus grande institution religieuse de Monrovia, prendra en main la défense de son institution à partir du moment où les hommes déployés pour la protection de ladite institution, en début de guerre, attaqués par des pillards, avaient déserté les lieux. Les pillards commencèrent à faire main basse sur toutes les choses saintes. C'est alors que « Marie-Béatrice se fâcha, se débarrassa de la cornette arracha de la main d'un soldat un kalach. Et se coucha. Et mitrailla et mitrailla (...) » (p. 140). Marie-Béatrice a pris l'arme dans la stricte condition de protection de son institution, des objets sacrés. Sa participation à la guerre n'est ni préméditée ni intentionnelle. La défensive, à la fois offensive, qu'elle engage est légitime, justifiée et ne relève d'un quelconque intérêt comme le cas de Johnson.

Outre les mitrailles la violence physique, dans *Allah n'est pas obligé*, est alimentée de viols, d'attaques, d'assassinats, de braquages, de tortures, etc., tout le roman étant conçu dans un esprit de guerre. Néanmoins, nous nous proposons de relever deux cas, témoignages poignants de la violence physique exercée sur certains protagonistes que sont Samuel Doe et les enfants soldats. Samuel Doe, président du Libéria au moment où commence la guerre, s'est rendu au camp de l'ECOMOG en vue de faire la paix avec Prince Johnson. Mais Johnson n'entendait pas négocier. Cette rencontre est l'occasion qu'il a tant recherchée, parce qu'il en voulait à Doe. Dès lors, à la place de négociation, il y eut capture de Doe qui, déporté dans le camp de Johnson, est démembré :

... Et une fois par terre, des souliers, des poings, dans une bouffée délirante de rire (...), il s'acharna sur Samuel Doe en hurlant : " C'est toi le président du Libéria qui fais la guerre pour rester président, toi un homme du démon ! Un homme guidé par le démon. Tu veux par les armes rester président. Président de la République, le président de

tous les Libériens. Mon Seigneur Jésus !" Il le prit par l'oreille, le fit asseoir. Il lui coupa les oreilles, l'oreille droite après l'oreille gauche : "Tu veux discuter avec moi. Voilà comme je discute avec un homme du démon". Plus le sang coulait, plus Johnson riait aux éclats, plus il délirait. Le Prince commanda qu'on coupe les doigts de Samuel Doe, l'un après l'autre et, le supplicié hurlant comme un veau, il lui fit couper la langue. Dans un flot de sang, Johnson s'acharnait sur les bras, l'un après l'autre. Lorsqu'il voulut couper la jambe gauche, le supplicié avait son compte : il rendit l'âme (p. 138).

Les enfants-soldats, sous le commandement du colonel Papa le bon, subissaient des séances d'ordalie afin de découvrir le responsable d'une bévue tel le viol :

Un matin, au bord de la piste menant à la rivière, une des filles fut trouvée violée et assassinée. Une petite de sept ans, violée et assassinée. (...) Le lendemain, le tribunal a siégé pour juger les assassins de la jeune fille. (...) Alors on passa à l'ordalie. Un couteau fut placé dans un réchaud aux charbons ardents. La lame du couteau devint incandescente. Les accusés ouvrirent la bouche, se tirèrent la langue. Le colonel Papa le bon avec la lame incandescente frotta la langue de Zemoko... (pp. 82-83).

Les attaques et braquages permettent aux enfants-soldats et aux chefs de guerre de s'alimenter en argent, en vivres et en métaux précieux (p. 55, 57, 146-147, 148, etc.).

La violence verbale est aussi caractéristique de l'œuvre de Kourouma. Les injures et les expressions impudiques y sont légions. Le narrateur est un enfant de la rue devenu enfant-soldat, un rebelle. Il a connu la rue parce que rebellé contre sa mère. Sans éducation dans son village, sa vie ne peut être qu'« une vie de merde, de bordel de vie » comme il le souligne lui-même. Les injures qu'il professe abondamment dans le récit et les expressions dont il fait usage sont la résultante de cette vie d'enfant de rue sans reproche dont il se réclame. Ainsi, tous les personnages, y compris lui-même, portent des qualificatifs injurieux. Les présidents Houphouët, Compaoré, Kadhafi sont des dictateurs (pp. 67-68). Taylor est un fieffé menteur, un fieffé voleur, un bandit de grand chemin (p. 68), Samuel Doe, un dictateur sanguinaire (p. 68).

Les deux pays où a éclaté la guerre tribale sont des bordels de pays. Le Libéria est un pays fichu, un foutu de la guerre tribale (p. 95), « le bordel au simple » et la Sierra Léone, « le bordel au carré ». Mais le narrateur, Birahima, prend soin d'expliquer à ses lecteurs ce qu'il entend par « bordel simple et au carré » :

La Sierra Léone c'est le bordel, le bordel au carré, oui, bordel au carré. On dit qu'un pays est le bordel au simple quand des bandits de grand chemin se partagent le pays comme au Libéria, mais quand en plus des bandits, des associations et des démocrates s'en mêlent, ça devient plus qu'au simple. En Sierra Léone, étaient dans la danse l'association des chasseurs, le Kamajor, et le démocrate Kabbah, en plus des bandits Foday Sankoh, Jonny Koroma, et certains fretins de bandits. C'est pourquoi on dit qu'en Sierra Léone règne plus que le bordel, règne le bordel au carré (p. 163).

On y relève également des expressions telles : soirs pourris, vie de chien (p. 78), couillons au carré, faforo (cul de mon père), gnamakode (bâtard de bâtardise), foutu village (p. 97), chienne de vie (p. 97), un ouya-ouya (un va-nu-pieds, un teigneux, p.101) ; foutu univers, bordel de monde, saloperie de société humaine, saloperie de grigris (p. 24) ; applaudissements dingues, écervelé, danse de singe, couillon au carré (p. 125) ; le bandit, homme démon (p. 138) ; pays foutu et barbare (p. 96) ; fretin de bandits (p. 156, 157) ; couillons de sentinelles (p. 141), putain de soleil (p. 143) ; maudit pays du Libéria de la guerre tribale (p. 143) ; filous au carré, drogués, criminels, menteurs (p. 150), bandit de grand chemin (p. 136, 222) ; combinards fieffés (p. 88), bandit boiteux (p. 195), foutu serment, etc.

Outre les injures, les expressions impudiques ou érotiques, pouvant être considérées comme une violence faite à l'éthique, se retrouvent dans le roman de Kourouma. Les expressions « cul de mon père, sexe de mon père, bangala de mon père » sont les plus usitées. D'autres expressions dénotant l'impudicité sont : « bangala en l'air » (p. 58) ; « gnoussou-gnoussou, sex-appeal voluptueux (sex-appeal signifie donne envie de faire l'amour) » (p. 60, 80) ; « elle faisait plein de baisers à mon bangala et à la fin l'avalait comme un serpent avale un rat » ; « elle faisait de mon bangala un cure-dent » (p. 110) ; « un garçon ayant un bangala qui bande » (p. 158), etc.

2. Écriture d'hybridation

L'écriture de Kourouma dans *Allah n'est pas obligé* est une écriture hybride manifeste à travers le texte.

2. 1. L'aspect caractériel du texte

Kourouma, dans son roman, opte pour une écriture mémoire, cyclique, d'« oralisation », d'explication et du grotesque.

La fin du roman qui constitue son point de départ, autrement dit la clausule, analogue à l'incipit, semble une reprise des indices de celui-ci. Kourouma, par cette stratégie, opte pour une écriture cyclique. Stylistiquement, le narrateur s'est imposé l'« épanadiplose narrative » qui, utilisée dans de nombreux genres littéraires, consiste à reprendre une scène initiale ou un motif initial (dans l'incipit) à la fin (ou clausule) de l'intrigue. C'est un procédé proche de la mise en abyme utilisé également en littérature. Par ce procédé, le narrateur donne une cohérence narrative à l'ensemble de l'œuvre et crée une impression de cycle, d'éternel retour. Cette figure suggère une fermeture du récit sur lui-même.

Ainsi, la reproduction de certains passages du début du roman à sa fin, peut donner une impression de stagnation, de piétinement ou d'enferment, tant il est difficile de distinguer la fin du début. Nous avons des passages tels que :

J'ai décidé. Le titre définitif et complet de mon blablabla est : Allah n'est pas obligé d'être juste dans toutes ses choses ici-bas. Voilà. Je commence à conter mes salades pendant plusieurs jours. Et d'abord... et un ...m'appelle Birahima. Suis p'tit nègre. Pas parce que suis black et gosse. Non !...etc., etc. ...Et deux... mon école n'est pas arrivée très loin ; j'ai coupé cours élémentaire deux. J'ai quitté le banc parce que tout le monde ... etc., etc. (p. 224).

Les mêmes indices se retrouvent à la page 9 : « Je décide le titre définitif et complet de mon blablabla est Allah n'est pas obligé d'être juste dans toutes ses choses ici-bas. Voilà. Je commence à conter mes salades. Et d'abord... et un... M'appelle.... ».

L'écriture cyclique se fonde notamment sur l'évocation, à la fin du roman, des dictionnaires hérités (pp. 220-223), dont il se sert au début du roman (p. 11) pour « narrer son récit »

L'écriture cyclique peut être également perçue à travers les temps de narration et celui de l'histoire. Birahima, le narrateur "raconte le récit" en Côte d'Ivoire (p. 222). Il a quitté le Libéria et la Sierra Léone. Les récits ne sont pas rapportés au moment où ils se déroulent. Dans le présent, en Côte-d'Ivoire, il remonte dans le passé pour retisser le fil des événements. Ce sont des récits rétrospectifs et Birahima fait à cet effet un travail de mémoire, de souvenir. Il raconte ce qu'il a vu et fait. Ce sont des récits autobiographiques et de témoignages, de souvenirs (p. 224) transposés dans le présent. Ce qui explique aussi que le narrateur parte d'une histoire des années 90 (p. 49), période des guerres civiles au Libéria et en Sierra Léone (du présent) pour réhabiliter, par son travail de mémorialiste, la période coloniale à travers le champ lexical de la colonisation : l'école des blancs (p. 33), hôpital de cercle, gouverneur de la colonie (p. 24), gardes de cercle (p. 25), indigène africain, blanc européen (p. 26), docteur blanc, un toubab, bureau du commandant blanc (p. 33), colonies françaises, colonie des Américains, administrateur colonial (p.34), commandant blanc toubab colon colonialiste (p. 212), etc.

Il évoque également les conséquences avant les faits, les effets avant les causes. Il n'est pas chic et mignon parce que maudit par sa mère et poursuivi par les gnamas de plusieurs personnes qu'il a tuées au Libéria et en Sierra Léone (p. 12). À travers cette écriture cyclique, Birahima va à la quête du bonheur par le biais de sa tante qu'il ne retrouvera plus jamais. De camp en camp, de village en village, il finit par perdre ce qu'il avait de précieux, son identité religieuse. Il a quitté la Côte d'Ivoire en pieux musulman, il y revient syncrétiste. Dans *Allah n'est pas obligé*, la structure et les temps du récit, le temps de l'histoire, les faits d'avant et d'après les indépendances demeurent cycliques.

L'écriture de Kourououma est aussi caractérisée par l'« oralisation », un procédé stylistique et linguistique nommé anadiplose. En effet, l'anadiplose, du point de vue linguistique, opère une transformation sémantique d'un mot. Etymologiquement, elle se fonde sur un redoublement et est donc une sorte de symétrie en miroir des mots répétés qui se démarquent par une ponctuation spécifique. Elle est synonyme de la figure appelée redoublement qui est la répétition de mots mais dans le cadre d'une seule phrase. La stylistique définit l'anadiplose comme étant une figure consistant en la reprise du dernier mot d'une proposition à l'initiale de la proposition qui suit afin de marquer la liaison entre les deux. La répétition

du mot forme un enchaînement qui permet d'accentuer l'idée ou le mot. Ce qui est à retenir des deux définitions est le redoublement (répétition) ou la symétrie des mots au niveau de deux propositions consécutives. Le redoublement des mots est caractéristique de la syntaxe dans *Allah n'est pas obligé*. Mais l'anadiplose est observée dans certaines phrases dont quelques unes ci-dessous présentées :

« La plupart (...) rient aux éclats bruyamment tellement, tellement ils sont contents d'avoir bien mangé » (p. 108) ;

« ... Faire des culbutes comme un enfant de la rue avec ses galons de général, tellement elle était soûle, tellement, tellement. Tellement elle était contente et fière... » (p. 125) ;

« ... Les ennuis pour Samuel Doe allèrent crescendo jusqu'à sa mort. Crescendo jusqu'à sa mort par coupure de tranches » (p. 105), etc.

D'autres répétitions, en revanche, ont un effet de soulignement et de parallélisme:

« Mme Kokui la tuerait, certainement la tuerait » (p. 92 ;

« Touré est tombé, tombé comme un fruit mûr, tombé mort » (p. 184), etc.

A lire *Allah n'est pas obligé*, on a tendance à croire que Kourouma miroite les avantages de la guerre puisqu'elle permet aux malins de s'enrichir (chefs de guerre, féticheurs et peut-être les enfants-soldats). Cependant, une analyse approfondie de ce roman permet de savoir que Kourouma n'est pas un partisan de la guerre. Il la condamne, car elle est source de « bordel de vie », de désordre : cupidité, viol, braquage, anthropophagie (dans les camps des milices et chez les chasseurs traditionnels), d'inhumanisme (âneries de toute sorte), la scission des pays (nord-sud, Est-Ouest), des villes et des villages en quartiers : « le village de Zorzor comprenait trois quartiers. Le quartier d'en haut où était concentrée l'administration du colonel Papa le bon. Le quartier des paillotes des natives et le quartier des réfugiés (p. 70). Birahima, enfant de la rue, est séduit par les rumeurs qui couraient au sujet de l'enrichissement des enfants-soldats et souhaitait, par cupidité, devenir enfant-soldat :

... Là-bas, les enfants de la rue comme moi devenaient des enfants-soldats qu'on appelle en pidgin américain (...) small-soldiers. Les small-soldiers avaient tout et tout. Ils avaient des kalachnikovs.

Avec les kalachnikovs, les enfants-soldats avaient tout et tout. Ils avaient de l'argent, même des dollars. Ils avaient des chaussures, des galons, des radios, des casquettes et même des voitures qu'on appelle 4x4. (...) Je voulais devenir un enfant-soldat (...). Je n'avais que le mot *small-soldiers* à la bouche. Dans mon lit, quand je faisais caca ou pipi, je criais seul *small-soldier*, enfant-soldat, soldat-enfant » (pp. 43-44).

A la fin du roman, Birahima revient en Côte-d'Ivoire sans aucun de ces objets qu'il a énumérés. Son retour à la case départ est symbolisé par l'épanadiplose narrative qui est pour l'auteur une manière ironique de signifier que le narrateur est revenu au point de départ et que tout ce qui s'est déroulé au Libéria et en Sierra Léone n'a finalement guère d'importance. L'auteur, à défaut de le faire périr aux combats comme certains enfants-soldats, a préservé sa vie et permis qu'il hérite des dictionnaires pour ses témoignages. En revanche, Kourouma a permis que les adultes, parmi lesquels Yacouba alias Tiécoura, rentrent les bourses pleines. Ils se sont enrichis non pas en combattant sur le terrain mais en escroquant les chefs de guerre : « Les deux gros bandits de grand chemin (Yacouba et Sékou) étaient très contents. Les bouffants de leurs pantalons étaient lourds des bourses d'or et de diamants... (p. 223).

Le discours oral est également caractéristique de l'écriture de Kourouma. Il est marqué par les répétitions, la présence abusive du déictique « ça », des clins d'œil que le narrateur fait à ses lecteurs pour donner l'impression de les impliquer dans son récit. Parce que Birahima n'a pas un niveau intellectuel élevé, parce qu'il est un enfant de la rue, Kourouma lui a taillé un discours sur mesure.

Tout le récit est parsemé de reprises abusives du déictique « ça » mais quelques exemples nous servent d'illustration... « Ça allait le débusquer sous n'importe quelle forme ça se cachait. Ça allait danser toute la nuit... (p. 64). Dans la plupart des phrases, le déictique « ça » n'assume pas sa fonction grammaticale. Le narrateur lui affecte la fonction de sujet représentant des personnages. Des phrases elliptiques sont aussi légion dans le récit et constituent les marques du discours oral : « Les jeunes filles qui avaient pas à manger et qui avaient pas assez de sein... » (p. 80) ; « Je dis plus rien aujourd'hui... » (p. 130), etc. Il en est de même pour les clins d'œil que le narrateur fait à ses lecteurs : « Je veux bien m'excuser de vous

parler vis-à-vis comme ça. » (p. 10) ; « ... Le multiplicateur de billets, et moi, votre serviteur... » (p. 195).

Ce qui frappe également dans l'écriture de Kourouma, c'est le choix des parenthèses qui apportent des explications comme si on n'était en présence d'un texte théâtral dans lequel les explications ou didascalies sont présentées entre parenthèses pour éclairer les actions des acteurs. C'est une innovation qui met à l'aise les lecteurs qui sont de toute catégorie : « Il faut expliquer parce que mon blabla est à lire par toute sorte de gens » (p. 11).

Kourouma, dans son écriture hybridée, a notamment utilisé le grotesque⁷, un genre littéraire et artistique caractérisé par le goût du bizarre, du bouffon et de la caricature. Il marque tout écart de la norme, de l'harmonie, de l'équilibre. Confondu à une esthétique de la laideur humaine, celle du physique, celle de l'acte, le grotesque se lit dès lors qu'il s'agit de marquer une discordance satirique, comique, absurde.

Pris dans son acception traditionnelle, le grotesque se reconnaît à des faits et se caractérise chez Kourouma par la caricature et l'ironie des personnages dans leur situation syncrétique. Le narrateur lui-même trouve que Papa le bon « était sensationnellement accoutré. Et il explique qu'accoutrer, c'est s'habiller bizarrement. Donc le grotesque relève de la bizarrerie :

⁷Emprunté à l'italien *grottesca*, signifiant « fresque de grotte », le mot est attesté comme substantif en 1532 pour désigner « ornement capricieux », puis au milieu du XVI^e siècle une « figure caricaturale ou fantastique ». Chez Montaigne, le mot passe de l'art pictural à la littérature pour désigner la composition bizarre et a priori sans ordre dans les *Essais*. Ce n'est qu'en 1636, chez Corneille, dans *L'illusion comique*, que le mot prend le sens moderne de « qui provoque le rire par son extravagance ». Pascal l'emploie dans le même sens (figuré) dans *Provinciales*. Il en est de même pour Boileau dans son *Art poétique*. Par la suite, il est devenu un terme usuel pour la critique d'art. Beaucoup d'œuvres comiques utilisent le grotesque qui est un effet très puissant à commencer par Rabelais. Mais aussi des œuvres où le comique est mêlé d'étrangeté voire créateur d'angoisse comme chez Kafka. Au XVIII^e siècle, le mot s'impose en esthétique pour marquer, par le jeu de l'animalité et de l'humanité, tout écart à la norme, de l'harmonie, de l'équilibre. Hugo, dans la préface de *Cromwell* (1827), oppose grotesque et sublime, ici la grandeur, là la petitesse. Théophile Gautier, avec « les grotesques », fixe une esthétique du difforme, à laquelle s'apparentent burlesque et baroque. Confondu parfois avec une esthétique de laideur humaine, celle du physique, celle de l'acte, le grotesque se lit chez Swift, Hoffmann, Poe, Kafka, Beckett, Ionesco dès lors qu'il s'agit de marquer une discordance satirique, comique, absurde.

Le colonel Papa le bon avait d'abord le galon de colonel (...). Le colonel Papa le bon portait une soutane blanche, soutane blanche serrée à la ceinture par une lanière de peau noire, ceinture soutenue par des bretelles de peau noire croisées au dos et sur la poitrine. Le colonel Papa le bon portait une mitre de cardinal. Le colonel Papa le bon s'appuyait sur une canne pontificale, une canne ayant au bout une croix. Le colonel Papa le bon tenait à la main gauche la Bible. Pour couronner le tout, compléter le tableau, le colonel Papa le bon portait sur la soutane blanche un kalachnikov en bandoulière (p. 59).

A la veillée funèbre d'une fille âgée de sept ans violée et assassinée, le colonel Papa le bon s'était également grotesquement accoutré : « La veillée funèbre fut organisée et animée par le colonel Papa le bon en personne avec la soutane, les galons, les gris en dessous, le kalach et la canne pontificale » (p. 81).

L'accoutrement du nouvel arrivant au camp de Prince Johnson pour des tests, relève du grotesque (pp. 132-133) : « Après ce faux serment, des grigrimen soumettant le nouvel arrivant à des tests, un nombre incroyable de tests. Il est mis nu comme un ver et est aspergé de décoction. (...) On tourne autour de sa tête un fétiche et une croix. (...) Au cou du porteur pend une grande croix montée de Jésus-Christ expirant. » (p. 133).

Au-delà de l'état des personnages, le grotesque apparaît une réalité déformée. Dans son ouvrage, *Le renouveau du grotesque dans le roman du XXe siècle. Essai d'anthropologie littéraire*,⁸ Remi Astruc estime que toutes les définitions traditionnelles du grotesque, aussi ambiguës et insuffisantes, sont plus liées à des faits. Pour cet auteur, le grotesque ne peut pas être tout simplement appréhendé comme « l'inversion carnavalesque des valeurs ou encore le bas matériel grossier bakhtinien ». Il se reconnaît avant tout à « un effet et non à des faits ». À cet effet le grotesque serait, au même titre que l'ironie, une figure de sens ou de pensée. Le grotesque, affirme l'auteur, « c'est le lieu de l'impossibilité réalisée, source d'un sentiment de malaise propice à une réflexion sur l'altérité⁹ » ; « un autre monde, une version altérée du monde réel qui, si elle n'implique pas une prise de position

⁸Remi Astruc, *Le renouveau du grotesque dans le roman du XXe siècle. Essai d'anthropologie littéraire*, op. cit..

⁹ Cité par Cécile Brochard, « Pour une anthropologie littéraire : le grotesque moderne entre éthique et esthétique », *Acta fabula*, vol. 12, no 2, notes de lecture, février 2011, URL : [http : www.fabula.org/revue/document6133.php](http://www.fabula.org/revue/document6133.php), du 21 janvier 2014.

auctorale explicite, engage néanmoins une interrogation morale ». Aussi rappelle-t-il que « c'est le grotesque du monde qui suscite le grotesque de l'œuvre d'art. » Le grotesque considéré sous l'angle anthropologique apparaît comme « l'expérience culturelle, humaine, du changement, de l'altérité, autrement dit l'expérience qui consiste à ressentir la différence des autres à soi-même ou de soi au monde. D'où les motifs éminemment grotesques de l'hybridité, de la métamorphose, traduction d'un sentiment de discordance par rapport au réel. L'œuvre d'art serait dans cette perspective le lieu privilégié de représentation de cette réflexion identitaire¹⁰. »

Aussi, le grotesque caricatural des personnages de Kourouma représenterait-il la vie déformée, la vie syncrétique réelle vécue par certains croyants, fussent-ils musulmans ou catholiques non seulement en temps de guerre mais aussi en temps ordinaire. Il s'agit d'un malaise qui a envahi le monde religieux que Kourouma tente d'exorciser par le biais de l'écriture.

L'autre fonction anthropologique du grotesque serait d'« exorciser le chaos ou plutôt le risque de chaos que toute nouveauté contient pour l'ordre en place. Survenant dans les moments de crise culturelle, le grotesque, grâce à son pouvoir de régénération, consisterait plutôt en une réaction presque cathartique de survie contre le déclin de la société. On perçoit dès lors l'ambiguïté politique et idéologique d'une catégorie qui peut soutenir un but tantôt réactionnaire tantôt progressiste, selon qu'elle maintient l'ordre ou le renverse. Ce volet de l'aspect anthropologique du grotesque est lu dans le roman de Kourouma à travers la vie des enfants-soldats et celle des chefs de guerre. La guerre qui était l'apanage des adultes est devenue objet de séduction pour les enfants qui estiment pouvoir s'y enrichir, moins soucieux de leur avenir détruit par l'égoïsme des adultes. Anthropophages, drogués, braqueurs, violeurs et meurtriers, ces enfants, partis sur de mauvaises bases, ne sont que des personnages représentant les enfants-soldats d'une société actuelle moralement désorientée dont les valeurs, aussi subversives, se résument à la délinquance, à l'instrumentalisation des enfants de la rue. La guerre détourne aussi les personnages voire les individus de leur conviction religieuse pour en faire des individus syncrétiques, œcuméniques. Kourouma veut purger la société moderne avec la transposition de tous ces phénomènes et leur horde de conséquences dans un monde imaginaire.

¹⁰Cité par Cécile Brochard, op. cit.

A travers le grotesque moderne, l'homme ne se reconnaît plus et ne reconnaît plus le monde. Il donne à voir des personnages détachés de toute vraisemblance, de tout souci mimétique, des personnes déshumanisés. Pour Cécile Brochard, des romans modernes accueillant ce grotesque présentent aux yeux du lecteur des spectres, des monstres, et des individus désincarnés. Entre humanité et inhumanité, le personnage grotesque interroge la société, exprimant symboliquement à travers une individualité ce que les mythes expriment collectivement. L'œuvre de Kourouma présente des personnages qui sont des spectres, des monstres qui ont perdu, de par les actes qu'ils posent, leur caractère humain. Cette perte de caractère humain les déshumanise et les relègue au rang d'animal. Dès lors, on assiste chez les personnages de Kourouma à une perversion des frontières entre l'homme et l'animal. Ils sont tortionnaires (Prince Johnson, Papa le bon), anthropophages, meurtriers, violeurs (les enfants soldats, les chasseurs), escrocs (Yacouba), etc.

La perversion entre le comique et le tragique, source du grotesque est notamment réalisée dans le roman de Kourouma à travers les actes et attitudes de certains personnages à l'instar de Prince Johnson qui dépèce Samuel Doe dans un contexte tragique et avec un air comique : « ... Plus le sang coulait, plus Johnson riait aux éclats, plus il délirait... » (p. 138).

Il faut enfin signaler que l'hybridisme identitaire et langagier, aussi lisible dans l'œuvre de Kourouma et analysé dans la section ci-dessous, est également une marque du grotesque.

2. 2. Hybridisme identitaire et langagier

L'écriture de Kourouma se situe dans un contexte de syncrétisme religieux, langagier et social. La guerre tribale rapproche chrétiens et féticheurs, détruit la vie et l'avenir de ces enfants-soldats baptisés "enfants de Dieu", installe toute sorte de délinquance humaine.

Les personnages principaux sont chrétiens (Papa le bon et Prince Johnson) et musulmans (Birahima et Yacouba). Ils deviennent hybrides, syncrétistes, à l'image de l'écriture et du style de Kourouma à partir du moment où, face à la guerre, aux sifflements des balles, ils cherchent une protection autre que celle qu'ils ont de Dieu chez les féticheurs. Aussi, perdent-ils leur identité religieuse et, par ricochet, leur identité ethnique (pour le cas spécifique de Birahima) ; car, selon Birahima, le narrateur, les

adorateurs, les cafres, les incroyants, les féticheurs, les sauvages, les sorciers sont des Bambaras opposés aux Malinkés qui sont des gens bien (p. 22). Par l'acceptation des fétiches et grigris pour leur protection, lui et Yacouba ne sont plus Malinkés que de nom. Ils sont en réalité devenus des Bambara, des cafres non pas de nom mais de fait. C'est d'ailleurs cette nouvelle identité que redoutait sa grand-mère lorsqu'elle a décidé de le soutirer de l'emprise de Balla, le cafre, après le décès de sa mère :

Ils ont décidé que je devais partir au Libéria avec ma tante, ma tutrice, parce que, au village, je n'allais pas à l'école française ou à l'école coranique. Je faisais le vagabond d'un enfant de la rue ou allais à la chasse dans la brousse avec Balla qui, au lieu de m'instruire dans les paroles d'Allah du Coran, m'apprenait la chasse, le fétiche et la sorcellerie. Cela, grand-mère était contre, elle voulait m'éloigner, me faire quitter Balla pour que je ne devienne pas un Bambara, un féticheur non croyant au lieu de rester un vrai Malinké... (p. 35).

Dans *Allah n'est pas obligé*, Birahima, le narrateur prend soin d'indiquer sa procédure stylistique (p. 224). Il décide de raconter ses aventures « de les conter avec les mots savants de français, toubab, colon, colonialiste et raciste, les mots d'Africain noir, nègre, sauvage, et les mots de nègre de salopard de pidgin. » *Allah n'est pas obligé* est donc un lieu de dialogues linguistiques où le français des trois dictionnaires (Larousse, Petit Robert et l'inventaire des particularités lexicales du français en Afrique noire) et le pidgin du dictionnaire Harrap's entrent en contact et dialoguent. Aussi, les propos explicatifs que tient le narrateur au sujet de son parler corroborent-ils notre thèse :

... Pour raconter ma vie de merde, de bordel de vie dans un parler approximatif, un français passable (...), je possède quatre dictionnaires (...) le Larousse et le Petit Robert me permettent de chercher, de vérifier et d'expliquer les gros mots du français de France aux noirs nègres indigènes d'Afrique. L'inventaire des particularités lexicales du français d'Afrique explique les gros mots africains aux toubabs français de France. Le dictionnaire Harrap's explique les gros mots pidgin à tout francophone qui ne comprend rien de rien au pidgin (p. 11).

Aussi, explique-t-il : « En pidgin, on appelle Kamajor la respectable association des chasseurs traditionnels et professionnels. » (p. 163) et « le

petit, un vrai kid (qui signifie d'après mon Harrap's gamin, gosse) » (p. 53). De l'explication donnée par le narrateur lui-même au sujet de la langue qu'il utilise pour narrer les faits, nous considérons qu'il s'agit d'une « langue approximative », syncrétique, hybride composée de diverses catégories de langues : le français de France, les particularités lexicales du français d'Afrique noire et le pidgin. Le narrateur, par ce procédé linguistique, donne une identité à son français approximatif qui est syncrétique, une langue « batarde » dans laquelle se retrouvent les Français, les Africains d'Afrique noire et les Africains de Liberia et de Sierra Léone. Ainsi, dira Boniface Mongo-M'Boussa au sujet de la langue française en post-colonie qu'elle est « une langue batarde. Et donc poétique, qu'exhibe A. Kourouma (1968) dans ses *Soleils des indépendances*. Elle est ce nouchi parlé dans les rues d'Abidjan, Bouaké, voire de Daloa. De fait, elle est cette prise d'initiatives et cette marge de manœuvre / autonomie dont se dotent les Africains aux fins de se réapproprier la France (son espace et sa culture) et au besoin la cannibaliser ». On conviendra alors avec A. Maddeb (2 000) et B. Mongo-Mboussa (2000) que certaines pratiques post-coloniales sont des efforts de décentrement de la France dans ses relations avec son ancien outre-mer.

Si avec *Les soleils des indépendances*, Kourouma décentre la France de par la langue, il n'en est pas ainsi avec *Allah n'est pas obligé*. La France n'est pas centrée, elle n'est pas décentrée non plus. Elle est en situation de cohabitation et de dialogue avec son ancienne outre-mer (la Côte d'Ivoire) et l'autre métropole (l'Angleterre) et ses anciennes outre-mer. (Le Libéria et la Sierra Léone).

Les particularités lexicales du français en Afrique relevant de ce nouchi évoqué par Mongo-M'Boussa sont également caractéristiques de l'écriture de Kourouma avec des expressions et substantifs tels que : camé (p.11, 224), koroté (poison opérant à distance sur la personne visée p. 23) ; djibo (fétiche à influence maléfique, p. 24) ; gbaka (car, automobile, p. 52) ; makou (silence, p. 57), etc. Certaines expressions comme « faire longtemps beaucoup pied la route », « suivre pied la route » (p. 44, 45, 46, 47, 61, 85, etc.) ; « ... Sans demander son reste » (p. 57, 92, 140), réunir un grand palabre de famille (réunir une grande assemblée, p.34) ; « ... Nous et le bonheur avons cessé d'être dans le village (nous avons perdu le bonheur, p. 195) ne sont qu'une simple forme de malinkéisation ou de colonisation du français ; d'autres telles que : Djoko-djoko (de toute manière, p. 64) ou

Djogo-djogo (coûte que coûte, p. 158) ; partir gnona-gnona (dare dare, p. 96, 168, 210 (djona-djona) ; doni-doni (petit à petit, doucement et doucement p. 84, 149) sont transcrites sur la forme des mots composés. Des particularités du français d'Afrique sur lesquelles le narrateur a choisi de se taire sont : « gros mot, grand quelqu'un » (p. 42, 138-139, 221), « gros infirmier » (p. 33).

Les mots malinkés sont aussi pris en compte dans cette écriture. Le narrateur lui-même affirme employer des mots malinkés « comme faforo ! (sexe de mon père ou du père ou de ton père) ; gnamokodé (bâtard ou bâtardise) ; walahé (Au nom d'Allah), p. 10.

Les créations lexicales et sémantiques marquent également cette écriture. Les créations lexicales concernent des noms phrases tels : féticheur musulman, féticheur chrétien, le bandit boiteux (p. 196-195) ; bandit boiteux de Yacouba grigriman, le multiplicateur de billet (p. 195) ; Seydou le bandit (p. 24) ; Lieutenant-colonel grigriman Yacouba (p. 216) ; Colonel Seydou le fabulateur (p. 219) ; Mamadou le fou, John le fier, Boukary le maudit (p. 145) ; une garce de matrone à la mitraille rapide (p.186) ; Le capitaine Kik le malin (p. 93) ; Le commandant Tête brûlée (p. 80, 82) ; Le colonel Papa le bon (p. 59) ; Le commandant Birahima, l'enfant de la rue sans reproche » (p. 219), etc.

Le petit nègre : « suis p'tit nègre, c'é comme ça » (p. 9), « impé, impé » (p. 74) et les phrases elliptiques, dialoguent avec le français de France et le pidgin américain « small-soldier » (p. 43, 131) « child-soldier » (p. 97), Bushmen (p. 35) grigriman, « No Taylor, no peace », (p. 69).

Les créations sémantiques concernent les métaphores, les mots dont Kourouma se sert en les vidant de leur sens originel. Il s'agit du champ lexical de la nourriture : « bras braisé » (p. 17) ; « maman était (...) appétissante » (p. 19), « ... à bouffer le pays, à bouffer le mollet » (p. 24), etc.

Le syncrétisme religieux, voire l'hybridisme identitaire noté chez les personnages principaux de Kourouma relève de la culture de tolérance religieuse, de l'acceptation de l'Autre prônée par l'auteur, puisque lors des rencontres entre musulmans chrétiens et animistes, Kourouma aurait pu ouvrir un autre front, celui de la guerre entre croyants et animistes s'il n'était pas fidèle à sa vision. C'est d'ailleurs cette vision de tolérance, qui commande son écriture hybride et son discours hétérogène.

3. Hybridation discursive ou le discours du « blablabla »

Avec Benveniste (1966), Maingueneau (1976), Widdowson (1984), Kerbrat-Orecchioni (1993) ou Roulet, Filliettaz et Grobet (2001), la notion de discours reste diversement définie. Mais pour notre réflexion, nous nous appuyons sur la plus récente, celle de Roulet et al. puis sur celle de Maingueneau et celle de Benveniste. D'après Roulet et al., le discours « résulte de la combinaison d'informations linguistiques et situationnelles » (p. 12). Cette définition rejoint celle de Maingueneau qui estime que le discours est « le résultat d'une construction (...), le résultat de l'articulation d'une pluralité plus ou moins grande de structurations transphrastiques, en fonction des conditions de production » (p. 16). Ces deux définitions considérées, nous concluons que le discours implique un acte de langage d'où émergent un texte et un contexte. Mais il faut convoquer la définition de Benveniste qui, en plus des deux éléments (texte et contexte) prend en compte l'intention de l'auteur ou de l'émetteur. Benveniste définit le discours comme étant « toute énonciation supposant un locuteur et un auditeur et chez le premier l'intention d'influencer l'autre en quelque manière » (p. 242). Ainsi pour parler du discours hybridé dans le roman de Kourououma, nous nous intéressons au texte qui est le récit global en tant que discours; le contexte de production qui donne lieu à plusieurs discours ou énoncés, de même que l'intention du narrateur.

Dans *Allah n'est pas obligé*, le narrateur considère son récit comme du blablabla donc un discours du blablabla: « Je décide le titre définitif et complet de mon blablabla... » (p. 9). A la page 224, il précise ce qu'il entend par blablabla. Son blablabla, ce sont ses aventures qu'il décide de raconter de A à Z; son blablabla, c'est également des salades: « J'ai continué à conter mes salades pendant plusieurs jours », des témoignages: « C'est alors qu'a germé dans ma caboche (ma tête) cette idée mirifique de raconter mes aventures (...). C'est ce moment qu'a choisi le cousin, le docteur Mamadou, pour me demander: " petit Birahima, dis-moi tout, dis-moi tout ce que tu as vu et fait ; dis-moi comment tout ça s'est passé" ». En résumé, nous retenons que le blablabla du narrateur est composé de ses aventures, ses salades, ce qu'il a vu et fait, en quelque sorte un mélange de faits ou d'événements.

Mais d'après le dictionnaire *Petit Robert1*, le blablabla est un discours et particulièrement un discours sans intérêt, un discours mensonger,

un discours de séduction, etc. Au sens familier, c'est un énoncé ou une suite d'énoncés verbeux et parfois mensonger (s), destiné (s) à masquer le vide de la pensée, à éblouir quelqu'un, ou à endormir sa vigilance. A considérer ces deux définitions du substantif onomatopéique « blablabla » et à voir les jurements qui émaillent le récit de Kourouma, on a tendance à croire que ce récit n'est que mensonge. Cependant, le romancier pour rassurer ses lecteurs, procède par serment. Ainsi, avec les jurements : walahé (au nom d'Allah), le narrateur, outre son appartenance religieuse, atteste la véracité des faits qu'il rapporte et joue une fonction testimoniale. Il sollicite de ce fait la réception de ses lecteurs qu'il imagine dubitatifs devant son discours.

Allah n'est pas obligé est donc un composite évènementiel et discursif qui met à la disposition du lecteur témoignages et vie privée du narrateur. C'est une sorte de « fictions sur fiction », une d'hybridation discursive. Le récit est un blablabla éclaté en textes diversifiés selon l'intention du narrateur. Il est au carrefour de récit personnel et des Mémoires. C'est un roman-mémoires¹¹ qui compile histoire, récit autodiégétique, épictique (oraisons) et héroïque. A la fin du chapitre trois du roman, le narrateur révèle implicitement la nature de son récit qui n'est en fait qu'une compilation d'événements : « ... J'en ai marre. Marre de raconter ma vie, marre de compiler les dictionnaires... » (p. 130). En réalité ce ne sont pas les dictionnaires qui sont compilés mais ses aventures et des témoignages qu'il conte avec les mots des dictionnaires qu'il a hérités.

Dans *Allah n'est pas obligé*, le récit fondateur tourne autour du personnage-narrateur qui raconte sa vie aux côtés de sa mère, sa grand-mère

¹¹Les Mémoires (roman-mémoires) sont un genre littéraire au croisement de l'autobiographie et de l'histoire. La différence majeure entre l'autobiographie et les Mémoires réside dans la nature des faits racontés : dans le premier cas, le récit est centré sur la vie privée de l'auteur ; dans le second, sur son époque. Dans les Mémoires, l'auteur raconte sa propre vie mais en axant son récit sur des faits historiques auxquels il a assisté en qualité de témoin ou pris part en tant qu'acteur. Les Mémoires permettent donc à celui qui les compose de mêler vie privée et vie publique mais en donnant plus de relief à la seconde. L'auteur emploie ce biais pour apporter son propre témoignage et éclairage sur une période historique déterminée, et bien souvent, profiter de l'occasion pour rappeler son action. Kourouma a choisi le roman-mémoires pour son personnage-narrateur et acteur qui évoque les guerres tribales de Sierra Léone et du Libéria des années 90 (1993) afin d'apporter témoignages et éclairages sur les conditions de vie et d'enrôlement des enfants-soldats, car écrit-il « l'enfant-soldat est le personnage le plus célèbre de cette fin du vingtième siècle » (p.90).

et le féticheur Balla, ses expériences d'enfant-soldat au Libéria puis en Sierra Léone. Sur ce macro récit autodiégétique se greffent des micro récits portant sur la vie de sa mère, de son père, de Balla, le féticheur, de l'exciseuse et de son fils, de Yacouba, un commerçant devenu multiplicateur d'argent et grigiman, la vie de Sékou Doumbouya, un autre multiplicateur d'argent et l'histoire de la tante Mahan.

Les témoignages portent sur la guerre au Libéria et en Sierra Léone : il s'agit des braquages, des assassinats, des viols, de l'anthropophagie, etc. A ces témoignages s'ajoutent ceux portant sur les chefs de guerre tels que Prince Johnson, Samuel Doe, Foday Sanko, Papa le bon, etc., sur la force africaine ECOMOG, les femmes de guerre comme les sœurs Hadja Gabrielle Aminata et Marie-Béatrice, les oraisons funèbres de certains enfants-soldats fauchés par les balles.

Le discours autodiégétique est condensé en six points au début du roman. Au point un, le narrateur se présente : son nom est Birahima. Il est black et gosse ; il est un petit nègre parce que parlant mal le français. Le point deux porte sur son identité intellectuelle : son école « n'est pas arrivé loin » ; il a « coupé cours élémentaire deux » ; « il entend et comprend les Noirs civilisés et les toubabs mais ignore géographie, grammaire, conjugaison, division et réaction. » (p. 10). Au point trois, il fait son portrait moral : il est insolent, incorrect et salopard. Il est Malinké et il parle le malinké. Au point quatre, il avoue parler beaucoup comme un oiseau gendarme et est impoli parce qu'il s'en fout des coutumes du village pour avoir « été au Libéria, avoir tué beaucoup de gens avec kalachnikov et pour avoir été « bien camé avec kanif et les autres drogues dures » (p. 11). Au point cinq, il en vient aux fameux dictionnaires qui lui ont servi à raconter « sa vie de merde, de bordel de vie ». Ces dictionnaires lui servent « à chercher les gros mots, à vérifier les gros mots et surtout à les expliquer. » Il faut expliquer parce que son « blablabla est à lire par toute sorte de gens : des toubabs colons, des noirs indigènes sauvages d'Afrique et des francophones de tout gabarit » (p. 11). Au point six, il fait son portrait physique : il n'est pas chic et mignon parce que maudit pour avoir fâché sa mère morte avec cette colère, parce qu'il est poursuivi par les « gnama » de beaucoup d'innocents qu'il a tués au Libéria et en Sierra Léone » où il a fait la guerre tribale, a été enfant-soldat, a bien consommé les drogues dures. Le narrateur ne parle pas de son physique avant l'énervement de sa mère et son passage au Libéria et en Sierra Léone. Ce silence sur une tranche de vie

qu'il connaît bien peut tout aussi signifier qu'il était beau gosse mais cette beauté a été dégradée par les malédictions de sa mère et les âmes des innocents tués. C'est après ces condensés que le narrateur se permet de raconter véritablement sa « vie de merde, de bordel de vie » (p.11), sa « chienne de vie » qu'il avoue ne pas être obligé d'en parler, de raconter (p. 97). Les six points constituent une sorte de préambule au roman. Même si ces points ignorent les micros récits, ils contiennent tout de même les grands axes du macro récit.

Les oraisons funèbres ou témoignages sur certains enfants-soldats relèvent du discours épidiétique à travers lequel le défunt est loué ou blâmé. Le discours épidiétique évoque les circonstances de sa naissance, son éducation, ses actions à la guerre, sa mort, etc. Ainsi à travers ce discours, Birahima indique comment ces enfants sont devenus enfants-soldats, sont victimes de la méchanceté des chefs de guerre, de leurs parents ou de leurs tuteurs. Ces enfants qui deviennent enfants-soldats parce que n'ayant plus de choix, n'ayant pas de tuteurs humanistes à l'exemple de Sarah (pp. 90-92), Birahima se propose de faire leur oraison funèbre afin de dire comment ils ont pu « dans ce grand et foutu monde devenir enfants-soldats. » En effet, Sarah est rejetée par son père, parce qu'elle est fille. Elle est ensuite placée chez une cousine à son père. Celle-ci, commerçante et mère de cinq enfants, fait d'elle une revendeuse de bananes. Mais les enfants de rue affamés se saisiront de ces bananes une première fois. Elle est chicotée, enfermée et privée de souper. La cousine menaça : « la prochaine fois, je te frapperai plus fort et t'enfermerai pendant des jours. ». La prochaine fois fut le lendemain et elle n'eut pas le courage de rester à la maison et devint enfant de rue, puis pensionnaire et enfin enfant-soldat.

La pauvreté des parents désoriente quelques fois les enfants, pressés de gagner leur vie à travers le métier d'enfant-soldat comme le cas de Sekou Ouedrago le terrible (pp. 116-119). La culture du vice peut également être la source de l'abandon des études et conduire l'enfant vicieux au métier d'enfant-soldat à l'exemple de Lui Johnny la foudre (pp. 183-185). Et lorsqu'on a plus personne, aucun parent, on est plus que seul à l'exemple de Sosso la panthère, « quand on n'a pas de père, de mère, de frère, de sœur, de tante, d'oncle quand on n'a pas de rien du tout, le mieux est de devenir enfant-soldat. Les enfants-soldats, c'est pour ceux qui n'ont plus rien à foutre sur terre et dans le ciel d'Allah. » (pp. 120-121). Et lorsqu'on a tous ses parents proches et éloignés morts comme Kik le malin et qu'on a plus

personne sur terre, ni père ni mère ni frère ni sœur, et qu'on est petit, un petit mignon dans un pays foutu et barbare où tout le monde s'égorge, que fait-on ? Bien sûr on devient un enfant-soldat, un small-sodier, un child-soldier pour manger et pour égorger aussi à son tour ; il n'y que ça qui reste (pp. 96-97).

Kik est devenu enfant-soldat parce qu'il n'avait plus personne. De retour de la forêt où il s'était réfugié comme les autres enfants de son école, au moment où avait éclaté la guerre tribale, il « trouva son père égorgé, son frère égorgé, sa mère et sa sœur violées et les têtes fracassées. » (p. 96).

Le discours féministe est également un élément fondateur du blablabla du narrateur. Kourouma développe son féminisme dans le contexte de la guerre et à travers des récits héroïques. Il met en scène, dans son roman, deux héroïnes de guerres que sont la sœur Aminata Hadja et la sainte mère supérieure Marie-Béatrice.

Marie-Béatrice, mère supérieure de la plus grande institution religieuse de Monrovia quand arriva la guerre tribale est présentée non pas comme une femme ordinaire mais une femme à l'allure d'un homme, « ...tellement elle était virago (...). Elle était vraiment solide et de trop grande taille. (...) Et puis elle avait l'occiput plein de bourrelets comme chez les hommes » (p. 140). Son physique calqué sur celui de l'homme la prédisposait à faire la guerre. Ainsi lorsque les pillards viennent à s'emparer de l'évêché, torturant et tuant le monseigneur et cinq prêtres (p. 141), la sœur mère avait, elle, défendu son institution. Elle « mitrailla et mitrailla. Cinq pillards furent fauchés et les autres détalèrent sans demander leur reste. A partir de là, la sainte mère Marie-Béatrice prit en main d'une main de fer, la défense de l'institution. Elle signifia au capitaine que lui et ses hommes devaient obéir à elle et à elle seule » (pp. 140-141). Pour avoir réussi à repousser les pillards, pour avoir réussi ce que les hommes n'ont pas pu faire (le monseigneur et ses prêtres), Kourouma la sacre et lui fait porter le « galon de vraie sainte ». Outre son institution, toutes les autres institutions catholiques et toutes les maisons de l'alentour de l'institution avaient été pillées, abandonnées par leurs occupants. Elle a également combattu héroïquement les troupes de Prince Johnson qui attaquait cette institution pour des raisons de cupidité. Prince Johnson, considérant les rumeurs selon lesquelles la mère disposait de dollars, voulait attaquer l'institution et ramasser les dollars. Par trois fois les troupes de Johnson essuyèrent des échecs :

Tellement, tellement la mitraille qui sortait de l'institution était nourrie. C'était la mère elle-même, la sainte elle-même avec tout et tout qui était à la mitraille (...). La troisième nuit, il revient à l'attaque (...). Et par surprise. (...) La surprise ne fonctionna pas. C'était toujours la mère elle-même, la sainte, qui était au mitrailleur. Elle mitraillea fort et longtemps, sans répit, infligea de lourdes pertes aux assaillants. Ce deuxième assaut comme le premier se termina par un échec. Il eut un troisième assaut la nuit en cachette qui, comme le premier et le second, fit un fiasco (pp. 149-150).

Subordonnée à Prince Johnson qui réussit en plein jour à la déloger de l'institution, Marie-Béatrice demeure aux yeux de Kourouma une héroïne. Malgré sa subordination, elle refusa le poste de chef de la brigade féminine et le grade de colonel que ce dernier lui a proposés (p. 152).

En Sierra Léone, c'est une autre femme, chargée d'une brigade féminine spéciale constituée de filles enfants-soldats, qui est mise en scène. C'est une sorte de pensionnat où la sœur Hadja Gabrielle Aminata faisait régner une discipline de fer. Les ablutions matinales précédaient des exercices physiques et les séances de maniement des armes. Les filles qui manœuvraient mollement étaient engueulées et bousculées. Les cours d'alphabétisation, de couture et de cuisine étaient quotidiennement organisés sous la surveillance de la sœur Aminata, armée de son Kalach. Kourouma, par le biais de cette exciseuse de carrière, recherchait non seulement l'émancipation des jeunes filles en les formant à divers métiers, mais aussi défendait leur intégrité morale en protégeant leur virginité. Aussi, la sœur Hadja n'hésitait-elle pas à s'en prendre à tout contrevenant fut-il une de ses filles ou un violeur :

Pendant sa riche carrière d'exciseuse, sœur Gabrielle Aminata s'était refusée (...) à exciser toute fille qui avait perdu sa virginité. C'est pourquoi elle s'était mise dans la tête pendant cette période trouble de la guerre tribale de protéger (...) la virginité des jeunes filles en attendant le retour de la paix. Et cette protection, elle l'accomplissait avec Kalach. Cette mission de protection avec Kalach était accomplie avec beaucoup de rigueur et sans soupçon d'une petite pitié (...). Elle mitrillait les filles qui se laissaient aller. Elle mitrillait sans pitié ceux qui violaient les filles (p. 187).

Cependant, avant de mettre à exécution ses principes de préservation de la virginité de ses pensionnaires, elle prévenait les chasseurs libidineux,

qui se léchaient les lèvres d'avoir déjà des filles à épouser, du risque qu'ils couraient avec une telle aventure en expliquant au général maître chasseur qui commandait le régiment des chasseurs « (...) qu'elle n'avait pas de filles à marier, mais des filles à maintenir dans la bonne voie. Elle voulait sauvegarder la virginité de toutes ses pensionnaires jusqu'à la paix. (...) Elle a mis en garde. Elle tuerait sans sommation et sans pitié tout chasseur qui essaierait de dévergondé une de ses filles » (p. 189).

Malgré cette mise en garde, un chasseur indélicat est tué d'une rafale par la sœur Aminata parce qu'il a été indélicat. Non contents de ce crime, les autres chasseurs, révoltés, attaquent le pensionnat de la sœur. Mais par trois fois en une nuit, elle sortit du camp et sema la terreur parmi les chasseurs. A chaque sortie, elle tua au moins trois chasseurs. Les chasseurs en colère vinrent avec une automitrailleuse. Sœur Aminata, dans sa tenue de Hadja, le kalach à la main, put ramper jusqu'à l'automitrailleuse, monta sur l'engin et voulut tuer le serveur. Mais elle est abattue par un autre chasseur embusqué (pp. 190-191). Selon Kourouma, la sœur Aminata est une femme, mais une femme qui est morte en héroïne de guerre. C'est pourquoi, bien qu'étant femme et ne devant pas être enterrée comme un maître chasseur, les chasseurs ont décidé de l'honorée en organisant des funérailles de maître chasseur, de grand chasseur, car « elle a tenu un siège de deux semaines contre deux régiments de chasseurs ; elle avait tué dans des sorties nocturnes neuf chasseurs et elle était morte sur une automitrailleuse. Elle méritait amplement des funérailles des héros, des maîtres chasseurs. » (p. 191).

Avec les témoignages, Birahima joue le rôle de mémorialiste. Il est à la fois narrateur homodiégétique et hétérodiégétique. Il participe à la guerre et suit les actions des personnages. Il comble la curiosité des lecteurs avec ses témoignages. Le substantif « serviteur » (p.61, 195), témoigne de sa volonté de servir ses lecteurs soucieux de savoir les événements portant sur les guerres tribales du Libéria et de la Sierra Léone. Birahima, narrateur homodiégétique, agit également en héros de l'histoire et est, à cet effet, autodiégétique puisque c'est lui qui finalement, en tant qu'enfant-soldat, a hérité des biens de l'interprète Varassouba Diabaté (pp. 220-221) pour raconter avec les mots de ces dictionnaires, tout ce qu'il a vu et fait à son cousin, le docteur Mamadou (p. 224).

Conclusion

Allah n'est pas obligé est un roman construit sur fond religieux, un fond oscillant entre islam, animisme, christianisme, œcuménisme et syncrétisme. Les personnages islamistes et chrétiens, en contexte de guerre, sollicitent les fétiches protecteurs des animistes, les gris-gris du « féticheur musulman » et le concours du « féticheur chrétien ». Religieusement, ils deviennent des personnages syncrétiques et œcuméniques, au carrefour de l'islam, de l'animisme et du christianisme. Ce fondement religieux détermine la nature du discours narratif et de l'écriture du texte produit par Ahmadou Kourouma. Le discours narratif au même titre que l'écriture est hybride. Roman à tendance mémoriel, il mélange témoignages, oraisons et discours féministe. Le texte est aussi fondé sur une écriture cosmopolite composée de l'écriture cyclique, autodiégétique, d'explication et du grotesque. La langue du narrateur est un français hybride où cohabitent et dialoguent le pidgin, le français de France et le français d'Afrique. L'écriture, la langue et le discours, dans *Allah n'est pas obligé*, sont le reflet de cette religion syncrétique et œcuménique pratiquée dans les « bordels de pays » de Libéria et de Sierra Léone en guerre.

Références bibliographiques

- Astruc Rémi, *Le renouveau du grotesque dans le roman du XXe siècle. Essai d'anthropologie littéraire*, Paris, Editions Classiques Garnier, coll. « Perspectives comparatistes, 2010.
- Bacry Patrick, *Les Figures de style et autres procédés stylistiques*, Paris, Armand Colin, coll. « Collection Sujets », 1992.
- Badir Sémir et Klinkenberg Jean-Marie, *Figures de la figure. Sémiotique et rhétorique générale. Nouveaux actes sémiotiques*, Paris, Presses Universitaires de Limoges, 2008.
- Benveniste Emile, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966.
- Brochard Cécile, « Pour une anthropologie littéraire : le grotesque moderne entre éthique et esthétique », *Acta fabula*, vol. 12, no 2, notes de lecture, février 2011, URL : [http : www.fabula.org/revue/document6133.php](http://www.fabula.org/revue/document6133.php), du 21 janvier 2014.
- Dammann E., *Les religions de l'Afrique*, Paris, Payot, 1978.

- Diome Fatou, *Celles qui attendent*, Paris, Edition Flammarion, 2012.
- Dr Ash-Shiddi Aadil et Dr Al-Mazyad Ahmad,
<http://www.lavoixdumusulman.com>.
- Dupriez Bernard, *Gradus, Les procédés littéraires*, Paris, 10,
coll. « Domaine français », 2003.
- Eliade Mircea., *Rites, sociétés secrètes en Afrique*, Paris, Gallimard, 1959.
- Fontanier Pierre, *Les Figures du discours*, Paris, Flammarion, 1977.
- Gassama Makhily, *La langue d'Ahmadou Kourouma ou le français sous le
soleild'Afrique*, ACCT/Karthala, 1995.
- Genette Gérard, *Figure III*, Paris, Seuil, 1972.
- Kerbrat-Orecchioni Catherine, *Les interactions verbales*, Paris, Colin, tom.
II, 1993.
- Kourouma Ahmadou, *Allah n'est pas obligé*, Paris, seuil, 2000.
-, *Les soleils des indépendances* Paris, Seuil, 1970.
- Maingueneau Dominique, *Initiation aux méthodes de l'analyse du discours*,
Paris, Hachette, 1976.
- Mbiti John, *Religions et philosophies africaines*. Etudes et documents
africains, Yaoundé, Clé, 1972.
- Ndiaye Christiane, « La mémoire discursive dans *Allah n'est pas obligé* ou
la poétique de l'explication du blablabla de Birahima in *Etudes françaises*,
vol 42, n° 3, 2003, pp. 77 – 96.
- Roulet Eddy, Filliettaz Laurent et Grobet Anne, *Un modèle et un instrument
d'analyse de l'organisation du discours*, Berne, éd. Peter Lang, 2001.
- Semujanga Josias et Tcheuyap Alexie (sous dir.), *Ahmadou Kourouma ou
l'écriture comme mémoire du temps présent*, Presses de l'Université de
Montréal, Montréal 2006.
- Widdowson Henry George, *Apprendre, but et langue*, Londres, Oxford
university Press, 1984.
-, *Texte, contexte, prétexte : issues critiques dans l'analyse
du discours*, Londres, Oxford university Press, 2004.

SCIENCES HUMAINES

L'AUTORITÉ PARENTALE AU TOGO : UNE ANALYSE DES FAITS SUR LE RÔLE DE L'HOMME ET DE LA FEMME DANS L'ÉDUCATION DE L'ENFANT, Komi Lolonyo HEMEDZO (France) et Laurent AHIABLAME (États-Unis)

Résumé

La pratique du système patriarcal dans la société togolaise est une réalité comme dans les sociétés voisines de la sous-région du Golfe de Guinée. Cette forme d'organisation sociale n'est sans incidence sur l'éducation de l'enfant qu'il soit de la gent masculine ou féminine. En réalité, le type d'organisation de la société peut être un reflet d'éducation donnée aux enfants. Mais avec la mondialisation, l'urbanisation, la transformation des sociétés traditionnelles et la ruralisation de la ville au Togo, l'autorité parentale s'étirole dans nombre de familles. Le bouleversement du rôle des parents, surtout celui du père s'accompagne d'une crise morale ou d'une crise de valeurs qui influence considérablement l'éducation de l'enfant. L'autorité du père prend un sérieux coup mais il n'est pas le seul. C'est l'autorité sociale et morale de toute la communauté qui en pâtit. Les différentes formes d'autorité, la perte de l'autorité parentale et ses conséquences, le placement des enfants dans les familles élargies, les punitions souvent données aux enfants, la formation et l'architecture sociale éducationnelle sont abordés dans cet article. Peut-être faudrait-il redéfinir le rôle de l'homme et la femme dans le ménage dans les pays en voie de développement pour le bien de leur progéniture.

Mots clés: Autorité, Enfant, Education, Société, Famille, Parents, Togo.

Abstract

The practice of the patriarchal system is common place in the Togolese society as it is the case in the neighbouring countries of the Gulf of Guinea sub-region. This form of social organization has a great influence on the education of a child, whether male or female. This type of societal organization can be the result of the education that is given to children. However, with globalization, urbanization, and the transformation of traditional societies, and the ruralisation of cities in Togo, parental authority

is decreasing in many families. The disruption of parental role, especially the role of the father, results in a moral crisis that considerably influences the education of the child. The authority of the father is seriously challenged, and consequently the social and moral authority of the entire community is also jeopardised. The different forms of authority, the loss of parental authority and its consequences, the placement of children with relatives, the punishment often inflicted on children, the structural and educational organization of the society are discussed in this paper. Perhaps, the role of men and women in the household in developing countries should be redefined for the benefit of children.

Keywords: Authority, Child, Education, Society, Family, Parents, Togo.

Introduction

La société togolaise, comme la plupart des sociétés dans la sous région ouest africaine, est une société à orientations patriarcales. Malgré la diversité ethnique, il y a une uniformité en ce qui concerne la place de l'homme dans le couple. Plus de responsabilités y incombent à l'homme au travers la structure sociétale des différentes communautés ethniques. On ne peut analyser cette thématique concernant l'autorité parentale en faisant abstraction des travaux produits par des spécialistes de la sociologie de la famille dont Talcott Parsons et Robert F. Bales¹. Ces auteurs ont mis en exergue le rôle fonctionnel et organique de la famille. Si selon Reuben Hill² (1956) « *les individus tendent à choisir des conjoints qui leur ressemblent* », et que « *la présence d'enfants tend à renforcer la solidarité de la famille, et à empêcher le divorce ou la séparation* », il pense en plus que « *l'importance fonctionnelle du père dans la formation de la personnalité de l'enfant tend à diminuer* ». Certes, l'auteur évoquait l'Amérique mais, aujourd'hui, le sujet est d'actualité au Togo. Ainsi, si la socialisation de l'enfant aujourd'hui n'échappe pas totalement aux parents, elle se fait aussi bien dans la famille nucléaire que dans la famille élargie sans négliger la part importante de l'école. Souvent, dans les familles monoparentales, l'exercice de l'autorité parentale échappe à l'un des parents qui n'a pas la garde de l'enfant. L'analyse de l'autorité parentale au Togo ne peut que se faire au travers la combinaison des méthodes sociologiques et anthropologiques.

1. Méthodologie

Notre démarche repose principalement sur une analyse basée sur la sociologie urbaine, la sociologie rurale et surtout sur la sociologie de la famille pour comprendre l'importance de l'autorité parentale dans l'éducation de l'enfant dans l'Afrique contemporaine en proie à de diverses

¹ PARSONS (Talcott) et BALES (Robert Freed), *Family Socialization and Interaction Process* (New York, The Free Press, 1955). Aussi, William J. GOODE, *The Family* (Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1964).

² HILL (Reuben) 'Sociology of Marriage and Family' 1958, *International Bibliography of Research in Marriage and the Family*, l'auteur a exposé cette idée lors de la Family Research Conference qui a eu lieu à Chicago, le 31 Octobre et en Novembre 1956.

crises à l'instar du chômage et de l'exode rural. Le choix d'une telle démarche pour analyser les ressorts de la perte de l'autorité parentale au Togo est justifié par des phénomènes nouveaux liés aux mouvements migratoires comme la ruralisation de la ville et l'urbanisation des campagnes. Il nous semble ainsi nécessaire de justifier la légitimité de cette approche par l'existence des phénomènes urbains africains comme la délinquance juvénile et la prostitution. Pour ce faire, il nous a fallu user de la méthode de l'observation participante utilisée par Ruth Benedict³ et surtout par l'Ecole de Chicago⁴ en plus de l'analyse documentaire. L'observation participante nous a conduit à prendre des contacts directs avec des enfants de la rue, mineurs, délinquants et jeunes prostituées y compris, sans prendre de note au *vu* et au *su* de ce groupe. Nous avons adopté comme principe de ne pas juger *a priori* le comportement de nos « sujets » pour ne pas dire « objets » de recherche au sens sociologique ou anthropologique du terme, mais de le comprendre à partir du sens que lui attribuent les acteurs. Et, l'analyse documentaire a constitué en une étude des textes juridiques existants et des écrits scientifiques sur la question. Certes, les textes à ce sujet ne sont pas tellement légions en Afrique si ce n'est des apports épisodiques des experts extérieurs dont ceux des institutions internationales. Ces textes et les travaux d'Hannah Arendt sur l'autorité nous ont servi d'outils de comparaison entre le droit coutumier et le droit positif en matière de code de la famille et de la personne. La méthode comparative nous a permis de faire un aller-retour sur la question, en portant un regard attentif sur ce qui se fait en occident afin de cerner les mobiles qui sous-tendent certaines pratiques non codifiées de la prise en charge de l'enfant. Enfin, nous avons jugé qu'il est aussi méthodologiquement raisonnable de faire l'analyse des textes de base que sont la constitution et le Code de la personne et de la famille. Ainsi les deux

³BENEDICT (Ruth), est considéré comme l'une des pionnières de l'anthropologie culturelle c'est elle qui a mis en avant cette méthode. Elle a également été l'une des premiers chercheurs à appliquer la recherche anthropologique à l'étude des sociétés avancées. Elle est connue non seulement pour *Patterns of Culture* mais aussi pour *Le Chrysanthème et le sabre*, publié en 1946.

⁴ La méthode de l'observation participante est attachée au mouvement sociologique et anthropologique créé en 1892 dans l'Université de Chicago où elle tenait une place importante.

pôles (étude documentaire et l'observation participante) constituent-elles les deux pieds de notre méthode de recherche.

2. Définitions des pratiques et des formes d'autorité parentale dans la société togolaise

Dans la société occidentale tout comme dans la société africaine, l'autorité parentale n'est rien d'autre que l'ensemble des droits et des devoirs qui incombent aux parents à la naissance de leurs enfants. Le mot autorité vient du latin *auctoritas* et est proche d'*augere* qui veut dire augmenter, donc accroître son charisme. L'autorité rime avec le droit de pouvoir commander et de se faire obéir selon le Dictionnaire Larousse 2002. Force est de reconnaître que l'autorité et le pouvoir sont intimement liés. Celui qui use de son autorité, l'exerce en fonction du pouvoir qui lui est dévolu. En ce sens, l'autorité du père est le statut de commandant ou le pouvoir de commandement qu'a le père de famille, en fonction de son statut juridique ou sociale. En l'absence du droit positif, cette autorité peut s'exercer exclusivement au travers le statut social. Quant à l'autorité de la mère, elle est la responsabilité juridique ou sociale qu'elle exerce au sein de la famille, vis-à-vis des enfants, et ceci, en fonction de son statut. Dans les deux cas, l'autorité tire sa légitimité du statut social ou juridique. On peut valablement en déduire la notion d'autorité parentale qui est la part du statut de commandant dont jouissent les parents en fonction de leur statut social ou juridique. Mais, il faut rappeler que les « statuts » de chefs de famille varient selon les contextes historiques et culturels. Par exemple, la monoparentalité qui augmente dans les sociétés postindustrielles change le statut de l'autorité parentale. Ce phénomène de monoparentalité s'étend peu à peu en Afrique. Mais dans la société africaine, on peut déceler deux types de statuts des parents en fonction de leur sexe : on a le parent «chef» qui est l'homme et le parent «soutien» de famille qui est bien évidemment la femme. Ainsi parler de la puissance paternelle revient à mettre en exergue l'intensité par laquelle le père exerce son autorité sur toute la famille. Le statut de la famille étant large en Afrique et non nucléaire, l'autorité est parfois voire souvent exercée de façon gérontocratique. La gérontocratie vient du grec *gerôn*, vieillard et *kratos*, pouvoir, autorité. C'est le pouvoir des anciens ou des plus âgés. Les aînés, dans ces types de sociétés, exercent une autorité ou un pouvoir sur les cadets.

François Singly⁵ définit l'enfant par rapport à son statut vis-à-vis des parents. Pour ce Sociologue, « *l'enfant est à sa naissance objectivement dépendant de ses parents. Il a besoin aussi de protection* ». Les parents ont une obligation de fournir une éducation permettant à l'enfant de se fondre dans la société en perdant la plus grande partie de son individualité au profit du collectif. C'est là qu'importe le rôle du parent en tant qu'autorité responsable de la socialisation de l'enfant. L'autorité parentale ne s'exerce pas uniquement sous la forme de l'apport du besoin primaire de l'enfant. Certes, c'est essentiel mais pour que ce rôle soit efficace, la nécessité que les parents exercent aussi leur obligation ou fonction de censeur vis-à-vis de leurs progénitures s'impose. Dans certaines sociétés traditionnelles et dans les sociétés postcoloniales, la division sociale et sexuelle du travail fait que le père de famille s'occupe plus à définir l'orientation de l'éducation à donner à l'enfant, et la mère, quant à elle, est dépositaire de la partie quotidienne de l'éducation définie. Elle a la responsabilité de renforcer les règles et les normes établies par le père de famille. Ceci est observable dans les sociétés togolaises qu'elles soient rurales ou urbaines. Dans un passé relativement récent, pour asseoir leur autorité, les parents usaient des punitions de tout sorte allant des châtiments corporels aux privations de nourritures. On ne saurait ici dire avec certitude les bienfaits ou les méfaits de ces dispositions dans la construction de la personnalité des enfants mais on peut dire que cela avait un effet dissuasif. Il est clair que les femmes exercent effectivement les responsabilités éducatives des enfants, mais ne disposent pas réellement des droits y afférents et ne les revendiquent pas. Cette situation impacterait le rapport dans le couple et par ricochet les *schèmes* de l'éducation et la socialisation des enfants. D'ailleurs ces schémas conditionnent le choix et l'orientation du type d'éducation que le couple donne à l'enfant.

Avec l'urbanisation incontrôlée de l'Afrique, l'exode rural a accentué la délinquance juvénile. Les sociologues Jaglin Sylvy et Alain Dubresson⁶(1993), Pierre Venetier⁷. (1976), Michel Agier⁸, (2002), ou

⁵SINGLY (François), L'enfant n'est pas qu'un enfant, http://www.scienceshumaines.com/l-enfant-n-est-pas-qu-un-enfant_fr_21191.html

⁶JAGLIN (Sylvy) et DUBRESSON (Alain), Pouvoirs et cités d'Afrique noire. Décentralisations en questions Karthala, Paris, 1993.

⁷VENNETIER (Pierre), Les Villes d'Afrique tropicale, Masson, Paris, 1976.

Marc Ela⁹ (1983) ont remarqué que le fait urbain change les villes africaines sur le plan géographique et social. *A priori* on peut dire que ce fait urbain affecte au moins légèrement la structure familiale mais ne transforme pas fondamentalement les mentalités au sein des familles par rapport à la place de l'enfant en fonction de son sexe. Certes certaines études démographiques ont démontré que le phénomène urbain n'a pas fondamentalement changé la structure familiale (Cordell Dennis et Victor Piche)¹⁰ mais un constat du sociologue, Daniel Poitou reconnaît qu'il naît un « *phénomène nouveau dans des sociétés où, traditionnellement, l'enfant constituait la richesse du lignage et renforçait le prestige des communautés familiales, la marginalité infantile et juvénile est devenue maintenant trop importante dans les grandes villes d'Afrique Noire pour échapper aux regards. Compte tenu de l'ampleur prise depuis une vingtaine d'années par l'exode rural et la croissance des villes en Afrique, l'approche criminologique et la théorie classique de la marginalité urbaine se révèlent désormais inadéquates pour appréhender de manière pertinente le problème des enfants et des jeunes de la rue* ». Au-delà du problème de l'enfant, c'est celui de la famille qui se trouve réellement posé dans un contexte particulièrement peu propice à l'intégration de ces migrants internes. Beaucoup de migrants n'ont pas de bagages suffisants pour faciliter leurs intégrations urbaines. Les conditions physiques changent par rapport à la campagne. L'aspect de l'espace se trouve transformé pour les migrants mais les stéréotypes de la famille rurale précoloniale demeurent intacts et prégnants. Le seul changement possible est celui de la difficulté qu'éprouvent les adolescents à obéir à leurs parents. C'est dire aussi que la puissance paternelle est suffisamment écornée puisqu'en ville, l'enfant s'adonne à certaines Activités Génératrices de Revenus (AGR) lui assurant une petite autonomie financière vis-à-vis de

⁸AGIER (Michel), *L'invention de la ville. Banlieues, townships, invasions et favelas*, Paris, Edition des Archives Contemporaines, 2002 ou encore AGIER M., Commerce et sociabilité : les négociants soudanais du quartier Zongo de Lomé, ORSTOM, Paris, 1983.

⁹ELA (Jean Marc), *La ville en Afrique noire*, Karthala, Paris, 1983.

¹⁰CORDELL (Dennis), PICHE (Victor), « Pour une histoire de la famille en Afrique », in PILON M., LOCOH T., VIGNIKIN (Kokou), VIMARD (Patrice) (dir.), 1997, *Ménages et familles en Afrique. Approches des dynamiques contemporaines*, Paris, Centre français sur la population et le développement, 1997, pp.55-74. ; T. LOCOH, M. MOUVAGHA-SOW, « vers de nouveaux modèles familiaux en Afrique de l'ouest ? », *Communication présentée au XXVème congrès international de la population*, Tours, 2005.

leurs parents. Si la puissance paternelle peut se définir comme « *la toute puissance* » du mari dans le couple, l'autorité parentale quant à elle se décline comme l'ensemble des droits et devoirs des parents vis-à-vis des enfants. Mais avec le temps, la puissance paternelle se confond avec l'autorité parentale du moment où les femmes en leur grande majorité prennent statutairement la plus petite portion dans la division sociale des rôles des parents dans l'éducation des enfants. Il est alors difficile d'affirmer, si c'est la puissance paternelle ou l'autorité parentale qui prévaut dans telle ou telle famille togolaise. Il peut arriver que des femmes inversent la tendance mais cela se manifeste dans des cas très rares. L'expression « *sexe faible* » utilisée pour désigner les femmes tend à disparaître sans que la distribution des rôles familiaux y afférant disparaisse. Et pourtant dans le droit positif togolais, des textes militent en faveur de l'égalité entre homme et femme en matière de l'exercice de l'autorité des deux parents. On peut citer le Code des personnes et de la famille adopté en 1980¹¹ et la Constitution de la IV^{ème} République de 1992¹² qui attribuent l'autorité parentale exclusivement à l'homme lorsque les parents ne sont pas mariés légalement devant les autorités. Or, généralement, les couples togolais ont plus le statut de concubins que de mariés selon Léontine Ayayi, Présidente de MMFT - Lomé (Marche Mondiale des Femmes Togo)¹³.

Au Togo, dans la majorité des foyers, le chef de famille est perçu au sens théologique du terme. Il est celui qui subvient aux besoins de la famille. C'est lui également qui donne son nom aux enfants. Être chef de famille implique des obligations et des droits. L'autorité morale implique certaines qualités implicites du responsable de famille. Denise Paulme¹⁴ (1960 : 21)

¹¹ Code des personnes et de la famille adopté en 1980 (ordonnance N° 80-16 du 31 janvier 1980). Plusieurs dispositions du Code des personnes et de la famille adopté en 1980, concernant notamment n'ont pas tout à fait gommé les injustices et les inégalités. Par exemple, La polygamie (art. 42) est reconnue et autorisée en cas de stérilité définitive de la femme médicalement constatée (art 51), même si le régime de monogamie a été choisi par les époux.

¹² Constitution de la IV^{ème} République de 1992 (article 11 consacrant l'égalité de l'homme et de la femme devant la loi). Cet article est un grand instrument de lutte pour les institutions et associations féministes du Togo.

¹³ Léontine AYAYI, Présidente de MMFT - Lomé (marche mondiale des femmes Togo) citée par l' « *AGENDA DE LA FEMME AU TOGO* », 2001 et 2002 ».

¹⁴ PAULME (Denise) Structures sociales traditionnelles en Afrique Noire, Cahier d'étude africaine, vol 1, N°1, Paris, 1960, PP 15-27.

avait écrit à juste titre dans le cadre de son analyse de la famille africaine que « *le père a un rôle à jouer du point de vue social et du point de vue psychologique dans le développement de ses enfants, garçons et filles ; le mariage lui-même n'est pas une simple coopération biologique : interdiction pour l'homme de faire la cuisine, par exemple, de manière plus générale, la division sexuelle du travail qui souligne les rôles complémentaires de l'homme et de la femme, en opposant les deux sexes renforce le lien du mariage* ». Il se pose alors un véritable problème de la place de la femme dans la famille puisque les enfants ne portent pas le nom de leurs mères et doivent respecter le modèle dominant que constituent les pères. L'enfant qui porte le nom de sa mère est souvent la risée de sa classe d'âge du simple fait que pour la société, un enfant qui porte le nom de sa mère est généralement un « *bâtard* ». Ces stéréotypes ont de *facto* non seulement une incidence sur la place de l'enfant dans le couple, mais surtout, sur l'exercice de l'autorité dans presque toutes les familles.

La notion de chef de famille a une signification d'autorité au sein du ménage. Elle permet au mari de bénéficier du pouvoir paternel. Le double phénomène de la servitude volontaire que traînent les femmes et de machisme comme règle sociétale font éclipser les textes de loi qui promeuvent la femme. Socialement, doter sa femme est un acte prestigieux et de respect du mari vis-à-vis de sa femme. Mais au-delà de la symbolique sociale, la belle famille impose au futur gendre des dépenses de prestiges qui ruinent bien souvent le futur époux. En réalité, les dépenses qu'on lui impose ressemblent au « *prix d'achat de sa femme* ». Au nom de la dépense consentie, le mari est propriétaire de son épouse qui lui doit obéissance et respect. Le partage de l'autorité parentale entre la mère et le père est faussé dès le mariage puisque la rationalité marchande l'emporte sur la rationalité matrimoniale. Le souci des parents de la jeune fille est de lui trouver un « *bon mari* », une notion dont la définition ne peut se passer des considérations matérielles.

En réalité, on a substitué la puissance paternelle, à l'autorité parentale qui est une gestion collégiale et concertée des droits et devoirs des deux parents vis-à-vis de leur progéniture. Une nouvelle conception moins machiste de la notion de chef de la famille, est en promotion. Au Togo, jusqu'à l'avènement du Code de la Famille et des Personnes, promulgué en 1981, c'est la puissance paternelle qui primait, et la femme n'avait pas voix au chapitre. Le Code de la famille est venu rétablir l'équilibre du couple, en mettant en

exergue la notion d'autorité parentale. Si, depuis 30 ans l'autorité parentale est une notion qui n'est restée qu'au niveau conceptuel, la teneur pratique rencontre des obstacles réels.

On a beau avoir écrit que l'autorité parentale sur les enfants appartient conjointement au père et à la mère, mais, l'exercice unilatéral de ce droit est fortement ancré dans les habitudes. Il faut faire remarquer que ce rôle se trouve inversé dans les ménages polygamiques. L'autorité parentale est exercée par la mère, si l'intérêt supérieur de l'enfant l'exige, dans la mesure où, certains maris polygames font des enfants sans s'en occuper réellement. L'approche culturelle est la seule méthode capable de transformer les obstacles au changement en facteurs favorables au changement des mentalités des hommes.

Ainsi, le droit dit positif confère au mari le statut de chef de famille, ce qui lui donne au sein de la société toute son autorité sur sa famille. L'incidence directe de cette disposition est l'attribution au mari de la prédominance paternelle ou de son statut de décideur ; puissance qui s'exerce parfois par de la violence au foyer aussi bien sur la femme que les enfants.

A la tête de l'organigramme familial se place l'homme, puis viennent respectivement la femme (mère), l'ainé(e) le (a) cadet (te), le (a) benjamin(e), et la suite de la fratrie. Ainsi pour *Denise Comanne*¹⁵, « la domination masculine ne se réduit pas à une somme de discriminations. C'est un système cohérent qui façonne tous les domaines de la vie collective et individuelle ». Il est à signaler de suite que l'autorité parentale au Togo ne reste pas dans le cocon de la famille nucléaire. Les oncles et les tantes ont leurs mots à dire dans l'éducation des enfants et là se pose le problème de l'éducation uniforme des enfants car la famille s'oriente vers une multitude d'éducatrices, l'autorité étant incontestablement multiple. Comment les enfants pourront se retrouver dans ce flot d'ordres et de consignes venant de toutes parts et de diverses autorités? L'éducation au sens traditionnel africain relève du devoir de toute la grande famille voire de la société. Par conséquent, ces autorités familiales ou sociétales renforcent celles des parents

¹⁵COMANNE (*Denis*), féministe engagée dans les luttes locales et internationales contre le capitalisme, le racisme et le patriarcat, elle avait créé le CADTM (Comité pour l'annulation de la dette du Tiers Monde) aux côtés d'Éric Toussaint et d'autres militants. Elle fut aussi dirigeante politique à la LCR section/Belge.

L'autorité du père et de la mère, donc des parents sur les enfants étant par définition l'ensemble de leurs droits et devoirs notamment d'une part, la garde et la surveillance et de l'autre, l'éducation des enfants. Ces devoirs reviennent tous en pratique aux femmes au sein du foyer et les droits presque exclusivement aux hommes. En effet, les femmes ont toujours exercé un rôle de garde et de surveillance des enfants surtout que la plupart d'entre elles sont des femmes au foyer. Pour les femmes qui travaillent, ces devoirs sont délégués aux gouvernantes communément appelées « bonnes ». L'homme se limite seulement à apporter des vivres à la famille. La plus grande part des responsabilités est donc assurée en réalité par les femmes. D'abord historiquement, avant la colonisation, la population togolaise était exclusivement rurale et agricole. Le travail est reparti d'une manière sexuée. Les travaux champêtres sont l'apanage du mari et des garçons alors que les tâches domestiques sont exclusivement confiées à la mère et aux jeunes filles. Lorsque les enfants font un écart de comportement, l'explication venant de la communauté y compris de certaines femmes, est que la mère a failli à ses devoirs d'encadrement de l'enfant. Ensuite, il est socialement mal admis que la femme soit la pourvoyeuse de nourriture à sa famille. Non seulement son mari perd l'estime de ses amis mais aussi et surtout, il devient la risée de toute la communauté. Et, les enfants subissent des insultes du genre « *père incapable* » de la part des autres enfants de la même classe d'âge, dans laquelle s'effectue d'ailleurs une partie de la socialisation de l'enfant. La jeune fille joue le rôle de la mère au foyer et le jeune garçon celui de chef de famille.

Il faut signaler tout de même le rôle fondamental de la femme perçue comme principale gardienne des valeurs. Elle assure à ce titre, la délicate mission d'éduquer les enfants, en s'inspirant de sa propre éducation. Ainsi du réservoir de l'inconscient collectif, elle transmet les inégalités de genre en formatant dès la petite enfance, la personnalité de l'enfant. D'ailleurs, Jean Piaget¹⁶ en s'intéressant à la construction mentale de l'enfant définit cette construction comme continue et non linéaire. Il est pour l'auteur « *le*

¹⁶PIAGET (Jean) à une vision dynamique de la connaissance qui est liée à l'interaction du sujet avec son environnement. La perspective Piagétienne est constructiviste en ce sens qu'elle cherche à expliquer les fonctions cognitives d'une complexité croissante par leur mode de formation successif. En effet, chaque stade du devenir intellectuel est à la fois nouveau par rapport au stade précédent et déterminé par ce dernier.

passage perpétuel d'un état de moindre équilibre à un état d'équilibre supérieur » (1964 :10). Cette construction est orientée vers une dimension mentale, individuelle et sociale. En d'autres termes chaque enfant se socialise dans le cocon familial sur le modèle culturel légué par les générations précédentes et garanti par les aînés et les parents. Dans ce contexte, les femmes héritent parfois des devoirs qui découlent du statut de chef de famille sans bénéficier des droits qui leur sont inhérents. Par exemple, elles mettent souvent leur capacité financière au service du ménage mais la tendance est que les hommes en tirent implicitement prestige pour asseoir paradoxalement leur autorité au sein du couple par rapport à leurs conjointes. Cette autorité se traduit très souvent par le rôle de « censeur » qu'incarne l'homme au sein du foyer. Le dialogue s'établit plus entre les enfants et leur mère et moins avec leur père. C'est d'ailleurs pourquoi les femmes sont généralement respectées par leurs enfants au moment où les hommes sont souvent craints par leur progéniture.

Les femmes sont de plus en plus instruites. Elles travaillent de plus en plus et refusent de plus en plus d'être à la charge de leurs maris. Les femmes surtout, celles qui proviennent du milieu rural, après avoir intériorisé les valeurs religieuses acquises dans leur propre famille, rechignent, une fois mariées, à discuter les décisions de leurs maris. Dans le milieu urbain, les rapports changent progressivement. Fort de leur contribution aux charges qui pèsent sur le ménage, elles revendiquent légalement aux travers des associations et des organisations féministes les mêmes droits que les hommes sur les enfants et dans le foyer. Mais, il subsiste des résistances à ce souhait de changements. Mais certaines femmes revendiquent la nécessité que l'homme préside la destinée de toute la famille même s'il n'a pas les capacités apparentes. Cette posture se comprend quand on la met dans son contexte sociologique et culturel. La femme est souvent reléguée au bang de la société, contrairement aux principes d'égalité reconnus par la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme qui stipule à son article premier que « *tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité* ».

3. L'absence ou la perte de l'autorité parentale et ses conséquences

Dans une société où seul le père dispose presque exclusivement de l'autorité, grâce au droit coutumier puis par le droit positif, la femme ne peut suppléer l'homme en cas de défaillance de ce dernier. Du seul fait que le droit positif et le droit coutumier confèrent l'autorité à l'homme, les tentatives de la mère pour combler le rôle dévolu socialement et juridiquement au père, en cas d'échec de ce dernier, est *a priori* voué à l'échec.

La perte de l'autorité parentale sur l'enfant conduit au phénomène des enfants de la rue, ou à la prostitution chez les jeunes filles. Dans certaines familles, il suffirait que le père perde son autorité, pour que les enfants, surtout les jeunes filles se sentent libres de sortir et de rentrer à des heures tardives. Puisque l'autorité n'est pas officiellement partagée entre la mère et le père de famille, dès que l'autorité du père est en berne, les mères perdent automatiquement la main sur l'éducation des enfants. Manque d'autorité et impunité font naître un libertinage poussé qui conduit à l'adoption publique des pratiques de mœurs légères chez les jeunes filles. Ce processus est connu sous la terminologie de « *dévi simé* », ce qui veut dire littéralement le marché des enfants. La prostitution des gamines est un phénomène qui gangrène la capitale togolaise où les lieux de prostitution des enfants ont proliféré ces dernières années. On peut conclure qu'il y a un lien intrinsèque entre la tendance de jeunes filles à se prostituer au tour des hôtels et la nature de l'autorité des parents sur leurs enfants. Olivier Hauville (1989)¹⁷, sociologue français, a abordé les questions de la marginalité juvénile à Lomé, dans une étude intitulée : « *Enquête sur les enfants de la rue à Lomé* ». Selon cet auteur, c'est la fragilité de la cellule familiale et les problèmes de subsistance qui sont à l'origine de ce phénomène. Il préconise à juste titre comme solution l'amour et l'affection des parents vis-à-vis des enfants. Même si l'auteur s'est plus penché sur la délinquance juvénile masculine, ses approches sont aussi importantes pour analyser la prostitution des enfants qu'ils soient filles ou garçons.

Dans la plupart des cas, leur situation socio-économique est teintée de misère familiale et de désintégration de la situation matrimoniale des

¹⁷HAUVILLE (Olivier), *Enquête sur les enfants de la rue à Lomé*» (Oxfam Projet IAD-Lomé, 1989).

parents. D'ailleurs leur intégration n'est pas facile à réaliser. Si l'insertion reconnaît à l'étranger selon Dieudonné Ouedraogo et Victor Piche¹⁸(1995), la place qu'il occupe tout en préservant ses spécificités culturelles et son mode de vie, faut-il considérer les gens appartenant à un même territoire comme étrangers ? Mis à part la différence culturelle urbaine et rurale, l'étrangeté de ces populations réside au niveau du seuil de leur misère. Un enfant qui n'est plus nourri ou qui n'est plus scolarisé et que les parents poussent à une prise en charge précoce de soi, se transformera en déviant social. La crise est telle que le rôle et le rapport de force s'inversent entre parents et enfants. Non seulement les enfants se prennent en charge mais ils apportent aussi des vivres à la maison pour le reste de la famille. Ainsi certaines adolescentes amènent des hommes de la tranche d'âge de leurs parents à la maison sans que ces derniers ne lèvent le petit doigt. Ainsi, le manque de repère fait que certains parents abandonnent leurs enfants, les laissant devenir « *Assimékpé* » ou la pierre du marché en Ewé, c'est-à-dire les enfants abandonnés de la rue ou des marchés. Cette métaphore n'a rien d'anodin puisque les enfants ne maîtrisent d'autres espaces que celui des rues ou des marchés, ils y dorment la nuit, y travaillent le jour et y passent leurs temps de loisir. L'anthropologue Kossi Djonoukou¹⁹ dans sa « *contribution à une approche anthropologique du phénomène des enfants de la rue dans les villes togolaises: cas de Lomé* », s'est mis d'accord avec la position de Yves Marguerat²⁰ sur la question. Il estime que « *les troubles comportementaux chez les gamins de la rue sont dus à la carence d'affection, car le cas des gamins à Lomé n'est pas toujours une marginalité conséquente d'une crise de société, une société non capable de régler des conflits. Les origines sont à rechercher dans l'entourage familial* ».

Les causes de cette déliquescence structurelle et familiale restent à mettre au jour sur le plan politique et conjoncturel. Depuis près de deux décennies, l'Etat togolais connaît une crise sociopolitique qui ne favorise pas

¹⁸ OUEDRAOGO (Dieudonné) et PICHE (Victor), *Insertion urbaine à Bamako*, Karthala, Paris, 1995.

¹⁹ DJONOUKOU (Kossi), *contribution a une approche anthropologique du phénomène des enfants de la rue dans les villes togolaises: cas de Lomé*, Revue du CAMES - Nouvelle Série B, Vol. 007 N° 1-2006 (1er Semestre) 63.

²⁰ MARGUERAT (Yves), «*Une pathologie sociale, symptôme et traitement: les gamins de la rue à Lomé*», ORSTOM-Lomé, 1978.

l'adoption de réels textes législatifs visant à encourager les parents à remplir leur devoir familial envers les enfants de façon équitable. Un Etat qui cherche lui-même à s'orienter ne peut guère protéger les personnes les plus vulnérables dans la société que sont les enfants. Kossi Djonoukou²¹ a raison de penser que « *manquant ainsi d'une autorité sécurisante et stable, d'identification imagologique, l'enfant s'assimile rapidement aux amis du quartier du même âge que lui. Et [que], peu à peu, c'est la dérive vers la rue pour ne plus revenir à la maison* ». Il faut reconnaître aussi que laissés à eux-mêmes, les parents et les familles y perdent les notions des normes et du devoir. Malgré l'existence des textes de lois, la chaîne d'immobilisme commence du sommet de la hiérarchie organisationnelle à la petite unité sociale qu'est la famille.

La situation religieuse est faite d'approximation théologique. Tout porte à croire que les prêtres qu'ils soient monothéistes ou animistes, n'abordent pas le problème en amont. Ils laissent pourrir la situation, avant d'intervenir comme rédempteurs en aval. Tout se passe comme s'ils poussent donc les choses au bout afin de récupérer les âmes. L'exode rural et le développement des villes ne tiennent plus en compte les principes ou valeurs sacro-saintes de la famille. Le milieu urbain fait naître inexorablement de nouveaux problèmes auxquels les familles ne sont pas préparées. La maîtrise du milieu urbain n'est pas encore bien opérée par les habitants.

Le foyer familial est responsable à plus d'un titre de la délinquance dans la mesure où elle n'arrive pas à remplir son rôle alors que rôle est d'aider l'enfant, de le protéger, de l'encadrer, de lui assurer une croissance harmonieuse. Lorsque ces rôles et ces fonctions ne sont pas remplis, il y a péril à la demeure. On a du mal à penser aujourd'hui que l'enfant soit une charge plutôt qu'un investissement dans le monde rural au Togo. Les enjeux du placement des enfants se jouent à ce niveau.

4. L'autorité parentale élargie : le placement des enfants dans la famille élargie

Généralement en Afrique, le placement des enfants dans des familles élargies peut provenir d'une logique économique pour celui qui place l'enfant ou de pure philanthropie pour celui qui l'accueille. Il peut aussi répondre à la logique de combler le désir d'avoir un enfant de l'un de

²¹ Idem

membres de la grande famille. Mais très souvent c'est une forme de manifestation de la solidarité.

Par exemple, lorsque les parents sont souvent obligés de chercher des établissements scolaires à leurs enfants très loin de la résidence familiale, ils sollicitent l'aide d'un oncle ou d'une tante pour abriter l'enfant pour une période donnée. Très souvent la famille élargie ne réussit pas à subvenir à tous les besoins des enfants. Ces derniers cherchent très tôt à se responsabiliser à travers de petits boulots de portefaix payés à des sommes dérisoires. C'est une forme de perte de l'autorité dans la mesure où l'enfant en gagnant de l'argent coupe peu à peu le lien avec ses tuteurs. Le lien qui unit un enfant avec « sa parentèle » devient fragile parce que, ce qui peut le lier en premier lieu à ces derniers, c'est le fait de lui fournir un toit, des moyens de subsistance et une éducation descente.

Cette forme de placement qualifiée de placement dans la famille élargie par l'UNICEF constitue au Togo la solution de prise en charge de substitution au cas où les parents connaissent des difficultés. Il faut reconnaître que ces placements constituent un ciment qui consolide l'édifice de la grande famille africaine tout en représentant un atout pour les premiers bénéficiaires que sont les enfants. C'est en ce sens que la Child Welfare League of America (CWLA) reconnaît que « *le fait d'être pris en charge par des membres de la famille ou par d'autres personnes proches, souvent dans sa propre communauté, présente a priori des avantages considérables pour l'enfant, bien que le lien familial ne constitue pas en soi une garantie en termes de capacité d'assurer le bien-être et la protection de l'enfant* ».

Cette forme de prise en charge et de placement n'est pas forcément tout bénéfique pour l'enfant. C'est ainsi qu'il est fréquent de voir des enfants se plaindre de maltraitance. Soit les ascendants directs croient aux plaintes de l'enfant et la grande famille se déchire soit ils les ignorent et la famille demeure soudée.

Pour mieux comprendre ce genre de placement, reportons nous à la Child Welfare League of America²² (CWLA) qui estime que le placement des enfants est « *une situation dans laquelle l'enfant est pris en charge à plein temps, élevé et protégé par des membres de sa famille, des membres de sa tribu ou de son clan, des parrains, des beaux-parents, ou par tout adulte qui*

²²Child Welfare Journal fondé en 1921

a un lien de parenté avec lui ». C'est ce qui explique le fait que traditionnellement, la famille élargie prend spontanément en charge les enfants orphelins.

5. Avantages et limites du placement dans la famille élargie

Quel que soit le modèle du placement de l'enfant dans la famille élargie, il recèle des avantages et inconvénients. Comme avantages, il soude les liens familiaux. Il évite aussi à l'enfant de passer par l'étape de l'intégration puisqu'il vit dans la cellule parentèle. Mais dire que le placement de l'enfant dans la famille élargie n'a que d'atouts relèverait d'une pure vue de l'esprit, car, en pratique, il présente aussi des incidences sur l'enfant et la famille. Aussi longtemps que les relations humaines seront tendues dans la famille à propos du comportement de l'enfant, les tantes et les oncles feront toujours référence au passé des parents de l'enfant. Les rapports interhumains peuvent se détériorer au fil du temps entre les parents géniteurs et la parentèle.

Dans certains cas, le placement de l'enfant dans la famille représente une manne financière pour celui chez qui l'enfant est placé lorsque le père géniteur a une bonne situation financière. Certains membres de la parentèle se battent pour avoir la garde de l'enfant juste parce que le montant de la pension alimentaire est conséquent.

Le partage de responsabilité entre les géniteurs et les autres parents est parfois flou et les responsabilités des uns et des autres se chevauchent au point que l'enfant ne s'y retrouve pas. De réels risques subsistent pour que l'enfant éprouve un choc intergénérationnel. Par exemple au moment où les parents géniteurs sont rigides sur l'éducation à donner à l'enfant, les grands parents font montre d'une certaine flexibilité. Signalons aussi le problème de logement pour l'enfant confié et pour les parents qui l'accueillent. Des doutes subsistent quant à l'efficacité des placements mais encore faudrait-il que soit mis au jour, les insuffisances de cette procédure pour le grand public. Si l'adoption permet aux enfants qui n'ont aucune attache généalogique avec leurs parents de s'intégrer dans leurs nouveaux cadres familiaux, pourquoi n'en serait-il pas possible pour les enfants qui ont des liens avec la famille élargie ?

Nous ne nions pas le risque et la dérive que peut présenter la prise en charge des enfants par la famille élargie. Les problèmes inhérents à cette démarche

peuvent être résolus de manière efficace avec une volonté politique et la pression des organisations de la société civile comme WILDAF²³. Ainsi selon l'UNICEF²⁴, « *les arrangements spontanés représentent la forme de loin la plus répandue de prise en charge* » où « *sur les quelques 2,1 millions d'enfants élevés exclusivement par leurs grands parents, plus de 90% sont pris en charge sans décision officielle* ».

6. Le cas des orphelins

La prise en charge spontanée par la famille élargie n'est pas inhérente à des rétributions formelles au Togo. Même sur le plan informel, elle n'est pas non plus assortie de rétribution. Les dépenses engagées ne sont pas assorties de remboursement par les parents géniteurs à la parentèle. Le rôle parental de prise en charge automatique des orphelins par les familles vient de la tradition. Les membres survivants de la famille ont obligation morale de prendre en charge les enfants qui viennent de perdre leurs parents. Autorité parentale et éducation sont intimement liées. Dans la plupart des situations où les enfants sont confiés à la famille élargie, on met sans le savoir l'accent conjointement sur une éducation morale, sur la transmission par contrainte, sur l'esprit de discipline et sur l'obligation de l'enfant à manifester son attachement au groupe. Au Togo, cette construction de l'enfant et de sa personnalité se heurte à un mal être général puisque l'enfant est contraint non pas d'obéir volontairement mais sous le coup de la violence et des menaces. Ceci se passe aussi bien dans la famille nucléaire que dans la famille élargie. On peut reconnaître à juste titre avec Durkheim que la

²³ Women in Law and Development in Africa (WILDAF), est une ONG de promotion des droits de la femme, de promotion de l'émergence de la femme au niveau local, national, régional et international. Elle forme les femmes au droit, à la micro-finance, en leadership et à la gestion de la chose publique.

²⁵ UNICEF/Service Social International, Pour une meilleure protection sociale des enfants ne bénéficiant pas de la prise en charge par la famille élargie : un enjeu pour des normes internationales.

²⁶ DURKHEIM (Emile), *De la division du travail*, 1893, Paris, PUF, 2^e édit., 1967. Dans son premier livre, qui est sa thèse, Durkheim définit une véritable typologie de la vie en société, construite à partir de deux types possibles, la solidarité mécanique, qui se caractérise par le fait que les individus s'imitent les uns les autres en se conformant à une société qui les transcende, et la solidarité organique, qui se définit par la fusion des individus et de la société dans le cadre d'une véritable division du travail.

socialisation est basée sur les contraintes et le conformisme parfois volontaire. Pour Emile Durkheim (1893) « *c'est seulement à condition qu'il ait des sanctions que l'existence même de la moralité est assurée* ». La sanction assure deux fonctions : pour le fautif, elle a une dimension répressive, alors que chez les autres membres de la communauté, elle contribue à l'ancrage des règles dans l'esprit. Dans l'inconscient collectif, la sanction instaure la discipline. Elle doit être proportionnelle à la faute commise. Comment les sanctions sont-elles prises par les familles élargies dans un pays comme le Togo où les enfants sont placés sans aucune décision officielle ? La même faute commise pourrait être sanctionnée sévèrement ou non selon qu'on provienne d'une famille ayant un statut social élevé ou non. Les familles situées en bas de l'échelle sociale, adoptent une gestion plus que rigoureuse de leurs progénitures avec des règles rigides. Nous sommes sans doute dans un processus de reproduction où les premiers pensent que laisser l'enfant agir conformément à son libre arbitre, lui offrirait une grande opportunité d'épanouissement alors que les derniers croient que la réussite sociale passe par l'application rigide des règles qu'elles soient tacites ou formelles. Le type de profession modélise donc le type de socialisation des enfants. Les couples isolés, les femmes seules élèvent les enfants dans des cadres humainement inacceptables et socialement inadmissibles. Si Annick Percheron²⁵ (1974 : 25) définit la socialisation comme une acquisition d'un code symbolique résultant de la transaction entre l'individu et la société, cette transaction se fait par une accommodation entre la famille.

Nous avons exposé plusieurs situations d'autorité parentale au Togo en rapport avec le type d'éducation et de socialisation. Dans ce bouquet se pose alors la question fondamentale de la part de ce qui est du type de personnalité individuelle et sociale de l'enfant car la part du sociétal et de l'individuel sont comprises dans la personne. Si le « moi » freudien est traversé par le conflit entre le ça et le surmoi, les interdits sociaux ont été souvent martelés de façon redondante à l'enfant de sorte que celui-ci les

²⁷PERCHERON (Annick), *L'univers politique des enfants*, 1974 FNSP, Colin Durant les années 1970 et le début des années 1980, Annick Percheron a consacré l'essentiel de son travail scientifique à la socialisation politique des enfants. Annick Percheron se faisait de la socialisation politique et du politique le pilier central de ses préoccupations au travers des termes d'univers politique et du concept de proximité idéologique et dont elle a pensé le mode opératoire du processus de socialisation.

accepte. Or, à un certain moment de l'enfance, l'individu devient curieux à telle enseigne que des questions fusent de lui sur toutes les situations et interdits. A ces questions les parents togolais apportent moins de réponses. On répète toujours à l'enfant qu'il est interdit de faire ci, il est interdit de faire ça. Et lorsque l'enfant demande à savoir pourquoi c'en est ainsi, les parents répondent: « *c'est comme ça* », sans arguments derrière. Mais l'enfant résiste car il y a une transaction à l'intérieur de l'individu et entre l'individu et la société.

La perte de l'autorité parentale sur les enfants emmène les jeunes déjà en ville à se retrouver dans la rue. Elle encourage aussi le mouvement des jeunes des milieux ruraux vers les milieux urbains où très souvent ils finissent également par se retrouver dans la rue. Toutefois ces derniers en usant mal de cette nouvelle donne, échappent au contrôle parental sans appréhender les dangers auxquels ils sont potentiellement exposés. En général dans ces cas, nombre de parents tentent vaille que vaille de maintenir leur autorité vis-à-vis de l'enfant en ayant recours châtement corporel.

7. L'exercice violent de l'autorité parentale: le châtement corporel comme mode d'éducation et de transmission.

Nombre de familles togolaises soumettent les enfants aux châtements corporels. Ces punitions n'étaient pas reconnues officiellement par la loi, ni par le ministère de l'éducation nationale mais elles avaient libre cours jusqu'à l'avènement du vent de l'est et le discours de la Baule qui a apporté la Démocratie au Togo dans les années 1990. Mais à partir des années 1990, l'usage de la chicotte est passé d'un statut de méthode exclusive à un usage exceptionnel. Cependant lorsque les parents ont commencé à se départir du châtement physique pour asseoir leur autorité, les établissements scolaires ont commencé par les suivre dans la foulée. La lutte pour l'absence de violence dans l'éducation a connu un début difficile dans la mesure où les jeunes adultes d'aujourd'hui, continuent de louer la vertu magique du « bâton » sur leur réussite. Si les parents sont les premiers à amorcer la révolution, ils ont été rattrapés et dépassés par l'école. Au fur et à mesure que les années passent dans le couple, les parents changent d'attitude et deviennent moins sévères. Ils utilisent moins la punition corporelle par manque de force ou par sagesse. Ainsi les cadets sont moins « *chicotés* » que les aînés et les benjamins moins que les cadets. Aussi faut-il signaler que les filles sont souvent moins soumises au châtement corporel que les

garçons, car ces derniers sont souvent plus turbulents. Par la punition corporelle, on conditionne les enfants à l'obéissance. La violence dans l'éducation s'acquiert par transmission passive. Donc, c'est toute la chaîne éducative qui sera gouvernée activement ou passivement par la transmission de la violence éducative découlant de l'affirmation de l'autorité parentale.

Conclusion

Les problèmes de la perte de l'autorité parentale et du droit des enfants sont légions dans la société togolaise quand on sait que des associations et des organismes de lutte contre la maltraitance des enfants prolifèrent à cause de l'ampleur du sujet. Il est vrai que ces institutions ont amorcé un processus en matière de protection de l'enfant. Toutefois la réalité est la même presque sous tous les cieux en Afrique de l'Ouest ou ailleurs. L'état providence n'est pas encore de réalité en Afrique pour les populations démunies comme les enfants. L'autorité parentale, généralement dans la société togolaise, s'assimile à celle du père de famille. Elle met la participation des femmes dans des décisions concernant les enfants, au second rang. Ainsi, les enfants respecteraient moins l'autorité de leur mère.

La redéfinition d'un cadre juridique cohérent se fait sentir comme nécessité, mais elle n'est pas suffisante puisque les différents textes législatifs et constitutionnels togolais qui s'inspirent du principe universel de l'égalité entre l'homme et la femme restent toujours lettre morte. Mais au travers l'analyse des textes, on note la persistance des inégalités de droit entre homme femme. Certaines pratiques normatives, coutumières, et traditionnelles culturelles préjudiciables aux femmes demeurent fortement ancrées dans les habitudes. Il s'agit de la servitude rituelle, le lévirat et la répudiation. Ce qui revient à reconnaître que le plus important, pour un pays dans ce cas de figure, c'est de passer plutôt à la sensibilisation en faveur cette idée de cogestion de la famille par le couple.

C'est le statut même de la femme qui en pâtit davantage avec évidemment de nombreuses discriminations, dues en grande partie à la place qui lui est actuellement assignée dans la société traditionnelle togolaise. Il subsiste un paradoxe sur l'importance accordée dans toutes les communautés au rôle social de maternité et d'éducatrice de la femme et son manque d'autorité en tant que responsable de famille. Les mêmes droits et les mêmes responsabilités en tant que parents sont reconnus et accordés aux femmes et

aux hommes quel que soit leur état matrimonial dans les sociétés postindustrielles. Pourquoi ne le seraient-ils pas dans les sociétés postcoloniales ? Certes, chaque société vit des réalités sociétales particulières. Mais la mondialisation comme système économique que vit l'Afrique n'est pas suivie d'un rythme accéléré de la mondialisation culturelle et juridique.

Bibliographie

AGIER (Michel), *L'invention de la ville. Banlieues, townships, invasions et favelas*, Paris, Edition des Archives Contemporaines, 2002,

AGIER (Michel), *Commerce et sociabilité : les négociants soudanais du quartier Zongo de Lomé*, ORSTOM, Paris, 1983

ARENDET (Hannah), "Qu'est-ce que l'autorité?" Trans. Marie-Claude Brossellet et Hélène Pons. Dans *La crise de la culture*. Paris, Gallimard, 1972, 121-185.

Association of Childrens Welfare Agencies (NSW), *Children out of home, analysis of substitute care data, 1991/92 to 1995/96*, Sydney, NSW : *Association of Childrens Welfare Agencies*, 1998.

CORDELL, Denis. PICHE Victor. « *Pour une histoire de la famille en Afrique* », in PILON M.,.

COMANNE (Denise), « Comment le patriarcat et le capitalisme renforcent-ils conjointement l'oppression des femmes ? » Communauté pour l'Annulation des Dette du Tiers Monde (CAMDT), <http://www.cadtm.org/Comment-le-patriarcat-et-le>, 27 mai 2010.

CWLA (Child Welfare League of America), *LGBTQ Youth in Child Welfare*, *Child Welfare Journal*, Special Issue, Vol. 85, n°2, à <http://www.cwla.org/articles/cwjabstracts.htm#0603>, 15 mai 2010.

DJONOUKOU (Kossi), *Contribution a une approche anthropologique du phénomène des enfants de la rue dans les villes togolaises: cas de Lomé*, Revue du CAMES - Nouvelle Série B, Vol. 007 N° 1-2006 (1er Semestre) 63

DURKHEIM, (Emile), *De la division du travail*, Paris, PUF, 2e éd., 1967.

DURKHEIM (Emile), *Education et sociologie*, Paris, PUF, 1966.

ELA (Jean-Marc), *La ville en Afrique noire*, Karthala, Paris, 1983.

HAUVILLE (Olivier), *Enquête sur les enfants de la rue à Lomé*, (Oxfam Projet IAD-Lomé, 1989).

- HILL (Reuben), 'Sociology of Marriage and Family' 1958, *International Bibliography of Research in Marriage and the Family*.
- JAGLIN (Sylvy), et DUBRESSON (Alain), Pouvoirs et cités d'Afrique noire. Décentralisations en questions Karthala, Paris, 1993.
- LOCOH (Therese), VIGNIKIN (Kokou), VIMARD (Patrice), (dir.), 1997, *Ménages et familles en Afrique. Approches des dynamiques contemporaines*, Paris, Centre français sur la population et le développement, 1997, pp.55-74.
- MARGUERAT (Yves), «*Une pathologie sociale, symptôme et traitement: les gamins de la rue à Lomé*» (ORSTOM- Lomé, 1978.
- OUEDRAOGO (Dieudonné) et PICHE (Victor), *Insertion urbaine à Bamako*, Karthala, Paris, 1995.
- ONU (Organisation des Nations Unies), Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, *Care and Permanency Planning*, à <http://www.hunter.cuny.edu/socwork/nrcfcpp/downloads/tools/kinship-tool.pdf>. 1979.
- ONUSIDA, UNICEF, and USAID, *Children on the Brink. A joint report of new orphan estimates and a framework for action*, July 2002.
- PARSONS (Talcott) et BALES (Robert) *Family Socialization and Interaction Process* (New York, The Free Press, 1955).
- PAULME (Denise), «*Structures sociales traditionnelles en Afrique Noire, Cahier d'étude africaine*», vol 1, N°1, Paris, 1960, PP 15-27
- PERCHERON (Annick), *L'univers politique des enfants*, FNSP, Colin, 1974.
- PIAGET (Jean), *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris, PUF, 1932.
- PIAGET (Jean), *Six études de psychologie*, Paris, Gonthier, Coll. Médiation, 1984.
- POITOU (Danièle), RÉSEAU « MARGINALITÉ JUVÉNILE DANS LA VILLE AFRICAINE », « Pour une étude scientifique de la marginalité infantile et juvénile, Dans la ville africaine », C:ah. ORSTOM, sér. Sci. Hum., vol. XXI, TIQ 4, 1986: 497A99.
- RANKIN (Sonia Gipson), « Why they won't take the money: Black grandparents and the success of informal kinship care », *The Elder Law Journal*, Vol. 10, n°1, Printemps 2002, p. 153-185.

Komi Lolonyo HEMEDZO et Laurent AHIABLAME / L'autorité parentale au Togo : une analyse des faits sur le rôle de l'homme et de la femme dans l'éducation de l'enfant /Revue Échanges vol. 1 n° 002 juin 2014

SINGLY (François), L'enfant n'est pas qu'un enfant, http://www.scienceshumaines.com/l-enfant-n-est-pas-qu-un-enfant_fr_21191.html

US Department of Health and Human Services, *AFCARS Report*, Estimations d'Octobre 2000.

SERVICE SOCIAL INTERNATIONAL et UNICEF, Pour une meilleure protection des enfants ne bénéficiant pas de prise en charge parentale. La prise en charge par la famille élargie : un enjeu pour des normes internationales, Rapport d'Août 2004.

VENNETIER. (Pierre), *Les Villes d'Afrique tropicale*, Masson, Paris, 1976.

**ALTÉRATION ET TRAITEMENT DES SOURCES ORALES :
IMPACT DE L'ISLAM SUR LES SOURCES DE L'HISTOIRE DANS
LE NORD-OUEST DE LA CÔTE D'IVOIRE, Bourahima BAKAYOKO**
(Université Alassane Ouattara de Bouaké – CI)

Résumé

Cet article analyse les questions liées à l'altération des traditions orales, dans le cas du peuplement mandé islamisé du nord-ouest de la Côte d'Ivoire. Ce territoire, anciennement peuplé de sénoufo, connaît des migrations mandé à partir du XI^e siècle et est le théâtre de conquêtes dans le cadre des révolutions dioula, du XVII^e au XIX^e siècle. La dynamique ethnoculturelle de la région se caractérise, dès lors, par de nouvelles constructions identitaires et une redéfinition des valeurs et des références sociales, sur la base de la nouvelle religion dominante, l'islam. De là, naît un processus d'altération des traditions orales et de leurs supports de transmission. Sur la base des constats d'altération des sources historiques concernées, notre analyse propose des éléments d'approches méthodologiques prenant en charge, l'existence du risque d'altération et permettant le maximum de recoupements critiques avec diverses autres sources. Ces éléments d'approches méthodologiques vont ainsi de la prise de conscience des risques d'altérations à l'ouverture interdisciplinaire, en passant par l'imprégnation et la maîtrise de l'environnement locale de production des sources concernées.

Mots clés : Méthodologie, sources historiques, traditions orales, islamisation, altération, mandé, Côte d'Ivoire.

Abstract

This article discusses issues related to the alteration of the oral traditions, in the case of the settlement of the islamized Mandé in the North-Western Côte d'Ivoire. This territory formerly inhabited by the Senufo, had registered the Mandé migrations from the eleventh Century, before it became the scene for various conquests, in the context of the Dioula revolutions of the seventeenth and the nineteenth Centuries. The Ethno-cultural dynamics of the region is therefore characterized by the construction of new identities and by a redefinition of values as well as the social references based on the new dominant religion: Islam. From this arises an alteration of the oral

traditions as well as their means of transmission. Based on the findings of the alterations of the historical sources concerned, this analysis suggests elements of methodological approaches that support the existence of the risk of destroying the traditional sources and paves the way for a maximum critical cross-checking with other sources. These elements of the methodological approach range from the awareness of the existence of the risks of alterations to an interdisciplinary approach, passing through an exposure to the local realities as well as a mastery of the local environment in the production of the sources in question.

Keywords: methodology, historical sources, oral traditions, the spreading of Islam, alteration, Mandé, Côte d'Ivoire.

Introduction

L'histoire nous renseigne sur l'évolution de nos sociétés, dans le temps et dans l'espace. Son élaboration repose sur la collecte, le traitement et l'exploitation méthodique des sources. L'étude des sources de l'histoire de l'Afrique et particulièrement des traditions orales, témoigne de différents cas d'altération sur la base d'un ensemble de processus sociaux. Cette dynamique résulte de situations et de stratégies d'organisation et d'adaptation des sociétés, face aux grandes mutations de leur histoire et des modes de pensées qui les structurent.

L'islamisation de la région nord-ouest de la Côte d'Ivoire a commencé au XVI^e siècle. Plusieurs centaines d'années après, l'impact de l'Islam sur le corpus des traditions orales du peuplement mandé est clairement établi. L'histoire du peuplement mandé de la région se situe dans le cadre des mouvements de conquête et d'expansion commerciale qui affectent, du XVI^e au XVIII^e siècle, la partie septentrionale du territoire constituant aujourd'hui la Côte d'Ivoire¹. Les populations concernées par cette étude sont les mandé (malinké-bambara-dioula), noyau de peuplement de l'ancien empire du Mali. Ils sont au cœur de l'évolution historique que constitue l'islamisation de la Côte d'Ivoire. Nous nous intéressons ainsi à la formation d'un espace ethnoculturel ayant permis le développement de la pratique d'une religion d'adoption l'islam ; autour de laquelle, les populations redéfinissent leur identité sociale et politique. Ce processus ouvre la voie à une altération des sources historiques soumises aux effets de l'islamisation. Comment se traduit cette altération et quels en sont les conséquences sur l'approche méthodologique, pour le traitement des sources orales de l'histoire du peuplement mandé de la région ?

L'analyse du phénomène d'altération de certaines sources orales de l'histoire du peuplement de la région, nous a permis de développer une réflexion méthodologique. Celle-ci est axée sur l'évaluation des sources disponibles et les approches de traitement, en insistant sur les difficultés spécifiques. Dans le cadre de notre thèse et de recherches ultérieures, nous avons effectué des enquêtes de terrain entre 1999 et 2002 et en 2009. Notre premier corpus de témoignages recueillis comprenait des éléments dont la portée de l'altération nous a paru symptomatique. Ce qui nous a amené, à la lumière de recoupements avec des données des sources écrites et de notre

¹Sidi, M. S. Aly, *Odienné et le Kabadugu : des origines à 1890*, Abidjan, Université d'Abidjan, 1993, 353 p.

connaissance de l'environnement local, à analyser le processus et la nature de cette altération. L'objectif étant d'en comprendre le contexte et d'en mesurer les impacts dans des cas précis. Avec pour ambition, non seulement de disposer d'éléments de critiques, mais aussi de pouvoir relativiser certaines versions historiques sur le peuplement de la région et à partir de là, ouvrir des pistes de recherches. Ainsi, nous présentons dans un premier temps le peuplement, puis l'islamisation et l'évolution ethnoculturelle de la région étudiée. Ensuite, nous analysons la dynamique de l'islamisation de la région et ses conséquences sur les sources historiques, pour enfin voir quelles sont les approches méthodologiques indiquées dans le cadre du traitement de ses sources altérées.

1. Le peuplement et l'évolution du cadre historique du nord-ouest de la Côte d'Ivoire

La construction de l'objet historique fait appel aux trois dimensions essentielles que sont le temps, l'espace et la société. Ce trinôme constitue à bien des égards, un tout, une unité dynamique qui sert de trame à l'analyse historique. Nonobstant le fait qu'un aspect particulier de cet ensemble puisse être mis en avant, par la formulation thématique retenue pour la recherche. Les sources archéologiques et les traditions orales attestent de l'ancienneté relative de l'occupation humaine de la région nord-ouest de la Côte d'Ivoire. Ce peuplement a connu des évolutions, dont la plus marquante est l'islamisation qui a déterminé la base de la construction ethnoculturelle de la région, telle qu'elle apparaît aujourd'hui.

1.1. Le peuplement

La zone étudiée, le nord-ouest ivoirien, est essentiellement peuplée de mandé, avec des minorités de sénoufo et de peuhl assimilées par les malinké². Ce peuplement se répartit actuellement entre trois grands sous-ensembles ethnoculturels: le Kabadougou, le Worodougou et le Mahou. La

²La domination de l'identité malinké est étroitement liée à l'islamisation qui a servi de vecteur d'uniformisation culturelle : « le groupe malinké est régulièrement musulman dans le kabadougou, dans une partie du massala...Plus à l'est, le groupe vandougou et toudougou seront les seuls à conserver des pratiques anciennes, plus spécifiquement bambara. Seul le groupe nouhoulou d'origine sénoufo, marquera une certaine résistance à l'uniformisation », Ministère des Affaires Economiques et du Plan / République de Côte d'Ivoire, *Etudes de la région d'Odienné – Boundiali*, Paris, B.D.P.A., t. 2, p. 22.

région du Kabadougou (Odienné) est la plus septentrionale et est adossée à l'ouest au prolongement de la dorsale guinéenne, la chaîne du Fouta Djallon. Au sud de la zone étudiée, se trouvent les régions du Worodougou (Séguéla) et du Mahou (Touba) peuplées, respectivement, par les communautés malinké dites *koyaga* et *mahouka*. La zone étudiée est limitée au nord et à l'est par le pays sénoufo ; au sud se trouve le pays dan ou yacouba, peuplé de mandé du sud. La zone est aussi une région frontalière. Elle est limitée au nord par l'ancien cercle de Bougouni (Mali) et à l'ouest par l'ancien cercle de Beyla (Guinée), abritant toutes deux des populations malinké. Ce continuum mandé témoigne d'un socle commun et d'une dynamique de peuplement quasi identique, caractérisée par des vagues de migration successives et des mouvements de conquêtes qui ont connu plusieurs phases.

Les plus anciennes populations connues de la région dont l'installation remonte à la protohistoire, sont les sénoufo. A partir du XVI^e siècle, le paysage humain de la région enregistre un début de transformation avec l'arrivée des premières grandes vagues de migrants mandé ; après des mouvements antérieurs moins importants et qui dateraient du XI^e siècle.³

Un certain nombre de travaux de recherche sur l'histoire de l'espace géopolitique concerné, dont notamment la thèse d'Yves Person sur Samory⁴, nous donnent une idée assez précise sur le processus d'installation des malinké-dioula dans les territoires qui constituent aujourd'hui le nord de la Côte d'Ivoire. Ces peuples forment un vaste ensemble dont les malinké ne sont qu'une composante. Cet ensemble est connu dans la littérature classique sous le nom de mandingue. En Côte d'Ivoire il est plus couramment désigné par le nom de mandé⁵. On les distingue en mandé du

³Simon-Pierre Ekanza, *Côte d'Ivoire : terre de convergence et d'accueil (XV^e – XIX^e siècles)*, Abidjan, Les Editions du CERAP, 2006, 119 p.

⁴Yves Person, *Samori: une révolution Dyula*, Dakar, IFAN, 1968-1975, 3 tomes, 2377 p.

⁵ « Le terme mandé désigne une famille de langues parlées par un grand nombre de peuples d'Afrique occidentale. Ceux-ci étaient localisés (...) autour du VI^e millénaire (...) la séparation remonterait à 1600 avant notre ère (...) Le premier ensemble ou mandé occidentale est divisé en deux branches nord et sud. Les langues malinké, bambara et dioula forment la branche nord, les langues guéré, mende et loko, la branche sud. Le second ensemble ou mandé oriental comprend également deux branches nord et sud. Celle du nord est constituée par les langues busa, samogho, bisa, bobo et samblé. Celle du sud est composée par le manon et sept langues parlées dans l'actuelle Côte d'Ivoire : le dan ou yacouba, le wen ou toura, le gouro ou gban, le mona, le ouan et le ngan ou ben. (...) On préfère aujourd'hui des appellations qui prennent en compte l'aire géographique recouverte par ces langues. Ainsi, on distingue les mandé du nord qui parlent malinké, bambara et

sud (dan ou yacouba, toura ou wenmebo, kouéni ou gouro) et mandé du nord (malinké, dioula). L'installation Mandé dans le territoire qui sera le nord de l'actuelle Côte d'Ivoire s'est opérée sur plusieurs siècles et sous différentes formes et concerna plusieurs régions :

« ...Parmi les populations ivoiriennes, les premières qui choisissent de rejoindre les peuples les plus anciens (...) sont les mandé. (...) à cette date, l'avant-garde formée de ligbi et de numu⁶, est déjà stabilisée dans le Nord ivoirien. Ce sont de paisibles marchands et artisans : orpailleurs, orfèvres, forgerons, cordonniers, boisseliers (...) Le gros de la troupe, formée en grande partie de guerriers, suivra un siècle plus tard »⁷.

Le XVIIIe siècle est décisif pour la région, car il voit la confirmation des ambitions expansionnistes malinké qui aboutissent à la création du premier royaume bambara-malinké de la région, le Nafana ou Diarrassoubadougou (1760-1820). Ce qu'il est important de suivre au delà du processus militaro-politique de cette implantation, c'est la dynamique sociale qui caractérise l'évolution des traditions de ces populations. Dans le cas précis de la région nord-ouest, l'installation des premières grandes communautés d'origine mandé s'inscrit dans la seconde vague migratoire malinké (XVIe-XVIIe siècles). Elle est plus marquée par les traditions orales « islamisées ». A Odienné, par exemple, la première communauté malinké à s'installer fut conduite par les kamaté et les comara, des musulmans originaires du royaume bambara de Ségou. Ces deux familles musulmanes auraient été, selon les traditions orales, mues par le souci de

dioula. L'unité des mandé du nord est évidente : une même origine ethnique, une communauté de culture, une langue commune qui transcende les divers dialectes et permet une compréhension mutuelle d'Odienné à Kong », Loucou, Jean-Noël, *Histoire de la Côte d'Ivoire : peuples et ethnies*, Abidjan, Editions Neter, 2002, pp. 57 et 69.

⁶ Simon-Pierre Ekanza précise que les premiers éléments noumou sont probablement installés avant le XIe siècle : « il n'est pas impossible que l'arrivée des premiers éléments numu soit plus précoce que la date du XIe siècle, comme le suggèrent les hypothèses du linguiste Painter et les résultats des fouilles archéologiques », Simon-Pierre Ekanza, *Côte d'Ivoire : terre de convergence et d'accueil (XVe – XIXe siècles)*, Abidjan, Les Editions du CERAP, 2006, pp. 19-20.

⁷ Simon-Pierre Ekanza, *Côte d'Ivoire : terre de convergence et d'accueil (XVe – XIXe siècles)*, Abidjan, Les Editions du CERAP, 2006, p. 7

venir dans la région d'Odienné pour établir une communauté religieuse, afin de vivre leur foi loin des animistes du royaume de Ségou⁸.

Ce motif islamique d'implantation pose en fait la question de l'idéologie religieuse, par ailleurs très déterminante dans la formation et l'évolution des structures sociales de la région. Dans l'histoire du peuplement de la région, nous notons ainsi une opposition entre animistes (bambara et sénoufo) et musulmans (malinké et dioula). Cette opposition est révélatrice de la nature de la construction identitaire et de la logique religieuse qui ont servi de bases au développement politique, social et culturel de la région, en impactant fortement les traditions orales et leur transmission.

1.2. Islamisation et évolution ethnoculturelle

Dans l'histoire de l'aire culturelle mandé, la religion ancienne, antérieure à l'islamisation est la *bamanaya*. La notion de *bamana* est étroitement associée au sous-groupe ethnique bambara, dont le nom semble être une francisation du terme *bamana*. Cette déformation est assez symptomatique des difficultés de catégorisation des sous-groupes mandé, notamment le trinôme bambara-malinké-dioula. La difficulté vient du fait que plutôt que de traduire une différenciation ethnique, la distinction qui est faite entre bambara, malinké et dioula relève beaucoup plus de la stigmatisation religieuse. Cela conduit à des affirmations du genre : « Les malinké sont tous musulmans »⁹. Cette affirmation traduit le fait que les malinké se sont, dans l'ensemble mandé ou mandingue, caractérisés par leur prosélytisme musulman. La plupart des clans malinké sont, en effet, constitués par les familles maraboutiques appelées localement *mannika mory* (prêtres malinké) : cissé, béréthé, diané, touré, kamaté, doukouré, kouma...

Il convient de noter que la notion de *bamanaya* signifie littéralement « la façon d'être des *bamana* », c'est à dire le fétichisme ou le paganisme. Nous pensons donc que c'est ce concept qui fédère l'ensemble des traditions antérieures à l'islamisation et qui se sont retrouvées rejetées ou altérées à un moment donné de l'histoire. Là se trouve ainsi la clé de l'impact de l'islam

⁸Sidi, M. S. Aly, *Odienné et le Kabadugu : des origines à 1890*, Abidjan, Université d'Abidjan, 1993, p. 82.

⁹Sidi, M. S. Aly, *Odienné et le Kabadugu : des origines à 1890*, Abidjan, Université d'Abidjan, 1993, p. 77.

sur les traditions orales collectées dans cette aire historique. Pour comprendre l'ampleur de l'autocensure née de l'islamisation, dans la conscience collective des malinké, nous nous référerons directement à ce qu'en pensent, en Côte d'Ivoire, les dioula de Kong :

« Le bamanaya est la voie du mal ; nous ne la suivons plus ; interrogez nous sur la voie du bien, celle de l'Islam ; pour nous le passé animiste de Kong c'est une mauvaise chose. Nous avons rompu avec elle »¹⁰.

René Caillié, nous éclaire davantage sur cette différenciation religieuse et idéologique, en faisant allusion à une ville du nord-ouest ivoirien :

« Le village de Timé est situé à deux jours au sud de Sambatikila, à quinze au nord de Teuté et Cani, et à dix jours à l'ouest de Tengrera ; il peut contenir cinq à six cents habitants, partie mandingues et partie bambaras. Les deux nations sont séparées par un mur ; elles vivent cependant en bonne intelligence, malgré la différence de religion : les mandingues sont musulmans, et les bambaras sont païens ; toutefois ceux qui descendent d'une mère mandingue se croient supérieurs aux bambaras francs, mais n'en restent pas moins idolâtres »¹¹.

En percevant la nature et la portée de cette différenciation idéologique et religieuse, on comprend pourquoi les malinké, musulmans, entretiennent des traditions orales qui font l'impasse sur leurs origines antérieures à l'islamisation, créant même une « difficulté historique » sur certains aspects de l'histoire du peuplement de la région.

2. Conséquences de l'islamisation sur les sources historiques de la région

La dynamique de l'islamisation de la région, marquée par les révolutions dioula, avec notamment l'émergence du Kabadougou, se

¹⁰Georges N. Kodjo, *Le royaume de Kong : des origines à 1897*, Aix en Provence, 1986, t. 1, p. 86.

¹¹ Caillié, René, *Voyage à Tombouctou*, Paris, Maspéro, 1979, tome 2, p. 31.

caractérisé par la redéfinition de références sociales, politiques et culturelles, suivant la nouvelle religion. C'est dans ce contexte que se construit l'altération d'une bonne partie des sources de l'histoire du peuplement mandé de la région.

2.1. Dynamique d'islamisation

Au XVIII^e siècle, une dynamique d'islamisation, marquée par un prosélytisme plus important touche le nord de la Côte d'Ivoire. Cette dynamique ne suit pas totalement la même logique que les mouvements de conquêtes musulmanes, dans les régions voisines du Fouta, en pays peuhl. Ces derniers s'inscrivaient, selon Paul Marty¹², dans la logique suivant laquelle il fallait soumettre toutes les populations païennes à la loi de l'islam. Ce qui était contraire à la tradition séculaire d'islamisation du mandé :

« La fin du XVIII^e siècle et le XIX^e siècle furent les témoins en Afrique de l'Ouest d'un vaste mouvement islamique. A l'islam tranquille (et minoritaire) des conseillers du prince et des commerçants se substitue un islam militant, parfois guerrier, très critique envers les pouvoirs en place et luttant pour promouvoir un ordre religieux, et souvent politique nouveau »¹³.

La recomposition politique qui donne naissance aux nouveaux royaumes et cités dominantes du nord-ouest ivoirien, sous l'impulsion des malinké et dioula musulmans, est donc plutôt à rattacher au courant d'islamisation « commerçant » et « de cour », plus fidèle au mouvement d'origine de l'islamisation du mandé. Aux XVIII^e-XIX^e siècles, les facteurs essentiels du développement de l'islam étaient ainsi réunis dans le Nord ivoirien, au point d'en faire le nouveau point focal de la dynamique de l'islam en Afrique de l'Ouest :

« ...à certains égards, les centres religieux du Nord de la Côte d'Ivoire prennent à cette époque le relais des métropoles soudanaises. Au XIX^e siècle, le Nord de la Côte d'Ivoire est le théâtre de ce que Person a appelé de façon suggestive la *révolution*

¹² Paul Marty, *L'Islam en Guinée : Fouta – Djallon*, Paris, Editions Ernest Leroux, 1921, 588 p.

¹³ Christian Coulon, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1983, p. 14

dyula. Loin d'être les tributaires des populations locales, les malinké-dioula aspirent à l'unité et à l'indépendance politiques. Leur prospérité économique et leur nombre leur confèrent une influence et un prestige dont ils entendent se servir pour se libérer de toute tutelle »¹⁴.

En cette seconde moitié du XIXe siècle, l'émergence du Kabadougou (1840-1898) consolide la main mise malinké sur l'ensemble du nord-ouest ivoirien. La chute du royaume *bamana* du Nafana (1760-1840) aboutit à une accélération de l'islamisation dans la région :

« Les guerres dioula ont donc brisé bien de résistances animistes et emporté, plus par contagion du succès que par un véritable endoctrinement, des adhésions nouvelles (...) l'islam (...) en deux siècles de diffusion, grâce à l'implantation des marabouts et à l'hégémonie de Kong au XVIIIe siècle, au mouvement politique malinké-dioula au XIXe, (...) a acquis des positions solides »¹⁵.

L'islam véhiculé par les réseaux des marchands dioula avait ouvert les voies d'une recomposition sociale. De ce que Yves Person¹⁶ appelle « les voies de l'islam » dans notre aire d'étude, on retient que partout, l'islam a imposé, voire superposé les règles de droit musulman aux usages et aux pratiques anciennes du terroir, amenant du coup la conscience collective à « réécrire » certaines traditions d'origine.

2.2. Islamisation et altération des traditions orales

Le rapport de force social est dès lors favorable à l'islam, qui fait désormais office de religion officielle, de religion des princes. Les agents de la recomposition politique régionale étaient issus des lignées malinké-dioula. Commerçants et musulmans, ils apparaissent plus ouverts au monde extérieur, aux idées et ambitions nouvelles. Cela justifiait qu'avec ces nouveaux princes on puisse assister à une déstructuration notable des communautés traditionnellement animistes, à l'établissement d'un ordre

¹⁴ Jean-Louis Triaud, « Lignes de force de la pénétration islamique en Côte d'Ivoire » in *Etudes islamiques*, XLII/1, 1974, p.128

¹⁵ Jean-Louis Triaud, « Lignes de force de la pénétration islamique en Côte d'Ivoire » in *Etudes islamiques*, XLII/1, 1974, p. 10

¹⁶ Yves Person, *Samori: une révolution Dyula*, Dakar, IFAN, 1968-1975, 3 tomes, 2377 p.

social nouveau et plus conforme à l'identité politique musulmane. Ce qui a amené la conscience collective à islamiser ses traditions historiques. On note ainsi l'abandon des valeurs ancestrales pour celles prônées par l'islam ; surtout par les gens de caste, en quête de revalorisation sociale, comme le note Jean-Loup Amselle¹⁷. Ainsi, des griots (*dyéli*)¹⁸, gardiens et détenteurs des sources ancestrales, n'hésiteront pas à produire des traditions orales faisant remonter leur ascendance à des compagnons du prophète Mohammed ; alors que leurs lignées sont bien antérieures à l'islam.

Il se développe donc, une dynamique de construction identitaire qui accompagne le processus d'islamisation. L'islamisation a eu tendance à « aseptiser » la région, effaçant les traces des pratiques anciennes, qui auraient pu représenter des éléments supports des corpus de traditions orales antérieures à l'Islam. Il s'agit entre autres :

- des rites initiatiques : ce sont des matériaux historiques très importants. L'institution initiatique, est une forme de cristallisation de la conscience historique, de l'identité collective des communautés qui la pratiquent. Elle est surtout porteuse de croyances et de modèles d'actions ;
- des fêtes *bamana* (païennes) : il n'existe aucune mémoire des danses et festivités liées aux rituels *bamana*. Tout a été abandonné, à l'image des *koma-tolon* qui, a force d'être décriés par les marabouts, sont aujourd'hui introuvables. Entourés et traversés de toutes parts par l'islamisation ambiante, cette culture originelle *bamana*, nous est parvenue fortement altérée. C'est pour cette raison que dans la région, il est quasiment impossible de retrouver des témoignages historiques de cette ancienne culture animiste. Les masques et toutes ces sculptures *bamana* qui ont joué un rôle important dans les rites agraires sont aujourd'hui invisibles.

¹⁷ Amselle Jean-Loup, *Les négociants de la savane*, Paris, Anthropos, 1977, p. 241

¹⁸ Les griots sont des personnes de la caste des *dyéli*. Ils assument les fonctions de chantres et d'orateurs publics. Ils sont les dépositaires des histoires officielles et des grandes légendes du monde Mandé. Ils sont à ce titre présentés comme les historiens de cet espace culturel. En fait, leur fonction de louangeur leur impose une bonne connaissance des généalogies des grandes familles. C'est sur la base de celles-ci qu'ils font l'éloge des personnes qu'ils accompagnent ou qu'ils interpellent en public. Dans ce cas de figure, les récits « officiels » dont ils sont détenteurs, peuvent être plus ou moins remaniés ; vu qu'ils sont utilisés pour encenser les princes de sang ou de circonstance, moyennant rétribution. Cela n'enlève cependant rien à l'érudition de certains griots.

Rares sont les sociétés initiatiques qui ont survécu en conservant encore leurs masques ou *dyo*.

Le constat est aujourd'hui que les sources historiques constituées par les traditions orales ont été adaptées à l'évolution politique et sociale de la région. Elles se caractérisent par une certaine altération sous l'influence du discours idéologique dominant produit depuis plus de deux siècles par l'islam, qui s'est imposé comme norme sociale de référence. Il ne s'agit pas seulement de familles qui, pour des raisons de prestige, rattachent leur généalogie à celle du prophète de l'islam ou à celle de l'un de ses proches compagnons ; notamment, à Bilal al Habashi (Bilal l'Éthiopien), célèbre compagnon noir du prophète. Il s'agit aussi de pratiques rituelles, profondément ancrées dans le patrimoine animiste, comme l'excision, qui se perpétuent grâce à une collusion savamment orchestrée avec l'idéologie musulmane locale¹⁹.

Les profondes mutations que l'islam a opérées dans la société, ont affecté certaines versions des traditions orales. Nous avons ainsi recueilli des traditions où affleuraient des argumentaires islamiques, pour rendre compte de questions qui relèvent plutôt du système de pensée de la *bamanaya*, la religion ancestrale. Les informations que nous avons pu collecter sur les institutions politiques et religieuses traditionnelles comportent de ce fait, un certain nombre d'éléments d'appréciation pour évaluer la portée de ces altérations.

A ce niveau, il existe une institution d'allégeance politique à laquelle les traditions orales collectées font beaucoup référence : il s'agit du *dêguê-miñ*. Ce rituel est caractéristique du monde malinké-dioula montre l'impact de l'Islam sur les traditions locales. Le *dêguê-miñ* signifie « boire le *dêguê* ». Le *dêguê* est une boisson à base de crème de mil. Avec Vakaba Touré, puis Samory, le *dêguê* servira à marquer le serment d'allégeance des vaincus aux vainqueurs²⁰. Ce qu'il faut remarquer, c'est que dans les pratiques des *bambara* de Ségou, par exemple, le tribut à payer au vainqueur était symbolisé par l'alcool : on payait au souverain de Ségou, en guise de

¹⁹Mamadou Diabaté, *Les enfants de la lumière : l'initiation des jeunes filles en pays Mùka (région de Touba – Côte d'Ivoire)*, Paris, Mémoire de l'E.P.H.E / 3^{ème} Section, 1984, 260 p.

²⁰Nos informateurs pensent que cette institution a toujours existé sous cette forme (sources orales, entretiens n° 5, 10 et 11). Cela est conforme à la perception générale. Alors, qu'à l'analyse, il est clair qu'il s'agit d'une évolution du serment d'allégeance sous l'effet de l'islamisation.

soumission, le prix de l'hydromel (*di-sōngon*²¹). Certainement qu'on faisait prêter serment d'allégeance aux vaincus, en leur faisant consommer de la bière consacrée à cet effet. Avec les conquérants musulmans malinké-dioula, on passe avec le *dêguê* à une boisson non alcoolisée. Cette institution du *dêguê-miñ* est en notre sens, assez révélateur de l'utilisation politique dont le monde malinké-dioula fait de l'islam à cette époque, et notamment dans le nord ivoirien. C'est en cela que nous estimons qu'il n'est pas sans intérêt de pousser, dans le cadre de travaux ultérieurs, l'analyse des spécificités et du fonctionnement de l'idéologie religieuse qui accompagne ces révolutions dioula, dans la mise en place de nouvelles institutions politiques.

Les traditions orales malinké regorgent ainsi de beaucoup de références empruntées au monde arabo-musulman. Lors de cette phase d'installation et de consolidation du pouvoir malinké-dioula dans la région, la croyance religieuse participe activement à la détermination de la structure sociale et à l'élaboration d'un nouveau système culturel. Elle anime activement les jeux de pouvoirs liés, selon Jean-Paul Charnay²², à la notion d'organisation de pouvoir et de savoir hiérarchisés. C'est ce dont dénotent les modalités de fonctionnement et l'impact de l'islam dans cette région. Tel est le cas avec les noms de lieux, rebaptisés ou tout simplement réinterprétés, suivant l'idéologie musulmane. Cela est constaté au niveau des traditions orales relatives au nom de la ville d'Odienné, par exemple. Toutes les traditions recueillies tendent à lui donner une inspiration malinké, et donc islamisée. Notamment la thèse qui veut *qu'odienné* soit la contraction de l'expression *dounouya al dienné*, signifiant : « le paradis terrestre ». Ce fait auquel nous avons été confronté lors de nos enquêtes de terrain est important, surtout en raison de sa portée idéologique. Car, il ne faut surtout pas exclure la possibilité que la ville a pu être préalablement fondée par les sénoufo animistes et premiers occupants de la région. C'est une hypothèse d'autant plus intéressante, que l'islamisation du discours sur les origines de la cité, si elle n'est pas mise de façon critique en relation avec le phénomène d'altération des sources, nous fermerait automatiquement la porte sur la piste d'autres origines tout à fait plausibles. Pour ce faire, sur la base des constats que nous avons pu faire, nous

²¹ La bière obtenue à partir de la fermentation du miel (*di* ou *li* en *bambara*) est réputée très alcoolisée et particulièrement forte.

²² Jean-Paul Charnay, *Sociologie religieuse de l'Islam*, Paris, Sindbad, 1977, pp. 152 -153.

n'excluons pas, avec l'apport de linguistes et de personnes ressources du monde sénoufo, de vérifier l'origine sénoufo du toponyme *odienné*.

Le développement des valeurs islamiques, dans le contexte spécifique de la population malinké et dioula, est donc fortement perceptible dans la dimension historique de l'onomastique dans la région. Il constitue un champ d'étude extrêmement intéressant, eu égard aux emprunts et aux révisions qui induisent, malheureusement, une certaine altération de ces références historiques et qu'il faut prendre en compte pour la validation des sources. D'où, l'intérêt d'insister sur la nécessité d'approches méthodologiques appropriées, pour la prise en compte de ces altérations possibles dans l'écriture de l'histoire des populations du nord-ouest de la Côte d'Ivoire.

2.3. Traditions orales altérées et approches méthodologiques

Ces sources historiques, soumises à l'influence de l'islamisation et susceptibles d'altération sont essentiellement constituées de sources orales. Elles soulèvent un certain nombre de problèmes méthodologiques. Il y a d'abord les difficultés liées à l'identification, à la collecte, au traitement et à la validation de ces sources orales. A ce sujet, la première question que nous nous sommes posé était de savoir, s'il existait encore dans la région des dépositaires authentiques des traditions orales. Car, pour nous chercheurs de la jeune génération qui travaillons sur les traditions orales, la question se pose fatalement de savoir si avec les profondes mutations que l'islamisation a imposées à nos sociétés traditionnelles, il subsiste encore des éléments authentiques dans les maillons de transmission des traditions ancestrales. Il est évident que les risques d'acculturation et d'altération progressive des traditions orales sont nécessairement de plus en plus grands au fur et à mesure que les générations passent et que les sociétés se transforment.

La problématique de l'utilisation des sources orales a déjà fait l'objet de nombreuses analyses de qualité, et a donné lieu à l'élaboration de méthodes historiques rigoureuses et éprouvées. Il importe cependant au chercheur actuel, en plus de l'observance rigoureuse des méthodes de critique des sources orales, de faire aussi attention à ce que, justement au vu

de ce qui précède, Jean-Loup Amselle a appelé « les faux archaïsmes de l'Histoire africaine »²³.

Pour éviter le piège de ces traditions orales acculturées, l'approche adoptée par Tiona Ouattara²⁴ est très instructive. Elle s'inscrit dans la démarche suivant laquelle, l'exploitation scientifique d'une tradition orale doit passer par une connaissance de l'environnement et une analyse critique des modes de conservation et de transmission des dites traditions. Ce qui donne au chercheur des moyens d'analyse et de critique beaucoup plus pertinents et lui permet de pouvoir déceler plus facilement les sources les plus authentiques. Toute chose utile dans le cas d'une société où l'islam est devenu la norme et où il était difficile d'accéder aux sources « païennes », en évitant le piège de certaines interprétations reconstituées au goût de la nouvelle norme religieuse. C'est le cas, par exemple, de la notion de *mory* dans la région. Cette notion dans le terme *mannika mory* (prêtres malinké)²⁵ fait actuellement référence au marabout, au dignitaire religieux musulman dans la conscience collective. Alors qu'il s'agit plutôt d'un cas de digestion d'un concept *bamana* par la culture dioula-malinké islamisée. Nous avons réalisé, à ce niveau, que les sources écrites, pouvaient être fort utiles pour attirer notre attention sur des cas d'altération. Pour ce qui est du concept de *mory*, c'est à la relecture de l'épopée bambara que nous avons été interpellés sur la nécessité de pousser plus loin l'analyse de cette notion ; après avoir pris connaissance du passage suivant :

« Le mot : *mori* = *marabout*, est employé couramment dans l'épopée à la place de *féticheur*. Symptôme de ce complexe d'infériorité de l'animiste envers l'Islam ? Ou exemple de digestion d'une fonction religieuse étrangère par la religion locale ? Quoiqu'il en soit lesdits marabouts sont d'authentiques sorciers (...) Louis Tauxier remarque aussi cette fusion des deux noms pour une seule fonction. Monteil se demande s'il faut parler d'une soudanisation de l'Islam ou bien d'une islamisation du Soudan, devant l'étonnante

²³ Jean-Loup Amselle, « Qu'est-ce qu'un kafo ou jamana ? Le cas du Gwanan ou les faux archaïsmes de l'histoire africaine » in *Cahier de l'ORSTOM*, vol. XXI, n°1, 1985, pp.43 – 56.

²⁴ Ouattara, Tionan, *Tradition orale, initiation et histoire : la société Senoufo et sa conscience du passé*, Paris, Université de Paris I, 1991, 3 volumes, 979 p.

²⁵ Voir supra, p.6

absorption déformante de la religion de Mahomet par les animistes soudanais»²⁶.

Ainsi, en creusant cette piste de recherche, nous avons réalisé que dans les traditions locales, des qualificatifs devenus des noms propres renvoient à des réalités animistes *bamana* et peuvent permettre d'avoir une autre lecture de certaines situations historiques de la région²⁷. Ainsi un nom comme *sinimory*, composé de *sini* (demain) et de *mory* (prêtre) fait référence à un « prêtre de la divination ». Relativement aux anciens cultes agraires, on a aussi le nom *de férémory*, de *féré* (germer, fleurir) et de *mory*, pour désigner donc le « prêtre de la germination » ou « prêtre des semailles ».

Le magicien est appelé aussi *djinamory* (le prêtre des djinns ou génies). Ce terme de *djinamory* révèle, par ailleurs, un autre aspect de ces cas d'altération : l'assimilation de termes, de concepts et donc d'idéologies arabo-musulmanes par les langues locales. Ainsi, tous les maîtres du *komo* que nous avons pu interroger²⁸ ont intégré totalement à leur vision du monde la notion d'Allah (Dieu en islam) et celle de djinns (génies en arabe). Quelle crédibilité accorder aux traditions orales, faisant références à des périodes antérieures à l'islamisation et véhiculant ces notions ? Faut-il les rejeter toutes, pour ces emprunts ?

Ce qu'il y a lieu de faire, c'est de les traiter en ayant à l'esprit ces « pollutions » pour déceler les faits ou les versions altérées. En cela, les sources écrites nous fournissent des indications et des éléments de critiques. Il en est de même des corpus de traditions orales, relativement anciennes, recensés dans les travaux d'ethnologues et d'anthropologues²⁹ qui se sont intéressés à cette zone culturelle. Cette démarche d'ouverture à un maximum de sources, pour pouvoir faire des recoupements critiques rejoint la perspective de ce qu'Henriette Diabaté³⁰ appelle une « histoire totale », utilisant toutes les catégories de sources et de toutes les disciplines

²⁶Lilyan Kesteloot, Amadou Traoré et Jean-Baptiste Traoré, *L'épopée bambara de Segou*, Paris, Nathan, 1972, (rééd. L'Harmattan, 1993), t. 1, p.1, note 21.

²⁷ Bourahima Bakayoko, « L'antagonisme entre Samory et Kong: la bamanaya en procès au cœur des révolutions dioula », *article à paraître*.

²⁸ Sources orales, entretiens n° 1,4 et 6.

²⁹ Dérive M. J, 1976 ; Griaule M, 1966 ; Zahan D, 1960 ; Dieterlen G, 1951 ; Delafosse M, 1929.

³⁰ Henriette Diabaté, *Le Sannvin: sources orales et histoire : essai de méthodologie*, Abidjan, Nouvelles éditions africaines, 1986, 189 p.

susceptibles d'apporter leur éclairage au sujet ou à la société étudiée. Il faut cependant préciser que cette ouverture, quoique nécessaire, entraîne aussi des difficultés d'ordre pratique, que le chercheur doit avoir à l'esprit. En effet, elle implique dans une certaine mesure, la compréhension des méthodes de traitement et des moyens d'investigation propres à ces disciplines. Il y a donc là des exigences qu'il n'est pas toujours facile de maîtriser. Car, il est évident qu'une enquête historique n'a, à priori, rien de commun du point de vue de la méthodologie et de la détermination des objectifs, avec une enquête anthropologique ou une enquête ethnologique. D'où, la question de l'appropriation judicieuse de certains éléments d'information des disciplines appelées en renfort. Etant donné que l'on n'exploite mieux un résultat que si on comprend, un tant soit peu, le processus qui l'a engendré.

Par ailleurs, certains résultats hors de leur contexte initial doivent être manipulés avec beaucoup de prudence et de circonspection, compte tenu du fait que chaque discipline évolue dans un esprit bien particulier. Il s'agit donc, de savoir jusqu'à quel niveau, l'approche interdisciplinaire peut efficacement soutenir l'analyse spécifique que l'on se propose de faire ; sans pour autant remettre en cause l'identité et la cohérence de notre approche historique. En définitive, cette ouverture s'inscrit dans une forte tradition historique, comme le note Ibo Jonas :

« C'est dans cet effort de conceptualisation que l'histoire pourrait jouer davantage son rôle scientifique. C'est d'ailleurs ce que Lucien Febvre et Marc Bloch, fondateurs de l'école des annales, proposaient dès 1929. Sans prétendre à la perfection, nous pensons qu'il nous appartient de traiter des problèmes de l'histoire de la Côte d'Ivoire dans cette perspective qui tend à consacrer l'histoire – problème sur l'histoire événementiel : celle –ci bien que nécessaire a besoin d'être enrichie. Pour s'intégrer au courant pluridisciplinaire actuelle l'histoire doit s'efforcer d'interroger davantage ses sources »³¹.

Au-delà donc des difficultés possibles, cette ouverture pluridisciplinaire est ainsi fortement recommandée. L'on peut même être

³¹ Ibo, Jonas, « Histoire du peuplement de la région de Sassandra : essai de périodisation analytique » in Guillaume, Agnes et Al., *Croissance démographique, développement et environnement à Sassandra*, Paris, ORSTOM ; ENSEA, 1999, pp. 63-86

catégorique sur la nécessité d'une telle démarche pour enrichir la recherche historique par les voies de critiques reposant sur la diversité des sources. C'est sur cette base qu'il est possible de déceler les cas d'altération. La variété et le croisement des sources est donc une nécessité, lorsqu'on aborde un terrain de recherche où des cas ou des risques d'altération sont avérés.

Conclusion

L'étude des traditions orales, sur la période de l'histoire du peuplement mandé de la région d'Odienné (XVI^e et XVII^e siècles), nous a permis de caractériser des situations d'altération de certaines traditions. Dans le fond, le cas de sources historiques adaptées à l'évolution politique et sociale n'est pas une originalité en soi et n'est pas non plus le lot exclusif des traditions orales. Ce qui est intéressant pour nous, c'est le constat en lui-même de ces altérations et ses implications méthodologiques, pour la recherche historique concernant nos sociétés dites traditionnelles.

Les approches de solutions pour déceler et « traiter » ces sources comportant des risques d'altérations vont de l'ouverture interdisciplinaire, à l'imprégnation et à la maîtrise de l'environnement locale de production des sources concernées. Elles passent, par ailleurs, par une identification des cadres et orientations idéologiques porteuses des facteurs d'altération. Dans le cas de l'histoire du peuplement mandé, du nord-ouest de la Côte d'Ivoire, il s'agit de l'islamisation et de l'impact de son idéologie sociale, dans la structuration ethnoculturelle et politique des sous groupes bambara, malinké et dioula. Cette identification doit armer et orienter la critique historique, pour l'exploitation des sources orales exposées à la dynamique d'altération consécutive à l'imposition de la norme islamique dans la région. Au cours de la collecte des sources orales, le chercheur doit pouvoir déceler ces éléments pour les critiquer et reconstituer un texte relativement authentique.

Les éventuelles difficultés pratiques liées à la mise en œuvre des approches de solutions basées sur le recours aux sources validées par d'autres disciplines ou à des stratégies d'immersion locales, chères aux anthropologues, ne doivent pas constituer des obstacles majeurs. Au-delà, de ces possibles entraves, ce qu'il convient de noter, c'est l'enjeu essentiel que représente la collecte exhaustive des traditions orales sur l'ensemble de toutes les zones de peuplement concernées. Une opération nécessaire à l'image de ce qu'Yves Person avait entrepris dans le cadre de l'IFAN (Institut Français d'Afrique Noire). Le capital accumulé par cet institut, qui semble avoir mal vécu le passage à l'indépendance de l'Afrique occidentale

française (AOF) et tout ce qui a pu être collecté dans la même veine depuis lors, dans nos différents pays constituent une base primordiale, un corpus de référence. Ce corpus reste à compléter, en tenant compte des risques d'altération dont la prise en compte et l'analyse peuvent servir de repère de valorisation, de base de critique et de contre-critique d'un certain éventail de traditions orales, pour les générations présentes de chercheurs.

Sources et bibliographie

1 – Documents d'archives

Archives nationales de Côte d'Ivoire

Politique générale :

1 EE 91(1), *Cercle de Kong, circonscription d'Odienné. Rapport du Capitaine Moreau sur la circonscription d'Odienné (détachement des provinces du Massala, Follo et Toron)*

1 EE 91(1/3 & 1/2), *Cercle de Kong, circonscription d'Odienné : rapport de commerce 1905*

Affaires musulmanes et cultes :

3 EE 2, *Enquête sur l'Islam en Côte d'Ivoire (1913)*

3 EE 2, *L'Islam chez les Dioula du Worodougou*

3 M 4, *Séguéla – Odienné – Dioula*

Coutumiers

Rapport sur la codification des coutumes indigènes d'Odienné en 1927, par l'administrateur du cercle. – Gouverneur de la Côte d'Ivoire à Bingerville, 275 fs ms

Coutumier du Cercle d'Odienné ; coutumier Malinké, Projet d'enquête sur le droit pénal en A.O.F, 1938, 46 fs

Fonds anciens

ID – 5, *Notice générale sur le Soudan, région Sud : 1895 – 1899*

ID – 173, *Notice ethnographique et historique de la circonscription de Séguéla*

ID – 189, *Coutumier Bambara du cercle de Bougouni*

Monographies

DELAFOSSÉ, M., « Monographie de Korhogo » in *Essai de monographie du cercle de Kong*, Liste microfilm, EM. 6. 1905

2 – Sources orales

KONE Wassagbê Laye, (65 ans), komatigui (maître du komo). Entretiens réalisés en août – septembre 2000 et septembre 2001 à Diandéguela.

Adama DIOMANDE (± 75 ans), maire de la ville de Borotou ; un des doyens d'âge des sous – préfectures de Borotou et de Koro. Entretien réalisé du 25 août au 05 septembre 2002.

Makorika KONE (née vers 1910), Entretien réalisé à Minignan, en septembre 1999 et en août 2000.

DOUMBIA Amara (né vers 1945), ancien assistant (percussionniste) de komatigui. Entretien réalisé à Sokouraba, le 16 août 2002.

Karamoko KAMATE (± 65 ans), marabout. Entretien réalisé à Odienné le 15 septembre 2001.

Solo DOUMBIA (± 67 ans), komatigui. Entretien réalisé à Odienné en juillet 2009.

TOURE Soumaïla (70 ans), retraité et notable. Entretien réalisé à Odienné en juillet 2009.

Dramane SYLLA (65 ans), notable. Entretien réalisé à Odienné en juillet 2009.

DOUMBIA Sékou (57 ans) notable. Entretien réalisé à Odienné en juillet 2009.

Madou CISSE (76 ans), retraité membre du conseil général. Entretien réalisé à Odienné en juillet 2009.

SYLLA Siaka (66 ans) notable. Entretien réalisé à Odienné en juillet 2009.

3 – Sources éditées

BINGER, L. G., *Du Niger au golfe de Guinée par le Mossi*, Paris, Hachette, 1892, 2 volumes, 415 p.

CAILLE, R., *Journal d'un voyage à Tombouctou et à Jenné(1824-1828)*, Paris, Maspero, 1980, 373 p.

CUOQ, M. J., *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIIIe au XVIIe siècle*, Paris, CNRS, 1985, 493 p.

GOVERNEMENT GENERAL DE L'AOF, *Notices publiées par le Gouverneur général à l'occasion de l'exposition coloniale de Marseille : la Côte d'Ivoire*, Paris, Ed. CRETE, 1906, 761 p.

MINISTERE DES FINANCES (Côte d'Ivoire), *Etude de la région d'Odienné-Boundiali : la zone Malinké*, Paris, BDPA, 1963, 281 p.

MUNGO, P., *Voyage dans l'intérieur de l'Afrique (1795 – 1797)*, Paris, Maspero, 1980, 355 p.

OLLONE, (Capitaine d'), *De la Côte d'Ivoire au Soudan et à la Guinée. Mission Hostaine d'Ollone (1898 – 1900)*, Paris, Hachette, 1901, 318 p.

4 – Bibliographie

AMSELLE, J-L., *Les négociants de la savane*, Paris, Anthropos, 1977, 290 p.

AMSELLE, J-L., « Qu'est-ce qu'un kafo ou jamana ? Le cas du Gwanan ou les faux archaïsmes de l'histoire africaine » in *Cahier de l'ORSTOM*, vol. XXI, n°1, 1985, p.43-56.

ARNAUD, J.C., *Le pays Malinké de Côte d'Ivoire : aire ethnique et expansion migratoire*, Thèse de doctorat d'Etat, Université de Rouen, 1987, 3 tomes, 940 p.

CAMARA, S., *Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des Griots dans la société Malinké*, Paris, Mouton, 1977, 375 p.

CHARNAY, J-P., *Sociologie religieuse de l'Islam*, Paris, Sindbad, 1977, 478 p.

CISSE, D., DIABATE, M.M., *La dispersion des Mandeka*, Bamako, Editions populaires, 1970, 110 p.

CISSE, Y.T., « Notes sur les sociétés de chasseurs Malinké », *Journal de la Société des Africanistes*, tome XXXIV, fascicule II, 1964, pp. 175-226.

COULON, C., *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1983, 169 p.

DIABATE, H., *Le Sannvin, un royaume akan de la Côte d'Ivoire (1701–1901). Sources orales et Histoire*, Thèse de doctorat d'Etat, Sorbonne, 1984, 6926 p.

DIABATE, M., *Les enfants de la lumière : l'initiation des jeunes filles en pays Màùka (région de Touba – Côte d'Ivoire)*, Mémoire, E.P.H.E / 3^{ème} Section, 1984, 260 p.

DIETERLEN, G., *Essai sur la religion Bambara*, Paris, P.U.F., vol.1/XVIII, 1951, 240 p.

DIETERLEN, G. ; CISSE, Y., *Les fondements de société d'initiation du komo*, Paris, Mouton, 1972, 372 p.

EKANZA, S-P., *Côte d'Ivoire : terre de convergence et d'accueil (XVe – XIXe siècles)*, Abidjan, Les Editions du CERAP, 2006, 119 p.

- EKANZA, S-P ; TIREFORT, A., (éditeur), « La Côte d'Ivoire d'hier aux années 1980 ; quelques jalons historiques » in *La Côte d'Ivoire, regards croisés sur les relations entre la France et l'Afrique*, Documents et enquêtes n° 26, Presses académiques de l'Ouest, 2000, 207 p.
- IBO, J., « Histoire du peuplement de région de Sassandra : essai de périodisation analytique » in GUILLAUME, Agnes et al. (éd.), *Croissance démographique, développement agricole et environnement à Sassandra (Sud – Ouest de la Côte d'Ivoire)*, Paris, ORSTOM, ENSEA, GIDIS-CI, 1997, pp. 63 – 86.
- KI-ZERBO, J., (s/d), *Histoire générale de l'Afrique. Tome 1 : méthodologie et préhistoire africaine*, Paris, UNESCO, 1986, 416 p.
- KODJO, G. N., *Le royaume de Kong, Côte d'Ivoire: des origines à la fin du XIXème siècle*, Paris: L'Harmattan, 2006, 377 p.
- MARTY, P., *L'Islam en Guinée : Fouta – Djallon*, Paris, Editions Ernest Leroux, 1921, 588 p.
- MAUNY, R., « Contribution à la connaissance de l'archéologie préhistorique et protohistorique ivoirienne » in *Annales de l'Université d'Abidjan*, série I Histoire, T1, 1972, pp. 11 – 29.
- OUATTARA, T., *Tradition orale, initiation et histoire : la société Senufo et sa conscience du passé*, Thèse de doctorat d'Etat, Université de Paris I, 1991, 3 volumes, 979 p.
- PERSON, Y., *Samori: une révolution Dyula*, Thèse de doctorat d'Etat, IFAN, 1968-1975, 3 tomes, 2377 p.
- SIDI, M. S. A., *Odienné et le Kabadugu : des origines à 1890. « Siguinani, N'galana ni, Mavala any Kenibala »*, Thèse de doctorat de troisième cycle, Université nationale de Côte d'Ivoire, 1992-1993, 353 p.
- TAUXIER, L., *Histoire des Bambara*, Paris, P. Geuthner, 1942, 226 p.
- TOUNGARA, J. M., *The precolonial economy of northwestern ivory coast and its transformation under french colonialism, 1807-1920*, Thèse de doctorat, University of California, 1980, 332 p., (Thèse de Doctorat)
- ZAHAN, D., *Sociétés d'initiation Bambara : le N'domo, le Koré*, Paris, Mouton, 1960, 210 p.

DYSFONCTIONNEMENTS DES COMITÉS VILLAGEOIS DE DÉVELOPPEMENT AU TOGO : EXEMPLE DU CANTON D'AMOUSSIMÉ DANS LA PRÉFECTURE DE YOTO, Kokou Mawulikplimi GBEMOU (Université de Lomé – Togo)

Résumé

Au Togo, les Comités Villageois de Développement (CVD) ont pour mission d'œuvrer pour le développement de leur communauté. Pour eux, la participation active des populations aux projets communautaires celles-ci aide à résoudre leurs problèmes et aussi à contribuer au développement de la nation. Cependant, une observation attentive de la situation de ces structures de base révèle que la tâche qui leur est confiée tarde à se réaliser. C'est ce que cette étude vise à analyser, à partir de l'exemple des CVD d'Amoussimé, en s'appuyant sur les méthodes quantitative et qualitative. Les résultats obtenus montrent que ces organisations de développement local font face à des difficultés d'ordre technique, organisationnel et fonctionnel qui entravent leurs actions.

Mots-clés : Communauté, CVD, développement local, Togo.

Abstract

In Togo, the objective of the Village Development Committees (VDC) is to work for the development of the local community. For them, the active involvement of people at the grassroots level in the community projects helps them not only to resolve their problems but also to contribute to the development of the nation. However, a close observation of the situation reveals that the task assigned to them is far from being accomplished. This is what this article is trying to analyze from the examples of the VDC of Amoussimé by using the quantity and the qualitative methods. The results obtained show that these local development organizations are confronted with various difficulties that range from technical, organizational and functional factors that militate against their actions.

Keywords: Community, VDC, local development, Togo.

Introduction

Face à la dégradation constante des conditions de vie comme l'alimentation, la santé, le loisir, l'éducation, la culture, les associations ont acquis une place de choix dans la lutte pour l'amélioration du bien-être des populations. Elles constituent, d'une manière générale, des réponses locales, régionales ou nationales à des problèmes sociaux, éducationnels, sanitaires, politiques, environnementaux et économiques. Dans leur stratégie, l'accent est mis sur la participation de la population locale aux initiatives, faisant naître des concepts comme le développement à la base, le développement communautaire ou participatif.

C'est pour mettre en œuvre cette approche que le premier plan quinquennal de développement économique et social du Togo (1966-1970) a confié au Ministère des affaires sociales la responsabilité de la transformation des mentalités des populations par une animation sociale en s'appuyant sur un programme de développement communautaire appelé aujourd'hui développement à la base. Pour mener à bien ce premier plan quinquennal, il a été révélé à sa conception, la nécessité de former des agents capables d'aider les communautés à s'organiser pour leur bien-être économique et social.

C'est ainsi que l'Etat a créé en 1965 le premier Centre national de formation sociale (CNFS) chargé de former en un an des animatrices sociales. Le décret n°78-82 du 13 mars 1978 transforme le CNFS en Ecole Nationale de Formation Sociale et porte la durée de la formation à trois ans en vue d'accroître les connaissances et la compétence des techniciens qu'il forme pour servir les communautés.

Les agents sociaux ainsi formés sont envoyés dans les villages qui acceptent volontairement de mettre en place un comité d'animation locale et un programme de développement communautaire. Ces agents doivent se retirer du village dès que les volontaires sont en mesure, grâce à la formation reçue, d'assurer ensemble avec le comité d'animation de développement du village, devenu aujourd'hui Comité villageois de développement.

Les CVD sont donc une réponse locale à la résolution des problèmes qui minent le développement des espaces sociaux. A travers eux, les populations sont invitées à mettre davantage à profit l'initiative et l'énergie locale pour améliorer leurs conditions de vie. Mais, à l'étape actuelle de l'évolution des CVD, il apparaît que ceux-ci ne parviennent pas à amorcer

véritablement le développement des communautés. C'est pourquoi cette étude, portant sur les faiblesses des comités villageois de développement dans le canton d'Amoussimé, préfecture de Yoto au Sud-est du Togo, vise à analyser la nature et les causes de la non-performance de ces organes.

L'étude part de l'hypothèse selon laquelle le manque de performance des CVD dépend de leurs faiblesses d'ordre technique, organisationnel et fonctionnel. Elle s'articule autour de quatre axes. Le premier est consacré à l'analyse de la situation et problématique, le deuxième présente les considérations théoriques, le troisième décrit le cadre méthodologique et le quatrième axe expose les résultats obtenus.

1. Analyse de la situation et problématique

A partir des années 1965 et sur l'initiative du service des Affaires Sociales, aujourd'hui Actions Sociales, l'idée de créer une structure de liaison entre la structure étatique et la communauté villageoise a vu le jour au Togo. Ainsi venait de naître le CVD qui devrait prendre le relais des actions des structures d'appui (ONG, associations et Etat).

Le CVD, en tant que structure de développement, vise les objectifs suivants :

- organiser le village pour la mobilisation des ressources humaines, financières et matérielles ;
- inciter la participation communautaire effective de toute la communauté ;
- animer des réflexions sur les problèmes touchant le développement du milieu ;
- entreprendre les activités visant la promotion du milieu ;
- servir de trait d'union entre la communauté et les partenaires au développement (services étatiques, ONG, autres).

Compte tenu du fait qu'à ses débuts, le CVD a été mis en place par les services techniques de l'Etat, il se considère comme un prolongement de ces services et plus tard comme celui des structures d'appui. Par ailleurs, il arrive parfois que des organisations communautaires non représentatives des membres de la communauté se comportent comme un CVD et s'opposent à la création de ce dernier. Ceci engendre au sein de la communauté des conflits allant parfois à une partition de la communauté et à une mise à mal de la cohésion sociale.

La tendance à abandonner le principe de développement par le haut est devenue une réalité incontournable au Togo. Toutefois, l'instauration de l'approche participative pour permettre à la population de s'approprier les outils d'auto-développement n'a pas abouti aux résultats escomptés. Beaucoup continuent de croire que le développement de leur localité est une affaire des gouvernants.

C'est dans ce contexte que le gouvernement a encore créé le Ministère de développement à la base. Certes, ce ministère est venu en appui au département des Affaires sociales existant, mais l'évolution des communautés à la base demeure encore lente.

D'après le Ministère des affaires sociales, de la promotion de la femme et de la protection de l'enfance (2004), les résultats acquis depuis l'initiation des CVD en 1965 jusqu'à ce jour sur le terrain, laissent entrevoir que l'appropriation des Comités de développement à la base(CDB) par les populations locales reste encore lente. C'est ainsi qu'il est courant, selon le Ministère, d'entendre dans quelques localités que le CVD est en veilleuse ou qu'il n'existe plus.

De son côté, le Ministère délégué auprès du Premier ministre chargé du développement à la base (Adjossé, 2013) révèle qu'en 2009, parmi les 2066 comités de développement à la base, plusieurs sont restés en veilleuse à cause de l'irrégularité de l'encadrement technique et de formations adéquates. Il se pose sur le terrain un véritable problème d'encadrement des CVD qui sont souvent laissés à eux-mêmes. En effet, ces structures, avant d'arriver à l'étape de maturité, doivent passer par trois (03) stades. Le premier correspondant à la première année de vie du CVD est l'année d'expérimentation pendant laquelle les agents de développement doivent faire un suivi régulier des comités ; la deuxième année est celle de consolidation durant laquelle les techniciens de développement doivent renforcer les acquis de la première année des CVD avec l'appui des différents partenaires. La troisième année est le stade d'indépendance où les membres des comités sont plus préparés à animer et à promouvoir le développement de leurs localités. Cependant, il a été constaté que les CVD éprouvent beaucoup de difficultés à jouer leur rôle de moteur de développement dans les communautés. Tel est le cas de ceux du canton d'Amoussimé qui font l'objet de cette recherche.

Pourquoi les CVD n'arrivent-ils pas à promouvoir le développement de leur communauté ? En d'autres termes, quelles sont les causes de la faible performance des CVD du canton d'Amoussimé ?

Avant de répondre à cette interrogation, il est important d'inscrire l'action des CVD dans une perspective théorique.

2. Cadre théorique de référence : la théorie du changement social

Les économistes, et spécialement Schumpeter (1990) avec sa théorie de l'« innovation », offrent des éléments importants pour une analyse sociologique du changement. Ainsi, les sociologues, dans leurs efforts pour expliquer les changements radicaux qui bouleversent le cours de l'histoire d'une société, ont fixé leur attention sur le domaine des valeurs ou préférences collectives. L'essai de Weber sur *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904-1905) constitue, de ce point de vue, une contribution décisive. Le capitalisme (ou plus généralement la société industrielle) présente, avec les formes d'organisation antérieures, un contraste marqué pour que le terme d'innovation puisse être adéquatement appliqué au changement qui affecte les diverses sociétés à partir du XVI^e siècle jusqu'à maintenant. L'autonomie accordée aux techniques, aux rapports d'échange et de production est riche de significations. Un changement social de l'importance de celui qu'apportent le capitalisme et la civilisation industrielle supposait une révolution dans les manières de penser et de sentir dans le « système de valeurs » de la société africaine.

Le changement social, d'après Rocher (1968 : 22) est « *toute transformation observable dans le temps, qui affecte, d'une manière qui ne soit pas que provisoire ou éphémère, la structure ou le fonctionnement de l'organisation sociale d'une collectivité donnée et modifie le cours de son histoire* ». Il se dégage de cette définition que le changement social se caractérise par la temporalité, la permanence, le changement de structure et la collectivité.

Tout changement social est une perturbation du fonctionnement d'un groupe : les croyances, les comportements, les institutions évoluent, ce qui entraîne un déséquilibre par rapport à la situation précédente. On peut associer le changement social à l'innovation. Cette dernière consiste à introduire une nouveauté sociale dans le fonctionnement de groupes équilibrés. Pour être acceptée, elle doit prolonger le système technique existant sans le contredire. L'innovation doit se transmettre entre les générations pour s'intégrer à la société. Elle modifie les rapports de pouvoir existants. Le changement n'est parfois pas radical. Il n'est pas non plus instantané ou irréversible. Toute société et toute culture, si traditionnelles et

conservatrices qu'elles soient, le subissent constamment. Cela veut dire que les phénomènes sociaux, économiques et culturels ne peuvent pas être statiques.

L'action des CVD s'inscrit dans cette logique dans la mesure où ils sont des structures novatrices du développement par la base après les échecs que les premières générations de projets, conçus unilatéralement par l'Etat, ont subis. Le changement n'est pas spontané. On le réalise après une longue période d'investissement, d'innovation. Le constat de la lenteur dans l'atteinte de leurs objectifs est imputable au temps. Autrement dit, les actions des CVD ne sauront être appréciées qu'à long terme.

3. Cadre méthodologique de l'étude

Amoussimé est un canton de la préfecture de Yoto peuplé essentiellement des Ewé (groupe ethnique majoritaire au Sud du Togo). C'est un milieu entièrement rural qui dispose de terres fertiles, favorables à l'agriculture. L'insuffisance d'infrastructures économique, sanitaire, socio-collective et routière et la non-électrification de la localité sont les principales contraintes à son développement. Le canton est composé de six villages qui disposent chacun d'un CVD.

La population cible de cette étude est constituée des membres des CVD. L'échantillon enquêté est composé des membres de trois CVD (Amoussimé-Centre, Gnawoème et Tona-Kondji) prélevés par la technique d'échantillonnage probabiliste. Ces membres qui sont au nombre de quarante-huit ont été soumis à un questionnaire structuré. En outre, neuf entretiens ont été également réalisés avec des personnes-ressources : trois chefs de village, trois directeurs d'école primaire et trois techniciens de développement de la Direction préfectorale de l'action sociale et de la solidarité nationale de Yoto.

4. Résultats et discussion

Les CVD du canton d'Amoussimé rencontrent de nombreuses difficultés qui limitent leurs actions consistant à conduire les communautés à un développement autonome. Cette partie est consacrée aux principaux résultats et à leur discussion.

4.1. Résultats

Le CVD est un organe de promotion et d'animation du développement au niveau de la communauté. L'initiative de sa création peut venir de la population, d'un ou des ressortissants du village résidant à l'extérieur ou d'un service technique tant public que privé. Ces structures de développement à la base connaissent des dysfonctionnements d'ordre technique et organisationnel.

4.1.1 Dysfonctionnements d'ordre technique

Les faiblesses relevées dans le fonctionnement des CVD d'Amoussimé tirent leur origine du manque de préparation des populations et de l'insuffisance d'animation dans le processus de mise en place de ces structures communautaires.

Tableau 1 : Répartition des villages par rapport au critère de sensibilisation

Critère	Effectif	Pourcentage
Village sensibilisé	01	33,33
Village non sensibilisé	02	66,67
Total	03	100

Source : Données de terrain, juin 2013.

Un seul village (Gnawoème) sur les 3, soit 33,33% a été sensibilisé avant la mise en place du CVD. Les villages d'Amoussimé-Centre et de Tona-Kondji n'étaient pas sensibilisés avant l'installation de leurs CVD.

Ces résultats confirment que l'étape d'organisation des communautés a été souvent mal conduite dans le processus de mise en place des CVD. Or, c'est durant celle-ci que la population doit être bien informée et sensibilisée sur les rôles et responsabilités des CVD. C'est par l'animation que la population s'approprie mieux les structures de développement local et adhère aux initiatives que celles-ci prennent. Lorsque cette phase est mal exécutée, la population considère les organes ainsi mis en place comme appartenant au service qui a facilité leur création. Par conséquent, elle est réticente à participer activement aux actions entreprises par les CVD dont la légitimité est souvent contestée. Les membres, peu écoutés, finissent par se décourager et se démotiver, rendant

ainsi les CVD inactifs. C'est ce qu'indiquent, en termes de réunions, les résultats du tableau ci-après.

Tableau 2 : Répartition des CVD selon le nombre de réunions tenues en 2011 et 2012

Nombre de réunions tenues	CVD d'Amoussimé-Centre	CVDde Gnawoème	CVD de Tona-kondji
Réunion tenue seul	00	24	06
Réunion tenue en présence d'un agent de développement	00	00	00
Réunion tenue avec la population	00	06	00
Total	00	30	06

Source : Données de terrain, juin 2013.

Suivant ce tableau, au cours des années 2011 et 2012, les membres du CVD d'Amoussimé-Centre ne se sont jamais réunis. Alors que les membres du CVD de Gnawoème ont tenu seuls vingt-quatre réunions, soit une réunion par mois durant la même période, ceux du CVD de Tona-Kondji n'en ont tenu que six. Le CVD de Gnawoème a tenu six réunions avec la population en 2011 et 2012, ce qui correspond à une moyenne de trois réunions par an tandis que les deux autres CVD ne se sont jamais réunis avec leur population. Aucun des trois CVD n'a tenu de réunion en présence d'un technicien ou d'un agent de développement durant la période considérée.

Lorsqu'il n'y a pas de réunions, peu d'initiatives de développement sont entreprises. Cette situation n'est-elle pas de nature à retarder le développement à la base ? C'est ce que reconnaît cet enquêté, membre du CVD d'Amoussimé-Centre, lorsqu'il s'interroge : « *comment une structure peut-elle bien fonctionner lorsque ses membres ne se réunissent pas ou se réunissent rarement ?* »

Les réunions déterminent la vie d'une organisation. C'est en se réunissant que les membres peuvent décider de la conduite à tenir, des activités communautaires à réaliser, bref des actions à entreprendre pour le développement de leur localité. Les problèmes de développement sont débattus durant les réunions. Les décisions les plus importantes concernant la vie de la communauté y sont prises. Des solutions efficaces aux difficultés rencontrées par un village sont trouvées lors des réunions,

puisque chaque membre donne son point de vue et la solution qu'il envisage. Par ailleurs, l'absence de techniciens aux réunions des CVD durant ces deux années n'est pas de nature à favoriser leur développement. Elle montre combien ces structures souffrent d'encadrement. La problématique d'accompagnement des CVD de même que des autres organisations communautaires de développement se pose aujourd'hui avec acuité. En effet, le Ministère de développement à la base, de l'artisanat et de l'emploi des jeunes qui assure l'encadrement des CVD, n'a pas encore assez de services déconcentrés.

L'absence de réunions des CVD s'explique aussi par l'insuffisance de formations des membres.

Tableau 3 : Répartition des enquêtés selon le nombre de formations reçues

Nombre de formations	Effectif	Pourcentage
Aucune	32	66,67
Une	16	33,33
Deux et plus	00	00
Total	48	100

Source : Données de terrain, juin 2013.

La plupart des enquêtés, soit 66,67% correspondant à l'effectif des personnes interrogées au sein des CVD d'Amoussimé-Centre et de Tona-Kondji, n'ont reçu aucune formation depuis la mise en place de leur structure. Seuls les membres du CVD de Gnawoème soit 33,33% ont reçu une seule formation. Cette situation explique la non-maîtrise des outils de gestion par les membres des CVD et leur incapacité à initier des projets de développement viables au sein de leur communauté. C'est dans ce sens qu'un directeur d'école a déclaré : « *le CVD de Tona-Kondji n'a jamais initié un projet de développement communautaire depuis sa mise en place. L'initiative des travaux communautaires vient des ressortissants. Les membres du CVD n'assurent que l'exécution de ces travaux* ».

Les CVD qui ne maîtrisent pas les outils de gestion (PAV, PAOV, DP, DO)²⁸¹ ne sont pas capables d'entreprendre des études diagnostiques

²⁸¹PAV : Plan d'action villageois.

PAOV : Plan d'action opérationnel villageois.

DP : Diagnostic participatif.

DO : Diagnostic organisationnel.

participatives permettant de déterminer les principales forces et contraintes inhérentes à leur milieu (communauté). Ainsi, ils ne parviennent pas à identifier et à initier des projets à fortes chances de succès. Le CVD responsable du projet doit être, selon Assogba (2008 : 84),

« Bien structuré et bien organisé ; il est stable, a une connaissance anthropologique et sociologique du milieu et dispose d'une longue expérience en développement. Le projet est de petite ou de moyenne envergure, répond aux besoins réels de la population et se réalise selon les principes de la technologie appropriée (utilisation des ressources du milieu, fort coefficient de main-d'œuvre, entretien et réparation faciles, faible coefficient de capital financier). »

Les CVD ont une mission fondamentale au sein de leurs communautés : il s'agit de mobiliser et de conduire les populations locales vers un développement durable et autonome. Un tel objectif ne peut être atteint que si les membres des CVD bénéficient d'un renforcement de capacité soutenu. Selon l'OUA (1979), ils doivent maîtriser les instruments de planification du développement local ainsi que le contrôle des ressources naturelles et des techniques financières.

4.1.2. Faiblesses d'ordre organisationnel

Les faiblesses constatées concernent essentiellement les documents de gestion des structures, de planification de projets et de mobilisation de ressources.

L'un des mécanismes non moins importants dans la promotion du développement que les CVD ne maîtrisent pas concerne les instruments de gestion. Selon les données consignées dans le tableau suivant, la plupart des CVD ne disposent pas des documents nécessaires à leur bonne performance.

Tableau 4 : Types de documents détenus par les CVD

Documents détenus	CVD d'Amoussimé-Centre	CVD de Gnawoème	CVD de Tona-Kondji
Statuts	Oui	Non	Oui
Règlement intérieur	Oui	Non	Oui
PAV	Non	Non	Non
Plan de travail	Non	Non	Non
Cahier de présence	Oui	Oui	Oui
Cahier de cotisation	Non	Oui	Non
Cahier de procès-verbal	Non	Non	Oui

Source : Données de terrain, juin 2013.

Selon les résultats de ce tableau, tous les CVD disposent d'un cahier de présence aux réunions. Aucune des trois structures n'a ni un Plan d'action villageois (PAV) ni un Plan de travail. Seul un CVD (Gnawoème) dispose de cahier de cotisation. Le CVD de Tona-Kondji possède un cahier de procès-verbal. Les structures d'Amoussimé-Centre et de Tona-Kondji disposent de statuts et d'un règlement intérieur ; seulement, la majorité des membres a affirmé n'avoir pas connaissance du contenu de ces documents. Selon les enquêtés, ces textes ont été conçus et élaborés par les techniciens d'une ONG. Un membre du CVD de Tona-Kondji a déclaré : « *nos statuts et règlement intérieur se trouvent avec les techniciens qui les ont élaborés* ». Ce témoignage explique le problème de dysfonctionnement des CVD dans la mesure où les textes en question, qui constituent un outil fondamental dans la vie d'une organisation, déterminent les règles de conduite des membres de celle-ci. Si ces documents sont conçus par des personnes extérieures et gardés ailleurs, leur contenu sera méconnu des acteurs des CVD qui ne peuvent que mal fonctionner.

Le seul document de travail possédé par les trois CVD est le cahier de présence. Ceci reflète les problèmes d'organisation et de fonctionnement de ces structures qui sont censées animer et promouvoir le développement des communautés à la base. En l'absence des divers documents (PAV, plan de travail, cahier de procès-verbal), il est difficile d'évaluer le fonctionnement et les activités de ces structures. C'est l'inexistence des documents et outils de gestion ou leur non-maîtrise qui constitue la véritable cause de dysfonctionnement des organisations communautaires.

Le PAV par exemple est un outil de planification du développement au niveau local. C'est un projet collectif qui essaie de définir l'avenir d'une communauté ou d'un village. Dans ce PAV, sont définies les actions à réaliser, les ressources locales ou extérieures à mobiliser pour la réalisation

des activités. Pourtant, aucun des trois CVD ne dispose de ce document fondamental de planification du développement à l'échelle communautaire.

Les investigations ont révélé que les membres du CVD de Gnawoème, qui ont au moins reçu une formation, n'ont jamais entendu parler de ce document fondamental de planification. Or, sans projets ou programmes, il est difficile d'amener les populations à mobiliser des ressources financières pour alimenter la caisse villageoise.

Ce n'est donc pas étonnant quand les responsables des trois structures enquêtées affirment n'avoir aucun fonds ni en caisse au village ni en banque. L'inexistence de PAV ou de projets de développement initiés par les membres des CVD signifie implicitement que les communautés concernées n'ont pas fixé d'objectifs à atteindre, ce qui ne facilite pas la mobilisation des ressources financières.

En matière de tenue de réunions, le tableau suivant révèle que les CVD accusent beaucoup de lacunes.

Tableau 5 : Types et nombres de réunionstenues en 2011 et 2012

Types et nombres de réunions tenues	CVD d'Amoussimé-Centre	CVD de Gnawoème	CVD de Tona-Kondji	Effectif	Pourcentage
Assemblée générale	00	00	00	00	00
Réunion d'information et de sensibilisation	00	4	00	4	66,67
Réunion de compte rendu	00	2	00	2	33,33

Source : Données de terrain, juin 2013.

Seul le CVD de Gnawoème a tenu quatre réunions d'information et deux de compte rendu avec la population. Aucun des trois CVD n'a convoqué d'Assemblée Générale en 2011 et 2012.

En général, l'assemblée générale a pour but de faire à la population les bilans moraux, d'activités et financiers de l'année écoulée. La réunion de compte rendu, quant à elle, permet d'éclairer la population sur une situation donnée. Sur le plan financier par exemple, elle permet de faire le point sur les ressources mobilisées, les dépenses faites et ce qui reste pour la communauté. Si donc aucun bilan n'est présenté à la population, aucun

compte ne lui est fait, il sera difficile d'obtenir sa participation active au processus de développement local. D'après le secrétaire de l'un des CVD, « *la population refuse de cotiser pour la réalisation des projets communautaires parce que le CVD ne lui rend pas compte* ».

La conjugaison des faiblesses auxquelles sont confrontés les CVD a pour conséquence l'insuffisance de résultats de la part de ces structures durant les années 2011 et 2012.

Tableau 6 : Types d'actions communautaires réalisées par les CVD en 2011 et 2012

CVD	Travaux communautaires	Total
Amoussimé-Centre	- Entretien de piste	01
	- Construction de hangars dans le marché	08
Gnawoème	- Entretien de piste	04
	- Construction de hangars à l'école	02
Tona-Kondji	- Entretien de piste	04
	- Réhabilitation de puits	01

Source : Données de terrain, juin 2013.

Suivant le tableau, le CVD d'Amoussimé-Centre a, durant les années 2011 et 2012, entretenu une piste et construit huit hangars dans le marché. Les CVD de Gnawoème et de Tona-Kondji ont chacun entretenu quatre fois leurs pistes. Le CVD de Gnawoème a construit deux hangars à l'école primaire publique de Gnawoème tandis que le CVD de Tona-Kondji a réhabilité un puits.

Ce bilan de deux années d'activités des CVD est peu satisfaisant par rapport aux objectifs du développement local qui vise selon le Groupe de travail d'experts canadiens (2003) trois principaux objectifs, à savoir l'amélioration du cadre de vie des personnes de la communauté, l'amélioration de leur milieu de vie et enfin l'augmentation du niveau de vie de ces personnes.

En résumé, les CVD sont généralement considérés comme les principaux organes de promotion du développement local. Mais, il souffre de certaines faiblesses notamment sur le plan organisationnel, fonctionnel, technique et des difficultés de mobilisation des ressources financières.

4.2. Discussion

Le faible niveau d'instruction en milieu rural agit sans doute sur le fonctionnement des CVD. Il réduit chez eux l'aptitude à la négociation et crée en eux un sentiment d'infériorité vis-à-vis des autres partenaires en développement. Il est difficile aujourd'hui pour une structure œuvrant pour le développement de solliciter des appuis financiers sans présenter un document de projet. Or, ce dernier ne peut pas être élaboré par des personnes analphabètes ou peu instruites. La population en milieu rural a, certes, l'esprit créatif, inventif ; elle a beaucoup d'idées constructives. Cependant, la matérialisation de ces idées innovatrices est souvent difficile en raison du problème d'analphabétisme.

Dans la préfecture de Yoto et particulièrement dans le canton d'Amoussimé, le processus de mise en place des CVD ne respecte pas toujours la procédure normale. Les services techniques sont souvent écartés du processus dans l'optique d'imposer à la population un CVD dont les membres sont choisis par les ressortissants et dont certains résident hors du village et de la préfecture. En d'autres termes, la décision de création des CVD est extérieure aux populations concernées. Dans ces conditions, ces dernières hésitent à participer aux activités entreprises par ces CVD.

Un autre problème récurrent au sein des CVD est la non-représentativité des jeunes. On n'a jamais cessé de dire que ces derniers constituent la relève de demain. C'est à cet effet que la plupart des gouvernements orientent leurs politiques en faveur de la jeunesse. La non-représentativité de cette couche sociale au sein des CVD réduit son degré d'implication et de participation aux projets communautaires. Or, cette frange de la population a encore beaucoup plus d'énergie et est capable d'imprimer un certain dynamisme aux structures locales de développement. La plupart du temps, les adultes reprochent aux jeunes de manquer d'expériences, ignorant que celles-ci s'acquièrent par l'exercice des responsabilités. Le fait d'avoir un CVD représentatif permet de prendre en compte les besoins de tout le monde dans la réalisation des projets et de faciliter la participation des populations. Lorsque le critère de représentativité n'est pas respecté, toutes les couches sociales ne se retrouvent pas dans les actions menées par le CVD. C'est ce problème que rencontrent les CVD d'Amoussimé-Centre et de Tona-Kondji ; ils ont été mis en place lors de la toute première réunion alors que toute la population

n'était pas présente. Même à Gnawoème où la création du CVD a suivi une procédure normale, les jeunes ne sont pas représentés dans la structure.

La réussite d'une action de développement communautaire demande l'implication de tous les membres (hommes, femmes, jeunes) de la communauté qui sont parties prenantes dans la réalisation de ces actions. Ceci contribue à une meilleure responsabilisation des acteurs sociaux pour la prise en charge du développement de leur milieu. En ce sens, Binet (1965 : 107) estime qu' « *on ne fait pas le bonheur d'un peuple malgré lui. Tout ce qui se décide sans lui, lui est étranger, pour ne pas dire suspect, tout ce qui s'élabore sans son propre effort lui reste indifférent* ».

Dans la même perspective, Amouzou (1994 : 33) affirme que « *le développement rural doit être l'affaire de la population rurale elle-même. C'est elle, en effet, qui est concernée au premier chef et, de ce fait, doit en être le maître d'œuvre et l'élément moteur* ». D'après l'auteur, dans la conduite des projets, la démarche méthodique suppose une approche démocratique et dynamique. L'approche doit être démocratique en ce sens que toute intervention dans un milieu doit donner lieu à un débat interne si l'on veut un développement intégré. Les expériences ont montré que les ruraux ne participent que très timidement aux initiatives de développement si ces dernières sont brusquement transplantées dans les villages.

Par ailleurs, en tant que structures locales chargées d'accompagner les communautés rurales dans leurs efforts de développement, les CVD ont besoin d'une autonomie financière. Pour y parvenir, selon Vincent (1994), la mise en valeur et la mobilisation des ressources localement disponibles sont indispensables. Certes, les CVD d'Amoussimé tentent de mener des actions visant l'amélioration des conditions de vie des populations rurales. Mais, ils n'arrivent pas à enclencher, au sein de leur communauté, ce qu'il convient d'appeler le changement social tel que caractérisé par Rocher (1968) : transformation collective, durable et repérable dans le temps. Il apparaît clair que sans compétences et la valorisation du potentiel humain local, les CVD ne peuvent pas induire le changement social.

Conclusion

Les CVD font face aux problèmes d'ordre technique, organisationnel et fonctionnel. Le manque d'information et de sensibilisation des populations avant la mise en place de ces structures locales de développement et le faible encadrement de celles-ci constituent les

faiblesses d'ordre technique. Elles sont dues au déficit de personnel technique d'encadrement des CVD ainsi qu'aux insuffisances des services déconcentrés du Ministère de développement à la base.

Sur le plan organisationnel et fonctionnel, on relève comme faiblesses : l'insuffisance de réunions, l'absence de textes organiques des CVD ou la méconnaissance du contenu de ceux-ci par les membres de la structure qui en disposent, l'inexistence de PAV, les difficultés de coordination des actions de développement par les CVD et l'indisponibilité des membres. Ces faiblesses ont pour principales causes, l'insuffisance de formation, le manque de suivi et d'évaluation des CVD puis l'absence de moyens de travail et de motivation des membres.

Les faiblesses dans la mobilisation des ressources internes financières et matérielles relevées dans le fonctionnement des CVD tirent leur origine de l'absence de compte rendu périodique des CVD aux populations et de la mauvaise gestion des fonds parfois mis à leur disposition.

Pour corriger ces faiblesses et permettre aux CVD de prendre effectivement en main le développement de leurs communautés, ne faudrait-il pas que l'Etat procède à la déconcentration des services d'encadrement des structures de promotion du développement à la base en mettant à leur disposition un personnel technique qualifié qu'il dote de moyens matériels et financiers nécessaires ?

Références bibliographiques

Adjossé K. 2013, *Rôle des organisations de base dans le développement des quartiers de Lomé : exemple du CDQ-Attiégo*, mémoire de maîtrise en sociologie, université de Lomé.

Amouzou E. 1994, « Pourquoi les projets de développement échouent-ils en milieu rural africain? », in *Annales de l'UB*, Lomé, Presses de l'UB, pp. 18-32.

Assogba Y., 2008, *Développement communautaire en Afrique. Comprendre la dynamique des populations*, Québec, PUL.

Binet J. 1965, *Afrique en question : de la tribu à la nation*, Paris, Maison Mame.

Groupe de travail d'experts canadiens (2003) : *Le développement local*, Rapport du Sommet de Montréal.

Ministère des affaires sociales, de la promotion de la femme et de la protection de l'enfance, 2004, *Manuel de formation des membres des Comités de Développement à la Base (CDB : CVD/ CDQ)*, version 1, Lomé, juin.

Ministère des affaires sociales, de la promotion de la femme et de la protection de l'enfance, 1995, *Stratégie d'autopromotion des Communautés de base au Togo*, document de référence, Lomé, juin.

OUA, 1979, *Quelle Afrique en l'an 2000 ?*, Rapport final du colloque de Monrovia sur les perspectives de développement de l'Afrique à l'horizon 2000, Monrovia, 12-16 février.

Rocher G., 1968, *Introduction à la sociologie générale : le changement social*, Paris, HMH.

Schumpeter J. A., 1990, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot.

Vincent F., 1994, *Financer autrement les associations et ONG de développement du Tiers Monde*, volume 1, Genève, IRED.

Weber M. (1981) : *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon.

DE L'ÉDUCATION TRADITIONNELLE EN AFRIQUE PRÉCOLONIALE, Gnagliga GNANSA (Université de Lomé)

Résumé

L'Afrique avait-elle un système d'éducation avant la colonisation? Les Africains éduquaient-ils leur progéniture avant l'intervention de l'école de l'homme blanc? Ce sont là quelques questionnements banaux et simples, mais qui font souvent du tort à l'identité du continent noir. Plusieurs sont en effet les noms et les qualificatifs ignobles qui ont été usés pour dénommer l'Afrique. D'aucuns en sont arrivés à affirmer que l'Afrique n'a pas d'histoire. Comment prouver aujourd'hui que l'éducation existait en Afrique avant la colonisation? Telle est la question générale qui a motivé cette ébauche. Et pour y répondre, il a fallu procéder par une sorte de comparaison sémantique des expressions en quelques langues africaines avec les étymologies et certaines sources historiques. Cela a permis d'aboutir à la conclusion suivante: Avant l'intervention de l'école européenne sur le sol africain, l'éducation y était déjà pratiquée de plusieurs manières.

Mots clés : Éduquer, éducation, "tirer hors", "mener hors", former, école, cultures africaines.

Abstract

Did Africa have an educational system before colonization? Were Africans educating their offspring before the intervention of the white man's school? These are some of the casual and simple questions, but which often raises issues concerning the harm done to the black continent's identity. In fact, many are the ignoble names and qualifiers which have been used to designate Africa. Some came to assert that Africa has no history. How can it be proved today that a system of education existed in Africa before the advent of colonization? This is the general question that has motivated this study. In order to answer this question, a kind of semantic comparison of expressions in a few African languages between the etymologies and some historical sources has been carried out. This led to the conclusion that, before the advent of the European school on the African soil, a system of education was already in practiced in various ways.

Keywords: To educate, education, "to draw from", to take out", to form, school, African cultures.

Introduction

Dans les *Contes initiatiques peuls*, Amadou Hampâté Bâ, décrit la généalogie de l'Homme (Neddo) selon une cosmogonie des peuls du Mali. La description de cette généalogie mythique, laisse transparaître un souci de sauvegarde et de transmission des connaissances et de la vie que Guéno, l'Eternel, a bien voulu partager avec Neddo. En effet si Guéno a voulu l'existence de Neddo, c'est juste pour lui communiquer la connaissance. Et Ghéno, lui-même, incarnait cette connaissance. « *Guéno voulut être connu. Il voulut avoir un interlocuteur. Alors il créa... un nouvel Etre: Neddo, l'Homme* » (Hampâté Bâ 2005:19-20).

En bref, en lisant Joseph Ki-Zerbo et Abdou Moumouni, l'on pourrait remarquer que plusieurs cultures ancestrales d'Afrique mettaient beaucoup l'accent sur l'importance de la transmission des connaissances d'une génération à une autre. Et c'était également la volonté de Dieu (ou des dieux) : éduquer l'homme pour qu'il acquiert la connaissance et pour qu'il améliore sa propre vie. Voilà donc la raison pour laquelle la religion a été souvent confondue à l'éducation. Et dans les cultures africaines, cette dernière était faite sous forme d'initiation.

Sans dire son nom, l'éducation a toujours été à la base des initiations des peuples : chaque peuple voulant donc vivre, survivre et se perpétuer, a toujours eu le souci de transmettre sa vie et ses connaissances à ses plus jeunes générations. Il en va de même pour les peuples africains qui ont été traités de toutes les manières et de tous les noms ignobles. En effet, Joseph Ki-Zerbo, à travers ses écrits, estime que l'Africain a toujours été peint comme celui qui n'avait ni culture, ni tradition, ni civilisation. La dominance de la tradition orale de plusieurs peuples d'Afrique, a fait dire aux colonisateurs blancs que l'Afrique n'a pas d'histoire. Une telle affirmation montre que ces auteurs ont quelque peu manqué d'esprit de cohérence et de rigueur. Une simple et banale question leur aurait évité une telle affirmation quelque peu gratuite. Y a-t-il un peuple ou une société qui n'a pas d'histoire ? Si non, comment serait-il né alors; et comment serait-il parvenu à vivre et à survivre ? Le fait qu'un peuple n'ait pas de tradition écrite, signifie-t-il que ce peuple n'a pas d'histoire ? Même si d'aucuns estiment que les écrits restent tandis que les paroles s'envolent, est-ce là une raison suffisante pour dire que les peuples africains, sans tradition écrite n'ont pas d'histoire ?

Qui veut connaître les peuples traditionnels d'Afrique doit être attentif à tout ce qui se dit et se fait. En effet le dire et le faire des peuples de tradition orale véhiculent leur histoire. Et chaque peuple cherchant à se dire

et à se perpétuer par ses pratiques et ses manières de faire, a dû faire recours à des méthodes de transmission de ses connaissances afin d'instruire et de guider les plus jeunes. Comment faut-il procéder alors pour connaître et comprendre l'histoire de l'éducation des sociétés africaines ? Ne vaut-il pas la peine d'être attentif et ouvert à tout ce qui se dit et se fait en cette matière?

Les quelques paragraphes qui vont suivre ont alors pour objectif de poser une problématique et de formuler une hypothèse sur l'existence de l'éducation dans les sociétés africaines précoloniales. Dès lors, le vocabulaire des différentes langues africaines précoloniales ne serait-il pas une preuve de l'existence de cette éducation précoloniale en Afrique ?

1. Un vocabulaire, preuve de l'existence d'une éducation primitive en Afrique précoloniale

Plusieurs chercheurs et philosophes africains ont tenté de montrer et de prouver que, malgré leur carence en documentation écrite, les cultures africaines attachaient une importance particulière à l'éducation, qui se faisait par la pratique et par l'oral. Pour Joseph Ki-Zerbo et pour Abdou Moumouni, l'arrivée de l'homme blanc, sur les côtes africaines, a considérablement ébranlé les coutumes et les pratiques des habitants du continent noir. Une fois les modes et les pratiques occidentales adoptées, les Africains, de génération en génération, ont délaissé progressivement leurs traditions; et leur histoire est tombée dans l'oubli. Comment prouver qu'il y avait une éducation dans les cultures des Africains avant l'intervention de l'homme blanc? Comment le prouver surtout aujourd'hui où la culture de la globalisation favorise l'engloutissement des civilisations faibles par les plus puissantes?

Il n'est jamais aisé de répondre à toutes ces interrogations; mais une réflexion très banale sur certaines expressions en langues africaines peut nous permettre de faire quelques approches, et de démontrer que l'éducation a toujours existé et a toujours été pratiquée dans les cultures africaines. Cette éducation était intrinsèque à la nature humaine: la naissance, la croissance et l'insertion de l'homme dans la vie de la société en dépendait. C'est ainsi qu'en Egypte antique, l'autre nom de l'éducation était « la construction », car *« l'éducation [n'était] qu'une technique servant à transformer de jeunes enfants incultes en adultes aussi instruits que possible. L'imagerie égyptienne ne nous apprend rien sur la construction des pyramides ou des temples, pas plus que sur la « construction » des êtres, leur éducation »* (Mialaret et Vial 1981: 66).

Dans plusieurs langues africaines, cette expression existe encore : C'est ainsi qu'en nawdem¹ on peut dire « *construire une personne* » pour exprimer le fait de concevoir, d'enfanter, de soigner, d'élever cette personne jusqu'à l'âge où il sera indépendant et membre à part entière de la société. Les Nawdba considèrent alors que l'être humain est très délicat, et qu'il faut l'éduquer conséquemment.

Plusieurs mots ou expressions en langues africaines, pour traduire les mots et les verbes enseignement, enseignant, enseigner, éducation, éducateur, éduquer... des langues occidentales, nous montrent sommairement que l'éducation existait sous d'autres formes et d'autres mots dans les cultures africaines.

1.1. Origine sémantique de « *éduquer* » et de « *éducation* »

« Education » est un terme qui vient du latin *educatio* qui désigne « l'action d'élever ». (Mialaret 1996:7 et Jacquenod 1996:242)

Ce mot latin *educatio* est un nom dérivé de deux verbes à connotations simples : *educare* et *educere*

Educare a eu des significations variées : « *nourrir* » (dans le sens d'allaiter un enfant), « *avoir soin de...* » ou « *prendre soin de...* »

Educere était aussi un terme polysémique et signifiait : « *faire sortir de...* », « *tirer hors de...* », « *mener hors...* ». Il signifiait également « *élever* », « *diriger* », « *conduire* » quelqu'un hors d'un endroit vers un autre endroit.

A travers cette sémantique, nous pouvons remarquer que L'éducation est alors une nécessité inscrite dans la nature de l'enfant, qui a besoin d'aide en tout.

Dans le sens de *educere* on peut remarquer que l'éducation ou le fait d'éduquer fait allusion à l'éducation de l'âme. Ce terme ou ce mot signifiait : « *mener hors* », « *tirer hors* » consisterait alors à tirer hors du corps l'âme ensevelie dans la matière corporelle. Nous comprenons alors le dualisme philosophico-religieux, qui distingue l'âme (l'esprit) et le corps (la matière).

L'éducation, dans le sens de « *tirer hors* » ou de « *mener hors* » peut se comprendre des façons suivantes :

- L'âme se tire hors des limites, des liens du corps. C'est ainsi qu'on pourrait comprendre l'éducation de l'âme.

¹ Le Nawdm est la langue parlée principalement par les Nawdba, de la préfecture de Doufèlgou (Niamtougou), au Nord du Togo. Certains ethnologues des temps coloniaux les ont désignés, à tort, 'lossso', en les mettant ensemble avec les lambda qui relèvent carément d'une autre culture et d'une autre langue.

- En l'âme se trouve tout ce qu'il faut pour le développement et la croissance de la personne.

Ainsi l'éducation serait-elle le processus favorisant du développement de toutes les potentialités qui se trouvent dans cette âme. L'éducation en ce sens, est le moment (le temps) donné pour que l'âme transforme ses potentialités en des résultats tangibles ; comme des semences qui deviennent (progressivement) des plantes avec le temps nécessaire.

L'éducation prend ainsi le sens de conduite progressive de l'homme vers l'expression complète de ses potentialités, pour son épanouissement et pour le bien des autres membres de la société. En comparant la signification de certains mots des langues africaines, on peut s'étonner du fait que la conception de l'éducation s'apparente étrangement à la conception latine ou à celle de l'Égypte antique. On peut alors dire que l'éducation de toutes les civilisations de tous les temps n'a eu et n'aura qu'une seule visée : former l'homme et l'intégrer dans sa société.

1.2. Des mots pour dire l'éducation et ses pratiques dans les cultures africaines

Expressément, la tradition littéraire à laquelle nous faisons allusion ici, n'est d'aucune langue spécifique, afin de permettre aux lecteurs de faire une sorte d'exercice de mémoire et de découvrir eux-mêmes les richesses intellectuelles inestimables que véhicule leur langue traditionnelle. Les paragraphes qui vont suivre sont un des essais de cet exercice où nous demandons souvent aux étudiants de dire et de traduire littéralement certains mots français tels que : « éduquer » (et ses dérivés), « enseigner » (et ses dérivés), « former » et « école ». Les ethnies que nous avons pu interroger pour cette mini-enquête sont issues de diverses nationalités : le Togo (Ewé, Kabyè, Akposso, Migangam, Nawdm, Ouatchi), le Bénin (Fon, Gouns, Watchi), la Côte d'Ivoire (Lobi), la République Démocratique du Congo (Lingala,) le Gabon (Omyènè ou Myènè), la République Centrafricaine (Banda), la Guinée Equatoriale (Bubi) et le Mali (Bua). Il est indubitable que ces résultats peuvent être critiqués si on confrontait plusieurs ressortissants de la même ethnie. Et, plus d'une fois nous en avons fait l'expérience avec un groupe d'Ewés autochtones: il y a eu à chaque fois des divergences minimales mais à travers des débats très souvent houleux.

Bien que ce texte soit inspiré d'un petit échantillon, nous sommes persuadés que beaucoup peuvent s'y retrouver, quelle que soit leur langue: il suffirait pour eux d'essayer ce même exercice en leur propre langue.

1.2.1. Éduquer, éducateur

- En Ewé (Togo: Région Maritime)

En faisant le dépouillement de notre mini-enquête, nous avons découvert que les Ewé ont trois manières de dire « éduquer » et trois manières de dire « éducateur ». Dans le premier sens que nous avons rencontré, « éduquer » se traduit par *akpla*, qui veut dire « élever » ou « dresser », d'où certaines injures aux enfants récalcitrants : *dzimakpla* ou *kplamasse* qui caractérisent la réticence à l'éducation. De *akpla* est dérivé *kplala* ou *kpakplanala* : celui qui élève un enfant et lui inculque les bonnes manières de vivre. Le deuxième terme en éwé pour dire « éduquer » est *any'* qui signifie également « élever » et *amenyila* : celui qui élève. Dans une autre acception, le verbe « éduquer » se traduit en Ewé par *hè* ou *he* qui se traduit littéralement par « tirer ». *He ame* (tirer une personne) prend le sens de « transformer l'homme », d'où *amehela* pour désigner l'éducateur.

- En Akposso (Togo: Région des Plateaux)

Selon l'étudiant Akposso que nous avons interrogé, « éduquer » se traduit par *èsèmuawa* qui peut signifier donner ou transmettre le savoir. Et ainsi compris, on remarque *èsèyiwani* (celui qui donne ou qui transmet le savoir) désigne l'éducateur.

- En Ouatchi (Togo : Préfecture de Vo, dans la Région Maritime)

Pour dire « éduquer », les Ouatchi du Togo emploient *he* qui est toujours suivi du complément *amé* (l'homme). Littéralement *he* veut dire « tirer hors », ou « élever » et *Hehenala* est alors celui qui tire hors, celui qui élève : en termes plus clairs, c'est l'éducateur.

- En Kabyè (Togo : Préfecture de la Kozah dans la Région de Kara)

Il existe des diversités dans les expressions kabyè pour exprimer le concept et les pratiques de l'éducation. C'est ainsi que pour certains étudiants interrogés, « éduquer » se traduit en kabyè par *lontasuu* ou par *lonsosuu* qui prennent le sens littéral de « ajouter la sagesse ou l'intelligence ». L'idée d'ajout exprimée ici par les termes *tasuu* et *sosuu* est une preuve que dans la culture kabyè, l'éduqué n'est pas conçu comme un individu en état de table rase. L'élève est sensé posséder déjà un savoir au moment où il entre en contact avec le *lontasiu* ou le *lonsosiu*, c'est-à-dire avec celui qui lui ajoute la sagesse ou l'intelligence, avec l'éducateur.

- En Bubi (de Malabo) en Guinée Equatoriale

Selon un étudiant Equato-guinéen, le *bubi* est la langue de Malabo. Le verbe « éduquer » est traduit en bubi par l'expression *öböpa* qui veut dire

« faire grandir » ou « faire croître ». Et l'éducateur est appelé *bochönä a la tapi* ou celui qui fait grandir, celui qui fait croître.

- En Banda (de la République Centrafricaine)

En langue banda de la Centrafrique, le verbe « éduquer » est traduit par *manda awa*. Selon l'interviewé, qui est Centrafricain, cette expression veut dire « apprendre la route ». Avec un peu d'attention, on remarque qu'il y a l'idée d'indiquer une direction, de guider et de conduire, comme chez les autres ethnies des autres pays. Dès lors, celui qui indique la voie à un autre, ou celui qui conduit ou qui guide l'autre est désigné, en *banda*, sous le terme de *köchékeu-fa awa* : où « l'éducateur », en français.

- En Lingala de la République Démocratique du Congo :

En lingala, *kolakisa* serait le terme qui traduit le verbe éduquer. Littéralement, il se traduit par, faire sortir (de la forêt). Tout comme dans le mythe de la caverne, il s'agit, pour ces habitants de la forêt équatoriale d'Afrique, de faire sortir l'enfant d'une situation inculte vers une autre où il se retrouve mieux cultivé : bref, pour ces ancêtres Bantous, l'enfant qui vient de naître est à « construire » à plusieurs prix afin d'en faire un homme à part entière. L'éducateur qui doit œuvrer pour faire sortir le jeune de l'obscurantisme est appelé *Molakisi*, selon les propos de notre interviewé. C'est donc le *molakisi* qui conduit le jeune à travers cette forêt qu'est la vie.

Nous remarquons alors que dans l'entendement de nos ancêtres l'enfant qui vient de naître doit tout apprendre. En d'autres termes il doit apprendre la vie. En bref, l'enfant a besoin d'apprendre à vivre. Car le bébé humain n'est pas doté de toutes les capacités comme le bébé animal qui n'a besoin que de quelques jours pour vivre comme les adultes de sa race. Le bébé humain doit tout apprendre en passant par l'éducation mise en place par la société. Pour qu'un bébé humain devienne véritablement homme, il lui faut passer par l'éducation pour être façonné, construit à l'image que la société désire.

1.2.2. Former

- En Ewé (Togo: Région Maritime)

Le verbe « former », traduit littéralement en éwé exprime l'idée de « donner forme », « construire », « bâtir » d'où le terme *tùdô*. Dans le sens particulier de donner une formation à un homme, les Ewé disent alors : *tù ame dô* qui veut dire « construire une personne ».

- En Ouatchi (Togo: Préfecture de Vo, dans la Région Maritime)

En ouatchi du Togo, *tsu* veut dire (littéralement) « bâtir » ou « construire », et traduit ici le sens du verbe « former ».

- En Kabyè (Togo: Préfecture de la Kozah dans la Région de Kara)

Selon les expressions kabyè, « former » peut avoir deux sens : *Maù* ou *kpèlèkou*. Littéralement, *maù* veut dire « construire » et *kpèlèkiou* signifie montrer ou indiquer quelque chose, à quelqu'un.

- En Bubi (de Malabo) en Guinée Equatoriale

Pour dire « former », les Bubis emploient, *ötapia* veut dire montrer quelque chose à quelqu'un, guider.

- En Banda (de la République Centrafricaine)

« Former » se dit en banda *ke-mbreu-rê*, c'est-à-dire fabriquer quelque chose. Avec un peu plus d'attention, on remarque cette expression évoque aussi l'idée de construire...

- En Lingala de la République Démocratique du Congo

Selon les propos de notre enquête, il y a deux termes en lingala pour traduire le verbe « former » : *Mobutoyi*, le fait d'accomplir ou d'achever une œuvre entamée par un autre. Ce concept est sans aucun doute la preuve que dans la mentalité de cette ethnie, en matière d'éducation, l'enfant n'est pas dans un état de table rase: il possède déjà un minimum que ses formateurs doivent respecter. N'est-ce pas là ce qu'affirme Joseph Ki-Zerbo (et que nous nous permettons de paraphraser dans les termes suivants): L'enfantement biologique, l'œuvre de la mère de l'enfant n'est pas la fin, il faut que la société poursuive, accomplisse et achève cet enfantement individuel, par l'enfantement collectif qui ne peut être rien d'autre que l'éducation et la formation (Ki-Zerbo 1990:15). Le deuxième terme lingala pour traduire le verbe former est *moyekoli*, le fait d'apprendre quelque chose à quelqu'un.

La traduction littérale du mot "former" prend certaines fois le sens de fortifier. En effet il s'agit, non seulement de fortifier les muscles et la peau jeune, faible et fragile de l'enfant ou de l'adolescent, mais aussi de lui permettre d'acquérir du caractère, de l'endurance et certaines vertus (courage et persévérance) pour affronter les dures épreuves de la vie (la faim, la soif). Ce sens rejoint sans ambages celui de construire et de bâtir. Et tous ses termes évoquent également la conception de l'éducation en Egypte antique, conception que nous avons déjà évoquée plus haut.

1.2.3. École

- En Ewé (Togo: Région Maritime)

Ordinairement, les Ewés disent *school* pour désigner l'école. Le nom authentique de cette institution est *nusrofe* où *nufiape* qui désigne le lieu d'initiation, le lieu où on apprend quelque chose, et ce lieu peut désigner une maison, un couvent, un atelier.

- En Akposso (Togo: Région des Plateaux)

Selon ce que nous a rapporté l'étudiant Akposso que nous avons interrogé, *èsèwabè* désigne tout lieu où le savoir peut-être transmis et reçu. En bref c'est l'école. Cette école se présente sous plusieurs formes: il peut s'agir d'un couvent, d'une assemblée...

- En Ouatchi (Togo: Préfecture de Vo, dans la Région Maritime)

Chez les Ouatchi, outre le terme anglais populaire *school*, pour désigner l'école, on emploie aussi mot *nusrofe* (maison d'apprentissage, maison où on élève l'homme).

- En Kabyè (Togo: Préfecture de la Kozah dans la Région de Kara)

Ici encore, le terme *school* du colonisateur européen a pris le devant dans les habitudes langagières et les Kabyès l'ont adapté. Ils disent alors *Sukuli* pour désigner l'école. Et pour exprimer ce concept en langue autochtone ils en font une description en utilisant plus d'un mot.

- En Bubi (de Malabo) de Guinée Equatoriale

Pour désigner l'école, les Bubis disent *Sikiuela* : la maison ou la chambre de la connaissance. Cette appellation a certainement été influencée par l'espagnol, langue du colonisateur occidental.

- En Banda (de la République Centrafricaine)

Anda-mbèti ou la maison de l'écriture est l'expression banda pour dire « école ».

- En langue Lobi (de Côte d'Ivoire)

Pour dire « école », les Lobis de Côte d'Ivoire utilisent *lakol* ou *diir-cuor*. Selon notre interviewé, *diir-cuor* veut dire, la maison de l'apprentissage. Et l'assonance du terme lobi, *lakol*, ressemble étrangement au son que l'on peut entendre dans l'expression française de « l'école ».

- En Lingala de la République Démocratique du Congo

Kélassi, en lingala, est en réalité un couvent d'initiation et se traduit littéralement par « lieu de la sagesse ». En français, c'est tout simplement l'école.

Il n'y a aucun doute que toutes ces expressions ont existé dans les concepts et le vocabulaire des vieilles cultures africaines, c'est une irréfutable preuve que l'éducation y existait et y était pratiquée de plusieurs manières.

Le mot « école » en langues africaines, dans la plus part des cas, est issu des langues occidentales (emprunté de l'Anglais ou de l'Allemand) et adapté. Ainsi pour dire *School* les Kabyès (Nord du Togo) disent *Sukuli* (*soukouli*). Cela n'a rien d'étonnant que ce mot soit emprunté à l'Anglais ou à l'Allemand, car l'école, en tant qu'établissement, rassemblant les enfants et les jeunes en formation n'existait pas sous ses formes actuelles. Dans plusieurs cultures, il existait des couvents d'initiation des jeunes. L'école apportée par le colonisateur a donc été tout simplement comparée au couvent d'initiation. Il est à remarquer néanmoins que la grande partie des cultures africaines ont préféré adapter et adopter le terme européen. C'est ce qui explique aussi les difficultés pour certains Africains à traduire aisément le mot « école ».

Tout ce vocabulaire auquel nous venons de faire allusion, nous montre clairement que dans les sociétés africaines d'avant la colonisation, l'on accordait une grande importance à l'éducation afin de sauvegarder, et de perpétuer les pratiques de la société et d'assurer ainsi sa survie.

Abdou Moumouni nous fait alors remarquer que c'est le colonisateur européen qui a apporté l'école à l'Afrique; mais cette dernière avait déjà son éducation, avec des objectifs clairs et un contenu approprié. Elle avait aussi son système spécial pour transmettre le savoir. Avant l'arrivée de l'homme blanc sur les côtes africaines, l'Afrique avait ses pratiques éducatives. Avant l'école de l'homme blanc, l'éducation africaine existait.

2. L'expression de l'éducation en Afrique Noire précoloniale

Même si la colonisation a assez ébranlé les cultures africaines, il faut néanmoins noter que leurs pratiques éducatives ont survécu dans certaines contrées, et ce sont elles qui peuvent permettre aux historiens d'aujourd'hui de parler de l'éducation africaine des périodes précoloniales.

Il est à retenir aussi que selon la variété ou la diversité des cultures et coutumes, il est souvent malaisé de parler d'une éducation précoloniale unique et proprement africaine. En effet il suffit de lire Joseph Ki-Zerbo, Abdou Moumouni, Pierre Erny, pour se rendre compte que l'historien est

toujours « *aux prises avec son incapacité humiliante à interpréter ses matériaux...* » (Commager 1967:98). « *En réalité l'historien construit à partir de ce qu'il trouve dans les documents, des savoirs hypothétiques et donc divers en fonction de ses préoccupations, de sa conception du monde, de ses valeurs, du contexte culturel dans lequel il vit.* » (De Landsheere 1992:287). Même s'il y a des ressemblances notoires dans les écrits des historiens de l'Afrique, il vaudrait mieux parler de l'éducation africaine plurielle et multiforme de ces temps précoloniaux. Pour rester dans le cadre des aspects similaires de cette éducation, nous parlerons ici de l'éducation africaine au singulier, afin de montrer de façon générale son importance vitale pour les sociétés, son aspect très pratique et très productif, son caractère multiforme, son organisation progressive suivant les classes d'âge des éduqués, ses méthodes (pédagogiques), ses résultats et ses manques ou ses limites.

2.1. De l'éducation africaine précoloniale

L'éducation a toujours eu une grande importance dans la société traditionnelle africaine d'avant la colonisation. Elle a toujours interpellé les parents (et les autres membres de la famille et de la société entière) afin qu'ils puissent prendre leurs responsabilités pour assurer l'éducation de leur progéniture et sauvegarder ainsi la culture, les pratiques, et même la vie de la collectivité tout entière. Assurer une bonne éducation à sa progéniture était « *un devoir sacré de la famille* » (Moumouni 1998 :18), c'était aussi et surtout un devoir pour la société entière; et c'est pour cette raison que tous les membres y participaient (chacun à sa manière et selon les circonstances): chaque adulte (même ceux qui n'étaient pas mandatés par la société) pouvait jouer le rôle de l'éducateur dans des circonstances très variées. Il fallait faire de chaque jeune un Homme, au sens plein du terme, et cela n'était possible que par l'éducation: « *la qualité et le titre "d'homme" étaient inséparables d'un certain nombre de traits liés à l'éducation* » (Moumouni 1998 :18).

2.1.1. Importance de l'enfant dans la société traditionnelle précoloniale

Selon Abdou Moumouni et Joseph Ki-Zerbo, l'éducation est intrinsèquement liée à l'enfant et à son insertion dans la famille, dans le clan ou dans la société. Il ne suffit donc pas seulement d'accomplir l'enfantement biologique; il faut encore assurer l'enfantement social et collectif, pour que l'enfant devienne véritablement homme. C'est dans ce sens que dans la famille africaine, l'enfant a toujours occupé une place importante. Et on se marie pour avoir des enfants et assurer "la survie du

nom de la famille''. *«L'enfant qui dans ce système de production, est toujours désiré, parce que maillon indispensable pour la survie du groupe, est accueilli comme un garant du triomphe sur l'anéantissement. C'est par les enfants que nous sommes immortels, disait-on»* (Ki-Zerbo 1990:44).

Un couple marié, l'est pour la procréation, et c'est pourquoi, déjà en Egypte antique, *« la stérilité était regardée comme un mal absolu; car c'est le fils qui devait accomplir les rituels imprescriptibles de la sépulture »* (Ki-Zerbon, 2009 : 61).

Dans beaucoup de sociétés africaines, cette conception à propos de la procréation et de l'importance de l'enfant persiste encore. C'est dans cet ordre qu'un couple dont la femme ne procréait pas, devait entamer des démarches pour pouvoir mettre au monde. Ces démarches étaient de divers ordres: *« On cite des cas où l'homme et sa femme stérile s'associent pour supporter les dépenses afférentes à une seconde union »* (Ki-Zerbo 2009:61). Cette pratique était tout à fait légale chez les Egyptiens de l'antiquité. Une autre démarche qu'un couple en quête d'enfant pouvait entreprendre, consistait en des consultations et des traitements divers de la femme afin qu'elle puisse concevoir et enfanter. Dans d'autres cultures anciennes, les consultations et les traitements sans résultat probant pouvaient conduire l'homme à divorcer pour épouser une autre femme capable de procréer. Car n'avoir pas d'enfant est une situation honteuse pour le couple aux yeux de la société. Une femme qui n'a pas d'enfant investit donc tout ce dont elle est capable pour pouvoir concevoir et mettre au monde.

Il est à noter alors que dans ces cultures anciennes d'Afrique, l'on se mariait par devoir de perpétuer la famille, le clan et la société. Et la femme avait, ici, une lourde responsabilité; et c'est pour cette raison qu'elle était la seule à subir des soins quand on soupçonnait une quelconque stérilité dans un couple. Ceci était logique et propre à ces cultures, car c'est la femme qui met au monde, c'est elle qui est la mère de la famille, du clan et de la société. La stérilité était alors une maladie de la femme. Il était impensable que l'homme en fût atteint. Abdou Moumouni décrit une situation semblable en ces termes :

On se marie pour avoir des enfants, on divorce pour se remarier et avoir des enfants; la femme qui n'a pas d'enfants est mal vue et elle-même déploie tous les moyens, dépense toute sa fortune en consultations, soins et traitements divers auprès de guérisseurs ou de marabouts, dans le but de pouvoir enfin en avoir. Il y a peu de pays où la maternité préoccupe autant qu'en Afrique Noire (précoloniale comme contemporaine) le mari comme la femme, les époux comme les parents, ceux-ci comme la communauté entière. (Moumouni 1998:19).

Se marier et avoir des enfants n'est pas une fin en soi, ce n'est ni l'essentiel ni le but ultime. L'essentiel est surtout de leur assurer un bon avenir, un avenir d'hommes accomplis dans tous les sens du terme, en leur donnant une éducation bonne, au sens plein du terme. *«Les faits montrent [...] le grand cas qui est fait de l'éducation des enfants dans la conception "africaine" des responsabilités au sein de la famille. De la naissance de l'enfant à son adolescence (on peut même dire à son mariage), la famille ne cesse de se consacrer aux différents aspects de son éducation»* (Moumouni 1998:19).

Si les parents et les autres adultes de la société doivent assurer l'éducation de l'enfant, il faut noter que ce dernier n'est pas passif dans cette éducation qui le concerne en priorité. C'est ainsi que l'enfant doit obéir et se soumettre à ses supérieurs, afin de mieux apprendre.

Une fois né, l'enfant doit être progressivement intégré dans sa société et cette intégration se fait à travers l'éducation dont l'importance est intrinsèque à celle de l'enfant lui-même.

2.1.2.. Importance de l'éducation dans la société traditionnelle précoloniale

Après la mise au monde, il reste l'éducation. Vivre c'est persévérer dans son être. Et pour une société donnée, c'est par l'éducation qu'elle se perpétue dans son être physique et social. Il s'agit d'un accouchement collectif qui prolonge l'enfantement biologique individuel.

Une société qui renonce à prendre en charge sa jeunesse et à lui doter des outils d'une promotion optimale, enterre son propre avenir. C'est une société suicidaire. Tel est le sort qui menace l'Afrique malgré les efforts considérables investis dans le secteur éducatif (Ki-Zerbo 1990:15).

L'enfant est considéré comme un "bien" commun, un "bien" pour toute la communauté. C'est ainsi que son éducation concerne tout le monde. N'importe quel adulte peut donc intervenir (directement ou indirectement) dans son éducation pour l'interpeller en cas de besoin, pour lui demander un service, pour l'admonester ou pour lui prodiguer des conseils, ou pour prendre sa défense quand ses droits sont lésés, ou quand un autre le triche.

Quand l'enfant atteint l'âge d'initiation, on le place sous la direction de maîtres reconnus et désignés par la société *« en raison de leur science, leur sagesse et leur expérience »* pour qu'ils apprennent *« les premiers éléments de ce qu'il faut savoir (physiquement et intellectuellement) pour aborder la vie d'adolescent »* (Moumouni 1998:21).

Cette formation ou initiation se complètera et se renforcera au fil des ans. C'est pour cette raison que le jeune homme doit avoir un esprit éveillé,

vigilant et curieux pour apprendre en écoutant, en observant et en imitant ce que disent et font les anciens. Cette formation est un complément précieux de ce que le jeune homme avait appris (pendant son enfance) à travers les contes, les légendes et les devinettes.

2.2. Une éducation très pratique et surtout productive

Dans certaines cultures, dès que l'enfant a 4, 5, 6 ou 7 ans, il commence déjà à poser des actions utiles, pour soutenir l'économie familiale. Il commence par abandonner les jeux frivoles de sa tendre enfance pour participer aux activités productrices du père ou de la mère.

Le garçon assiste son père au champ et le suit de très près, et très attentivement dans ses divers gestes. Il fait des commissions qui permettent au père de gagner du temps pour faire autre chose. Il s'occupe du bétail en l'abreuvant et en le faisant paître.

La jeune fille se forme auprès de sa mère. Elle remplit aussi certaines tâches qui n'ont rien avoir avec les jeux futiles de sa tendre enfance. Des jeux culinaires dans des tessons de marmites, elle passe à la cuisine pour préparer de la vraie nourriture dans de vraies marmites, et tout cela sous l'œil et le contrôle vigilants de la mère qui l'initie à toutes les activités d'une vraie femme de ménage: elle va puiser de l'eau avec sa mère, elle l'accompagne au marché en portant la corbeille des emplettes. Une fois à la maison c'est elle qui allume le feu, pile les condiments, balaie la cuisine et la maison, lave la vaisselle, s'occupe du petit frère ou de la petite sœur. C'est de cette manière qu'elle participe, à l'instar du jeune garçon à l'économie familiale.

Au fur et à mesure qu'il grandit, l'enfant africain cherche et fait des activités lucratives dont il disposera le bénéfice pour subvenir à certains de ses besoins élémentaires personnels. Si le bénéfice est grand, il subvient aussi aux besoins de ses plus jeunes frères ou sœurs.

2.3. Une éducation centrée sur les rapports interpersonnels et sociaux

L'éducation africaine traditionnelle est une éducation du savoir-vivre avec les autres hommes de la société. En effet vivre ensemble exige une bonne tenue, et l'enfant africain de la tradition précoloniale, apprend les bribes primaires du «savoir se tenir» et du « être poli ». Pour le mettre en contact avec les autres hommes de la société, on lui confie des commissions qui exigent qu'il se déplace et qu'il entre en contact avec d'autres personnes.

Les jeux sont aussi au rendez-vous dans l'éducation traditionnelle africaine précoloniale: ils sont prévus et organisés par la société elle-même. Ainsi les enfants, les adolescents et les « post adolescents », jouent-ils des jeux « utiles » et organisés, par classes d'âge. Les jeux ont alors un caractère collectif, et cela n'est pas un hasard, car tout ce que fait l'enfant doit favoriser sa socialisation, son intégration à la collectivité. Les enfants s'initient ainsi aux relations interpersonnelles en apprenant à *vivre avec [leurs] semblables, à tenir un rôle déterminé, à apprécier et estimer [leurs] camarades, à juger dans la pratique [leurs] capacités et celles des autres, à travailler en équipe etc.*» (Moumouni 1998:23).

A travers les jeux, les enfants miment, d'une manière ou d'une autre la vie telle qu'elle se déroule dans leur famille et dans la société.

Nous remarquons alors que tout, dans la vie de l'enfant africain, est programmé et organisé, pour contribuer à sa croissance harmonieuse et équilibrée, au sein de la société, en famille, dans le groupe des camarades.

On pourrait dire ainsi que l'école africaine précoloniale ainsi organisée était « une école de la vie ».

2.4. Une éducation au caractère multiforme

L'éducation africaine traditionnelle a un caractère multiforme, polyvalent, dans le sens où elle prend en compte tous les aspects de la personnalité de l'enfant et de l'adolescent: les aptitudes physiques, morales et spirituelles, les aptitudes intellectuelles.

2.4.1. Formation des aptitudes physiques

Elle est sportive et a une importance capitale durant les premières années de l'enfance. Elle s'acquiert à travers les jeux qui façonnent ainsi le comportement des adolescents, et plus tard, des hommes adultes. Ces jeux consistent en diverses pratiques: courses, compétitions diverses (sauts, grimper, équilibre, nage...). Notons aussi que dans certaines cultures, les adolescents pratiquent des jeux de danses acrobatiques, de contrôle de réflexes². A travers ces jeux multiples l'enfant et l'adolescent développent leur corps et leur agilité. Ils apprennent l'endurance physique.

L'initiation constitue de ce point de vue une période spéciale: faite d'une suite d'épreuves parmi lesquelles figurent en bonne place de véritables compétitions sportives...

²Retenons que ces différents jeux ne sont pas obligatoirement ou forcément organisés par la société des adultes. Ils s'organisent et se pratiquent surtout entre les enfants eux-mêmes. Ils sont souvent improvisés par les enfants eux-mêmes.

Beaucoup de tâches à caractère utilitaire qui sont assignées à l'enfant participent aussi et de façon non négligeable à sa formation physique. Elles impliquent en effet des efforts physiques variés relevant des différents sports et de l'athlétisme (Moumouni 1998 : 24).

2.4.2. Formation des aptitudes morales

Elle est aussi appelée formation du caractère et du savoir vivre. En effet, elle constitue le principal centre d'intérêts de l'éducation africaine traditionnelle, où on veut inculquer à l'enfant ou à l'adolescent le savoir vivre : la bonne tenue, la politesse, l'honnêteté, la probité... à tous les niveaux de vie: à la maison, hors de la maison, en groupe de camarades, en société. Cette éducation vise aussi la formation du caractère de l'individu (surtout de l'adolescent): « *sociabilité, probité, honnêteté, courage, solidarité, endurance, morale et par-dessus tout, sens et sentiment de l'honneur sont, entre autres, des qualités morales constamment exigées, examinées, jugées et sanctionnées par les méthodes, et les moyens propres à la mentalité [...]* » (Moumouni 1998:25). Ici encore l'éducation, sous toutes ses formes, exprimée à travers l'initiation, joue un rôle primordial dans la formation du caractère de l'enfant.

L'audition des contes et des légendes contribue, elle aussi, à la formation du caractère de l'enfant dans le sens où les contes enseignent le bon comportement: ils louent les exploits de celui qui se conduit bien (socialement et moralement), mais ils raillent celui qui a une conduite mauvaise. Quant aux légendes, elles louent les actions des hommes valeureux, et invitent les jeunes à en faire autant et à éviter toute conduite ignoble. C'est aussi à travers les contes et légendes que l'on réussira à inculquer à l'enfant le sens de l'échelle des valeurs morales de la société.

2.4.3. Formation intellectuelle

L'éducation africaine traditionnelle touchait également les domaines de l'histoire, de la géographie, de la géométrie, de la connaissance des plantes, de leurs propriétés et de leurs vertus. On accordait aussi une attention particulière à la formation au raisonnement cohérent, au jugement droit, à l'acquisition de notions de philosophie.

Il faudrait noter néanmoins que dans les pays islamisés la situation était différente: il y avait des écoles et des universités qui dispensaient des enseignements abstraits en langue arabe. Malgré le caractère réduit et étriqué de l'enseignement dans ces écoles, il faut néanmoins retenir qu'elles

ont joué un rôle important sur le plan intellectuel et en matière de réflexion abstraite durant les périodes précoloniales.

En outre, nous retiendrons que certains jeux d'adultes ou d'adolescents (tel que awalé) étaient des sortes d'exercices qui favorisaient l'acquisition des notions de mathématiques (calcul, arithmétique, ...). Les proverbes et les chants véhiculaient aussi la sagesse et la philosophie des anciens.

Dans cette éducation traditionnelle africaine, on formait aussi les jeunes au raisonnement logique et à l'esprit critique à travers des jeux, devinettes et autres situations-problèmes.

A travers ces caractéristiques, nous retenons que l'éducation traditionnelle africaine d'avant la colonisation savait combiner les activités manuelles et intellectuelles, visant à former un homme équilibré et social.

2.5. De l'organisation de l'éducation africaine précoloniale

L'éducation africaine précoloniale avait des objectifs conformes aux besoins et aux réalités des milieux. Outre les objectifs visés, elle était savamment organisée. L'éducation africaine précoloniale dont il est ici question était souvent pratiquée sous forme d'initiation. Les objectifs généraux de cette initiation étaient bien précis. Joseph Ki-Zerbo les a décrits en des termes clairs que nous résumons comme suit :

- *Assurer la connaissance du moi individuel et collectif.*
- *Assurer la maîtrise de soi en particulier par l'impassibilité devant la douleur.*
- *Confirmer les candidats comme homme ou comme femme.*
- *Former une cohorte de compagnons pour la vie et pour la société* (Ki-Zerbo2009:82).

2.5.1. Une éducation selon des tranches d'âge

Dès sa naissance, l'enfant est comme "une partie intégrante de sa mère". En effet la mère ne s'en sépare pas. Elle donne au nourrisson tous les soins et le nourrit, le dorlote et l'endort toujours à ses côtés quand il a sommeil. Elle le console en chantant et en le secouant tendrement quand il pleure. Elle le porte souvent au dos comme pour le rassurer de sa présence, et vaque ainsi à ses occupations ménagères. Dans ses efforts tâtonnants et balbutiants, pour marcher et pour parler, la mère est sa principale éducatrice qui surveille chacun de ses mouvements. L'enfant prend ainsi contact avec l'humanité et avec la société, à travers sa maman. « *C'est auprès de sa mère*

qu'il prononcera ses premiers mots et apprendra à nommer les choses qui l'entourent. Jusqu'à ce qu'il atteigne l'âge de six à huit ans, l'enfant africain reste à "l'ombre des femmes"» (Moumouni 1998:20).

Après 6 ou 8 ans, l'enfant (surtout le garçon) commence à être indépendant de sa mère. On doit commencer par l'éduquer selon son sexe. Cette éducation est alors assurée par le père alors que la mère s'occupe de celle de la fille.

C'est en secondant dans le travail l'un ou l'autre des parents que l'enfant entre dans la nouvelle phase de son éducation [...]. Le père ou la mère ont charge de guider l'enfant dans sa prise de contact avec l'activité sociale (production, rapports sociaux, etc.), de le faire bénéficier de leur expérience de la vie et des choses à travers sa participation effective (et combien adaptée aux moyens) aux actes de la vie sociale. (Moumouni 1998:20).

C'est donc auprès du père que le garçon apprendra à devenir homme et à exercer son métier d'homme. La mère en fera autant de la fille en lui apprenant à devenir femme et à agir conformément à son rôle social et familial de femme.

L'éducation traditionnelle africaine précoloniale se faisait donc suivant certaines phases de l'évolution de l'individu (de l'enfance à l'adolescence et de l'adolescence à l'âge adulte). C'est ainsi qu'on est parvenu à distinguer les étapes de cette éducation en différentes classes d'âge :

- De la naissance à 6 ou 8 ans: c'était la phase de l'éducation maternelle (avec la mère et au sein de la famille). Pendant cette période, le père a très peu de contact avec l'enfant.
- De 6 à 10 ans: on sépare les enfants suivant leur sexe. Dès lors la formation des garçons se fait avec les hommes et celle des filles se fait avec les femmes. Dans les pays islamiques, les enfants de cet âge vont à l'école coranique et font également des activités domestiques ou champêtres après le temps de l'école.
- De 10 à 15 ans : « *Les enfants des deux sexes sont de plus en plus admis dans l'intimité des hommes et des femmes respectivement*» (Moumouni 1998 : 28). Ils commencent ainsi par agir comme des hommes ou comme des femmes avec une certaine autonomie.
- Entre 15 et 16 ans: c'est la période de l'initiation qui est une sorte de formation pour la vie. C'est une étape de passage de l'adolescence à la vie adulte, où le jeune est admis dans la classe des adultes après des rites très précis.

2.5.2. L'enseignement général dans l'Afrique précoloniale

Dans les civilisations africaines précoloniales non islamiques, l'enfant apprend à travers l'ordinaire de la vie courante de la famille et de la société. C'est un enseignement qui a un aspect théorique et un aspect pratique. Sur le plan théorique, l'enfant écoute, fait attention et interroge les aînés et les anciens. Sur le plan pratique, il observe et imite les actes des adultes. En imitant, il acquiert d'autres connaissances d'une utilité précieuse. Il complète ainsi ses connaissances dans plusieurs autres domaines - la botanique, la vie morale et spirituelle- (Moumouni 1998:22-23).

Chez les populations islamiques, l'enseignement coranique vient s'ajouter à ces différents aspects de l'enseignement et de l'apprentissage africains précoloniaux. L'enseignement coranique consiste principalement en une récitation par cœur des textes ducoran. Il est dispensé par les marabouts aux enfants de 6 à 7 ans. A la tranche d'âge qui suit, on enseigne des éléments d'arabe qui permettent de lire, d'écrire et de parler la langue. Ici, l'objectif principal est de pouvoir expliquer et commenter le Coran. Cet enseignement peut durer 5, 6 ou 7 ans. Il est complété par des connaissances profanes de droit, d'histoire, de géographie... A l'issue de ce cursus, une grande cérémonie est organisée. Au cours de cette dernière, on octroie le titre de *Malam* ou de *Alfa* à l'adolescent. Cela lui permet d'enseigner à son tour, s'il ne veut pas continuer dans l'enseignement supérieur. (Moumouni 1998:27-27) Avant la période coloniale, on comptait quelques universités islamiques (dans les pays islamiques): à Tombouctou (université de Sankoré), université de Sokoto en pays haoussa, université de Djéné (dans la boucle du Niger)... (Ki-Zerbo 1990:19).

2.5.3. L'enseignement professionnel dans l'Afrique précoloniale

L'enseignement professionnel dans les pratiques africaines précoloniales se faisait de la même manière dans toutes les régions. Le métier de cultivateur ou d'éleveur était transmis du père au fils. Le second suivait le premier au champ, et l'observait avec une très grande attention.

Pour apprendre le métier d'élevage, l'enfant était chargé de garder le bétail et surtout de le conduire au pâturage. Pour apprendre à garder le gros bétail il accompagnait un aîné ou un autre adulte, et il ne pouvait le faire seul qu'après un certain âge, et surtout après avoir acquis certaines techniques.

L'apprentissage des autres métiers (artisans) se faisait dans des corporations professionnelles de forge, de travail de bois, de tissage, de cordonnerie... Cet apprentissage pouvait aussi se faire de façon héréditaire. Il était aussi agrémenté d'initiations, de secrets et de sacrifices. *«Dans le cas de métiers héréditaires, la famille transmet à l'enfant et à l'adolescent les techniques et recettes empiriques gardées, qu'il devra à son tour transmettre plus tard. Les secrets plus importants ne sont transmis en général qu'à l'aîné des enfants males ou quelquefois à celui des enfants jugé digne pour les recevoir, s'en servir, les garder dans la famille»* (Moumouni 1998:30).

L'existence des expressions diversifiées pour désigner le concept d'éducation dans les langues africaines est une preuve irréfutable qu'elle a existé et a été pratiquée de plusieurs manières dans les différentes civilisations africaines précoloniales. Différente de celle de des colonisateurs européens, l'éducation traditionnelle de l'Afrique a été pratiquée par les Africains avant l'intervention de l'école de l'homme blanc (Ki-Zerbo 1990:19).

Conclusion

L'éducation traditionnelle africaine précoloniale telle que décrite ci-dessus a certainement eu des résultats sous diverses formes, favorisant ainsi les sociétés africaines de vivre et de survivre à travers le temps. C'était une éducation qui visait la formation de tout l'homme, c'était une école de la vie : pratique et utile pour la société. Elle était moins spéculative, et tenait compte de la vie concrète de l'individu. En effet elle formait l'individu à poser des actes concrets et utiles pour sa propre vie en particulier et pour celle de la société en général. Elle permettait aussi à l'enfant ou à l'adolescent de vivre en bons termes avec la société entière. Sans distinction, l'éducation et l'instruction des jeunes se faisaient simultanément au gré des événements et des circonstances. *«De plus dans la mesure où l'enfant ou l'adolescent, au lieu d'apprendre et de s'instruire dans des circonstances déterminées à l'avance (lieu, temps) et en dehors de la production et de la vie sociale, il le faisait partout et toujours; il était nécessairement à l'école de la vie dans ce qu'elle a de plus concret et de plus réel.»* (Moumouni 1998:32).

L'éducation traditionnelle africaine formait tout l'homme: son caractère, le développement de ses aptitudes physiques. Elle lui permettait aussi d'acquérir les qualités morales et spirituelles, les connaissances et les techniques pour la vie active au sein de la société.

Elle tenait compte de la psychologie de l'enfant et de l'adolescent. C'est ce qui justifie la structure de la formation suivant les classes d'âge auxquelles nous avons fait allusion dans les paragraphes précédents en parlant de l'initiation.

Même si l'éducation africaine précoloniale n'avait que des supports oraux, et qu'elle n'a laissé aucune preuve écrite pour parler d'elle aujourd'hui, nul n'a le droit d'affirmer qu'elle n'a pas existé. Ce débat n'est plus d'actualité car nul n'est sans savoir que le besoin de l'éducation est né avec le souci des hommes de vivre en ensemble, en société. Dès qu'il y a eu société, il y a eu besoin d'éduquer. Ne dit-on pas souvent que l'Afrique est le berceau de l'humanité? Et s'il en est vraiment ainsi, cela veut dire qu'elle a abrité la plus ancienne société de l'histoire humaine, et par ricochet le plus ancien système éducatif du monde.

Bibliographie

- De Landsheere, V. 1992, *L'éducation et la formation*, Paris, PUF.
- Erny, P. 1987, *L'enfant et son milieu en Afrique noire*, Paris, Harmattan.
- Erny, P. 1990, *L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire*, Paris, Harmattan,
- Hampâté Bâ, A. 2005, *Contes initiatiques peuls*, Paris, Stock.
- Commager, H. S. 1967, *L'historien et l'histoire*, Paris, Editions Seghers.
- Jacquenod, R. 1996, *Nouveau dictionnaire étymologique*, Allier (Belgique), Nouvelles Editions Marabout.
- Ki-Zerbo, J. 1990, *Eduquer ou périr*, Paris, Harmattan.
- Ki-Zerbo, J. 2009, *Regards sur la société africaine*, Dakar, Panafrika.
- Mialaret, G. 1996, *Les sciences de l'éducation*, Paris, PUF.
- Mialaret, G. et Vial, J. 1981, *Histoire Mondiale de l'éducation*, vol. 1, Paris, PUF.
- Moumouni, A. 1998, *L'éducation en Afrique*, Paris, Présence Africaine Editions.

**HISTOIRE DU PEUPEMENT ET ORGANISATION DE L'ESPACE
DANS LE ROYAUME DE BOUNA**, Adama KAMARA (Université
Alassane Ouattara de Bouaké - CI)

Résumé

Le royaume de Bouna, fondé au XVIème siècle par Bounkani, a été doté d'assises politiques assez rigides. Mais pour mieux gouverner le royaume et le protéger des ennemis, les souverains vont opérer une distribution de l'espace qui est le prolongement de l'organisation politique. La division du territoire obéit à des volontés de protection (militaires), de succession au pouvoir et de renommée économique.

Mots clés : Distribution d'espace- quartiers royaux- zones de culture- chefferies autonomes

Abstract

The kingdom of Bouna, founded by Bounkani during the sixteenth Century, has been endowed with rigid political structures. But to better govern the kingdom and protect it from enemies, the sovereigns had to carry out a space distribution which is the continuation of the political organization. The division of the territory reflects the desire for protection, the succession on the throne as well as the expression of the economic fame.

Keywords: Space distribution, royal quarters, farming areas, autonomous chieftaincies

Introduction

Bouna est une ville située dans le nord-est de la Côte d'Ivoire. Elle est confinée entre la sous-préfecture de Kong et la Volta à l'est, le département de Nassian la borde au sud et le Burkina au nord. C'est sur ce territoire que fut fondé au XVIème siècle le royaume du même nom. Le fondateur du royaume est Bounkani, ce dernier eut plusieurs fils et après sa mort ces derniers lui succédèrent par ordre de primogéniture. Ainsi depuis Bounkani un processus d'organisation du royaume est enclenché et sera parachevé par ses descendants. La mise en place du royaume ne s'est donc pas faite au hasard, elle a obéi à une certaine règle de répartition et c'est cela l'objet de la présente étude. Comment l'occupation de l'espace s'est-elle opérée dans le royaume de Bouna ? Autrement dit quelle est la règle qui a régi la mise en place des différents quartiers et provinces du royaume de Bouna ?

Pour faire ce travail, nous avons surtout eu recours à la tradition orale. Dans la méthode nous avons alterné l'entretien privé et l'entretien public ; quant à la technique nous avons pratiqué l'entretien semi-directif, c'est-à-dire que la démarche a consisté à laisser nos interlocuteurs développer le sujet que nous leur avons soumis, puis quand ils sont au bout de leur argumentaire, nous engageons à nouveau la conversation sur certains détails non abordés.

Etant donné que nous sommes locuteur des langues koulango et dioula, nous n'avons pas eu de problème pour la traduction puis la transcription. Pour la datation des faits nous sommes appuyés sur les indications chronologiques qui existent déjà dans des ouvrages d'auteurs tels que J.L. Boutillier, E. Terray, mais surtout sur notre thèse de doctorat¹. Par ailleurs, nous avons recoupé les informations recueillies avec les rares écrits qui traitent de l'histoire du royaume de Bouna. Le résultat de ces confrontations nous permet de structurer notre travail en trois parties : la première concerne les débuts de structuration du royaume, la deuxième, la distribution de l'espace dans la capitale et la troisième fait la lumière sur l'organisation du reste du royaume.

¹ Voir tous ces ouvrages dans la Bibliographie

1. Les débuts de structuration sous Bounkani

Lorsque Bounkani fonde son royaume, il a à sa solde une armée avec laquelle il entreprend de conquérir les chefferies alentours, afin d'agrandir son territoire et sa sphère d'influence. Ainsi, ses différentes conquêtes s'accompagnent de l'organisation qu'il entend mettre en place. Le royaume qu'il forme est très centralisé, mais s'appuie sur des "districts militaires" administrés par les princes. Et il commence par confier des postes stratégiques à ses parents proches : « *Après avoir installé son frère cadet Tanda à Lankara, village chefferie situé aux environs immédiats de Bouna, il place un premier fils Naniugo, à Angaï, un second fils, Zakunga à Niandégi (...), un troisième fils, Mbayo, à Nianmoin²...* ». Bounkani fait perdre alors leur autorité aux anciennes chefferies qui existaient. Avec l'avènement de ce dernier, ces chefferies perdent tout ou partie de l'autonomie dont elles jouissaient du temps des groupements de villages, sous le règne de son oncle Handjèrè, qu'il évince dans un premier temps³, avant de s'attaquer aux chefferies environnantes.

Mais il est arrivé des fois où Bounkani a accepté l'allégeance des chefs locaux sans les démettre de leurs postes. Le fondateur du royaume de Bouna reste ainsi le seul « maitre à bord », celui qui gouverne non seulement les territoires confiés à ses parents proches, mais aussi les territoires dont les chefs se sont soumis d'office.

Au total, dès ses débuts, Bounkani organise son royaume à trois niveaux. Au bas de l'échelle se trouvent les chefferies locales détenues héréditairement par des lignées autochtones ; ces chefferies sont subordonnées à quatre grandes provinces : *Saako*, qui constituent le deuxième échelon de l'organisation du territoire⁴ et enfin au plus haut niveau nous avons donc le *Gbonalsiè* (le roi de Bouna), « chef suprême ». Mais lorsque Bounkani meurt, ses héritiers (ses petits-fils) vont apporter une touche nouvelle à l'organisation du royaume, dont le point de départ est la capitale, Bouna.

² J.L. Boutillier, *Bouna, royaume de la savane ivoirienne*, Paris, Karthala, 1993p.57

³ A. Kamara, *Histoire des Dioula du royaume de Bouna (1575-1880)*, Thèse pour le Doctorat nouveau régime, Université Félix HouphouëtBoigny, Abidjan, 2012, p.95-96

⁴ Y. Person, *Samori, une révolution Dyula*, Dakar, IFAN, t3, 1975, p. 1700

2. La distribution de l'espace dans la capitale (Bouna)

La capitale du royaume fondé par Bounkani est organisée en différents quartiers : ceux habités par tous les princes, descendants du fondateur et ceux où se sont installés progressivement les différents groupes venus d'horizons divers, notamment les Dioula. Mais avant de présenter cette organisation de l'espace, donnons-en les fondements.

2.1. Une structuration de l'espace fondée sur l'organisation politique

En accédant au trône, les enfants de Zawari⁵ apportent des innovations dans la gestion du royaume. D'abord ils fondent chacun un quartier qui porte leur nom⁶, à la différence de Woko dont le quartier porte le nom de son fils Piaware⁷. De plus, chacun construit, à partir de son propre règne, une case et autour de celle-ci, une cour, au sein de laquelle il y a sa tombe. Chaque souverain qui décède, verra construire une case autour de sa tombe. Ces cases ou ces cours seront des étapes à franchir par les princes héritiers dans leur cheminement vers la chefferie supérieure de Bouna, et cela est ainsi le point de départ d'un système politique qui aura une incidence sur la gestion de l'espace du royaume.

Le système de rotation successorale qui est mis en place est très complexe. Tout prince (Ibouo) potentiel candidat à la chefferie suprême, doit franchir deux grandes étapes avant d'y accéder. Ces deux étapes sont les cultes rendus aux lares royaux et le gouvernement de certains territoires. A l'intérieur de ces étapes, l'on distingue également différents parcours à effectuer. En fait, les Koulango considèrent les âmes des rois défunts comme des divinités. Aussi depuis Gago et ses frères, une nouvelle institution a-t-elle été mise en place. Elle consiste à construire à chaque roi défunt une case qui abrite sa tombe. Cette tombe est construite dans une cour dont le chef est un prince qui se charge d'invoquer chaque jour l'âme du défunt roi, et d'y effectuer souvent des sacrifices, quand cela en vaut la

⁵Zawari est le quatrième souverain de Bouna après Bounkani ; ce dernier eut trois fils que sont Gago, Woko et Piaware. Ce sont ces trois qui vont instituer une règle d'alternance au pouvoir entre eux et plus tard entre leurs descendants.

⁶Ces trois quartiers sont *GagoBobenou*, *KoungaBobenou* et *PiawareBobenou*, que les Dioula dénomment *Gagoso*, *Koungaso* et *Piawarso*.

⁷Woko n'aurait eu qu'un seul fils, en la personne de Piaware qui lui aurait eu en revanche une descendance innombrable ; c'est ainsi que l'on décide de donner le nom de Piaware au quartier plutôt que celui de son père.

peine. Ce prince appelé *Dao Bessiè* (gardien des âmes) est aidé par l'épouse posthume du défunt roi (*Dao boyêrê*)⁸.

Ainsi dans chacun des trois quartiers royaux, chaque roi défunt est représenté par un prince qui habite la cour où se trouve la tombe. Cette tombe est vue comme le dieu protecteur du foyer, mais aussi de la communauté dont est issu le roi en question⁹. Nous avons donc par exemple pour la descendance de Kounga, le *Koungabessiè*, *Gboulumbobessiè*, *Trogonabessiè*¹⁰...

Dans chaque quartier, il y a autant de cases de ce genre que de rois défunts, et les princes qui s'en occupent sont classés hiérarchiquement suivant l'ordre de succession des rois dans le temps, les plus âgés étant les gardiens des cases des rois ayant régné dans les temps les plus anciens, le plus jeune étant le gardien de la case du roi mort le plus récemment.

Concernant toujours ces mânes des ancêtres rois, il faut noter la présence d'autres cases que sont celles appelées *Koussougo*, *Lolidiayé*¹¹, *Damiti*, *hiénara* et *Yabélégué*¹². Parmi ces cases, celle qui demeure un passage obligatoire dans le long cheminement vers la chaise supérieure de Bouna est le *Yabélégué*, « *poste dont il est dit qu'il ne se donne qu'à ceux qui sont bien placés dans le rang de succession aux plus hautes chefferies*¹³ ».

Au total, pour un prince qui est inséré dans le processus, il doit être tour à tour chef des différentes cases représentant les mânes des rois défunts de son quartier, il commence par le dernier à être décédé pour terminer par le plus ancien, après quoi il sera promu *Yabèlèguébessiè*. Une fois que cette étape est accomplie, une autre est à franchir. De la garde du lare du

⁸ La *dao boyêrê* est en général la sœur du roi défunt qui devient son épouse posthume. S'il n'en a pas ou si celle-ci décède, elle est remplacée par une non-mariée. Elle a pour rôle de préparer de la nourriture qu'elle apporte dans la case du roi défunt. Les nuits, elle va y allumer une lampe. Elle veille à la propreté du lieu.

⁹ Dagbolo Ouattara, entretien, du 19 juillet 2007, à Bouna quartier Gagosso.

¹⁰ Le *Koungabessiè* garde la case abritant la tombe de Kounga, le *Gboulumbobessiè*, celle de Gboulumbo, *Trogonabessiè*, celle de Trogona, ainsi de suite. Cela veut dire que Gboulumbo a été *Koungabessiè*, Trogona a été *Gboulumbobessiè* etc. Il est à préciser que Gbouloubo a été le dixième roi de Bouna et Trogona le treizième.

¹¹ *Koussougo* serait la case abritant la tombe de Kankourou et Lolidiayé, celle de Ouona, les deux fils de Bounkani qui lui succèdent.

¹² *Damiti* et *Hiénara* auraient été de valeureux compagnons de Bounkani auxquels on continue de vouer un respect ; quant à *yabélégué*, ce serait celui qui avec les Djoula a conçu le marché célèbre de Bouna.

¹³ J.L. Boutillier, op.cit p.221.

fondateur du marché, le prince accède à son premier commandement territorial. Ce commandement concerne douze villages, qui ont été conquis lors de la fondation du royaume¹⁴.

Pour le quartier Gago, les chefferies à diriger avant celle de Bouna sont : « *Lankara, Niamouin, Zoronko, Gagui, Kpon et Niandégué*¹⁵ ». Pour Piaware nous avons : « *Gbaniékaye – Lankara – Niamoin – Trougo – Gagui – Pokiri – Danwa*¹⁶ » et pour Kounga « *Gbaniékaye – Lankara – Niamouin – Kpikon – Vigoli – Danwa*¹⁷ ». Les trois branches se partagent les villages de Lankara et Niamouin. L'explication est que le village de Lankara est la dernière habitation de Bounkani, avant qu'il s'en aille fonder Bouna à *Konkouowou*¹⁸. Tous considèrent donc ce village comme un symbole appartenant à tous les descendants de Bounkani. Aussi dans ce village la chefferie est-elle tournante : si le chef décède, son successeur est issu d'un autre quartier et ainsi de suite. Quant à Niamouin, nous avons dit dans les grandes lignes comment Bounkani envoie son fils mettre de l'ordre dans la région où sera construit ce village¹⁹.

Somme toute, la règle de promotion de tout prince qui deviendra *Gbonalsiè*, obéit à deux grandes phases : la première concerne tous les gardiens des lares des ancêtres rois et chaque quartier compte de lares autant que de rois défunts. La deuxième phase a trait aux chefferies des villages qui ont été conquis par Bounkani et ses compagnons. Ces villages ont été répartis entre les lignages fondés par les petits-fils ou arrières petits-fils de Bounkani. La chaise supérieure, celle de Bouna, de même que les chefferies de Niamouin et de Lankara, passent alternativement entre les descendants de Gago, Woko et Kounga. Mais les deux chefferies de Danwa (Danoa) et de Niandégué sont réservées exclusivement aux quartiers de Piaware et Kounga pour Danwa et à Gago pour Niandégué. Cette répartition, et au-delà

¹⁴ En fait, plusieurs villages ont été conquis et incorporés dans le royaume de Bouna. En fonction des liens historiques entre ces villages et Bouna, Gago et ses frères décident de les répartir entre eux de sorte à y placer leurs descendants et d'en faire des passages presque obligés pour tout prince qui doit parvenir à la chaise royale (*kondja*) de Bouna. Il s'agit des villages suivants : Gbaniékaye, Lankara, Niamouin, Trougo, Zoronko, Kpikon, Gagi, Vigoli, Pokiri, Kpon, Niandégué, Danwa ; parmi ces villages, Lankara et Niamouin sont communs aux trois lignages, de même que le trône de Bouna qui est le poste supérieur.

¹⁵ Dagbolo Ouattara, entretien du 19 juillet 2004, à Gagosso

¹⁶ Idem

¹⁷ Idem

¹⁸ Idem

¹⁹ A. Kamara, op.cit, p.95-96

la mise en place de la rotation du pouvoir supérieur, permettent ainsi à Gago et ses frères de modifier la structuration spatiale du royaume.

2.2. La structuration des quartiers royaux

Bouna (ou *Gbona* comme on le prononce localement) est structurée autour de trois quartiers principaux qui sont créés par les trois fils de Zawari, comme indiqué plus haut. Ces trois quartiers sont construits selon le même modèle : à l'intérieur de chacun d'eux sont construites des cours autour des cases qui abritent les esprits des rois défunts. Chacune des cours est désignée d'après le nom du roi décédé. Géographiquement, les trois quartiers forment une sorte de triangle dont les angles sont *Gagosso* à l'est, *Koungasso* à au nord et *Piawarso* à l'ouest ou ouest-sud-ouest. Au milieu de ce triangle se trouve le *Yabélégué* (le marché) de Bouna.

Ainsi, Gago l'aîné des fils de Zawari, devrait avec ses descendants et partisans protéger les frontières est et nord-est du royaume, Woko (père de Piaware) devrait s'atteler à sécuriser le sud et une partie de l'ouest, quand Kounga s'occupe du nord, du nord-ouest et une partie du nord-est. Dans tous les cas, les trois devraient se prêter main forte afin d'éviter qu'il n'y ait des failles entre deux commandements et dont les éventuels ennemis pourraient profiter.

A côté des quartiers peuplés par les potentiels héritiers du trône de Bouna, sont construits d'autres qui sont apparentés au clan royal. Ce sont les quartiers de *Lomourouso* et *Zièna*. Les habitants de ces quartiers sont également des descendants de rois ou de princes, mais qui ont été écartés de la succession au trône. Ceux qui habitent le quartier *Zièna* sont les descendants de Ouona-zième troisième souverain du royaume. Quant à *Lomourouso*, il est peuplé par les descendants de Mbaou, le neveu du roi Zawari à qui ses cousins ont réservé la chefferie de Yalo, après l'avoir écarté de la chaise de Bouna. Ces deux quartiers sont situés de part et d'autre du quartier Gago.

Outre *Zièna* et *Lomourouso*, le clan royal installe à ses côtés des cours ou quartiers, où se trouve un certain nombre de dépendants qui sont au service du roi : les griots ou *Lonsogo* du roi ; le quartier des porteurs de la chaise ou du tabouret du roi (*Issièbokondja*), ces derniers sont appelés *Fanlèsogo* c'est-à-dire ceux qui fondent le métal²⁰. En fait ils travaillent le métal précieux (surtout l'argent) pour fabriquer des parures, lorsqu'ils

²⁰J.L. Boutillier, *Bouna, royaume de la savane ivoirienne*, Paris, Karthala, 1993, p.202

n'accompagnent pas le roi dans ses déplacements. Un autre quartier apparenté aux quartiers royaux est celui de *Hinkpanso*. C'est à l'origine la cour d'un charlatan de Kankourou, deuxième souverain du royaume. Aux dires de Boutillier, les habitants de ce quartier étaient les exécuteurs des basses manœuvres du roi de Bouna : « *Ils étaient chargés d'éliminer avec le couteau sabre les criminels qui avaient été condamnés par les tribunaux du royaume*²¹ ».

Enfin, il y a le quartier goro ou Gorosso. Il est habité par les descendants de Handjèrè, l'oncle de Bounkani que ce dernier a évincé du pouvoir avant de construire le royaume de Bouna. Tous ces quartiers viennent se greffer aux quartiers royaux.

Au total, l'organisation spatiale de la capitale du royaume de Bouna est comme une spirale dont le point de départ est une sorte de triangle formé par les trois quartiers habités par les descendants des différents rois. A partir de ce triangle, se mettent en place tout autour et à proximité d'autres quartiers apparentés mais aussi des quartiers peuplés par des nouveaux arrivants, en occurrence les Dioula.

2.3. Les quartiers dioula

Lorsqu'il entre à Bouna, chaque groupe dioula se voit attribuer un site sur lequel il s'installe et qui devient un quartier où habitent les membres et leurs descendants. Les critères qui guident le choix des sites en question sont le rôle de pionnier joué par les premiers venus et le tutorat ou l'installation par affinité pour les autres groupes.

Lorsque les Kamara arrivent à la fin du XVIème siècle, le roi Kankourou qui leur a fait appel, les installe non loin de lui, car il voulait les avoir à portée de main, puisqu'il leur a fait appel pour des raisons spirituelles, d'abord, et ensuite pour des raisons militaires²².

Pour les Kardjoula, ce sera le même cas lorsque sous le roi Ouona ils entrent à Bouna. Ils sont installés sur un site à l'opposé de celui des Kamara, avec les quartiers royaux qui s'intercalent entre eux. Ainsi, Kamara et Kardjoula sont les pionniers des Dioula à Bouna. Aussi les autres groupements viendront-ils s'installer à côté de ces premiers.

Cette seconde phase d'installation se fait surtout par affinité. En effet, les Watara, qui ont été eux aussi les invités de la cour royale, sont installés juste à côté des Kardjoula. En fait les Kardjoula sont présentés à

²¹ Ibidem, p.204

²² Seydou Camara, entretien du 10 août 2003, à Abidjan quartier Abobo

Bouna comme les « neveux » des Watara, car la mère du premier Kardjoula de Bouna serait de Djamou (nom patronymique) Watara. Ainsi sont installés juste à côté de leurs parents Kardjoula mais en s'intercalant entre eux et le quartier des souverains. Mais bien avant de les installer, les Watara sont d'abord présentés aux Kamara²³.

Ce fut le cas également pour les Ligbi qui ont été présentés aux Kamara par le roi Diébangou, qui désigne par la même occasion ces derniers comme leurs hôtes. Les Kamara les accueillent donc et leur cèdent une portion de terre. La raison qui pousse le souverain à désigner les Kamara comme tuteurs des Ligbi est expliquée par un notable ligbi qui dit que « *c'est parce que les Kamara sont le premier grand groupe musulman à arriver à Bouna ; les Ligbi sont arrivés chez le roi, mais celui-ci n'étant pas musulman, a préféré les confier à des gens qui sont leurs coreligionnaires*²⁴ ».

Les Malaga de djamou Touré sont dans le même cas; ces derniers auraient été confiés aux Kamara surtout par affinité linguistique. Selon Mahama Touré, « *lorsque le souverain de Bouna a fait venir nos ancêtres, ils ne comprenaient que la langue haoussa. Comme le roi ne comprenait pas cette langue, on a fait appel à un traducteur qui se trouve être un Kamara. C'est ainsi qu'après avoir échangé avec eux, le roi désigne le traducteur en question comme leur hôte et ce dernier vient les installer à Kamarasso*²⁵ ».

Le groupement cissé installé à Bouna serait venu directement chez les Kamara. Etant donné que c'est parmi les Kamara que l'on désignait les Imams (guides religieux) et que les Cissé sont des musulmans reconnus depuis le Mandé, ceux-ci sont venus s'installer auprès des imams. Finalement les Kamara cédèrent l'imamat aux Cissé.

Quant aux Bobo-dioula qui sont à Bouna, ils y ont été invités par le roi Boulumbo à la fin de la première moitié du XVIIIème siècle. Ce dernier les installe non loin de la famille royale ; notamment entre celle-ci et le quartier des Goro. Cela n'est pas fortuit, car c'est à eux qu'il revient de servir la bière au roi²⁶. L'autre raison qui explique cette installation à proximité du clan royal, c'est que les Bobo-dioula sont considérés comme les femmes des rois de Bouna, eu égard à une promesse qui leur aurait été faite par le roi Boulumbo²⁷.

²³ Ali Ouattara, entretien du 26 décembre 2006 à Wataraso

²⁴ Alpha Bolon Diabagaté (Notable ligbi), entretien du 28 décembre à Ligbiso

²⁵ Mahama Touré, entretien du 31 décembre 2006 à Malagaso

²⁶ Assiétou Traoré, entretien du 02/01/2007 à Boboso

²⁷ J.L. Boutillier, op.cit. p.185-186

« *Les premiers Srifé (Haïdara) ont été accueillis par les Watara lorsqu'ils sont arrivés. Mais les alliances matrimoniales les font finalement s'installer à kardjoulasso. Un deuxième groupe de Srifé vient s'installer auprès des Kamara, qui refusent de les laisser rejoindre leurs frères de kardjoulasso. Ils avancent comme prétexte des liens ancestraux qui existeraient entre l'ancêtre des Kamara, un certain Ayoub Al Ançar, à celui des Srifé, (Le prophète Mohammad), et cela depuis Médine²⁸ ».* Enfin les Coulibali lient leurs rapports aux Kamara de *Soukoulia*²⁹, au fait qu'ils auraient commencé le métier de boucherie ensemble à Bouna.

En somme, l'occupation de l'espace par les Dioula s'est faite d'abord en fonction des relations qui existent entre les arrivants et les souverains de Bouna, ensuite elle a obéi à des critères soit de religion, soit de langue ou de parenté. Tout comme les quartiers ou les provinces koulango, les quartiers dioula ne n'ont donc pas émergés de façon fortuite.

2.4. Les zones de cultures

Autour de la ville de Bouna, sur une distance atteignant parfois la trentaine de kilomètres, l'on trouve des réserves de terres en grande quantité. Ces terres sont à la disposition des populations afin qu'elles puissent y produire essentiellement des cultures vivrières pour leur subsistance³⁰. Ces terres prennent parfois des allures de campements de cultures où travaille de la main d'œuvre servile. Elles constituent une sorte de couronne dans les environs immédiats de la capitale du royaume. Ainsi, en fonction de sa situation, chaque quartier disposait d'un espace alentour pour que ses habitants puissent en tirer le maximum de ressources alimentaires. C'est au-delà de ces champs que l'on trouve les premiers villages qui relèvent du royaume.

3. L'organisation du reste du royaume

Lorsque Bounkani étend son royaume, les conquêtes se font sous plusieurs formes : tantôt il a conquis avec les armes des groupements de chefferies et a mis à leur tête son fils, tantôt il s'est contenté de l'allégeance de certains chefs qui acceptent de faire partie de son royaume. Au-delà de ces conquêtes, les trois quartiers royaux mettent en place une structure de du

²⁸ Seydou Camara, entretien cité

²⁹ C'est un sous-quartier peuplé de Kamara

³⁰ A. Kamara, op.cit. p.155-156

territoire conforme à l'organisation de la capitale, mais aussi, une structure qui garde en bien de points intacts, les relations que Bounkani a tissées avec ces différentes chefferies. Aussi peut-on distinguer en gros trois grandes catégories de chefferies (villages) qui constituent l'ossature du territoire du royaume, mais conforme à celle de la capitale (Bouna)³¹. (Voir carte p.suiv.)

3.1. Les principaux villages de la cour royale

Ces villages sont liés directement aux trois quartiers royaux et leurs chefferies sont des passages obligatoires pour les futurs rois de Bouna. Ils sont au nombre de douze dont deux sont les plus élevés dans la hiérarchie des chefferies, dans la mesure où le *Gbonalsiè* (roi de Bouna) est toujours choisi entre les *Isiè* (chefs) de ces villages. Ce sont Niandégué et Danwa (Danao). Ces deux chefferies obéissent au fait que : Niandégué, situé à une dizaine de kilomètre à l'est, a été gouverné par le propre fils de Bounkani, lorsqu'il vint à guerroyer dans la région. Ainsi « *cette chefferie est vue comme la propriété de tous les petits-fils de Bounkani ; et c'est la raison pour laquelle le chef de Niandégué a toutes les chances d'accéder à la chefferie supérieure de Bouna*³² ».

Quant à Danao, c'est au cours du règne du roi Gago, (cinquième dans l'ordre de succession) que ses deux frères vont reconquérir cette chefferie ; de laquelle ils vont écarter leur aîné sous le prétexte qu'il ne les a pas aidés lors de cette conquête. C'est ainsi que désormais tout prince issu des deux lignages de Piaware et Kounga devra avoir comme dernier siège celui de Danao avant de venir régner sur la chaise de Bouna. A partir de là, la chefferie de Niandégué fut réservée aux descendants de Gago et celle de Danao en alternance entre ceux de Piaware et Kounga³³. (Voir carte p. suiv.)

Outre ces deux chefferies, il y a la répartition entre les lignages des fils de Zawari, de dix autres villages par lesquels les princes passent pour atteindre la chaise de Bouna. Cette répartition est fonction de la distribution du territoire de la capitale du royaume, c'est-à-dire la situation géographique des trois quartiers royaux ; « *C'est ainsi que Gago commande l'est de Bouna, du nord-est au sud avec les villages aujourd'hui disparus de Lasakäi et de Beré : au-delà de ce secteur dans la même direction, on rencontre Niandégi et kpon qui sont (...) deux des principaux*

³¹ J.L. Boutillier, op.cit, p.211 et suivantes

³² Dagbolo Ouattara, entretien cité

³³ J.L. Boutillier, op. cit., p.255 et suivantes

commandements territoriaux exclusivement attribués au quartier lignage Gago. De même Piawwar commande le sud, le sud-ouest et une partie de l'ouest de Bouna, avec les villages de Niolango, Kiriba, Ansoum au-delà desquels se trouvent Pokiri et Trugo, chefferies du quartier Piawar. Enfin Kunga commande le nord-est avec les villages de Botou, Panzarani et Tigisié au-delà desquels se trouvent Piko et Vigoli, chefferies appartenant aux descendants de Kunga³⁴ ».

Ainsi, chaque quartier royal s'est constitué une sorte de base arrière, qui comprend plusieurs chefferies qui sont en quelque sorte comme des armées devant faire front et pallier à toute éventualité d'attaque du royaume, quelle que soit la direction par laquelle la menace viendrait. A côté des dépendances de la capitale, il y a d'autres villages qui sont aussi rattachés à la famille royale.

Carte des provinces et des chefferies territoriales du royaume de Bouna



³⁴ Ibidem, p.220-221

3.2. Les autres villages rattachés à la famille royale

Il s'agit des chefferies d'Angaye, Yalo et Nakélé. Leurs titulaires auraient pu prétendre à la chefferie supérieure de Bouna, car ils sont descendants de Bounkani par la lignée paternelle au même titre que les enfants de Zawari et leurs successeurs. Cependant, à cause de pactes signés avec leurs parents de Bouna, ceux-ci se contentent de gérer leurs propres affaires au sein de leurs villages qui constituent chacun le chef-lieu d'un ensemble de villages ; le tout est gouverné d'une manière identique à Bouna, avec la règle de dévotion successorale tournante entre différents lignages. Ces chefferies jouissent d'une certaine autonomie qui les amène à ne pas envier la grande chaise de Bouna.

Il faut remonter le cours de l'histoire pour savoir que pour Yalo, la chefferie a été abandonnée à Mbao, le neveu du roi Zawari, et « *l'on lui a défendu de revendiquer pour lui et sa descendance la chaise de Bouna ; de même aucun prince de Bouna n'a le droit de prétendre à la chefferie à la chefferie de Yalo*³⁵ ».

Pour Nakélé, cette chefferie serait le chef-lieu de la région où Kankourou (successeur direct de Bounkani) se serait installé, au nord-ouest de Danoa, avant de s'installer sur le *Kondja* (tabouret) de Danoa puis celui de Bouna. L'on a décidé, en souvenir du pacifisme des populations de cette contrée envers le fils de Bounkani, de leur concéder cette autonomie vis-à-vis de Bouna³⁶.

En ce qui concerne Angaye, sa chefferie a été laissée à Miniango (petit-fils de Bounkani) qui avait aidé Gago et ses frères contre Niko et rétabli Gago sur la chaise royale de Bouna³⁷. « *C'est ainsi qu'un accord fut conclu entre les deux hommes : Gago et ses frères ne doivent jamais venir importuner ni Miniango, ni sa descendance ; en retour, Miniango promet de se garder de réclamer la chaise de Bouna*³⁸ ». Ces chefferies gardent leurs distances vis-à-vis de Bouna et ont même presque la même structuration de l'espace et une succession avec l'alternance au pouvoir. En plus de ces villages, d'autres un peu différents existent, qui sont également autonomes.

³⁵Dagbolo Ouattara, entretien cité

³⁶Gago Tchémogo (chef du quartier Gago), entretien du 19 juillet 2004 à Gagoso

³⁷Idem

³⁸Idem

3.3. Les chefferies autonomes

Ces villages ont fait allégeance à Bounkani et ce dernier leur a laissé une certaine liberté. Elle consiste en une autodétermination, mais limitée car ces villages relèvent directement du roi de Bouna. Ainsi Bounkani va ériger ces villages en zones d'approvisionnement de son royaume, soit en viande (chasse), soit en vivres (espaces réservés à l'agriculture). Parmi ces villages, on peut citer au sud-est de Bouna, Lahindi, Piaye et Kintan, à près de 50 kilomètres de la capitale. Au sud, sont concernées par cette catégorie de villages toutes les chefferies dont les territoires sont constitués entre Bodé (environ 80 kilomètres) au sud, aux abords du Gyaman (Bondoukou), et Bania (environ 30 km). Il s'agit pêle-mêle de Kotouba, Sanguinagari, Kokpingué³⁹ ...

Ces chefferies sont tributaires du *GbonaIsiè* (roi de Bouna), mais n'appartiennent pas au clan royal. Elles ont été rattachées au royaume de force pour certaines, et pour d'autres une sorte de pacte a été conclue, leur faisant obligation de reverser une certaine quantité de vivres au *GbonaIsiè*. Ces différents villages constituent de gros marchés et de là l'on achemine beaucoup de provisions vers le marché de Bouna. Des villages comme Bania, Kokpingué et Tiésaba sont des réserves de faune et où l'on pratique la chasse.

Conclusion

En définitive, l'occupation de l'espace dans le royaume de Bouna obéit à des critères tant politiques (militaires) qu'économiques. En fait, l'analyse de la situation des trois quartiers royaux, permet de dire que cette structure n'est pas fortuite. Lorsque le roi Gago et ses frères se répartissent la responsabilité des frontières, ils ont à cœur la survie du royaume. Cela s'explique par un certain nombre de faits : au sud, le royaume abron menace de prendre Bouna d'assaut⁴⁰ à plusieurs reprises, aussi faut-il sécuriser ce secteur ; par ailleurs, c'est par l'est que le roi Abbas du gonja avait attaqué Bouna au début de l'année 1709⁴¹, les souverains de Bouna semblent donc avoir tiré les leçons de cette attaque et c'est pour cela qu'ils décident de sécuriser cette frontière. Enfin, le nord du royaume étant la porte d'entrée et de sortie des caravanes de commerçants, qui viennent faire des transactions

³⁹ A. Kamara, op.cit, p.150 et suivantes

⁴⁰ T. Louis, Le noir de Bondoukou, Paris, Leroux, 1921, p.102

⁴¹ Le kitabGhunja cité par Boutillier, op.cit. p.63

sur le marché de Bouna, il faut rassurer tous ces marchands, en leur assurant un minimum de sécurité⁴².

En outre cette occupation de l'espace obéit à un souci économique mais aussi à un souci d'autosuffisance alimentaire. Entre Bouna et les villages que nous avons appelés « base arrière », il y a un espace dans les environs immédiats des quartiers royaux. Cet espace est une réserve de terres pour les souverains. Cette réserve est mise à la disposition des captifs qui sont chargés de la mettre en valeur afin de produire en quantité suffisante pour tout le royaume. C'est seulement au-delà de ces terres que l'on retrouve les villages rattachés à chaque quartier royal et qui constituent des voies d'accès à la chaise royale de Bouna (la capitale).

Sources et bibliographie

Sources orales

Dagbolo Ouattara et Gago Tchémogo, notables et porte-parole des cours royales de Bouna, entretien du 19 juillet 2014 à Bouna (Quartier Gagosso).

Assiéto Traoré, entretien du 02 janvier 2007 au quartier bobosso.

Seydou Camara, Enseignant coranique et traditionniste de l'histoire des Kamara, entretien du 10 août 2003 ; lors de son passage à Abidjan.

Alpha Bolon Diabagaté, notable de Ligbisso, entretien du 28 décembre 2006 à Bouna (Ligbisso).

Mahama Touré, notable de Malagasso ; entretien du 31 décembre 2006, à Malagasso (Bouna).

Ali Ouattara, notable de Watarasso, entretien du 26 décembre 2006.

Bibliographie

Boutillier, Jean-Louis, *Bouna, royaume de la savane ivoirienne*, Paris, Karthala, 1993, 396p.

Kamara, Adama, *Histoire des Dioula du royaume de Bouna (1575-1880)*, Thèse pour le Doctorat nouveau régime, Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan, décembre 2012, 447p.

Kodjo, Niamkey Georges, *Le royaume de Kong (Côte d'Ivoire), des origines à la fin du XIX^{ème} siècle*, Paris, L'Harmattan, 2006, 377p.

⁴² N. Levtzion, "Commerce et islam chez les dagomba du nord Ghana" in *Cahiers d'études africaines*, année 1968, vol.23, n°4, p.727.

Kra, Adingra Magloire, *Histoire des Koulango des origines au XIXème siècle*, Thèse pour le Doctorat unique, Université Félix Houphouët-Boigny, 2014, 342p.

Levtzion, Nehemia, "Commerce et islam chez les Dagomba du Nord Ghana" in *Cahiers d'études africaines*, année 1968, vol.23, n°4, p.723-743.

Loucou, Jean-Noël, *La tradition orale africaine*, Abidjan, Editions Neter, 1994, 118p

Person, Yves, *Samori, une révolution Dyula*, Dakar, IFAN, 1968-1975, 3 tomes

Tauxier, Louis, *Le Noir de Bondoukou*, Paris, Leroux, 1921, 772p.

Terray, Emmanuel, *Une histoire du royaume abron du Gyaman : des origines à la conquête coloniale*, Paris, Karthala, 1995, 1058p.

**LES PARLEMENTAIRES TOGOLAIS ET L'EXERCICE DU
POUVOIR LÉGISLATIF DE 1961 A 1967, Nakpane LABANTE**
(Université de Kara – Togo)

Résumé

La présente étude essaie d'appréhender la manière dont les parlementaires togolais ont exercé et pratiqué le pouvoir législatif entre 1961 et 1967. Bien que monocolores, les deux Assemblées nationales, issues respectivement des législatives du 9 avril 1961 et du 5 mai 1963, n'ont pas été que des chambres d'enregistrement. En effet, les parlementaires de cette période ont participé au relèvement des défis découlant de la souveraineté. Pour ce faire, ils ont disposé de moyens pour contrôler et suivre l'action des gouvernements. Paradoxalement, bien d'événements ont paralysé l'exercice et la pratique du pouvoir législatif au Togo. Le coup d'Etat du 13 janvier 1967 a ébranlé ce pouvoir pour une bonne décennie.

Mots clés : Etat, pouvoir législatif, Assemblées nationales, vie parlementaire.

Abstract

This study attempts to analyze how the Togolese Members of Parliament exercised and practiced the legislative power between 1961 and 1967. Although they were a one-party National Assemblies put in place after the successive parliamentary elections of April 9th, 1961 and that of May 5th, 1963, these two National Assemblies effectively played their role. Indeed, the MPs of this period participated in the resolution of the challenges arising from national sovereignty. To do this, they had the means to control and follow up the actions of the various governments. Paradoxically, many events crippled the practice of the legislative power in Togo. The coup d'état of January 13th, 1967 jeopardized this power over a decade.

Keywords: state legislature, national assemblies, parliamentary life.

Introduction

Le pouvoir législatif est, dans une démocratie, le plus important puisqu'il est, par excellence, celui du peuple souverain. Ce pouvoir regroupe, en effet, l'ensemble des organes représentant le corps politique, qui ont pour fonction d'élaborer et de voter la loi ainsi que de contrôler l'action du gouvernement¹. Les Etats africains, qui accèdent à leur indépendance, sont conscients que ce pouvoir constitue un enjeu d'importance car son contrôle est gage de la stabilité d'un régime. Ainsi, au Togo, au lendemain des élections du 9 avril 1961, qui donnent une écrasante majorité à la liste gouvernementale (celle de l'Unité togolaise de Sylvanus Olympio), Paulin Freitas, ministre des affaires étrangères, déclare : « *Il faut, pour un pays jeune comme le nôtre, la stabilité et la force, et cette stabilité et cette force ne peuvent se puiser que dans une large audience de notre peuple. C'est cette large audience qui vient de vous consacrer élus députés de cette assemblée* » (cité par Cornevin 1988 : 315).

A cette assemblée monocolorie qui ne peut achever son mandat en raison du coup d'Etat du 13 janvier 1963, succède une autre, de presque même nature, à l'issue des élections générales du 5 mai 1963 que remporte la « Liste nationale de l'unité et de la réconciliation » de Nicolas Grunitzky (Kodjo 1998 : 41). C'est d'ailleurs à cette nouvelle Assemblée nationale que le président Grunitzky présente son premier gouvernement permanent d'union nationale, c'est-à-dire dosé de façon à satisfaire les quatre formations en présence, et son discours-programme². De plus, sous la II^e République, la rentrée parlementaire devient une solide tradition et l'occasion pour le chef de l'Etat d'exposer les grands axes de sa politique générale. Ce sont donc des indices d'une collaboration entre le gouvernement et l'Assemblée. Il y a pourtant des désaccords qui, même s'ils ne sont pas fondamentaux, sont l'expression de la confrontation des points de vue différents, sinon opposés, entre membres du gouvernement et représentants du peuple³. C'est dire que la composition des deux Assemblées nationales n'a pas entamé le rôle qui leur est dévolu dans le cadre des principes constitutionnels.

Ainsi, *entre 1961 et 1967, quel a été le rôle du pouvoir législatif dans la gestion du nouvel Etat du Togo ?* Légiférer et contrôler la gestion de

¹Microsoft ® Encarta ® 2008. © 1993-2007 Microsoft Corporation.

² Service de l'Information, *L'annuaire du Togo 1963/1964*, Lomé, p. 29.

³ Discours du président M. Nicolas Grunitzky à l'ouverture de la session budgétaire de l'Assemblée nationale du mardi 25 octobre 1966, *Bulletin de la Chambre de commerce, d'agriculture et d'industrie du Togo*, mois de novembre, p. 5.

l'exécutif, telle est la mission traditionnelle du pouvoir législatif. Les élus du peuple togolais ont-ils atteint cette mission classique, celle de voter les lois, et ont-ils eu les "armes nécessaires" pour contrôler l'action des gouvernements entre 1961 et 1967 ? Comment, à travers les figures de proue des deux législatures, les Togolais, en exerçant le pouvoir législatif, ont-ils contribué à la construction de l'Etat ? En d'autres termes, qu'est-ce qu'ils ont fait de ce pouvoir dans la pratique ?

Pour apporter des réponses à ces questions, nous avons essentiellement mis à contribution les sources primaires (discours des présidents Olympio et Grunitzky, sources imprimées et périodiques) et accessoirement quelques références bibliographiques. Notre démarche emprunte trois temps. Nous analysons d'abord l'organisation, le fonctionnement et les prérogatives des deux Assemblées nationales, puis insistons sur leur rôle sous les deux premières Républiques du Togo au travers des questions débattues et des moyens déployés pour contrôler l'action gouvernementale.

1. L'Assemblée nationale, la nouvelle institution parlementaire à partir de 1961

Le Togo accède à sa souveraineté internationale avec la Chambre des députés dont les membres ont été élus au cours des législatives du 27 avril 1958. Mais, le 23 avril 1960, soit trois jours avant la proclamation de l'indépendance, le pays doit adopter une constitution provisoire, de type parlementaire. Aux termes de cette constitution, le premier ministre assume les fonctions de président de la République jusqu'à ce qu'il en soit autrement. Cependant, afin de doter le nouvel Etat d'un régime légal, de disposer des règles et des textes devant régir sa vie intérieure et extérieure, la population est convoquée aux urnes le 9 avril 1961.

1.1. De la Chambre des députés de 1958 à l'Assemblée nationale de 1961 et de 1963

Au début de l'année 1961, se fondant sur le fait que la prospérité d'un Etat est conditionné par sa stabilité politique, une stabilité bien assurée, durable, garantie et fondée sur les institutions garanties du pays, le gouvernement Olympio choisit de proposer au peuple togolais un régime politique basé sur la séparation des pouvoirs et répondant aux besoins de développement économique. Le principe fondamental, qui sert de base au projet de Constitution et qu'annonce d'ailleurs son préambule, est celui de la distinction des fonctions législative, exécutive et juridictionnelle qui se

conjuguent cependant pour assurer le fonctionnement de l'Etat, garantir les droits des citoyens et préserver les libertés publiques. La difficulté est de créer un juste équilibre entre ces différents pouvoirs, principalement entre le législatif et l'exécutif, de manière à éviter tout empiètement de l'un sur les prérogatives de l'autre⁴.

Sylvanus Olympio, qui présente lui-même le projet de Constitution au peuple togolais, reconnaît les risques liés à un tel régime, mais qu'il tente de minorer : « *On pourrait craindre que la confrontation de ces pouvoirs tirant leur force d'une même source n'ait pour effet de les opposer dans l'exercice de leurs prérogatives. Le danger est réel mais il appartient à la Constitution de l'écarter, ce qu'elle a fait en délimitant avec soin les domaines législatif et réglementaire, ce dernier étant réservé à l'exécutif* »⁵.

Ce sont donc les traits essentiels du projet de Constitution sur lequel le peuple togolais est consulté le 9 avril 1961. Du fait d'une manœuvre déloyale, c'est-à-dire l'interdiction expresse enjointe par le ministre des finances au trésorier-payeur général de recevoir la caution obligatoire, la liste d'opposition est disqualifiée. C'est donc sans surprise que les élections du 9 avril 1961 ont donné une écrasante majorité à la seule liste de « l'Unité togolaise », qui recueille 98 % des voix, sur 89 % des inscrits (Kodjo 1998 : 41).

La constitution ainsi adoptée institue un régime présidentiel. Elle précise, en effet, que le président est élu directement par le peuple et qu'il choisit les ministres qui sont responsables devant lui. Elle dispose, en outre, en son article 14, que « *le Parlement est constitué d'une Chambre : l'Assemblée nationale* »⁶. Celle-ci est formée de 51 députés.

Marcel Ducat (1961 : 969) fait une analyse judicieuse de la Constitution du 9 avril 1961 en ces termes : « *Un président aussi fort que celui des Etats-Unis, un parlement aussi faible que celui de la V^e République, tels sont les organes créés par la constitution togolaise. Si l'on songe que l'un et l'autre auront été élus sur la même liste, unique, on sera rassuré sur les perspectives de la stabilité gouvernementale du Togo* ». Il n'en est rien puisque le 13 janvier 1963, le président de la 1^{ère} République est emporté par un coup d'Etat.

⁴ Cf. les grandes lignes du projet de Constitution de 1961 dans l'allocution mensuelle du premier ministre (vendredi 31 mars 1961), *Bulletin de la Chambre de commerce, d'agriculture et d'industrie du Togo*, mois de mars, pp. 1-2.

⁵ Allocution mensuelle du premier ministre (vendredi 31 mars 1961), *Bulletin de la Chambre de commerce, d'agriculture et d'industrie du Togo*, mois de mars, p. 2.

⁶ JORT, n° 157 du 17 avril 1961, p. 294.

Après un imbroglio politique de quelques jours, le comité insurrectionnel fait appel à Nicolas Grunitzky et Antoine Méatchi, tous deux en exil, le premier au Dahomey, le second au Ghana, pour former un gouvernement provisoire. Cette équipe resserrée comprend huit membres, issus de toutes les tendances politiques, à savoir l'Union démocratique des populations du Togo (UDPT), le Mouvement populaire togolais (MPT), la Juvento et l'UT, plus trois indépendants. Au cours des quatre mois de son existence, ce gouvernement s'emploie à rechercher les voies et moyens susceptibles d'aboutir à l'apaisement des opinions divergentes, des esprits échauffés par des années de rivalités politiques et d'emprisonnements arbitraires, enfin à la consolidation de l'union nationale ébauchée. Cette décrispation de la situation politique permet la tenue des élections générales le 5 mai 1963, qui dotent le pays d'une constitution nouvelle, d'un président et d'un vice-président élus pour 5 ans ainsi que d'un parlement de 56 membres, également élus pour 5 ans sur une liste unique d'union nationale. Les 56 députés représentent à parts égales tous les partis du pays engagés dans la politique d'union et de réconciliation nationales. Chaque parti est donc représenté par 14 députés⁷.

Faut-il ajouter que contrairement à la Constitution du 9 avril 1961 qui confère au président de la République des pouvoirs étendus par rapport à l'Assemblée nationale, celle du 5 mai 1963 rétablit une certaine égalité entre les deux principales institutions de l'Etat. En témoignent, entre autres, les articles 63 et 64 de la Constitution du 5 mai 1963. Pour ce qui est de l'article 63, il dispose : « *A l'entrée en fonction de l'Assemblée nationale et chaque année au début de la première session ordinaire, le président de la République expose à l'Assemblée nationale la politique générale de son gouvernement. Cet exposé est, s'il y a lieu, suivi de débats qui ne sont pas sanctionnés par un vote* »⁸. Quant à l'article 64, il précise :

« L'Assemblée nationale peut mettre en cause la responsabilité du gouvernement par le vote d'une motion de censure. Une telle motion n'est recevable que si elle est signée par un tiers au moins des membres composant l'Assemblée nationale. Elle ne peut être déposée pendant les deux premières années de la législature.

[...] Si la motion de censure est approuvée, le président de la République peut soit modifier la composition de son gouvernement, soit le renouveler entièrement, soit dissoudre l'Assemblée nationale par décret en conseil des ministres »⁹.

⁷ Service de l'Information, op. cit., p. 26 et p. 36.

⁸ Service de l'Information, op. cit., p. 193.

⁹ JORT, n°220 du 12 mai 1963, p. 310.

Quoi qu'il en soit, il importe d'appréhender l'organisation et le mode de fonctionnement de l'Assemblée nationale qui lui ont permis d'assumer le rôle qui lui est dévolu, entre 1961 et 1967, par les différentes Constitutions que le pays a connues.

1.2. L'organisation et le fonctionnement de l'Assemblée nationale

L'organisation et le fonctionnement de l'Assemblée nationale ont conservé les acquis des institutions représentatives coloniales. En effet, comme elles, leurs instances dirigeantes sont élues¹⁰. Le Président de l'Assemblée est élu pour toute la législature alors que les autres membres sont renouvelés chaque année. Toutefois, les mêmes ossatures dirigeantes sont restées durant les législatures de 1961 à 1963 et de 1963 à 1967, ainsi qu'on le constate dans les tableaux ci-après.

Tableau n°1 : Les membres du bureau parlementaire de 1961 à 1963

Prénom et nom	Postes
Jonathan Savi de Tové	Président de l'Assemblée
Mongore Youma	1 ^{er} vice-président
Fio Agbano II	2 ^e vice-président
Arouna Mama	1 ^{er} secrétaire
Joseph Tsogbé	2 ^e secrétaire
Moumouni Mamah	3 ^e secrétaire
Paul Guedze	1 ^{er} questeur
Laurent Djagba	2 ^e questeur

Source : JORT, n°158 du 1^{er} mai 1961, p.310.

Tableau n°2 : Les membres du bureau parlementaire de 1963 à 1967

Prénom et nom	Postes
Barthelemy Lambony	Président de l'Assemblée
El Hadj D. Safiou	1 ^{er} vice-président
Emmanuel Gagli	2 ^e vice-président
Idrissou Agoroh	1 ^{er} secrétaire
Clément Kasségné	2 ^e secrétaire
Albert Kpatcha	1 ^{er} questeur
K. Lucien Komlan	2 ^e questeur

Source : JORT, n°221 du 15 mai 1963, p.320.

¹⁰ D'après les termes de l'article 26 du décret n° 46-2378 du 25 octobre 1946, l'Assemblée élit au scrutin secret et à la majorité des voix un président, un ou plusieurs vice-présidents et des secrétaires dans les conditions et pour une durée fixée par son règlement. Cet article a été repris ou légèrement modifié par les autres Assemblées (Kalaba 2013 : 31).

Les membres de ce bureau remplissent des tâches bien précises. En effet, le président assure la direction des débats et est le chef de l'administration de l'Assemblée. Quant aux vice-présidents, ils suppléent, en cas d'absence, le président dans l'exercice de ses attributions. Pour ce qui est des secrétaires, ils assurent par écrit la pérennité des débats et des décisions dans l'Assemblée. Ils surveillent la rédaction des procès-verbaux et en donnent lecture si elle est demandée. Ils inscrivent les noms des députés qui demandent la parole, contrôlent les appels nominaux, constatent les votes à main levée. Ils ont, en outre, la charge du dépouillement des scrutins. Enfin, les questeurs sont ordonnateurs du budget de l'Assemblée. Aucune dépense ne peut être engagée sans leur autorisation (Kalaba 2013 : 32).

Par ailleurs, de 1961 à 1967, les commissions parlementaires sont organisées comme suit :

- la commission des finances et de l'économie : elle étudie tout projet, toute proposition ayant une incidence financière ou économique (douane, fiscalité, budget, production industrielle, monnaie, plan, équipement ...) ;
- la commission des affaires intérieures : elle s'intéresse aux travaux publics, aux transports, à la fonction publique, à la santé et à l'éducation nationale ;
- la commission des affaires institutionnelle, administrative, de la justice et de la législation : elle s'occupe des questions constitutionnelles, de la vie électorale du pays, de la justice, de la presse, des questions de collectivités comme les circonscriptions et commune ;
- la commission des affaires étrangères et de la défense nationale : elle définit la politique étrangère et la politique de coopération ; elle organise la défense, la sécurité et l'intégrité territoriale ;
- la commission spéciale : elle est formée pour étudier une affaire bien déterminée.

Quant aux sessions de l'Assemblée, elles sont ordinaires et extraordinaires. L'article 19 de la Constitution de 1961 prévoit l'ouverture de la 1^{ère} session ordinaire le premier mardi du mois de mai et la seconde le premier mardi du mois de novembre¹¹. L'article 43 de la Constitution de 1963 fixe l'ouverture de la 1^{ère} session le premier mardi du mois de mai et la seconde le premier mardi d'octobre¹². Ces deux sessions ordinaires

¹¹ JORT, n° 157 du 17 avril 1961, p. 295.

¹² JORT, n° 220 du 12 mai 1963, p. 309.

annuelles ont une durée maximum de deux mois chacune. Les sessions extraordinaires des deux législatures sont l'initiative du président de la République et de la majorité des membres de l'Assemblée, sur un ordre du jour déterminé, et n'excèdent pas quinze jours.

Aussi, les affinités politiques conditionnent-elles la formation des groupes parlementaires : un groupe parlementaire en 1961 et quatre en 1963, à savoir UT, MPT, UDPT et Juvento. Par ailleurs, l'Assemblée agit dans le cadre de ses prérogatives.

1.3. Les attributions de l'Assemblée nationale

Le rôle de l'Assemblée est de voter et de contrôler l'action du gouvernement. L'adoption du budget annuel du pays est du ressort de l'Assemblée nationale. Elle dispose de 60 jours pour son étude après le dépôt du projet. Passé ce délai, il peut être mis en vigueur par ordonnance selon l'article 50 de la constitution de 1963.

Selon les dispositions constitutionnelles de 1961 et 1963, les attributions de l'Assemblée nationale s'étendent à des domaines divers comme :

- les droits et garanties fondamentales de la personne et de la famille ;
- les libertés publiques et le régime électoral ;
- les besoins de la défense nationale et du développement économique ;
- l'organisation de l'administration publique et des collectivités locales ;
- la création, la gestion et le contrôle des établissements publics ;
- le statut des fonctionnaires civils et militaires de l'Etat ;
- le droit du travail, des syndicats et des institutions sociales (Kalaba 2013 : 89).

Par ailleurs, certains critères déterminent l'élection d'un représentant du peuple. Une fois élu, celui-ci bénéficie de conditions particulières pour l'exercice de son mandat.

1.4. Les statuts parlementaires

Les statuts parlementaires prennent en compte les conditions d'éligibilité, d'incompatibilité et d'immunité parlementaire. Les conditions d'éligibilité sont prévues par la loi n°63-14 du 28 mars 1963. Elle ouvre les élections aux citoyens des deux sexes de 23 ans. Ils doivent remplir 2 ans de résidence au moins sur le territoire, sauf en cas d'absence pour poursuite d'étude, de stage, de cours de perfectionnement et d'emploi diplomatique,

voire problème politique. Le député est élu au scrutin de liste majoritaire à un tour, direct, universel et secret¹³.

Quant aux incompatibilités, elles permettent d'écarter les parlementaires de certaines fonctions, d'éviter le cumul de certains postes avec la fonction parlementaire. L'article 19 du règlement intérieur de l'Assemblée de 1961 prévoit le non-cumul de la fonction parlementaire avec un poste ministériel ou avec une fonction publique ou administrative. Par exemple, Nahm Tchougli est contraint de démissionner de son poste de chef du canton de Dapaong après les élections de 1961¹⁴.

En ce qui concerne l'immunité parlementaire, elle garantit aux parlementaires le libre exercice de leur mandat et les protège contre les poursuites judiciaires. Les Constitutions de 1961 et 1963 aménagent successivement, en leurs articles 18 et 41, quelques dispositions pour que la question de l'immunité parlementaire ne soit pas source de conflit. Ainsi, tout député peut être interpellé en cas de flagrant délit. Alors, il n'y pas d'abus d'immunité parlementaire car une demande de levée de l'immunité est adressée en cas de besoin par l'autorité judiciaire au président de l'Assemblée. Dans ce cas, il est créé une commission spéciale de levée d'immunité à l'Assemblée.

Somme toute, les statuts parlementaires permettent aux députés de travailler en toute indépendance et de s'attaquer aux problèmes du pays afin de contribuer à son évolution. Il importe alors d'analyser la contribution de l'Assemblée nationale à l'évolution du Togo de 1961 à 1967.

2. Le rôle de l'Assemblée nationale sous les deux premières Républiques du Togo (1961-1967)

Entre 1961 et 1967, l'Assemblée œuvre à l'amélioration des conditions de vie des populations dans les domaines aussi bien politique, économique que social.

2.1. La dimension politique du rôle de l'Assemblée nationale de 1961 à 1967

Au lendemain de l'indépendance, le deuxième pouvoir occupe une place non négligeable dans l'armature politique et institutionnelle du nouvel Etat. Les questions régaliennes, comme la justice, la diplomatie, la défense, la nationalité, relèvent désormais des attributions des parlementaires. Ils

¹³ JORT, n° 214 du 28 mars 1963, p. 178.

¹⁴ PV de l'Assemblée nationale, session ordinaire, séance du 18 avril 1961, pp. 92-93.

s'activent à organiser la politique intérieure du pays et déploient une diplomatie pour intégrer le pays dans le concert des nations.

2.1.1. L'Assemblée nationale et l'organisation de la politique intérieure du Togo

La gestion du territoire, de la justice, de la défense du territoire et l'octroi de la nationalité ont permis d'organiser la politique intérieure du Togo.

2.1.1.1. La mise en place d'une administration territoriale et des logements administratifs

La gestion d'un Etat passe par un bon maillage administratif qui consiste à répartir le territoire en groupements géographiques. Lors de la 57^e séance du 10 février 1960, l'Assemblée nationale discute sur le projet de loi n° 224 portant réorganisation administrative de la République du Togo¹⁵. Au terme des débats, le projet de loi est adopté. Cette loi a pour objet de débarrasser l'administration des traces de l'époque des commandants et chefs cercles et de permettre aux populations de bénéficier des délices de l'indépendance lorsqu'on sait les brutalités de l'administration coloniale envers la population.

Par ailleurs, une fois le découpage administratif réalisé, les régions et circonscriptions doivent être dotées de services administratifs. Ceux-ci doivent être à leur tour pourvus de locaux et de logements administratifs. C'est dans ce contexte que se situe la séance du 28 mai 1964 consacrée à l'examen de la convention de prêt avec la Caisse de coopération économique¹⁶. Les débats sur le sujet se poursuivent le 26 juin 1964¹⁷. L'examen de ce prêt, d'un montant de 106 000 000 F. CFA, permet au gouvernement d'entreprendre la construction de logements administratifs, surtout pour remédier à l'insuffisance de bâtiments administratifs à Lomé.

Cette priorité à Lomé n'est pas du goût de certains élus. Akiteme Téléki réagit contre cette concentration sur la capitale en ces termes : « *Quand on se lave, on commence par la tête mais on ne se lave pas que la tête. Les autres parties doivent être lavées [...] Or dans ce pays, j'ai constaté qu'on ne se lave que la tête, c'est-à-dire qu'on ne s'occupe que de la capitale* ». Cet avis est partagé par Emmanuel Gagli qui demande que

¹⁵ PV de l'Assemblée nationale, session extraordinaire, séance du 10 février 1960, p. 36.

¹⁶ *Togo-presse*, n° 550 du 29 mai 1964, p. 1.

¹⁷ *Togo-presse*, n° 564 du 6 juin 1964, p. 1.

le problème de logements administratifs soit considéré d'une façon globale pour tout le territoire. Antoine Méatchi, pour sa part, souhaite que, pour le moment, la priorité soit donnée à Lomé, car c'est là que se trouvent la plupart des bâtiments administratifs, mais après les préoccupations de l'intérieur ne doivent pas être oubliées.

Pour le fonctionnement de l'administration, la justice doit aussi jouer son rôle. Les parlementaires s'engagent alors à collaborer à la création des structures judiciaires.

2.1.1.2. La coopération des parlementaires à la réforme de la justice

Les textes judiciaires relatifs à la justice indigène sont jugés surannés par les nouvelles autorités de l'indépendance. Elles doivent, bien entendu, prendre des mesures nécessaires pour réformer la justice togolaise. Dans ce but, les parlementaires sont sollicités. L'Assemblée, réunie le 12 juin 1961, réfléchit sur la loi n° 4 portant réorganisation de la justice¹⁸. Au terme de ce projet, les juridictions suivantes sont créées : une cour suprême, une cour d'appel, un tribunal de droit moderne, des juridictions sociales, des tribunaux coutumiers et des tribunaux de simple police. Désormais, ces juridictions veillent au respect de la loi votée à l'Assemblée et à l'application de la loi dans la mesure de leurs attributions.

A la faveur de cette réorganisation, la loi togolaise dispose des droits écrit et coutumier. Le premier est appliqué par le tribunal moderne et le second par le tribunal coutumier. Le fonctionnement des tribunaux est complexe en raison des recours simultanés des tribunaux modernes et coutumiers, du recours de l'un parfois après l'échec du procès de l'autre par les plaignants et les accusés. De même, le droit coutumier demande la connaissance des lois coutumières très diversifiées au Togo, qui sont loin d'être maîtrisées. D'office, un règlement entre un Togolais et un étranger se traite au tribunal moderne. Aussi les députés réagissent-ils sur toute question qui touche à la sécurité du territoire.

2.1.1.3. L'implication des parlementaires dans la question de l'intégrité du territoire

Les élus du peuple togolais ne développent pas en fait une véritable stratégie de défense du pays. Les débats parlementaires manquent sur cette thématique. En revanche, l'Assemblée réagit quand elle constate une certaine atteinte à l'intégrité territoriale. Elle provient souvent des incidents

¹⁸ PV de l'Assemblée nationale, session ordinaire, séance du 12 juin 1961, p. 95.

frontaliers. La frontière d'Aflao fait beaucoup parler d'elle. En effet, deux gardes frontaliers en service au poste-frontière de Ségbé sont abattus par les forces armées ghanéennes qui franchissent la frontière le 16 janvier 1964. L'Assemblée, lors de la séance du 20 janvier 1964, réagit contre la violation de la frontière togolaise par les forces ghanéennes¹⁹. Elle prend des mesures pour appuyer la fermeture de la frontière et pour exiger du gouvernement une formation militaire obligatoire à tous les jeunes togolais de 18 à 37 ans, sans distinction de sexe. C'est ce que dit explicitement Barthemy Lambony, le président de l'Assemblée nationale, en ces termes : « *Lorsque la nation est en danger, tout le monde se lève pour parer l'obstacle* ». L'autre mesure adoptée est très internationale. Elle demande au gouvernement de porter l'incident de Ségbé devant l'Organisation de l'unité africaine (OUA) au nom du principe d'intangibilité des frontières prévues dans sa charte²⁰.

En fin de compte, la tombée des barrières à la frontière se fait le 27 juillet 1965 par des mesures parlementaires²¹. Le passage est conditionné par la présentation d'une carte d'identité spéciale pour les habitants des villes le long de la frontière et le passeport, d'un laisser-aller ou d'un visa, pour pénétrer à l'intérieur des deux pays.

La réaction des députés n'est pas anodine. En effet, la frontière d'Aflao est une frontière stratégique pour la sécurité de l'Etat car elle sépare la capitale togolaise d'un autre Etat. La protection stratégique et militaire de la capitale n'est plus à démontrer. La défense et l'intégrité nationale passent donc par la sécurisation de la capitale. Les parlementaires contribuent, du reste, à démarquer le peuple togolais des autres peuples du monde en élaborant la pièce de nationalité.

2.1.1.4. La question de nationalité à l'Assemblée

La pièce de nationalité est d'une importance certaine. Si pour un individu, elle peut servir d'une pièce d'identité ou d'appartenance à un pays, pour les Etats, l'octroi des pièces de nationalité permet de contrôler et de suivre l'évolution de leur population. C'est cette importance qui guide l'Assemblée à la séance du 14 juillet 1961, consacrée à la définition des conditions de la nationalité togolaise²². Aux termes du titre I de la loi n° 61-

¹⁹Togo-presse, n° 749 du 21 janvier 1964, p. 1.

²⁰Togo-presse, n° 749 du 21 janvier 1964, p. 7.

²¹Togo-presse, n° 905 du 28 juillet 1965, p. 1.

²² PV de l'Assemblée nationale, session extraordinaire, séance du 14 juillet 1961, p. 222.

18 du 25 juillet 1961²³, la nationalité peut être acquise de différentes manières :

- par naissance : être issu d'un père togolais et d'une mère togolaise ;
- par mariage : une femme étrangère qui épouse un Togolais acquiert la nationalité, à moins qu'elle y renonce ;
- par naturalisation : avoir 21 ans révolus et accomplir 5 ans de résidence habituelle au Togo et être de bonnes vie et mœurs.

En dehors de ces modalités, l'Etat togolais peut accorder la nationalité à un individu qui a rendu des services loyaux au Togo²⁴.

Mais, en fait, la vraie raison d'établissement de cette pièce est consécutive aux cas des populations qui ont fui les violences coloniales et des brassages conjugaux entre les nationalités étrangères et les nationaux. Cette entreprise est politique car l'institution de la nationalité permet d'éviter les fraudes électorales. Nanamale Gbegbeni l'exprime ainsi : « Vous vous souvenez sans doute qu'avant les élections de 1958, on assistait au fait que des étrangers des pays voisins venaient participer aux opérations électorales afin de truquer les résultats des élections. Je pense que cette situation sera à jamais abolie avec l'institution de la pièce de nationalité »²⁵. L'institution de la nationalité togolaise permet de mettre sur pied la carte d'identité nationale. La nationalité est une marque de souveraineté pour le Togo. Les armoiries et les sceaux de l'Etat le sont autant.

2.1.1.5. La participation des députés à l'établissement des armoiries et des sceaux de l'Etat

Tout ce qui fait foi de caractère républicain de l'Etat s'accompagne d'apposition des sceaux et armoiries de la République. L'article 1^{er} de la Constitution de 1961, dernier alinéa, stipule que le sceau de l'Etat et les armoiries sont l'ensemble des signes, devise et ornements de l'insigne appelé écu, alors que le sceau est un grand cachet employé pour rendre un acte authentique et lui donne ainsi une valeur définitive à l'égard de tous les citoyens, voire à l'égard des Etats. La loi n°60, relative aux armoiries de la République, aux sceaux de l'Etat et aux timbres et cachets des autorités publiques, répond à cette exigence constitutionnelle²⁶.

²³ JORT, n° 169 du 16 août 1961, p. 512.

²⁴ JORT, n° 169 du 16 août 1961, p. 513.

²⁵ PV de l'Assemblée nationale, session extraordinaire, séance du 14 juillet 1961, p. 123.

²⁶ PV de l'Assemblée nationale, session ordinaire, séance du 14 mars 1962, p. 329.

En ce qui concerne le sceau de l'Etat, il est constitué par une plaque de métal de 5 cm de diamètre. Il porte les armes de la République en exergue « République togolaise » et pour légende, « Au nom du peuple togolais ». Par ailleurs, les sceaux, timbres et cachets des autorités publiques de l'Etat portent également les armes de l'Etat et pour légende, le titre des autorités ou officiers publics²⁷.

Quant aux armoiries, elles sont constituées d'écu d'argent de forme ovale et à la bordure simple, en chef l'emblème national, deux drapeaux adossés et la devise sur banderole, au milieu les initiales de la République togolaise, deux lions tenant l'arc et la flèche sur les côtés. D'ailleurs, la représentation de ces deux lions est très significative. Ces deux lions représentent le courage du peuple. L'arc et la flèche, moyens traditionnels de combat, montrent que la véritable liberté du peuple togolais se trouve dans ses mains et sa force réside avant tout dans ses propres traditions. Les lions debout et adossés expriment la vigilance du peuple togolais dans la garde de son indépendance du levant au couchant²⁸.

Le caractère souverain du Togo passe par l'institution des sceaux et armoiries de la République. Ces derniers viennent compléter les symboles et emblèmes du Togo. Désormais, le Togo peut apposer sa marque pour ratifier les traités et accords internationaux. La diplomatie togolaise peut ainsi se faire sans accroc. L'Assemblée nationale, par son rôle législatif, autorise le gouvernement à nouer les relations internationales.

2.1.2. L'Assemblée nationale et la politique étrangère du Togo

La politique extérieure du Togo, au lendemain de l'indépendance, est marquée par l'ouverture. Elle est activée par l'Assemblée. Elle consiste à entretenir des relations amicales et confiantes avec des pays et à participer activement aux travaux des organisations internationales.

2.1.2.1. L'Assemblée nationale et la conception de la politique étrangère

En la matière, la contribution des parlementaires consiste à donner le quitus au gouvernement d'intégrer le Togo aux organisations internationales, de nouer la coopération bilatérale, de signer des traités internationaux et d'admettre le pays aux organismes financiers.

Une politique isolationniste ne peut pas permettre au Togo de répondre aux défis politiques après l'indépendance. Les parlementaires

²⁷ PV de l'Assemblée nationale, session ordinaire, séance du 14 mars 1962, p. 330.

²⁸ PV de l'Assemblée nationale, session ordinaire, séance du 14 mars 1962, p. 330.

prennent ainsi l'initiative de permettre l'intégration du Togo aux organisations internationales. Par la loi n° 63-6 du 6 juillet 1963, l'Assemblée autorise le président de la République à ratifier la charte de l'OUA²⁹. Le 18 novembre 1963, Georges Apédo-Amah, ministre des Affaires étrangères, signe, au nom du Togo, la charte de l'OUA à Addis-Abeba³⁰. L'admission du Togo à cette organisation continentale lui permet d'apporter sa pierre à la libération du continent et de contribuer à l'unité de l'Afrique.

Après les événements du 13 janvier 1963, le Togo est mis au ban de la communauté internationale. L'Assemblée contribue au retour de la légitimité au Togo. Georges Apédo-Amah, accompagné de trois députés, sillonne les capitales des pays du Conseil de l'Entente, en septembre 1964, pour la légitimité des institutions de la République. Par la loi n°66-2 du 8 juin 1965, l'Assemblée habilite le président de la République à adhérer le Togo au Conseil de l'Entente afin de bénéficier du fonds d'entraide et de garantie. Le Togo devient membre de cette institution sous régionale le 14 juin 1966³¹.

Pour certains, cette action parlementaire en faveur de l'intégration continentale et sous-régionale est plus politique. Néanmoins, cette démarche est salubre économiquement. Le député Cosme Dotsey le résume ainsi : *« Les solutions d'avenir de notre économie nationale est celle de jeter les bases d'alliances pouvant ouvrir la voie de la coopération économique et sociale. Le Togo a tous les avantages de trouver dans un ensemble régional l'issue des solutions pour développer l'économie nationale »*³².

La coopération bilatérale peut également contribuer à l'intégration économique du Togo. Elle se base sur divers partenaires après l'indépendance. A la séance du 15 juin 1964, plusieurs accords sont adoptés pour demander au président de la République de ratifier les accords de coopération d'amitié, technique et culturelle entre la République du Togo et l'Etat d'Israël³³. Ce dernier s'engage à former des jeunes togolais dans le domaine agricole et de la pêche. A la même séance, un accord commercial, entre la République togolaise et la République Arabe-unie, est adopté.

Poursuivant la même politique, l'Assemblée autorise, le 15 juillet 1965, le président de la République à ratifier l'accord de commerce, de protection des investissements et de la coopération technique entre la

²⁹ PV de l'Assemblée nationale, session extraordinaire, séance du 6 juillet 1963, p. 98.

³⁰ JORT, n° 233 du 16 juillet 1963, p.320.

³¹ PV de l'Assemblée nationale, session ordinaire, séance du 8 juin 1965, p. 78.

³² PV de l'Assemblée nationale, session ordinaire, séance du 6 juin 1966, p. 50.

³³ *Togo-presse*, n° 564 du 16 juin 1964, p. 8.

République togolaise et la Confédération helvétique signé le 17 janvier 1964³⁴. Il est prévu, dans cet accord, les échanges entre ces deux Etats. Ainsi, la République togolaise exporte en Suisse le cacao en fèves et brisures, le café, le coton en masse, l'huile de palme brute, le beurre de karité, le kapok, les féculs du manioc et tapioca, les phosphates, les arachides. De son côté, la Suisse exporte vers le Togo les laits médicaux, les produits chimiques, les produits textiles divers, le matériel mécanique électrique, les machines à coudre et à écrire et les appareils.

D'autre part, par la loi n°66-12 du 4 juillet 1966, le président de la République est autorisé à signer le traité d'amitié et de relations économiques entre le Togo et les USA³⁵. Il s'agit, pour les députés, d'encourager les échanges commerciaux et rapports économiques étroits afin de relancer la diplomatie togolaise hors d'Afrique, en profitant de l'influence des USA. Sur le plan juridique, l'accord sauvegarde la protection des citoyens et les intérêts de ces deux pays.

Un pays nouvellement indépendant est un chantier à construire. Pour ce faire, le Togo doit entretenir des relations avec des organismes financiers. Les institutions de Bretton Woods sont de loin les institutions financières les plus puissantes au monde. Le Togo, confronté au manque de liquidités financières pour financer son développement, trouve l'approche de solution dans la recherche des partenaires financiers. C'est dans ce contexte que se tient la séance du 15 mars 1962, consacrée au projet de loi n° 67 relatif à l'admission de la République togolaise au FMI et à la BIRD. Pour Mensan Dzraku, rapporteur au nom des quatre commissions permanentes de l'Assemblée, ce projet vise à amener le Togo à profiter socialement et économiquement des incidences financières issues des prêts³⁶.

La politique extérieure du Togo, conçue de concert avec l'Assemblée nationale, a des objectifs précis. Elle participe activement à la ratification des accords entre le Togo et les autres pays et à l'intégration du Togo aux organisations internationales. La diplomatie affermit et resserre les liens du Togo avec l'extérieur et, surtout, attire les investisseurs et les organismes financiers pour le financement des grands projets et des activités économique du pays. Du reste, les élus togolais ont joué un rôle non négligeable dans les réformes censées aboutir au développement économique du nouvel Etat entre 1961 et 1967.

³⁴ *Togo-presse*, n° 564 du 16 juin 1964, p. 7.

³⁵ JORT, n° 347 du 15 juillet 1966, p. 244.

³⁶ PV de l'Assemblée nationale, session ordinaire, séance du 15 mars 1962, p. 336.

2.2. Quelle contribution des parlementaires en matière économique de 1961 à 1967?

Cette contribution a porté sur le secteur bancaire, portuaire et surtout agricole. L'agriculture préoccupe tant les élus car elle représente l'activité la plus importante qui occupe l'écrasante majorité de la population.

2.2.1. Les questions d'organisation du monde agricole et rural à l'hémicycle

Par son œuvre de législateur, l'Assemblée nationale a toute la latitude nécessaire pour éclairer le gouvernement de ses observations sur des sujets relatifs à l'organisation du monde rural, à la lutte phytosanitaire, à l'encadrement financier agricole, à la politique de la pisciculture et du cheptel.

2.2.1.1. L'organisation du monde rural après l'indépendance

L'organisation du monde rural est, aux yeux des parlementaires, la condition *sine qua non* pour réorganiser la politique agricole. Les organismes constitués au temps colonial, les Sociétés indigènes de prévoyance (SIP) et les Sociétés publiques d'action rurale (SPAR) après, montrent leur incapacité et leur limite dans la gestion du monde rural et agricole. Ils ne répondent plus aux exigences et réalités découlant de l'indépendance. Il s'avère alors nécessaire que les élus se penchent sur la question. C'est dans cette perspective que les parlementaires, au cours de la séance du 17 décembre 1965, adoptent la loi sur les Sociétés régionales d'aménagement et de développement (SORAD)³⁷. L'objectif recherché, par l'adoption de cette loi, est de dissoudre les SPAR et leur fédération. Mais, à en croire Firmin Abalo, ministre de l'Economie rurale, la création des SORAD permet de répondre aux exigences du programme quinquennal de développement économique (1966-1970)³⁸.

Avant de définir l'organisation du monde rural, les élus togolais estiment qu'il faut revoir la politique sectorielle de modernisation agricole. Le secteur de modernisation au nord (Semnord), qui fait ses preuves depuis 1957, est en proie à des problèmes graves. Des explications fournies, il ressort qu'auparavant le conseil d'administration du Semnord est souvent saisi directement d'un programme de travail sans qu'il soit probablement

³⁷Togo-Presse, n° 1026 du 18 décembre 1965, p. 1.

³⁸Togo-Presse, n° 1026 du 18 décembre 1965, p. 7.

étudié par un comité technique. La réforme proposée prévoit que les programmes soient arrêtés par un comité technique avant d'être adressés au conseil d'administration. A partir de 1962, les travaux de Semnord sont cédés au Bureau de développement de la production agricole (BDPA) (Loutou 2003 : 54).

Pour tant de préoccupations et d'attention à l'égard du monde rural et agricole, les parlementaires multiplient les initiatives. En effet, ils adoptent, au cours de la séance du 24 novembre 1965, l'institution d'une « Semaine du paysan »³⁹. Cette semaine part du 1^{er} lundi après 1^{er} mai et finit le samedi suivant. L'importance de cette semaine est indéniable. En fait, elle permet d'organiser des causeries et d'éduquer la population en vue de mieux connaître la condition du paysan, d'attester la solidarité de la nation avec le monde rural, d'encourager et de soutenir les efforts des paysans pour l'amélioration de la productivité du monde rural. L'organisation du monde rural et agricole permet aussi de s'occuper de la question de la faune et des espèces végétales, car protéger l'environnement peut être source de revenus pour le pays.

2.2.1.2. La question de l'environnement à l'Assemblée

Dans le souci de conserver la faune togolaise originelle, il faut mettre de l'ordre dans l'activité cynégétique, activité importante certes, mais source de disparition des espèces animales si elle n'est pas réglementée. L'adoption du projet de loi n°51, modifiant et complétant la délibération n° 3/ART du 18 avril 1951 relatif au permis de chasse et abattage des animaux vivant sauvages, s'inscrit dans cette démarche⁴⁰. Au moment de la discussion, certains députés, à l'instar de Michel Tchédre et de Fio Agbanon II, font savoir que la chasse reste une activité traditionnelle pour bon nombre de communautés ethniques au Togo. D'autres, par contre, plus soucieux du principe républicain et régalién de l'Etat, font remarquer que la loi de l'Etat s'applique partout. Au rang de ceux-ci, Jonathan Savi de Tové, E. Kponton, J. Hundt, etc. Pour sa part, Pierre Koutolbena, rapporteur de la commission des finances et de l'économie, précise que la loi tient à augmenter les taxes d'abattage des animaux. Paulin Freitas, ministre d'Etat, chargé de l'intérieur, de l'information et de la presse, présent à l'Assemblée nationale, affirme que l'objectif, à la longue, est de créer les zones touristiques de chasse, comme à Porga (Dahomey), au Kenya, en Tanzanie, afin de procurer les devises au pays.

³⁹*Togo-presse*, n° 1006 du 25 novembre 1965, p. 7.

⁴⁰ PV de l'Assemblée nationale, session extraordinaire, séance du 6 janvier 1962, p. 177.

Pour la protection de la flore, une plante marchande retient l'attention des parlementaires : le palmier à huile. Il convient de rappeler que la loi n°59-36 du 9 mai 1959, votée dans le souci de protéger cette espèce et compte tenu de son importance économique, fixe une taxation sur l'abattage du palmier à huile. Le respect de cette loi conduit à une poussée exagérée des palmistes dans les palmeraies. A la 34^e séance du 30 novembre 1964, les parlementaires se prononcent sur les conditions de la suppression de la taxe d'abattage des palmiers à huiles⁴¹. Cette disposition permet de débarrasser les plantations d'arbres improductifs et d'opérer des éclaircies dans les palmeraies afin de réunir les conditions propices et avantageuses pour un rendement ou un revenu meilleur. Avec la réforme du monde rural et agricole, la production agricole s'accroît. Cependant, la commercialisation n'est pas allée de pair avec l'accroissement de cette production.

2.2.1.3. Le soutien parlementaire à la création des structures de gestion des prix de marché

La commercialisation des fruits de l'agriculture est confrontée aux fluctuations des prix de marché. Il s'avère nécessaire de créer les conditions idoines pour une meilleure commercialisation par l'institution des organismes de gestion et de contrôle des prix des produits agricoles sur le marché.

A la séance du 19 juin 1964, les parlementaires débattent et adoptent la loi sur l'Office de commercialisation des produits agricoles (OCPA)⁴². Cet office permet d'effectuer, sur autorisation du gouvernement, des emprunts, à moyen et à long terme, pour le financement d'un programme approuvé par le gouvernement. Dès lors, l'OCPA gère les avoirs des caisses de stabilisation des prix de cacao, de café, du coton et des arachides.

Une autre difficulté de commercialisation est liée à la multiplicité des petites exploitations agricoles familiales qui conduit à une diversité des prix des mêmes produits agricoles. La création de l'Office des produits agricoles du Togo (OPAT), par la loi n° 64-9 du 22 juin 1964, est une tentative de cartellisation pour permettre aux agriculteurs de vivre de cette activité⁴³. Une véritable commercialisation ne peut se passer d'un financement local, assuré par une banque nationale susceptible d'incarner un outil de financement des actions de développement.

⁴¹ P V de l'Assemblée nationale, session budgétaire, séance du 30 novembre 1964, p. 852.

⁴² *Togo-presse*, n° 569 du 20 juin 1964, p. 1.

⁴³ JORT, n°259 du 16 juillet 1964, p. 461.

2.2.1.4. La création de la Banque togolaise de développement, un projet qui a reçu le consentement des parlementaires

L'Assemblée, réunie le 8 décembre 1966, habilite le président de la République à ratifier la convention tendant à la création de la Banque togolaise de développement (BTD)⁴⁴. Celui-ci procède à cette ratification par la loi n° 66-20 du 12 décembre 1966⁴⁵. Cette banque se substitue au « Crédit du Togo » dont l'assise financière est très limitée. Les fonctions dévolues à cette institution sont énormes. Elle doit prospector les possibilités d'investissement utiles au développement de l'économie nationale, promouvoir l'installation dans le pays d'entreprises prioritaires en accord avec le Plan de développement et donner son assistance technique aux sociétés créées ou à créer. Elle est appelée à mobiliser les ressources, tant internes qu'externes, pour la réalisation des investissements rentables comme les grands projets industriels⁴⁶.

Du reste, l'importance des infrastructures économiques, dont le port, dans le développement d'un Etat, n'est plus à démontrer. La construction du port, envisagée dès les années 1950, est un exemple de continuité de l'Etat puisque le projet entrepris par le président Olympio est activement poursuivi par Nicolas Grunitzky, avant d'être parachevé par le gouvernement Eyadéma.

2.2.1.5. La recherche de financement au port de Lomé, un sujet qui a tenu en haleine l'Assemblée nationale

Le vote de projet de construction d'un port en eau profonde, le 18 novembre 1955, doit se concrétiser sur le terrain par la mise en place des infrastructures et édifices portuaires. Le parlement part à la recherche des ressources pour financer sa construction. Ainsi, à la 29^e séance du 12 décembre 1962, les parlementaires autorisent la conclusion d'un prêt avec la République fédérale d'Allemagne (RFA)⁴⁷. Par la loi n° 62-21 du 12 décembre 1962, le président de la République conclut, avec la RFA, un engagement de prêt remboursable à un taux de 2 % et qui s'élève à 3 270 789 000 F⁴⁸. Ce fonds est destiné au financement des conditions

⁴⁴ *Togo-presse*, n°1324 du 9 décembre 1966, p. 5.

⁴⁵ JORT, n°342 du 31 décembre 1966, p. 9.

⁴⁶ *Togo-presse*, n°1321 du 6 décembre 1965, p. 5.

⁴⁷ PV de l'Assemblée nationale, session ordinaire, séance du 12 décembre 1964, p. 55.

⁴⁸ JORT, n° 206 du 1^{er} janvier 1963, p. 63.

d'étude relative du port, de rentabilité et de l'appel d'offre de la construction du port.

A la séance du 2 janvier 1964, les inquiétudes sur la destination réelle de ces fonds font l'objet d'un débat parlementaire⁴⁹. Ces inquiétudes soulevées par le député Emmanuel Gbedey sur le blocage des travaux trouvent satisfaction dans la réponse de Samuel Aquereburu, ministre des travaux publics, qui répartit la politique de financement en deux tranches. La première concerne l'installation de la voie ferrée de 15 km, s'élevant à 238 millions et la deuxième, la construction du port pour 3 milliards sans toutefois oublier le coût que prend l'appel d'offre (121 millions de francs CFA), gagné par l'entreprise germano-togolaise, STROBAG, depuis le gouvernement Olympio avec le bureau d'étude du Dr Lackner. Appuyant son collègue, Antoine Méatchi trouve qu'il est nécessaire de déployer plus de moyens pour la construction du port, car c'est une question de prestige et de politique et que le Togo n'entend dépendre ni du Ghana ni du Dahomey. L'insuffisance des fonds, en 1966, conduit à un nouveau prêt complémentaire de 60 millions de francs CFA avec la RFA par la loi n° 66-13 du 4 juillet 1966⁵⁰.

L'importance de ce joyau portuaire est indéniable. Il fait du Togo une plaque tournante d'un vaste réseau de distribution vers l'extérieur et plus particulièrement vers les pays enclavés. C'est une source de revenus et le développement des activités permet de hâter l'épanouissement économique du pays. Par les multiples activités portuaires, le problème de chômage peut être résorbé. Bref, c'est l'amorce, à en croire les gouvernants, de l'indépendance économique du pays.

Somme toute, les problèmes économiques préoccupent les élus du peuple. Les sujets sociaux les intéressent autant.

2.3. Les questions sociales à l'Assemblée et leur examen par les parlementaires de 1961 à 1967

Les élus togolais éclairent le gouvernement sur un certain nombre de questions relatives au relèvement de l'Education nationale et à l'amélioration des conditions sanitaires des populations.

⁴⁹*Togo-presse*, n° 429 du 3 janvier 1964, p. 1.

⁵⁰JORT, n° 266 du 15 juillet 1966, p. 224.

2.3.1. Les solutions des députés au redressement de l'Education nationale

Au lendemain de l'indépendance, beaucoup de problèmes minent l'Education nationale et font entorse à son développement. Les problèmes sont ceux de manque d'infrastructures d'accueil, de manque de ressources humaines accompagné de celui de formation et de recyclage du personnel enseignant. Le député Germain Ndjélé résume ainsi la situation à la 30^e séance du 20 octobre 1964 : « *Beaucoup de problèmes se posent à l'enseignement : manque d'écoles, de matériels, de personnel ...* »⁵¹. Un problème d'équité, notamment la discrimination, dégrade le secteur. Le député François Batchassi fait le constat en ces termes : « *On assiste à ce fait paradoxal que les bourses sont accordées aux enfants des personnes aisées au détriment de ceux de nos pauvres paysans* »⁵².

Par ailleurs, les députés parviennent à obtenir du gouvernement l'augmentation de la part du budget consacrée à l'éducation. C'est ainsi que le projet de loi de finance 1962 réserve des crédits nécessaires pour l'intégration de 12 instituteurs et pour le recrutement de 20 moniteurs⁵³. Plus conséquent est le projet de loi finances 1963 qui double le budget de l'enseignement. Il passe de 5 à 11 millions⁵⁴. Les parlementaires exigent, de plus, de la part du gouvernement le recrutement du personnel remplissant les conditions élémentaires pour enseigner au primaire comme le niveau de la classe de 5^e et une bonne aptitude physique⁵⁵. Cette politique consiste à lutter contre l'insuffisance des enseignants due aux démissions et aux maladies.

L'importance des écoles confessionnelles dans l'évolution de l'instruction au Togo est manifeste. En vue de permettre à l'enseignement confessionnel d'assurer pleinement ce rôle, les parlementaires poussent le gouvernement à accroître sa subvention à ce secteur. La subvention de l'Etat à l'enseignement confessionnel passe, dès lors, de 10 à 15 millions⁵⁶. Le résultat attendu est l'ouverture de nouvelles salles de classes afin d'aider l'Etat à régler le problème des effectifs pléthoriques dans les classes.

⁵¹ PV de l'Assemblée nationale, session ordinaire, séance du 20 octobre 1964, p. 126.

⁵² PV de l'Assemblée nationale, session ordinaire, séance du 15 janvier 1965, p. 108.

⁵³ PV de l'Assemblée nationale, session extraordinaire, séance du 16 août 1961, p. 343.

⁵⁴ PV de l'Assemblée nationale, session extraordinaire, séance du 27 décembre 1962, p. 97.

⁵⁵ PV de l'Assemblée nationale, session extraordinaire, séance du 31 octobre 1964, p. 319.

⁵⁶ PV de l'Assemblée nationale, session ordinaire, séance du 27 décembre 1962, p. 99.

Le développement de l'économie et de l'éducation est lié aux conditions de santé des populations. Les parlementaires le savent, et c'est pourquoi ils apportent leur contribution dans ce sens.

2.3.2. L'appui à la création des centres de santé et à l'institution de l'ordre national des médecins du Togo, les deux volets de la dimension sanitaire du rôle de l'Assemblée nationale

L'amélioration des conditions de santé des populations passe par l'ouverture des centres de santé à l'échelle nationale. L'Assemblée nationale est appelée à définir les conditions d'établissement des centres de santé⁵⁷. L'ouverture d'un centre de santé ou d'un cabinet de consultation doit être agréée par le ministre de la santé publique. La demande comporte le nom, le prénom, le lieu de naissance, le domicile de l'intéressé et la situation géographique du centre. Compte tenu du manque de personnel, un seul médecin est chargé, dès fois, d'administrer plusieurs centres de santé. L'article 7 de la loi n° 61-20 du 25 juillet 1961⁵⁸ prévoit la construction du domicile du médecin à équidistance avec ces centres.

De même, le fonctionnement des centres n'est possible que si les centres sont pourvus de médicaments. L'Assemblée nationale assigne au département du médicament l'achat à prix raisonnables et à la portée de la bourse des paysans⁵⁹. Pour faciliter ce travail, les dépôts pharmaceutiques sont ouverts un peu partout dans le pays pour décentraliser et approvisionner les centres de santé. Le 25 avril 1965, un dépôt est ouvert à Baguida et le 13 juillet de la même année, un autre à Vogan. En 1966, des dépôts sont ouverts à Sokodé, Nuadja et Gapé⁶⁰.

D'autre part, la fonction de médecin est une fonction libérale qui doit être ordonnée en son sein. C'est dans cette optique que le gouvernement soumet aux parlementaires le projet de création d'un ordre national des médecins établi par les services du ministère de la santé publique.

Ce projet est étudié et adopté par l'Assemblée nationale le 22 juin 1966⁶¹. L'adoption de cette loi est d'une importance certaine. Elle détermine la composition de l'ordre comme suit : les chirurgiens dentistes, les pharmaciens, les médecins vétérinaires habilités à exercer leur activité au Togo. Elle assure le respect des devoirs professionnels imposés à ses

⁵⁷ PV de l'Assemblée nationale, session extraordinaire, séance du 25 juillet 1961, p. 270.

⁵⁸ JORT, n° 169 du 16 août 1961, p. 519.

⁵⁹ PV de l'Assemblée nationale, session extraordinaire, séance du 25 juillet 1961, p. 271.

⁶⁰ JORT, n° 322 du 1^{er} mai 1966, p.236.

⁶¹ PV de l'Assemblée nationale, session extraordinaire, séance du 22 juin 1966, p. 88.

membres et défend l'honneur et l'indépendance des médecins. Comme la fonction est une vocation, l'ordre national organise toute œuvre d'entraide et d'assistance pour les malades.

Comme on peut le constater, entre 1961 et 1967, très peu de questions sociales ont été soumises à l'examen des parlementaires togolais. Au demeurant, les lois votées par l'Assemblée doivent être exécutées par le gouvernement. C'est pourquoi un droit de regard est conféré aux parlementaires afin qu'ils puissent s'assurer de l'application effective des lois.

3. Les moyens de contrôle de l'Assemblée nationale sur l'action du gouvernement de 1961 à 1967

Les dispositions constitutionnelles de 1961 et 1963, en leurs articles respectifs 27 et 62, ont fixé les moyens de contrôle de l'Assemblée nationale sur l'action du gouvernement qui sont : la question écrite et la question orale.

3.1. Le contrôle par convocation des représentants du gouvernement

Le recours à la convocation des représentants par les commissions parlementaires est une stratégie pour interpeler le gouvernement sur son action. Ce recours permet de questionner les membres du gouvernement relativement à certaines affaires de l'Etat. Le 21 août 1961, par exemple, le gouvernement est convoqué par la commission des finances pour faire le point sur l'utilisation de 50 millions destinés à aménager le marché et à bitumer certaines routes de Lomé⁶². La commission recommande au gouvernement de précipiter les travaux pour rendre le réseau urbain de Lomé fluide et pour installer les commerçantes dans leur place au marché.

En outre, le 4 juin 1964, Georges Apedo-Amah, ministre des Affaires étrangères, est entendu par la commission des affaires étrangères et de la défense nationale sur l'état des lieux de la diplomatie togolaise⁶³. De concert, la commission et le ministère étudient les conditions afin d'améliorer le rayonnement de la diplomatie en ratifiant les traités.

⁶² PV de l'Assemblée nationale, session extraordinaire, séance du 21 août 1961, p. 323.

⁶³ *Togo-presse*, n° 556 du 5 juin 1964, p.8.

3.2. L'admission des députés dans les commissions administratives et dans les conseils d'administration

Pour être au fait de la gestion du gouvernement, certains députés sont délégués pour représenter l'Assemblée nationale dans certaines commissions et conseils d'administration. Ainsi, trois députés, Michel Koudouovoh, Mongoré Youma et Philippe Afola, font partie de la commission d'octroi des bourses métropolitaines formée le 16 août 1961⁶⁴. La présence de ces députés garantit l'équité dans l'octroi des bourses métropolitaines qui sont normalement destinées aux étudiants méritants.

Les parlementaires sont également nommés dans les conseils d'administration de banques nouvellement créées. Dans cette optique, Pierre Koutolbena est désigné pour siéger au conseil d'administration de la caisse d'épargne du Togo le 31 août 1961. Un autre parlementaire est désigné pour siéger au sein du conseil d'administration de la BTD⁶⁵.

La présence des parlementaires dans les conseils d'administration de banques est très capitale. Par ce biais, l'Assemblée a un droit de regard sur la gestion de ces institutions bancaires. Les parlementaires mesurent alors le sérieux qu'il faut accorder à leur bon fonctionnement. Contre toute attente, la vie parlementaire subit un coup d'arrêt avec les événements du 13 janvier 1967, qui marquent durablement la vie politique du Togo.

Conclusion

En définitive, la vie parlementaire, après l'indépendance, est celle de grands défis. Grands défis économiques, sociaux et surtout politiques pour la construction du Togo, désormais entre les mains de ses fils. Pour les parlementaires, il est question, de 1961 à 1967, de doter les secteurs rentables de moyens pour le développement du nouvel Etat. Dans cette perspective, les élus apportent leur contribution au développement de l'économie, du social et surtout à certaines avancées politiques.

Par ailleurs, les activités parlementaires sont possibles grâce à la présence, pendant les législatures de 1961 à 1967, des figures de proue. Elles laissent des empreintes indélébiles dans l'institution. On peut, entre autres, citer Jonathan Savi de Tové, Antoine Idrissou Méatchi, Joseph Tsogbé, Barthelemy Lambony, Fio Agbanon II, Emmanuel Gagli, Nanamale Gbébeni, Albert Kpatcha, etc. Les lois votées par l'Assemblée restent vaines si elles ne sont pas exécutées par le gouvernement.

⁶⁴ PV de l'Assemblée nationale, session extraordinaire, séance du 16 août 1961, p. 211.

⁶⁵ *Togo-presse*, n° 1321 du 6 décembre 1966, p. 5.

L'Assemblée dispose alors d' « armes nécessaires » pour suivre et contrôler l'action gouvernementale. Les interpellations, les questions orales et écrites à l'endroit des membres du gouvernement, voire l'intégration des députés dans les commissions administratives et dans les conseils d'administration constituent les moyens utilisés par les élus. Toutefois, leur marge de manœuvre est étroite. En fait, on ne peut pas du tout dire que, de 1961 à 1967, les députés sont bien aguerris pour contrôler l'action gouvernementale. En outre, on voit mal comment une Assemblée presque monocolore peut mettre en jeu la responsabilité gouvernementale.

Effectivement, de 1961 à 1967, les relations entre l'Assemblée nationale et le gouvernement ont été bonnes. La qualité de ces relations constitue un atout pour le bon fonctionnement de l'hémicycle et permet d'éviter les divergences avec l'exécutif. Nicolas Grunitzky en exprime sa profonde satisfaction en ces termes :

« Cette session qui s'ouvre aujourd'hui est l'une des plus importantes qui ait eu lieu depuis notre accession à l'Indépendance. Je sais que vous en avez une parfaite conscience et que la Nation peut attendre de vous un travail aussi sérieux que constructif.

Pour ma part, je me félicite de la collaboration qui a toujours existé entre le Gouvernement et l'Assemblée : bien sûr, il y eut parfois des désaccords. Mais ils ne furent jamais fondamentaux. De plus, ils n'ont existé le plus souvent que parce que nous nous étions mal compris, et ont disparu d'eux-mêmes une fois levée l'équivoque.

Nous ne saurions trop souligner l'importance de ces rapports harmonieux de nos institutions»⁶⁶.

Le président de l'Assemblée nationale de 1963 à 1967, Barthelemy Lambony, se félicite également de la collaboration entre les pouvoirs exécutif et législatif :

« Au cours de ces quatre années, en d'innombrables occasions, le gouvernement et le Parlement se sont, de concert, heurtés à des obstacles non négligeables, mais grâce au dialogue que nous avons souhaité et souhaitons toujours, les difficultés diverses se sont évanouies d'elles-mêmes. [...]

Nous avons discuté ensemble, en toute bonne foi, n'ayant pour but que le bonheur de notre pays et, ce faisant, nous sommes sûrs que la lumière jaillira, comme l'ont dit bien d'autres avant nous, car, après tout, le gouvernement et l'Assemblée nationale, au même titre que tous les autres organes de l'Etat, dans leurs efforts réciproques, doivent tendre vers un but, celui que nous nous sommes assigné, vous

⁶⁶ Extraits du discours du président de la République, M. Nicolas Grunitzky, devant l'Assemblée Nationale à l'occasion de la première rentrée parlementaire du jeudi 6 mai 1965, *Bulletin mensuel de la Chambre de commerce, d'agriculture et d'industrie du Togo, mois de mai*, pp. 1-2.

le devinez bien, Monsieur le Président, mes chers amis et collègues, de notre plan quinquennal... »⁶⁷

Quoi qu'il en soit, le pouvoir législatif, devenu deuxième pouvoir, participe à la construction de l'Etat de 1961 à 1967. Mais le coup d'Etat du 13 janvier 1967 entame ce rôle cardinal du pouvoir législatif dans un Etat en chantier, car avec la fin de la deuxième République, c'est tout ce qui fait son édifice, l'Assemblée nationale, qui s'écroule pour une décennie.

Sources et bibliographie

Sources

Discours des présidents Olympio et Grunitzky (1961-1966)

- Allocution mensuelle du premier ministre (vendredi 31 mars 1961), *Bulletin de la Chambre de commerce, d'agriculture et d'industrie du Togo*, mois de mars, pp. 1- 4.
- Discours du président de la République, M. Nicolas Grunitzky, devant l'Assemblée Nationale à l'occasion de la rentrée parlementaire du jeudi 6 mai 1965, *Bulletin de la Chambre de commerce, d'agriculture et d'industrie du Togo*, mois de mai, pp. 1-16.
- Discours du président M. Nicolas Grunitzky à l'ouverture de la session budgétaire de l'Assemblée nationale du mardi 25 octobre 1966, *Bulletin de la Chambre de commerce, d'agriculture et d'industrie du Togo*, mois de novembre, pp. 1-7.

Sources imprimées et périodiques

Journal officiel de la République togolaise (JORT) de 1961 à 1967.

Procès-verbaux des travaux de l'Assemblée nationale de 1961 à 1963.

Procès-verbaux des travaux de l'Assemblée nationale de 1963 à 1967.

Togo-presse de 1963 à 1967.

Service de l'information : *L'annuaire du Togo 1963/1964*, Lomé, 203 p.

Bibliographie

CORNEVIN R., 1988 : *Le Togo des origines à nos jours*, Paris, Académie des sciences d'Outre-mer, 556 p.

⁶⁷ Réponse de Barthelemy Lambony au discours du président M. N. Grunitzky à l'ouverture de la session budgétaire de l'Assemblée nationale du mardi 25 octobre 1966, *Bulletin de la Chambre de commerce, d'agriculture et d'industrie du Togo*, mois d'octobre, pp. 5-6.

DUCAT M., 1961 : "La constitution togolaise", *Marchés tropicaux du monde*, 8 avril 1961, p. 969.

KALABA T., 2013 : *Les Togolais et le pouvoir législatif de 1946 à 1967*, mémoire de maîtrise en histoire, Université de Kara, 127 p.

KODJO K., 1998 : "Les élections au Togo : cinquante ans de passions politiques", *Afrique contemporaine*, n°185, 1^{er} trimestre 1998, pp. 35-52.

- LOUTOU K., 2003 : *Le rôle économique et social des organes représentatifs locaux au Togo : de l'Assemblée Représentative à la Chambre des Députés (1947-1960)*, mémoire de maîtrise en histoire, Université de Lomé, 124 p.

Microsoft ® Encarta ® 2008. © 1993-2007 Microsoft Corporation.

LES MUSULMANS A GRAND-BASSAM : DE 1883-1945, Bamba
MAMADOU (Université Alassane Ouattara de Bouaké – CI)

Résumé

Cette étude retrace les facteurs de la pénétration de l’Islam à Grand-Bassam et le motif de l’installation des musulmans dans la ville coloniale. Aussi, elle met l’accent sur le mode de diffusion de l’Islam et surtout la contribution des musulmans au développement de la première capitale de *Côte d’Ivoire*.

Mots Clés: Administration, Africains, Colonisation, Européens, Grand-Bassam, Islam, Musulmans.

Abstract

This study traces back the factors that favored the penetration of Islam in Grand-Bassam by highlighting the reason behind the settlement of Muslims in the colonial town. It also lays emphasis on the method used for the spread of Islam and especially on the contribution of Muslims to the development process of the first capital of Côte d’Ivoire.

Keywords: Administration, African, Colonization, Grand-Bassam, Europeans, Islam, Muslims.

Introduction

L'islamisation de la côte d'ivoire est le résultat de plusieurs facteurs complexes et connexes. Le processus enclenché depuis les temps médiévaux devient une réalité à la fin du XIXe siècle. Dans l'espace ivoirien, l'islam se répand par l'action conjuguée des commerçants Dioulas, des marabouts prosélytes, de l'influence des écoles coraniques, et l'action des communautés confrériques. Aussi-faut-il ajouter que l'expansion coloniale a été une voie de propagation implicite et explicite de l'islam en basse Côte d'Ivoire.

La France, dont l'objectif est de renforcer le dispositif militaire et administratif et de participer à la réalisation d'infrastructures coloniales, en affectant certains fonctionnaires déjà islamisés dans la colonie de côte d'ivoire, ne se rend pas compte qu'elle contribue indirectement à la propagation de l'islam dans le pays¹. C'est justement dans ce contexte qu'en 1883, qu'un contingent de tirailleurs sénégalais est déporté à Grand – Bassam. Cette date marque la présence des premiers musulmans dans le cercle de Grand-Bassam. A cette époque, le cercle de Bassam était constitué de Grand-Bassam et de ses quartiers, de Mossou et de Bonoua.

De 1883 à 1945, l'on constatera l'émergence d'une communauté musulmane dynamique à Bassam. Fort de tout ce qui précède, des interrogations se font jour : Comment s'est effectuée la pénétration des musulmans à Bassam ? Quel a été leur mode d'implantation dans l'espace N'zima et Abourré ? Et quelle a été la contribution des musulmans dans l'essor de Grand-Bassam ? La réponse à ces interrogations, nous amène à bâtir notre analyse autour de trois axes.

Dans la première partie de notre analyse, il s'agira de mettre en exergue l'introduction de l'islam à Bassam, la deuxième partie mettra en relief le processus d'installation des musulmans et enfin, la troisième partie s'attèlera à présenter la participation des musulmans dans l'essor de Grand – Bassam.

1. L'avènement de l'islam à Grand-Bassam

L'avènement de l'islam dans le cercle de Grand – Bassam est intimement lié à l'action du colonisateur et surtout à la politique coloniale

¹Triaud (Jean Louis), *La question musulmane en côte d'ivoire 1883-1939 in revue française d'histoire d'outre mer*, tome LXI, N°22,5 paris, Geuthmer, 1974, p542.

française. Dans cette partie de notre étude, nous allons analyser les origines des premiers musulmans de Bassam et les moyens d'introduction de l'islam.

1. 1. Origines des premiers musulmans à Grand-Bassam

Les premiers musulmans de Bassam sont d'origines diverses. Nous avons des ressortissants du Fouta-Djalon, du Fouta-Toro, de la zone soudano-sahélienne, des Syro-libanais (des musulmans du moyen orient) et les musulmans du Nord de la colonie de Côte d'Ivoire (les musulmans du Worodougou, Kabadougou et quelques groupes venus de l'espace sénoufo).

Les musulmans originaires du Fouta –toro sont les Toucouleurs, les Wolofs, les Peulh et Sarakolés. Ces peuples sont islamisés depuis le XI^e siècle, avec l'expansion coloniale ces peuples originaires du Fouta-toro se retrouvent à Bassam. Pour Paul Marty, ces toucouleurs, wolofs et peulh arrivèrent à Bassam à la fin du XIX^e siècle. Leur nombre oscillait entre trois cent et quatre cent membres, tous auxiliaires de l'administration coloniale².

A coté de ceux-ci, Grand-Bassam enregistrait également les ressortissants du Fouta-Djalon, venus de l'actuel Guinée Conakry. Dans la même veine, l'on enregistre à Bassam les migrants musulmans originaires du Soudan français, de la colonie du Niger et du nord de la colonie du Nigeria. Les musulmans originaires de la zone soudano-sahélienne constituent un contingent important dans la communauté musulmane de Bassam. Nous avons les Haoussa, les Wangara et les Arabo-Berbère. Leur présence est attestée à Bassam depuis 1894.

Aussi faut-il ajouter la présence d'immigrants arabo –musulmans, originaires de la colonie du Liban et de la Syrie. Selon Salma Kojok, les musulmans libanais sont Saïd-Assad et les frères Mansours, tous originaires de la localité de Deir –Ouba près de Beyrouth³.

Par la suite, nous aurons les familles Ganamet et Haddad de confession chiïte qui vont jouer un rôle primordial dans la diffusion de l'islam à Bassam. La présence des musulmans syriens est également liée à celle des musulmans libanais. Les syriens sont également présents à Bassam en 1907 avec les grandes familles musulmanes les Ramzi et Fakri.

² Paul Marty, *Études sur l'islam en côte d'ivoire*, Paris, Edition Ernest Leroux, 1922,495p.

³ Nasri Helbawi, influence de la communauté libanaise dans la société bassamoise, entretiens réalisés le 27décembre 2012 à son domicile. Il est le porte-parole de la communauté Libanaise de Bassam. Musulman et personnalité incontournable de la UMMA à Bassam.

Les musulmans Syriens se confondent aux musulmans Libanais et participent ensemble à l'islamisation de Grand-Bassam. Parallèlement à ces groupements musulmans venus de l'extérieur de la colonie de Côte d'Ivoire ; il faut également noter la présence des ressortissants du Kabadougou et du Worodougou venus du nord de la colonie de Côte d'Ivoire. En ce qui concerne les musulmans du Kabadougou, ils viennent pour la plupart des postes d'Odiénné, de Tiémé, de Samatiguila et de Madinani. Il s'agit des familles Sylla, des Diaby, des Savané et des Cissé. Les musulmans du Kabadougou, installés à Bassam en 1898, occupent une place de choix dans les affaires musulmanes à Grand-Bassam. Ils exercent le rôle de l'imamat dans les mosquées avec les imams venus du Fouta –toro. Pour ce qui est des musulmans du Worodougou, ils viennent en second plan après les Odiénnéka. Ils s'installent à Grand-Bassam plus précisément en 1900. Ces immigrants musulmans du Worodougou sont présent à Bassam avec les familles Bakayoko, Meité, Fofana et Soumahoro. Aux ressortissants de Worodougou se greffent les Mahouka qui sont en nombre restreint. Cet ensemble de plusieurs groupements de musulmans venus d'horizons divers, participent lentement mais progressivement à la mise en place de l'islam à Grand –Bassam et ses environs.

Au regard de ce qui précède, nous nous posons les interrogations suivantes : Quelles sont les raisons de l'avènement des Musulmans à Bassam ? Quels sont les facteurs qui expliquent la présence de ces différents contingents de musulmans à Grand-Bassam ?

2- les facteurs explicatifs de l'installation des musulmans à Grand-Bassam

Les facteurs qui expliquent la présence des premiers musulmans à Grand-Bassam sont d'ordre politique, administratif et social. Les facteurs politiques sont intimement liés aux facteurs administratifs. Au niveau politique, la France impérialiste signait des traités avec les populations africaines et cela dans le but de conquérir ces territoires afin de les coloniser progressivement. Ainsi, le 19 Février 1842, le lieutenant de vaisseaux Fleuriot de Langle et le commandant Ebouët signèrent un traité avec le roi Petter de Grand-Bassam. Ce traité permettait aux Français de créer un poste à Grand-Bassam pour mener une série d'activités politiques et administratives de façon temporaire. Pour mener à bien leurs activités d'exploitation, d'observation et les manœuvres politiques, la France coloniale déploie à Grand-Bassam des agents auxiliaires de son

administration pour l'aider dans de nombreuses tâches. C'est pour ces raisons qu'en 1883, la France installe à Grand-Bassam un léger contingent de petits commis venus du Soudan et du pays toucouleur. Selon Paul Marty, ce premier contingent est dans sa grande majorité musulman. Parallèlement donc à leurs activités politiques et administratives, ces commis restent attachés à leur foi musulmane. Ils sont donc à l'origine de la création des premières mosquées et de la diffusion progressive de l'Islam à Grand-Bassam⁴.

La création de la colonie de Côte d'Ivoire le 10 Mars 1893 donne une impulsion à cette diffusion de l'Islam à Bassam. En effet, pour mener à bien leurs missions colonisatrices, les autorités françaises avaient créé des troupes militaires en 1857. Ces troupes étaient composées des tirailleurs africains appelés les tirailleurs sénégalais. Au début du XIX siècle, le contingent africain de ces troupes militaires venait pour la plupart des colonies du soudan français, de Haute Côte d'Ivoire et de la colonie du Niger. Ces colonies étaient fortement islamisées. Les militaires issus de ces zones sont également musulmans. Ainsi leur présence à Bassam, pour des besoins politiques et administratifs, les ont amenés à diffuser l'islam pendant leur mission. Ces soldats ou tirailleurs sénégalais en contact avec les populations animistes à Bassam favorisent volontairement ou involontairement la diffusion de l'Islam à Grand-Bassam.

L'action conjuguée des auxiliaires de l'administration et de ces tirailleurs sénégalais favorise la diffusion de l'Islam à Bassam. Cet aspect a été cerné par Jean Louis Triaud qui affirme que : « auxiliaires de l'administration coloniale en Côte d'Ivoire et souvent lettrés, les Sénégalais constituent l'aristocratie de la jeune communauté musulmane en basse-côte⁵ ».

Cette aristocratie musulmane de Bassam est soutenue par les ressortissants libano-syriens affectés à Grand-Bassam comme des accessoirs des tribunaux. Les mandé-Dioulas, originaires du nord de la colonie de Côte d'Ivoire, étaient également utilisés à Bassam comme des guides et autres agents de renseignement et de pénétration par l'administration française. Ces facteurs politiques et administratifs ont engendré la mise en place des communautés musulmanes à Bassam. Outre

⁴ Cf : Paul (Marty), *Etudes sur l'Islam en Côte d'Ivoire*, Paris, Edition Ernest Leroux, 1922, p 495

⁵ Triaud (Jean Louis), « lignes de force de la pénétration islamique en Côte d'Ivoire » in revue des études islamiques, XLII/1, Paris, Geuthner, 1974.

les facteurs éminemment politiques et administratifs, il existe aussi des raisons économiques et sociales. La présence de l'Islam à Grand-Bassam est aussi liée aux facteurs sociaux économiques. Le colonisateur français, après 1893, avait le souci majeur de mettre en valeur la colonie de Côte d'Ivoire. Pour réaliser un tel projet, il fallait nécessairement à la France une main d'œuvre qualifiée à même de résister aux conditions climatiques. Les conditions climatiques n'étaient pas favorables aux ouvriers européens qui étaient les plus qualifiés ; face à une telle situation, la France décida de faire appel à la main d'œuvre des colonies voisines : de la Haute-Volta, de la Guinée, Du Soudan, français et du Sénégal. Ces zones fortement islamisées mettent à la disposition de la France des maçons, des forgerons, et des manœuvres de chantiers pour la mise en place des infrastructures en Côte d'Ivoire. Le projet de création du wharf de Grand-Bassam signé par le traité du 10 Août 1897 et approuvé par le ministre des colonies le 28 Août 1897⁶ est l'occasion pour Grand-Bassam de recevoir une main d'œuvre africaine en majorité musulmane. Installés dans ladite ville, les Arabo-Berbères, les Libanais, les Syriens, menaient des activités économiques et commerciales ; aussi ils détenaient de grandes boutiques et magasins. Ils étaient les animateurs du secteur économique et commercial à Grand-Bassam.

Les contacts et les échanges commerciaux favorisent aussi l'adhésion des populations autochtones de Grand-Bassam à l'islam. Au-delà des raisons économiques, le facteur social justifie aussi la présence des musulmans à Grand-Bassam. Pour des besoins sociaux, les populations musulmanes du nord se rendent à Grand-Bassam où les chances d'avoir un emploi étaient plus grandes en raison des nombreuses activités commerciales.

Au regard de tout ce qui précède, nous pouvons affirmer sans nous leurrer que les raisons politiques, administratives, économiques et sociales expliquent l'expansion de l'Islam à Grand-Bassam en 1883. A partir de cette date, la communauté musulmane de Grand-Bassam va se construire progressivement. Mais, avant d'analyser la contribution de ces musulmans à l'essor du territoire Bassamoi, il convient de mener une réflexion sur les modes et mécanismes d'installation.

⁶ ANCI, 4kk3 (XXI-8-47), Accès maritime de Côte d'Ivoire, Etudes 1925 transmis par Lapalud au Directeur du « courrier colonial ».

2. Processus d'implantation et de diffusion de l'islam à Grand-Bassam

Le processus d'implantation des musulmans et la diffusion de l'islam à Bassam se fait par le biais des écoles coraniques, des mosquées, des mariages mixtes et des conversions.

2. 1. Modes d'implantation des musulmans à Bassam

Le colonisateur français de par sa volonté politique permet aux musulmans de s'installer à Bassam .Les intérêts politiques, administratifs et économiques de la France coloniale sont à l'origine de l'implantation des musulmans à Grand- Bassam.

L'implantation des premiers musulmans à Grand –Bassam se fit au quartier France et au quartier impérial sous le regard bienveillant de l'administration coloniale .cette implantation sera accentuée par la mise en place des mosquées et des communautés confrériques ; ainsi au début du XIXe siècle, les Sénégalais venus du Fouta-toro mettent sur pied une mosquée au quartier France. Pour Paul Marty, cette mosquée est le résultat de conciliabule entre l'administration coloniale et les musulmans qui sont leurs auxiliaires. Cette mosquée « fut édifée avec les dons de tous les musulmans de Grand-Bassam sur le lot n°113 du plan cadastral de cette ville que son propriétaire le notable Quolof Hassan Diop concéda gracieusement⁷».

La mise en place de ce lieu de culte donnait une impulsion nouvelle aux musulmans qui s'installaient massivement dans le quartier France de Bassam. La politique du gouverneur Clozel donnait un appui moral à l'expansion de l'Islam dans la colonie par l'encouragement à la construction des mosquées. Cette mesure est exploitée par les musulmans de Bassam qui décident de mettre sur pied une seconde mosquée au quartier impérial. Le dynamisme de l'implantation musulmane à Bassam se heurte à des problèmes doctrinaux au sein de la communauté musulmane de Grand-Bassam. En effet la création de mosquée à cette période était suivie de la mise en place de « Zaouia⁸».

⁷ Paul Marty; op.cit, p33

⁸ La zaouïa est une communauté regroupant des musulmans appartenant à la même sphère confrérique

Les musulmans d'origine sénégalaise étaient pour la plupart d'obédience tidjanite⁹ et les ressortissants soudanais et autres nigériens appartenaient à la qadriyya¹⁰. Cette situation donnait une connotation aux deux premières mosquées de Bassam. La première mosquée était sous l'influence des militants et sympathisants de la tidjaniyya. Cette mosquée du quartier France était le monopole des sénégalais dont les membres influents étaient EL Hadj Yacouba Dieng, Moussa Diop et El Hadj Yacouba N'Diaye. Ces guides religieux étaient les plus écoutés de la communauté musulmane et de l'administration coloniale. De par leur charisme, ils ont eu un rôle attractif sur les fidèles musulmans et participer ainsi à l'implantation de nombreux musulmans à Grand-Bassam. Les transporteurs, les grands commerçants et les fonctionnaires qui étaient dans les environs de Grand-Bassam se rendaient dans cette mosquée sénégalaise dirigée par Abdoulaye Dieng pour effectuer leur culte du vendredi. Certains parmi eux vont définitivement s'implanter à Grand-Bassam¹¹. Pour ce qui est de la deuxième mosquée, elle était située au quartier impérial.

D'obédience qadriyya, elle était sous le monopole des soudano-sahéliens, des "odiennéka et worodougouka". Les dignitaires de cette mosquée étaient El Hadj Kaba Diakité, Gaye Maïga et Traoré Sory. Cette mosquée également a permis l'implantation d'une bonne colonie de Nigériens, de sénégalais à Grand-Bassam. Les dirigeants de cette mosquée de par des pratiques mystico-religieuses ont pu soulager certains fidèles qui avaient des soucis et des préoccupations morales et matérielles. A Grand-Bassam, Gaye Maïga avait la réputation de mystique musulman, craint et vénéré. Si la politique du colonisateur participe à l'avènement de l'Islam à Grand-Bassam, les mosquées et les communautés confrériques participent quant à elles à la consolidation de l'implantation de l'Islam à Grand-Bassam. Aussi faut-il ajouter que les Libano-syriens, pour la plupart des chiites créent également des petites mosquées à l'intérieur de leur résidence. Ces petits lieux de culte sont fréquentés par les familles Libano-syriens et leurs proches collaborateurs.

⁹ La tidjaniyya est la tariqa fondée à la fin du XVIIe siècle par Sidi Ahmed Ibn Muhamad Al Moctar Al Tidjani (1737-1815). Originaire des environs de Lagat en Algérie, il serait dit-on d'une descendance chérifienne par sa mère.

¹⁰ La qadriyya est la confrérie fondée par Sidi Abdel Al Qader Jilani. Il a vécu au XIe siècle à Bagdad en Irak. Il fut un ardent missionnaire, un propagateur du soufisme et homme saint.

¹¹ Ces informations ont été recueillies lors d'un entretien avec le patriarche Babacar N'Diaye, installé à Grand-Bassam depuis les années 1940. Ivoirien d'origine sénégalaise et membre influent de la Communauté musulmane de Bassam. Il a fait le pèlerinage à la Mecque à 3 reprises. L'entretien eu lieu dans son domicile à Bassam, le 10 Décembre 2012.

Quant aux musulmans originaires du proche orient, qui sont en majorité des sunnites, ils fréquentent les mosquées sénégalaises du quartier France ou soudanaises du quartier impérial en fonction de leurs affinités. Dans leur ensemble les lieux de culte participent à l'implantation de l'Islam à Grand-Bassam.¹² L'implantation de l'Islam à Bassam a été aussi possible grâce à l'activité commerciale. Dès le début de la colonisation, la France a remarqué que le dynamisme des Mandé-Dioulas, musulmans pouvait être profitable à la métropole. Cette vision est soutenue par le Lieutenant – gouverneur Gabriel Angoulvand. L'administration coloniale encourage alors les colporteurs musulmans dans le sud de la colonie notamment à Grand-Bassam. Dans la ville coloniale de Grand-Bassam, les musulmans sont utilisés comme des intermédiaires dans des compagnies de commerce telles que la Compagnie Française de l'Afrique de l'Ouest (CFAO) et la Compagnie Française de Côte d'Ivoire (CFCI). Ce sont des compagnies françaises dont les succursales se trouvaient dans différents territoires de l'empire colonial de la France en Afrique Occidentale Française (AOF).

Vu l'intensité des activités commerciales à Grand-Bassam, ces intermédiaires deviendront pour certains des sous-traitants. A Grand-Bassam, les wolof et les Mandé-Dioula étaient spécialisés dans la collecte des produits tropicaux (café, cacao, palmier à huile) qu'ils acheminaient à Abidjan. Le succès de ces activités commerciales amène les commerçants Sénégalais, Soudanais, Worodougouka, Odiennéka à s'implanter durablement à Grand-Bassam. Parallèlement à leurs activités, ces commerçants s'adonnent aussi aux prosélytismes islamiques. A côté des musulmans sénégalais, soudanais et ressortissants du nord de la colonie de Côte d'Ivoire, nous avons les libano-syriens, détenteurs de grandes boutiques qui donnaient aussi une impulsion au commerce bassamois. L'implantation de ces commerçants libano-syriens, participent discrètement à la propagation de l'Islam à Grand-Bassam.¹³

Au regard de tout ce qui précède, quels ont été les moyens de diffusion de l'Islam à Grand-Bassam ?

¹² Cf, Entretien avec le patriarche Babacar N'Daye.

¹³ Entretien avec les Imams : Fofana Souleymane et Diaby Moyabi, L'Imam Fofana est le leader des worodougouka de Grand-Bassam. C'est un érudit de l'Islam et membre très influent de la communauté musulmane à Bassam.

Quant à l'Imam Diaby, c'est un ancien étudiant de l'Université de Zeitouna de Tunisie. Il est l'actuel porte-parole des musulmans odiennéka de Bassam. L'entretien avec ces deux grandes personnalités a porté sur le processus de l'implantation de l'Islam à Grand-Bassam. Les échanges ont eu lieu au domicile de l'imam Fofana, le 08 Décembre 2012.

2. 2. Les moyens de diffusion de l'Islam à Grand-Bassam

L'Islam se propage à Grand-Bassam de manière discrète par l'entremise des écoles coraniques et des mariages mixtes. Pour les défenseurs de la religion musulmane, l'enseignement du coran est le moyen le plus sûr de connaître et de pratiquer l'Islam. Pour Paul Marty, la construction d'une mosquée précède ou suit la création d'un enseignement coranique qui est destiné aussi bien aux adultes qu'aux enfants. Les premières écoles coraniques apparaissent en même temps que l'Islam¹⁴.

Ainsi à Grand-Bassam la première école est l'œuvre d'El Hadj Abdoulaye Dieng dans le quartier "France" de Grand-Bassam. Cette école est à proximité de la mosquée sénégalaise. Tous les enfants issus des familles musulmanes sont invités à suivre les enseignements coraniques de Abdoulaye Dieng. Certaines familles N'zima et Abourré acquises à la cause de l'islam y envoient volontairement leurs enfants. Les enseignements à l'école coranique du quartier France se font selon les orientations de la tidjaniyya. Cette attitude suscite la mise en place d'écoles coraniques d'obédience qadriyya dirigée par Moussa Diop et El Hadj N'diaye.

Par ailleurs, entre 1925-1930, plusieurs autres écoles coraniques vont être créées par les ressortissants du Kabadougou et du Worodougou au quartier impérial de Bassam. On constate qu'à Grand Bassam, il existe plusieurs écoles coraniques pour assurer l'encadrement des enfants musulmans. Les musulmans préfèrent envoyer leurs enfants dans les écoles coraniques pour pouvoir leur permettre d'avoir un caractère moral et religieux qui fait défaut à l'école occidentale selon eux¹⁵. L'école coranique a été un moyen efficace de diffusion de l'islam à Grand-Bassam. Cependant, elle ne saurait justifier à elle seule toutes les conversions à l'Islam. En effet, les mariages mixtes ont contribué aussi à la diffusion de l'Islam à Bassam.

A la fin du XIXème siècle, les musulmans qui s'installent progressivement à Grand-Bassam tombent pour certains sous le charme des femmes N'zima et Abouré. En d'autres occasions c'est l'effet contraire, certaines femmes sont séduites par les immigrants musulmans de Bassam. Ces différents contacts sont à l'origine des mariages mixtes.

Ce procédé de mariages mixtes favorise des conversions à l'islam. D'ailleurs selon la loi coranique, il est interdit aux croyants d'épouser des

¹⁴Paul Marty, *op. cit.* p28

¹⁵Fofana (Lémassou), *la cote d'ivoire : islam et sociétés, contribution des musulmans à l'édification de la nation ivoirienne (XIe siècle)*, Abidjan, CERAP ; 2007,154p.

païennes tant qu'elles n'ont pas embrassé la religion musulmane¹⁶. Il en est de pour les non-musulmans qui devaient nécessairement se convertir avant d'épouser une musulmane. Les mariages mixtes biens ficelés devaient nécessairement aboutir à la naissance des enfants musulmans qui tout de même allaient perpétuer la prolifération de la religion musulmane. Les mariages mixtes permettent ainsi la diffusion de l'islam à Bassam et permettent aux musulmans d'étendre leur religion aux populations non-musulmanes et surtout les animistes de la basse- côte. Il aurait été intéressant de saisir le nombre des convertis à travers cette étude. Malheureusement, les sources d'archives sont muettes sur les chiffres et statistiques des convertis à Grand –Bassam.

Cependant, il faut noter que les mariages mixtes concernent généralement les peuples encrés dans l'animisme à savoir les N'zima et les Abourré, les Appolonien, et certains groupements venus du nord de la colonie à savoir les lobis, les sénoufo et voltaïques. D'ailleurs pour Raymond Deniel: « l'animisme sans support du terrain et loin de la case des ancêtres perd toute signification ».¹⁷ Ces différents peuples en contact avec les musulmans et de par les liens de mariage deviennent des musulmans .La colonie sénégalaise de Grand- Bassam installée au quartier France a établi des liens très solides avec les femmes N'zima, Abourré, et Agni .L'exemple de la famille Dieng en est la parfaite illustration. Les mariages ont agrandi considérablement la Ouma de Grand-Bassam. Les écoles coraniques et les mariages mixtes sont donc à l'origine de la diffusion et de la conversion à l'Islam à Grand-Bassam...Quelle a été donc leur contribution à l'essor de la ville coloniale ?

3. Participation des musulmans à l'essor de Grand-Bassam.

Les musulmans ont pris une part active dans le développement économique de la colonie. Leur contribution a été déterminante dans la construction des infrastructures coloniales et surtout dans plusieurs secteurs d'activités.

¹⁶ Cf : Le coran voir sourate 5 verset 5.

¹⁷ Raymond Deniel Jesset Guenole, Ami de Dieu et notre ami El Hadj Boubacar Sakho, Abidjan, INADES, 1986, P25.

3.1. L'apport des musulmans dans la réalisation des infrastructures coloniales.

L'une des priorités de l'administration coloniale à Grand-Bassam était la construction du wharf. Les Kroumen¹⁸ recrutés pour la construction de ce wharf ont fait preuve de fébrilité et de désertion massive. Pour faire face à cette difficulté, l'administration coloniale se tournait vers la communauté musulmane censée être un réservoir de mains d'œuvres pour les activités coloniales. A cet effet, le lieutenant gouverneur de la Côte d'Ivoire s'appuyait sur les musulmans Voltaïques, Soudanais et les Mandé Dioulas en provenance des cercles d'Odienné, de Séguéla et de Kong installés pour la plupart à Grand-Bassam. Ces musulmans avaient un profil exigé pour ces genres de travaux. Ainsi de 1918 à 1924, la communauté musulmane participe efficacement à la réalisation des infrastructures. Cette main d'œuvre musulmane était par moment renforcée par des contingents de manœuvres issus des zones musulmanes du nord, de la colonie et du Haut Sénégal Niger. Au delà de la construction du wharf, les musulmans de Bassam ont participé à l'expansion des infrastructures routières dans la ville de Bassam. Les routes d'Abidjan-Bassam, Bassam-Bonoua-Assinie, Bassam-Aboisso, ont été créées par le colonisateur qui avait à sa solde les musulmans pour l'exécution des travaux en tant que ouvriers. A partir de 1935, se dégage à Bassam un foyer musulman sur l'axe routier en construction. Ces foyers pour la construction des infrastructures routières étaient surtout animés par des musulmans voltaïques notamment les Dafing qui avaient la corpulence d'hommes solides à même de travailler nuit et jour¹⁹.

En somme, les musulmans installés à Grand-Bassam ont contribué aux travaux d'intérêt public coloniaux pour désenclaver Grand-Bassam et surtout pour sa mise en valeur comme une cité incontournable dans la colonie de Côte d'Ivoire. Ils étaient également présents sur les différents chantiers comme menuisiers, charpentiers et ramasseurs de sable.

¹⁸ Kroumen : Un groupe ethnique localisé au Sud-Ouest de la Côte d'Ivoire, plus précisément dans les localités de Tabou et de Grabo.

¹⁹ Cf., 3EE2 (1à14) : série de rapports sur la situation de l'islam dans les cercles de la colonie de Côte d'Ivoire. ;
5500XV 18-39 : Rapport trimestriels du chef de service sur le fonctionnement du wharf de Grand-Bassam.

L'accomplissement de ces tâches ne nécessitait pas une qualification particulière, mais le courage et l'abnégation. La construction des habitats urbains à Grand-Bassam attirait les manœuvres musulmans, car ces travaux leur permettaient de se procurer de l'argent. Au-delà de la création des infrastructures, les musulmans ont contribué à l'essor du commerce et du transport à Grand-Bassam.

3.2. Les musulmans dans l'activité commerciale

Ayant constaté les opportunités de commerce en basse Côte d'Ivoire, les musulmans ont fait de cette ville une zone stratégique pour une activité commerciale. D'ailleurs pour Lémassou Fofana : « le commerce est lié intimement à l'expansion de l'Islam en Côte d'Ivoire. Nous avons évoqué ce phénomène dans ses grandes lignes à l'époque précoloniale. Cette tendance se poursuit sous la colonisation et se renforce après l'indépendance. Ici encore, l'activité commerciale constitue le moteur essentiel des migrations des musulmans en basse Côte d'Ivoire ²⁰».

A l'époque coloniale jusqu'à 1945, le commerce à Grand-Bassam est sous le monopole des musulmans. Le gros commerce est monopolisé par les maisons de commerce européennes et libano-syriennes. Les commerçants sénégalais, Soudanais, Odiennéka et Worodougouka, se contentent d'être des boutiquiers, des tabliers et des colporteurs. Certains musulmans sont des intermédiaires pour le compte des compagnies commerciales européennes et Libano-Syriennes surtout dans les années 1930-1940²¹.

Les femmes musulmanes parcourent les villages N'zima et Abourré pour s'approprier en produits vivriers qu'elles viennent revendre dans la ville de Bassam. Il faut aussi relever que l'action des musulmans commerçants est surtout cernée dans le commerce de "traite". C'est-à-dire la commercialisation des produits agricoles d'exportation. Ce commerce de traite participait au dynamisme de la vie économique de Grand-Bassam. Pour Jean Claude Arnaud, il s'agit donc d'un moment décisif de la vie économique et de production des cultures d'exportation particulièrement en basse Côte d'Ivoire. Elle implique une foule considérable de partenaires (commerçants, paysans, cadres de l'agriculture et du secteur bancaire etc.) La ville de Grand-Bassam a été une plaque tournante de commerce colonial, d'ailleurs les compagnies anglaises Wooding, Swamzy et King vont par

²⁰Fofana (Lémassou), *Côte d'Ivoire : islam et société : contribution des musulmans à l'édification de la nation ivoirienne (XIème siècle)*, Abidjan, CERAP, 2007,154p.

²¹Idem, p67.

moment s'installer à Bassam avec la complicité de quelques grands commerçants musulmans pour concurrencer les compagnies françaises grâce à l'accessibilité des produits anglais que ce soit au quartier impérial, au quartier France, sur des axes routiers, sur les marchés ruraux dans les environs de Bassam.²²

A l'intérieur des wharfs, les musulmans ont été présents dans l'activité commerciale à Bassam et leur rôle est indéniable dans le commerce colonial. Parallèlement au commerce, les musulmans sont présents dans le secteur du transport. En effet, à partir de 1920, les infrastructures routières connaissent une légère amélioration dans toute la colonie ivoirienne notamment dans la zone de Grand-Bassam. Les Mandé-Dioula commerçants s'invertissent dans le transport. La ville de Bassam n'échappe à cette réalité.

Pour Pierre Kipré, « Au quartier impérial de Grand-Bassam, ces transporteurs musulmans se spécialisent pour la plupart dans le transfert de la cola au Soudan français et en Haute-Volta. Cependant, un grand nombre d'entre eux s'illustrent dans le transport des voyageurs entre Grand-Bassam et d'autres centres urbains de la colonie²³ ».

L'adhésion des musulmans Bassamoi au secteur du transport a été un véritable succès, car de 1925 à 1945 nombreux sont des musulmans qui ont fait fortune dans le transport. A titre d'exemple, nous pouvons citer Dramé Bachirou, Doumbia Djiba, Bamba Djeng, Laobé M'Backé. Malgré la concurrence des Européens et des Libano-syriens, les Africains Musulmans de Bassam avaient un monopole relatif du transport à cette époque. Le dynamisme des musulmans dans le transport de Bassam fait école dans toute la colonie. Dans les centres urbains les commerçants musulmans vont se reconverter massivement dans le transport. Cet aspect a été cerné par Pierre Kipré qui affirme : « ce chiffre était plus important à Abidjan, à Bingerville et à Grand-Bassam ». Le transport devient aussi une source de fortune pour les commerçants musulmans. De par leur dynamisme, les transporteurs contribuent à l'essor de l'économie coloniale. Les transporteurs musulmans de Grand Bassam ne seront pas en marge de cette réalité, car de par leur détermination, ils vont participer au décloisonnement et à l'animation de la ville coloniale de Grand-Bassam. Après le commerce et le transport, qu'en

²² Arnaud (J C), *Le pays malinké de Cote d'Ivoire : aire ethnique et expansion migratoire*, thèse de doctorat d'Etat, université de Rouen-Normandie, volume 1, 1977, 436 p

²³ Pierre Kipré, *Les villes coloniales de Côte d'Ivoire, économie et Société urbaine (1893-1940)*, Abidjan-Dakar-Lomé, 1985, p290.

est-il de la contribution musulmane dans le secteur agricole et de l'artisanat ?

3.3. Les musulmans dans l'artisanat et le secteur agricole.

Les musulmans se sont également illustrés dans l'artisanat et le secteur agricole. En ce qui concerne l'artisanat, depuis le début du XX^e siècle, ils sont présents au niveau de la couture, de la bijouterie, de la cordonnerie et de la sculpture. La bijouterie étant le domaine de prédilection des musulmans d'origine sénégalaise. Dans tous les quartiers de Grand-Bassam à l'époque coloniale, les musulmans avaient installé des bijouteries. Les produits issus de ces bijouteries étaient convoités par les colons et autres touristes européens. Les ateliers de couture étaient également nombreux dans la ville coloniale de Bassam. Le domaine de la couture était aussi sous le contrôle des musulmans sénégalais et guinéens. L'un des plus célèbres couturiers fut Sanoussi Bangoura. La sculpture était l'apanage des Mandé-Dioula musulmans originaires du nord de la Côte d'Ivoire notamment les Koyaka, les Mahouka et quelques autochtones islamisés²⁴. La sculpture était un fond de commerce à Bassam. D'ailleurs, l'implication des musulmans dans l'artisanat amène Lémassou Fofana à dire : « En basse Côte d'Ivoire, l'artisanat est dominé par les musulmans »²⁵. Cette affirmation est d'autant plus vraie que de Bassam à Aboisso l'artisanat est largement dominé par les musulmans. Au delà de l'artisanat, les musulmans sont également présents dans le secteur agricole. A ce niveau, ils sont présents dans l'agriculture vivrière et l'agriculture de plantation. En raison de leur présence à Bassam, les musulmans investissent d'abord dans le secteur vivrier pour la production des légumes, ensuite le manioc et le riz. L'objectif de ces cultures est de satisfaire la consommation locale et de ravitailler les marchés locaux et environnants de Bassam²⁶.

Les cultivateurs sont notamment Mandé-Dioula, c'est-à-dire des Musulmans issus du nord de la Côte d'Ivoire. C'est-à-dire provenant des villes de Mankono, d'Odienné et quelques Sénoufo islamisés originaires de

²⁴Bamba (Mamadou), *les communautés confrériques de côte d'ivoire entre autonomie et dépendance des années 1920 à 1963 mémoire de maîtrise université de Cocody, 2002,116p.(voir p99)*

²⁵Lémassou Fofana, *Côte d'Ivoire : islam et sociétés, contribution des musulmans à l'édification de la nation ivoirienne (XI^e-XX^e siècle), les éditions du CERAP, Abidjan, 2007.*

²⁶Bamba (Mamadou), *Opcit., p67.*

Korhogo et de Ferké. Pour ces cultivateurs, les cultures vivrières étaient sources de fortunes et permettaient de stabiliser le besoin de leurs familles. Cet aspect a été cerné par Haeringer Ph, qui affirme : « Le métier de cultivateur permet en premier temps de survivre en basse Côte d'Ivoire ; une bonne récolte de manioc ou de riz vendue à bon prix, ou une aide familiale, permet de se lancer ensuite dans le commerce, mais l'agriculture n'est jamais complètement abandonnée, car elle constitue une activité de repli en période de faillite commerciale ou de saison peu lucrative au plan commercial »²⁷.

En somme l'agriculture vivrière a permis aux musulmans à Grand-Bassam de participer de façon modeste à l'essor de la société coloniale. Aussi faut-il ajouter que ces musulmans ont soit créé des plantations ou soit exercé dans les plantations existantes à leur arrivée.

Les musulmans propriétaires de plantations sont souvent des auxiliaires de l'administration coloniale. A titre d'exemple, nous pouvons citer El Hadj Abdoulaye Dieng qui avait une plantation de café dans le village d'Azuretti et une plantation de cacao à Mossou. Il en est de même pour Moussa Diop, autre auxiliaire de l'administration coloniale qui avait une plantation sur l'axe Bassam-Bonoua²⁸.

Au niveau de l'agriculture de plantation, les dignitaires musulmans détenaient le monopole. Les ouvriers et autres manœuvres des plantations agricoles étaient en majorité des musulmans. Ceux-ci étaient plus présents dans l'agriculture vivrière.

Au regard de tout ce qui précède, l'on peut affirmer que les musulmans ont été présents dans l'artisanat et dans le secteur agricole à Bassam à l'époque coloniale. Mais le manque de statistiques ne nous permet pas de cerner l'ampleur de leur véritable contribution au développement de Grand-Bassam même si cela est attesté.

Conclusion

Au terme de notre analyse, nous pouvons retenir que la politique coloniale française a favorisé à partir de 1883 la convergence des musulmans d'origines diverses vers Grand-Bassam. Au début du XX^e siècle, nous avons une forte communauté musulmane très hétérogène composée de ressortissants du Liban, de la Syrie, du Sénégal, de la Haute-Volta, du Niger, du Soudan français et du nord de la colonie de Côte

²⁷ Arnaud J-C, 1987, p827.

²⁸ 3EE(1) XIV-37-28 : situation de l'islam dans la colonie de Côte d'Ivoire (1906-1912)

d'Ivoire. Ayant l'Islam en commun, ces différents groupes ont formé une communauté musulmane dynamique pour l'expansion de leur religion. Les musulmans seront donc présents dans tous les secteurs d'activités et leur collaboration sera bénéfique à l'administration coloniale qui fera de Grand-Bassam le pôle d'attraction de la colonie jusqu'en 1934. Malgré le changement de capitale en 1934, Grand-Bassam demeure à jamais dans la Côte d'Ivoire coloniale un bastion de la communauté musulmane.

Sources et bibliographie

- Sources

- Sources d'archives nationales de Côte d'Ivoire.

2DD218/V11-271 : Dossier relatif à la commune mixte de Grand- Bassam.

3EE(1) XIV-37-28 : situation de l'islam dans la colonie de Côte d'Ivoire (1906-1912)

3EE2 (1à14) : série de rapports sur la situation de l'islam dans les cercles de la colonie de Côte d'Ivoire.

3EE3(2) XIII-45-2 :30 : Côte d'Ivoire affaire musulmane statistiques des écoles coraniques (1906-1912)

3EE4(1) : correspondance relative à la construction d'une mosquée à Grand-Bassam.

3EE4(2) : cabinet du gouverneur arrêtés, décisions relatives à la circulation et circulaires et à la vente des documents arabes dans les cercles de 1921à1929.

5EE74 : rapport sur la politique musulmane.

1FF61 : Demande de rapatriement dans leur pays d'origine de quatre ouvriers sénégalais.

5500XV 18-39 : Rapports trimestriels du chef de service sur le fonctionnement du wharf de Grand –Bassam.

- Sources imprimées

Marty (Paul), *Etudes sur l'islam en côte d'ivoire*, paris, Edition Ernest Leroux, 1922,495p.

- Bibliographie

Arnaud (Jean Claude), *Le pays malinké de Cote d'Ivoire : aire ethnique et expansion migratoire*, thèse de doctorat d'Etat, université de Rouen-Normandie, volume 1, 1977,436 p.

- Bamba (Mamadou), *Les communautés confrériques en côte d'ivoire entre autonomie et dépendance des années 1920 à 1963*, mémoire de maîtrise université de Cocody, 2002,116 p.
- Borremans (Raymond), *Précis sur l'histoire de Grand –Bassam (1469-1981)*, Abidjan, Addenda, 1982,53 p.
- Coulibaly (N'golo), Ouattara (Nanguin), *Les commerçants Dioula en côte d'ivoire : permanence et rupture milieu socioprofessionnel dans un (XIXème siècle)*, Abidjan, ENS,1998,48 p.
- Cuoq (Robert), *Les musulmans en Afrique*, Paris, maison neuve et Larose, 1975,522 p.
- David (Robert), Triaud (Jean-louis), *Le temps des marabouts et stratégies Islamiques en Afrique occidentale française 1880-1960*, Paris, Karthala, 1997,53 p.
- Delval (Raymond), *Les musulmans d'Abidjan*, paris, cheam, 1981,104 p.
- Deniel (Raymond), Jesset(Guenole), *Ami de Dieu et notre Ami EL hadj Boubacar Sakho*, INADES ,1986 ,92 p.
- Desalmand (Paul), *L'histoire de l'éducation en côte d'Ivoire*, Abidjan, CEDA, 1983,456 p.
- Fofana (Iémassou), *La Côte d'Ivoire : islam et société : contribution des musulmans à l'édification de la nation ivoirienne (XIème siècle)*, Abidjan, CERAP, 2007,154 p.
- Gnato (zié) ; vritch (Gbazah), « les commerçants sénégalais en côte d'ivoire de 1880-1970 », in *Commerce et commerçants en Afrique de l'ouest : la Côte d'ivoire*, Paris, Harmattan, 1992, 240 p.
- Haïdara (Ibrahim), *L'islam en Côte d'Ivoire et les pèlerins ivoiriens*, thèse de doctorat d'Etat, Université paris VII, 1986, tome1, 36 7p.
- Kipré (Pierre), *Les villes coloniales de cote d'ivoire, économie et société urbaines1893-1940*, Abidjan-Dakar-Lomé, 1985,290 p.
- Loucou (Jean –Noël), *L'histoire de la cote d'ivoire, tome I : la formation des peuples*, Abidjan, CEDA, 1984,208 p.
- Meunier(Olivier), *Les routes de l'islam*, Paris, Harmattan, 1997,203 p.
- Miran (Marie), *Islam, histoire et modernité en cote d'ivoire*, Paris, Karthala, 2006,546 p.
- Montel (vincent), *L'islam noir une religion à la conquête de l'Afrique*, Paris, Seuil, 1980,340 p.
- Semi (Bi-Zan), « la politique coloniale des travaux publics en côte d'ivoire 1900-1940 », *Annales de l'université d'Abidjan* série I, tome II ,1973-1974,359 p.

Triaud (Jean-Louis), *La pénétration de l'islam en côte d'ivoire, notes et documents pour servir à l'histoire des musulmans de Côte d'Ivoire médiévale 1900-1935*, thèse, de doctorat 3^{ème} cycle ,paris –Sorbonne ,1971,614 p.

Triaud (Jean-Louis), « la question musulmane en côte d'ivoire (1893-1939), *Revue française d'histoire d'Outre- mer* tome LXI, N°225 ? Paris, Geuthner, 1974,65 p.

Triaud (Jean-Louis), « ligne de force pénétration islamique en Côte d'Ivoire », *Revue des études islamiques*, XLII/1, Paris, Geuthner, 1974.

MODES DE TRANSPORT ET PERFORMANCES SCOLAIRES DES ÉLÈVES A ABIDJAN, Yao Eugène N'DRI (Université Félix Houphouët Boigny d'Abidjan – CI)

Résumé

La présente étude s'intéresse aux influences de certaines conditions de vie, notamment les modes de transport, sur les performances scolaires des élèves à Abidjan. Un échantillon de 96 élèves de sixième dont 48 garçons et 48 filles, âgés en moyenne de 12 ans 3 mois, est sélectionné au Collège Moderne du Plateau à l'aide d'un questionnaire. Ces sujets sont issus de catégories socio-économiques favorisées des Communes de Cocody et Yopougon. Parmi ces sujets, nous avons 48 qui empruntent le transport individuel et 48 autres qui sont usagers du transport en commun. Les résultats obtenus montrent une différence significative entre les deux groupes de sujets. De tels résultats concordent avec les hypothèses formulées, notamment les performances scolaires varient avec le type de transport.

Mots clés : Mode de transport individuel, mode de transport collectif, performances scolaires, élèves de sixième.

Abstract

This study intends to show how some living conditions of students in the schools of Abidjan, particularly the means of transport, can influence their performances. A sample of 48 boys and 48 girls making a total of 96 students from the junior secondary school class one (JSS1) with an average age of 12 years and 3 months was selected from "Collège Moderne du Plateau" using a questionnaire. These students belong to the favoured socio-economic categories of the Districts of Cocody and of Yopougon. From the data collected, there are 48 students who use private transport means and the 48 others who use the public transport system. The results obtained show a significant difference between the two groups of students. These results are in conformity with the formulated hypotheses, which reveal particularly, that the performances of students in school vary according to the type of transport they use.

Keywords: private transport means, public transport means, school performances, JSS1.

Introduction

Aujourd'hui, la baisse du niveau général des élèves dans les Lycées et Collèges est une réalité que nul ne peut ignorer, surtout dans les pays en développement. Ce phénomène inquiète tous les acteurs du système éducatif. Certains de ces acteurs, notamment les chercheurs tels que Kanga (1997), et Mialaret (1991), ont réalisé des travaux dans ce domaine pour examiner l'influence de certains facteurs sur la réussite scolaire. Ces travaux s'apparentent aux études mettant en rapport les conditions matérielles et les mécanismes psychologiques intervenant dans les performances scolaires. Ainsi, des travaux réalisés dans cette perspective, notamment ceux de Fontanié (1965) et Merlin (1994) ne semblent pas avoir insisté sur l'influence des modes de transport sur les performances scolaires des élèves. Or, c'est très souvent que nous sommes témoin des difficultés des élèves liés au transport pendant les heures de pointe. De tels constats nous conduisent donc à mettre en évidence, dans une étude différentielle, l'influence que le mode de transport pourrait avoir sur la production scolaire des élèves à Abidjan. Pour atteindre cet objectif, nous examinons, respectivement, la problématique, la méthodologie, les résultats et la discussion.

1. Problématique

Tout organisme vivant est capable d'activités selon les caractéristiques de son espèce. Aussi, ces activités sont-ils régulièrement évaluées, surtout chez les êtres humains, afin de voir leurs portées. L'évaluation constitue donc un moyen pour estimer son action. Elle est exprimée en réussite, rendements, échecs et performances. La performance permet ainsi de mesurer les productions réalisées par un individu au cours d'une ou des tâches qui lui sont assignées. Elle est le résultat de la mise en œuvre de compétences. Elle intervient dans plusieurs domaines, notamment dans le domaine du sport, de la gestion, scolaire, où, plus généralement, elle concerne aussi bien les résultats obtenus, les indications chiffrées que les courbes relevant leur niveau de réussite.

Particulièrement, la performance scolaire est un domaine de la psychologie et de la pédagogie où les recherches ont été les plus nombreuses et les plus soutenues au cours de ces dernières années. Ainsi, certains psychologues (Block et al., 1991) pensent que la performance est le résultat à une épreuve dans laquelle pour résoudre le problème posé, le sujet

doit manipuler un matériel en minimisant l'usage du langage. C'est une performance procédurale qui s'attacherait davantage à la manière de résoudre un problème plutôt qu'au résultat. Par contre, d'autres chercheurs (Silinskas, Niemi, Lerkkanen, et Nurmi, 2013) pensent que la performance est le résultat, le plus souvent donné sous forme quantifiée, obtenue par un sujet dans une tâche.

La performance scolaire peut être donc définie comme le résultat ponctuel obtenu par un élève, aux devoirs de classe, à un moment donné de son parcours scolaire. Ainsi, Yao (2013) distinguent deux sortes de performances scolaires : la performance partielle et la performance globale. La première se réfère à la moyenne obtenue dans une catégorie de matières ou une discipline particulière. Elle peut être une performance dans les matières littéraires ou scientifiques. La seconde concerne les moyennes pondérées de l'ensemble des différentes matières de classe. Pour nous, la performance scolaire est cette moyenne générale qui permet à l'élève de connaître sa valeur, d'une part, et à l'éducateur de juger le niveau de connaissances de l'élève, d'autre part. Cette performance scolaire peut varier et cette variation détermine les réussites et les échecs scolaires de l'élève. Pour expliquer de tels phénomènes, Bouteyere (2004) et Ginsburget Bronstein (1993) identifient deux facteurs : les facteurs internes et les facteurs externes.

Ainsi, certains auteurs (Bugard, 1974 ; Clelland, 1987 ; Deschamps, 1991 ; Larmat, 1973 ; Lieury, Boujon, Jan et Quillet, 1996 ; Scherrer, 1989) ont montré qu'il existe une relation entre les facteurs internes tels que le sommeil nocturne, l'intelligence, la motivation, la fatigue, l'attention, le stress et la réussite scolaire. Alors que d'autres chercheurs (Bih, 1997 ; Djè, 1998 ; Kanga, 1997 ; Koné, 1998 ; Lautrey, 1978 ; Marcon, 1999 ; Mialaret, 1991) ont relevé des relations entre les facteurs externes, notamment les pratiques éducatives parentales, les conditions socio-économiques et les performances scolaires. Ces auteurs entendent par conditions socio-économiques, les conditions de logement, les conditions d'alimentation, les rapports avec autrui (conflits), les conditions de travail et les conditions de déplacement ou modes de transport des élèves. Le mode de transport est le type de transport couramment utilisé pour faire les déplacements quotidiens entre le domicile et l'école, et vice versa.

En effet, dans le cadre de leur vie scolaire, l'ensemble des élèves utilisent des moyens de déplacement. Pour Merlin (1992 ; 1994), les déplacements scolaires sont un type particulier de ce qu'il appelle les migrations alternantes. Ces déplacements sont très concentrés et s'effectuent

surtout, à pied, à bicyclette ou lorsque les distances deviennent importantes, en transport en commun, parfois, l'enfant se fait accompagner par une tierce personne en utilisant le transport individuel. Ceci montre qu'il y a une diversité de modes de transport utilisés dans ce type de déplacement. Toutefois, l'essentiel de ces déplacements scolaires se fait par les transports routiers qui sont en général repartis en transports collectifs et en transports individuels (Fontanié, 1965 ; Merlin, 1994 ; Ziv et Napoléon, 1981).

Les modes de transport individuel sont des véhicules qui offrent des places assises, présentant ainsi un caractère plus confortable pour l'utilisateur. Par contre, les modes de transport collectif offrent un nombre limité de places assises, tandis que le nombre de places debout est très important. Dans ce cas, l'élève y voyage dans des conditions parfois très pénibles. En effet, l'élève qui pratique ces différents modes de transport (commun et individuel) peut arriver à l'école dans certaines conditions : fatigué, émoussé, le morale bas, avec une certaine dose de stress ou de vigilance, attentif avec une certaine stabilité. Ces différentes conditions qu'offrent ces deux modes de transport pourraient agir différemment sur les performances scolaires de ces élèves.

Une tentative d'explication de cette relation entre les modes de transport et les performances scolaires chez des élèves est effectuée par les travaux de Fontanié (1965) et Merlin (1994). En effet, ces auteurs ont effectué des enquêtes sur différents modes de transport en prenant en compte plusieurs catégories de population, notamment celle des élèves. Une telle démarche donne lieu à un traitement superficiel et non à un examen approfondi de la question du mode de transport chez les élèves. Ainsi, il nous semble qu'il est presque impossible de trouver des travaux rigoureusement menés se limitant exclusivement au problème de transport en milieu scolaire. C'est pourquoi, nous voulons conduire cette étude en insistant sur le rapport entre les modes de transport et les performances scolaires chez des élèves à Abidjan.

Une telle étude vise donc à identifier une autre variable explicative à la baisse des performances scolaires afin de permettre aux éducateurs soucieux de l'amélioration des résultats scolaires d'avoir un outil de décision. Elle cherche à apporter des éléments de connaissances dans la formation des travailleurs sociaux pour la prise en compte de la situation sociale de l'élève. Il s'agit d'attirer l'attention des parents et des gouvernants politiques sur le transport urbain, surtout pour les plus jeunes élèves qui ont besoin de protection dans le souci d'apprentissage.

Ainsi, le présent travail met en relation les modes de transport et les performances scolaires des élèves. Autrement dit, nous cherchons à comparer la performance scolaire des élèves qui empruntent le mode de transport en commun et celle de ceux qui utilisent le mode de transport individuel. Par conséquent, nous pouvons émettre l'hypothèse que les moyennes des élèves qui empruntent le transport individuel sont supérieures à celles de ceux qui empruntent le transport en commun.

2. Méthodologie

Pour répondre à l'interrogation sur la relation entre le mode de transport et la performance scolaire des élèves de sixième, nous présentons respectivement les variables, l'échantillon, les instruments d'étude et la procédure de passation des épreuves.

2.1. Description des variables

Les variables à examiner dans cette étude, sont les modes de transport, d'une part, et les performances scolaires, d'autre part.

2.1.1. Modes de transport

Les modes de transport représentent la variable indépendante (VI). Ils sont les moyens courant par lesquels chaque élève part de son domicile à son lieu d'étude et vice versa. Ils représentent une variable qui est de nature qualitative à deux modalités : le mode de transport en commun ou collectif et le mode de transport individuel ou privé.

Le transport individuel ou privé : Il est constitué par les véhicules personnels ou à défaut les taxis compteurs. Ils permettent d'atteindre les domiciles et l'école. Ils sont plus confortables, presque immédiatement disponible. Ils garantissent une position assise, favorisent la concentration et plus rapides. En plus, les élèves sont souvent accompagnés par des personnes adultes qui sont soit les parents, soit le chauffeur. Il peut y avoir des échanges de type enfant-parent. Aussi, ceux qui utilisent le transport individuel, arrivent-ils moins émoussés, moins fatigués et assez tôt à l'école ou à la maison. Par conséquent, ils disposent d'assez de temps pour apprendre leurs leçons, faire leurs devoirs de maison et dormir à des heures raisonnables.

Le transport en commun ou collectif : Il concerne les véhicules de transport de grande masse comme les autocars et les autobus. Spécialisés

dans le transport collectif intra-urbain, les autobus de la Société de Transport Abidjanais (SOTRA) constituent le moyen de transport privilégié des élèves et des étudiants. Ils sont de fréquence irrégulière et obligent l'élève à se réveiller tôt (environ 5 heures), diminuant ainsi son temps de sommeil et d'apprentissage. En plus, ils sont régulièrement surchargés et créent une ambiance de surexcitation, de chaleur, alors que l'on est plus souvent en station debout, pénible surtout pour les élèves de sixième physiquement immatures. En outre, leur système de freinage entraîne des contractions et des relâchements musculaires fréquents. Ainsi, l'élève arrive en classe ou à domicile tout ému, fatigué, le moral bas, stressé ; toute chose qui contribue à la désorganisation du maintien de l'attention, nécessaire pour une activité cognitive efficiente (N'dri, 2009).

En somme, les caractéristiques respectives de ces deux modes de transport pourraient engendrer deux catégories d'élèves de profils scolaires différents : le transport individuel favoriserait plus de bonnes performances scolaires que le transport collectif.

2.1.2. Performances scolaires

Les performances scolaires représentent la variable dépendante (VD) du présent travail. Elles correspondent à la performance scolaire des élèves exprimée en moyennes générales annuelles. De telles moyennes sont obtenues grâce aux moyennes pondérées des trois trimestres de l'année scolaire. Elles sont l'émanation des moyennes dans toutes les matières. Elle est de nature quantitative continue sur l'intervalle zéro à vingt (0-20). Ainsi, ces performances scolaires peuvent varier d'un trimestre à l'autre chez un même élève ou d'un élève à l'autre dans le même trimestre. Ces variations pourraient être sujettes à plusieurs facteurs, notamment pour cette étude, aux différents modes de transport utilisés par l'élève au quotidien.

En effet, pour ses caractéristiques favorisant l'apprentissage (confort, rapidité, places assises, disponibilité, favorise la concentration), les élèves utilisant le transport individuel seraient plus susceptibles ou enclins à obtenir des performances scolaires plus élevées que celles de ceux qui empruntent le transport collectif dont les caractéristiques ne favorisent pas l'apprentissage (station debout, irrégulier, surchargé, favorise la fatigue, suscite l'inattention). Ainsi, à partir de la présentation des variables, nous pouvons comprendre que les deux variables pourraient s'articuler et interagir pour produire des performances scolaires différentes pour un échantillon donné.

2.2. Échantillon

Examiner la relation entre les performances scolaires et les modes de déplacement des élèves est l'objectif visé par le présent travail. A Abidjan, les élèves de sixième viennent des écoles primaires qui sont généralement choisies par les parents et situées à proximité des domiciles, ne nécessitant donc pas l'utilisation d'autres modes de transport que la marche pour y accéder ; contrairement aux écoles secondaires où le choix est fait par une commission nationale d'orientation qui ne permet pas dans la majorité des cas à l'élève d'être dans des établissements proches du domicile. Ainsi, une telle population qui n'est pas habituée aux contraintes et aux changements liés aux modes de transport semble plus appropriée pour la présente étude. L'établissement scolaire secondaire qui respecte les conditions à cet effet (public, renferme toutes les couches sociales, situation géographique centrale) est le Collège Moderne du Plateau. Cet établissement compte 18 classes de sixième et 1245 élèves, soit 69 élèves en moyenne par classe. A partir d'un questionnaire qui examine, outre le mode de transport, d'autres facteurs, tels que l'âge, la préscolarité, le redoublement, la situation familiale, le mode de suivi à la maison (répétiteur ou non), afin de les contrôler, nous avons obtenu un échantillon de 96 élèves de sixième. Ainsi, ces sujets dont l'âge moyen est de 12 ans 3 mois appartiennent tous à la catégorie socio-économique favorisée des communes de Yopougon (47) et de Cocody (49). Cet échantillon comprend 48 garçons et 48 filles. Enfin, de cet échantillon, 48 sujets utilisent le transport individuel et 48 autres utilisent les autobus de la SOTRA. Ces deux groupes de sujets seront comparés grâce aux instruments utilisés pour cette recherche.

2. 3. Instruments de recherche

Les instruments appropriés pour l'objectif de la présente étude sont le questionnaire de sélection des sujets et la matrice des bulletins de notes.

2. 3. 1. Lequestionnaire

Le questionnaire a pour but ici de sélectionner des sujets qui utilisent différents modes de transport, notamment le transport individuel et le transport en commun. Mais, la difficulté majeure est de pouvoir rendre ces deux groupes de sujets comparables. En effet, une performance scolaire donnée peut être sujette, subordonnée à la manifestation de plusieurs variables telles que la situation familiale, l'identité et quelques

caractéristiques propres de l'élève (Bih, 1997 ; Djè, 1998 ; Koné, 1997 ; Lautrey, 1980), d'une part, et le mode de transport de celui-ci, d'autre part. Par conséquent, les axes principaux du questionnaire sont : la situation familiale, l'identification de l'élève et les modalités de transport. Ainsi, toutes choses étant égales par ailleurs, le questionnaire nous permet de retenir des sujets qui utilisent des modes de transport différents. Par ailleurs, il s'agit d'un questionnaire mixte qui comporte des questions fermées et des questions semi-ouvertes pour les besoins de la cause.

2. 3. 2. Matrices de notes

Pour obtenir les performances scolaires des élèves de sixième sélectionnés, nous recourons aux matrices de bulletin de notes. Ces matrices comportent l'ensemble des moyennes trimestrielles par matière et générale, d'une part, et la moyenne générale annuelle, d'autre part, pour chaque élève. Ainsi, nous pourrions comparer ces données recueillies dans les matrices par rapport à l'appartenance des sujets aux deux groupes relatifs aux modalités de transport : transport collectif et individuel.

2. 4. Procédure de passation des épreuves

Le questionnaire est mis en paquet selon l'effectif de la classe considérée. Et, nous sollicitons, avec l'aide d'une éducatrice des sixièmes, la collaboration de l'enseignant de l'heure et du chef de classe qui distribue à ses camarades afin qu'il soit rempli avec soin. Ainsi, nous avons assisté à la distribution dans chaque classe dès les premières heures de cours et chaque responsable nous a fait parvenir son lot au bureau de l'éducatrice en fin de matinée. Il s'agit donc d'une passation collective réalisée sur deux matinées consécutives (9 classes pour chaque matinée), les élèves étant en système de double vacation. Après avoir identifié donc les sujets appropriés à partir du questionnaire, nous attendons la fin de l'année pour relever chacune de leurs moyennes trimestrielles et leur moyenne générale annuelle dans les matrices. Nous avons ainsi des moyennes de performances scolaires d'un groupe dichotomique (transport individuel et transport en commun) à comparer. Aussi, le *t* de Student semble-t-il plus approprié pour une telle comparaison.

3. Résultats

La présentation des résultats relatifs à la relation qui existerait entre les modes de transport et les performances scolaires des élèves de sixième nous amène à comparer les moyennes des sujets qui empruntent le transport individuel à celles de ceux qui empruntent le transport collectif aux trois trimestres, d'une part, et à travers les moyennes annuelles, d'autre part. Ces moyennes figurent dans le tableau ci-après.

Tableau de répartition des moyennes des sujets

	EFF.	M.T1	M.T2	M.T3	M.A
T. INDIVIDUEL	48	13,34	13,71	13,99	13,75
T. COLLECTIF	48	11,38	12,16	13,69	12,62
MOY./TOT.	96	12,36	12,93	13,84	13,18

L'analyse du tableau ci-dessus, montre qu'au premier trimestre, la moyenne de l'ensemble des élèves (Cocody et Yopougon) qui utilisent le transport individuel est significativement supérieure à celle de ceux qui empruntent le transport collectif, $t(94) = 6.13$, $P < .05$. Au deuxième trimestre, nous observons également que la moyenne de l'ensemble des élèves qui empruntent le transport individuel est significativement supérieure à celle de ceux qui sont usagers de transport collectif, $t(94) = 4.85$, $P < .05$. Par contre, on constate, au troisième trimestre, que la moyenne de l'ensemble des élèves qui empruntent le transport individuel n'est pas significativement supérieure à celle de ceux qui empruntent le transport collectif, $t(94) = 0.94$, $P > .05$. Enfin, la moyenne annuelle de l'ensemble des élèves qui empruntent le transport individuel est significativement supérieure à celle de l'ensemble des élèves qui empruntent le transport collectif, $t(94) = 3.54$, $P < .05$. En conclusion, l'analyse des résultats de l'ensemble des élèves résidants à Cocody et Yopougon montre que les performances scolaires des élèves de sixième qui empruntent le transport individuel sont significativement supérieures à celles de ceux qui

utilisent le transport collectif. Cette conclusion générale en confirmant la majorité des résultats partiels semble confirmer aussi l'hypothèse émise.

En effet, les résultats non significatifs des élèves au troisième trimestre à tous les niveaux semblent être le fait de la progression importante observée chez les sujets qui empruntent le transport collectif par rapport à ceux qui utilisent le transport individuel, restés presque constant toute l'année, juste une légère variation positive (voir figure).

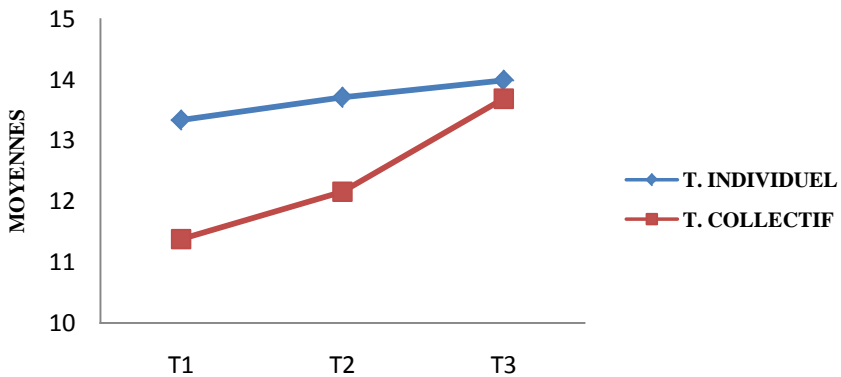


Figure des courbes de moyennes trimestrielles des élèves de sixième

Ainsi, la présente figure montre que, même si les moyennes des sujets utilisant le transport individuel demeurent toujours supérieures, à celles de ceux qui sont usagers de transport en commun, les moyennes des deux groupes de sujets tendent à s'égaliser au troisième trimestre. C'est justement ce qui explique que les différences ne sont pas significatives au troisième trimestre, mais elles le sont aux deux premiers trimestres et confirmées par les moyennes annuelles. Cette analyse montre donc que les élèves de sixième qui empruntent le transport individuel ont des moyennes significativement supérieures à celles de leurs pairs qui utilisent le transport collectif. L'hypothèse de départ est donc confirmée.

On pourrait penser que ces différences sont liées à un début d'apprentissage difficile et à l'absence de stratégies pour la maîtrise des contours de celui-ci chez les élèves de sixième, usagers de transport collectif. Alors que les sujets utilisant le transport individuel n'observeraient pas un changement important qui nécessiterait un apprentissage complexe. Par ailleurs, on peut s'interroger sur la portée de ces résultats par rapport à ceux des travaux antérieurs du même domaine.

4. Discussion

Les résultats de l'étude portant sur la relation entre les performances scolaires des élèves de sixième et les modes de transport montrent dans l'ensemble que les sujets qui utilisent le transport individuel pour se rendre à l'école et en revenir obtiennent des performances scolaires significativement supérieures à celles de leurs condisciples usagers du transport en commun. Ces résultats qui confirment l'hypothèse émise nécessitent une explication au plan psychologique.

En effet, en se référant aux théories stimulus-réponses et aux théories cognitives de l'apprentissage, ces résultats pourraient s'expliquer par le fait que les performances scolaires sont le résultat d'un apprentissage et de ce fait elles sont soumises aux lois de cet apprentissage. Elles seraient donc liées aux conditions de réalisation de cet apprentissage, c'est-à-dire aux capacités intrinsèques du sujet apprenant, d'une part, et aux conditions extérieures lointaines et immédiates précédant la réalisation de ces performances, d'autre part. Ainsi, toutes choses étant égales par ailleurs, seules les conditions extérieures immédiates, notamment la différence de mode de transport pour la présente étude est susceptible d'expliquer ces résultats. Selon les théories stimulus-réponse, les groupes de sujets se situeraient dans des conditions d'apprentissage différentes. Les élèves de sixième qui utilisent le transport individuel sont dans une situation d'apprentissage qui ne semble pas avoir changé substantiellement. En conséquence, aucune variation pertinente de performances ne peut être observée. Par contre, les élèves de sixième qui empruntent le transport collectif semblent avoir changé de façon importante de situation d'apprentissage. Il y a alors une nouvelle adaptation à faire qui dépend de la complexité de la situation (théorie stimulus-réponse) et de la capacité de chaque sujet dans la situation (théorie cognitive). C'est en effet cette période d'adaptation qui semble se traduire par une différence importante observée dans les performances scolaires des deux premiers trimestres de l'année. De tels résultats semblent converger avec la plupart des travaux réalisés dans de telles perspectives.

En effet, considérant les travaux mettant en relation les catégories socio-professionnelles et les performances scolaires, nous pouvons dire que nous sommes en accord avec les travaux de Aunola, Leskinen, Lerkkanen et Nurmi (2004) ; Ginsburg et al. (1993) ; Kanga (1997) et Lerkkanen, Rasku-Puttonen, Aunola et Nurmi (2004). Ces auteurs, pour s'être préoccupé de l'étude des performances scolaires des élèves en relation avec diverses

variables, se situent dans l'aspect général de la présente étude. Plus particulièrement, le travail de Kanga (1997) du fait qu'il s'agisse d'enfants ivoiriens. Aussi, a-t-il utilisé comme performance scolaire les moyennes générales des élèves d'un même établissement scolaire mises en relation avec les conditions matérielles. Cependant, les divergences concernent le fait que la variable examinée en relation avec la performance scolaire des enfants soit la catégorie socioprofessionnelle des parents.

En outre, les travaux mettant en relation les conditions matérielles et la réussite scolaire, montrent que le présent travail est en accord avec celui de Mialaret (1991), examinant les conditions de vie de l'élève en dehors de l'école et cela en rapport avec leur adaptation scolaire. En effet, il a examiné plusieurs variables, notamment le ramassage scolaire pouvant participer à l'adaptation de l'élève à l'école. A ce titre, il se situe au centre de notre préoccupation ; malheureusement, il n'en fait pas un développement. Aussi, a-t-il situé le problème de ramassage dans les conditions matérielles ; ce qui est adopté par notre étude. Toutefois, cette étude menée par Mialaret (op. cit.) a quelques points de divergences avec le nôtre pour le fait que Mialaret (op. cit.), fait une étude longitudinale sur la réussite scolaire, alors que nous parlons de performance scolaire ponctuelle. En outre, Mialaret (1991) a fait un commentaire des constats et observations effectués à travers plusieurs pays et sur des sujets d'âges variés, alors que nous avons effectué une étude comparative, sur des sujets ayant presque le même âge, et fréquentant le même établissement.

S'agissant des travaux ayant évoqués le problème du mode de transport scolaire, notre travail se situe dans le même contexte que ceux de Merlin (1992 ; 1994) et Fontanié (1965). En effet, les travaux de ces auteurs ont mis en exergue l'importance des moyens de transport dans le milieu scolaire. Ils ont décrit les caractéristiques et les préférences de ce type de transport. Ces travaux révèlent combien le mode de transport en commun est important dans ce type de transport ; c'est ce que fait ressortir le dépouillement de notre questionnaire (85% des élèves utilise l'autobus). Ils ont ainsi, catégorisé les moyens de transport collectif et individuel que nous avons adopté. Néanmoins, on peut relever des divergences au plan méthodologique. En fait, Merlin et Fontanié ont effectué des enquêtes sur les membres de ménages européens (étude statistique de données des modes de transport sans les mettre en rapport avec la production scolaire). En revanche, nous nous sommes limité à étudier le transport chez des élèves africains et particulièrement ivoiriens dans une étude différentielle.

Enfin, au titre des travaux qui se réfèrent à l'étude des facteurs caractéristiques de la performance scolaire, notamment ceux de Bugard (op. cit.), Delay et Pichot (op. cit.), Lieury (1990), Lieury et coll. (op. cit.), Ouedraogo (1997), Scherrer (op. cit.), Semé (2002) et Spencer (1990) ont montré qu'il y a une relation entre la fatigue, l'attention, le stress et la performance scolaire. En fait, il est montré une relation entre le stress, la fatigue, l'attention et la performance à travers les caractéristiques respectives des deux modes de transport étudiés. Ainsi, selon nos résultats, nous pouvons dire que notre étude va dans le même sens que celles de ces auteurs.

En définitive, les résultats de la présente étude montrent une convergence avec la plupart des travaux antérieurs examinés même si quelques divergences existent, soit dans les choix méthodologiques, soit dans les résultats observés à la fin de l'étude.

Conclusion

Les recherches en sciences humaines, et surtout en psychologie, se sont intéressés à l'influence de plusieurs variables sur la performance scolaire des élèves sans toutefois examiner la question de la relation entre la performance et le transport en milieu scolaire. Ainsi, nous fondant sur les résultats des travaux antérieurs, nous avons émis une hypothèse dont les résultats assortis des observations sur le terrain la confirment. En d'autres termes, les résultats révèlent que les performances des élèves de sixième qui empruntent le transport individuel sont supérieures à celles de ceux qui utilisent le transport en commun. Aussi, les théories de l'apprentissage, notamment les théories stimulus-réponses et cognitivistes, et d'autres travaux antérieurs convergent avec de tels résultats. Il serait en conséquence, souhaitable d'attirer l'attention des gouvernants, des éducateurs, conseiller d'orientation et d'éducation, et autres travailleurs sociaux de tenir compte de cette variable dans la prise en charge des élèves de sixième. Toutefois, nous sommes conscient que cette étude réalisée seulement avec des élèves de sixième ne peut pas faire le tour de la question. C'est pourquoi, il serait intéressant d'entreprendre d'autres études en prenant en compte d'autres niveaux d'études afin d'élargir le champ de connaissances.

Bibliographie

- AUNOLA, K., LESKINEN, E., LERKKANEN, M.-K., & NURMI, J.-E. (2004). « Developmental dynamics of math performance from preschool to grade 2 ». *Journal of Educational Psychology*, 96, 699-713.
- BIH, E. (1997). « Conditions socio-économiques des parents et stratégies d'encadrements extra-scolaires des élèves du primaire ». *Revue ivoirienne des sciences de l'éducation*, 1, 27-40.
- BLOCK, H. ; CHEMAMA, R. ; GALLO, A. ; LCONTE, P. ; LE NY, J.F. ; POSTEL, J. ; MOSCOVICI, S. ; REUCHLIN, M. et VURPILLOT, E. (1991). *Grand dictionnaire de la psychologie*. Paris : Larousse.
- BOUTEYERE, E. (2004). *Réussite et résilience scolaire chez l'enfant des migrants*. Paris : Dunod.
- BUGARD, P. (1974). *Stress, fatigue et dépression, I et II*. Paris : Doin.
- CLELLAND, D.C. (1987). « Characteristics of successful entrepreneurs ». *Journal of creative behavior*, 21(3), 219-233.
- DELAY, J., et PICHOT, P. (1984). *Abrégés de psychologie*. Paris : Masson.
- DESCHAMP, J.P. (1982). *L'échec scolaire*. Paris : J.M.Favre.
- DJE, B.T.G. (1998). *Niveau d'aspiration et performances scolaires chez des élèves adolescents selon la catégorie socioprofessionnelle des parents*. Mémoire de DEA, Université d'Abidjan.
- FONTANIE, H. (1965). « Trajets et ramassages scolaires : résultats d'une enquête préliminaire ». *Enfance*, 18, 1-3, 285-297.
- GINSBURG, G.S., & BRONSTEIN, P. (1993). « Family factors related to children's intrinsic/extrinsic motivational orientation and academic performance ». *Child Development*, 64, 1461-1474.
- KANGA, K.R. (1997). *Catégories socioprofessionnelles des parents et performances scolaires des enfants : cas des élèves de CMI*. Mémoire de maîtrise, Université d'Abidjan-Cocody.
- KONE, R. (1997). « Statut social de la mère et performances de l'élève ». *Revue ivoirienne des sciences de l'éducation*, 1, 41-54.
- KONE, R. (1998). « Origine sociale performance scolaire ; notes en français de collégiens abidjanais ». *Revue ivoirienne des sciences de l'éducation*, 2, 104-113.
- KOUAKOU, M. (1993). *Milieux socioculturels et performance aux tests mentaux*. Mémoire de maîtrise, UNACI.
- LARMAT, J. (1973). *La génétique de l'intelligence*. Paris : PUF.
- LAUTREY, J. (1978). « Structuration de l'environnement familial et développement cognitif ». *Cahiers de psychologie*, 21, 99-110.

- LAUTREY, J. (1980). *Classe sociale, milieu familial, intelligence*. Paris : PUF.
- LE NY, J.F. (1975). *Le conditionnement et l'apprentissage*. Vendôme : PUF.
- LERKKANEN, M.-K., RASKU-PUTTONEN, H., AUNOLA, K., & NURMI, J.-E. (2004). « Predicting reading performance during the first and the second year of primary school ». *British Educational Research Journal*, 30, 67-92.
- LIEURY, A. (1990). *Manuel de psychologie générale*. Paris : Dunod.
- LIEURY, A., BOUJON, C., JAN, J., et QUILLET, R. (1996). *Manuel de psychologie de l'éducation et de la formation*. Paris : Dunod.
- MARCON, R.A. (1999). « Positive relationships between parent school involvement and public school intercity preschooler's development and academic performance ». *School Psychology Review*, 28, 395-412.
- MEITE, A. (2002). *Chronopsychologie et performances scolaires chez des élèves*. Mémoire de Maîtrise, Université d'Abidjan-cocody.
- MEITE, A. (2009). *Approche chronopsychologique de la conduite automobile : effet du moment de la journée sur les performances attentionnelles et de conduite simulée selon l'âge, le sexe et la typologie des conducteurs*. Thèse de Doctorat de Psychologie, Université François-Rabelais. Tour.
- MERLIN, P. (1992). *Les transports urbains*. Paris : PUF.
- MERLIN, P. (1994). *Les transports en France*. Paris : La documentation française.
- MIALARET, G. (1991). *Pédagogie générale*. Paris : PUF.
- MOSCOVICI, S. (1992). *Psychologie sociale*. Paris : PUF.
- N'DOUBA, B.F. (2011). *Milieus, sexe et niveau de développement de l'attention chez des élèves du primaire*. Thèse de Doctorat Unique de Psychologie Génétique Différentielle, Département de Psychologie, Université de Cocody. Abidjan.
- N'DRI, Y.E. (2009). *Activités de jeux et développement de l'attention chez des enfants de 7 à 11 ans à Abidjan*. Thèse de Doctorat Unique de Psychologie Génétique Différentielle, Département de Psychologie, Université de Cocody. Abidjan.
- OUEDRAOGO, I.R. (1997). *Mémoire et stress : étude expérimentale des déficits mnésiques d'origine stressogène chez des sujets sains*. Mémoire de maîtrise, Université d'Abidjan.
- REUCHLIN, M. (1980). *Psychologie différentielle*. Paris : PUF.
- REUCHLIN, M. (1993). *Psychologie*. Paris : PUF.

- SCHERRER, J. (1989). *La fatigue*. Paris : PUF.
- SEME, A.P.S. (2002). *Niveau d'attention et performances en mathématiques chez des élèves de sixième*. Mémoire de Maîtrise, Université d'Abidjan-Cocody : non publié.
- SILINSKAS, G., Niemi, P., Lerkkanen, M.-K., & Nurmi, J.-E. (2013). « Children's poor academic performance evokes parental homework assistance-but does it help? » *International Journal of Behavioral Developmental*, 37(1), 44-56.
- SPENCER, A.R. (1990). *Psychologie générale*. Paris : Vigot.
- TESTU, F. (2000). *Chronopsychologie et rythmes scolaires*. Paris : Masson.
- YAO, K.G.S. (2013). *Type d'établissement et performance des filles dans les matières scientifiques (cas des Lycées Classique et Sainte Marie d'Abidjan-Cocody)*. Mémoire de Maîtrise, Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan : non publié.
- ZIV, J.C., Napoléon, C. (1981). *Le transport urbain ; un enjeu pour les villes*. Paris : Dunod.

TYPES DE DISCIPLINES A L'ÉCOLE ET CONDUITES DES ÉLÈVES : CAS DES ÉLÈVES DU COURS ÉLÉMENTAIRE PREMIÈRE ANNÉE (CE1) DE LA PRÉFECTURE DE L'OGOU, Ati-Mola TCHASSAMA (ENS d'Atakpamé – Togo)

Résumé

La présente étude a pour objectif de vérifier les liens entre les types de disciplines à l'école et les conduites des élèves. Elle a porté sur un échantillon de 90 enseignants et 546 élèves du CE1 issus de différentes écoles de la préfecture de l'Ogou. Les données ont été collectées grâce à une grille d'analyse, un questionnaire d'entretien et des tests d'acquisition scolaires en français et en mathématiques pour élèves. Les analyses des données ont été faites au moyen de calcul des fréquences et de t de Student. Après analyse de ces résultats, il ressort que les pratiques disciplinaires à l'école ont une influence sur les conduites des élèves.

Mots clés : Discipline horizontale, discipline verticale, apprentissage, socialisation dynamique, conduites des élèves et l'autodiscipline.

Abstract

The objective of this study is to assess, in the Togolese context, the relationship between the types of discipline practiced and the behaviour of pupils in schools. It is based on a sample of ninety (90) teachers on the one hand, and five hundred and forty six (546) pupils of class 3, on the other selected from different schools in the District of Ogou. The data was collected through a scale of analysis and an interview questionnaire. The performances of students have been studied on the basis of the acquisition tests in French and mathematics. Data analyses were carried out through the calculation of the frequencies and the (t) of student. It resulted from these analyses that the type of discipline practiced in schools has a great influence on the behaviour of pupils.

Keywords: Horizontal discipline, vertical discipline, learning, dynamic socialization, behaviour of students and self discipline.

Introduction

L'école, en tant que institution sociale, vise à insérer les enfants dans un monde qui sera le leur et dans un tissu social où les différents interlocuteurs de la société et leurs intérêts interagissent. Tout ceci concourt à une socialisation dynamique des individus. Cela constitue, en d'autres termes, la finalité du système éducatif au Togo. Pourtant, le problème lié à l'indiscipline est un phénomène qui s'observe dans les écoles et cela pourrait être liée à l'enseignant parce que, parmi les 28 facteurs influençant l'apprentissage des élèves à l'école, les deux facteurs qui se situent en tête de liste sont : la gestion de la classe et les processus métacognitifs. L'effet de l'enseignant devançant ainsi celui de la famille qui ne vient qu'au quatrième rang (Steve, Mario & Clermont, 2005).

La gestion de la classe réservée au départ à l'ordre et à la discipline dans la classe (Burden, 1995), s'est un peu élargie pour englober l'ensemble des actes réfléchis, séquentiels et simultanés qu'effectuent les enseignants pour établir et maintenir un climat de travail et un environnement favorables à l'apprentissage (Doyle, 1986 ; Conseil Supérieur de l'Education, 1995 ; Nault, 1999). Pour Freinet (1994), la discipline est intimement liée à l'organisation spatio-temporelle et technique d'une situation d'apprentissage. Ainsi, la question de la discipline ne doit pas être traitée séparément de la question du travail scolaire. Chaque environnement institutionnel a ses finalités et définit la discipline, les activités et méthodes pédagogiques à appliquer au quotidien afin d'atteindre ces finalités. Ainsi, on se pose la question de savoir si les conduites des enfants varieraient en fonction des types de disciplines instituées à l'école ?

La présente étude vise à mettre en relation les types de disciplines et les conduites des élèves. Elle permettrait de présenter les éléments qui semblent les plus utiles pour les éducateurs afin de comprendre et d'orienter la conduite des élèves vers l'autodiscipline.

1. Problématique

L'école en tant que système éducatif, institution idéologique pour les uns, système socioculturel pour les autres, ne saurait se soustraire des modèles de socialisation adoptés par l'homme. Toutes les sociétés reconnaissent sa portée dans le processus d'intégration sociale des enfants.

L'entrée à l'école constitue une transition fondamentale dans la vie d'un enfant. L'adaptation à ce nouvel environnement devient indispensable.

Elle est plus orientée vers les différents apprentissages scolaires qui imposent un nouveau type de relations entre les enseignants et leurs élèves. Dans ce sens, l'art d'apprendre nécessiterait un certain nombre de conduites au niveau des apprenants tels que : l'assiduité, l'enthousiasme, le plaisir, la curiosité, l'aspiration, l'imagination, l'autodiscipline, la civilité, la coopération, l'honnêteté et l'initiative (James, Banner, Harold & Cannon, 2003). C'est pourquoi à l'école moderne, en matière d'éducation, l'accent est mis sur la valorisation de l'apprenant. Mais, les problèmes d'inadaptation ne manquent pas et constituent un facteur de prédiction important des difficultés scolaires éventuelles et d'inadaptation psychosociale (Dumas, Blechman & Prinz, 1994 ; Vitaro & Gagnon, 2000). Fortin et Picard (1999) pour leur part, avaient déjà diagnostiqué les conséquences telles que l'inadaptation psychologique, l'agressivité, la violence, l'impolitesse, la délinquance juvénile, le décrochage massif, etc. qu'engendre l'école, autrefois considérées comme une fatalité. La pédagogie différenciée dans les écoles a permis de prendre en charge ces cas. Née avec l'éducation nouvelle, les finalités de cette pédagogie sont :

- permettre à chaque élève d'atteindre son optimum éducatif ;
- développer chez chaque élève et dans chaque groupe-classe une attitude d'autonomie et de responsabilité ;
- amener les uns et les autres à une socialisation dynamique et à une adaptation créatrice (Beauté, 2008).

Dans le but d'atteindre ces finalités, l'Etat togolais avait déjà institué l'autodiscipline à tous les niveaux des établissements scolaires, depuis la Réforme de 1975. L'autodiscipline, d'après Larousse (2010), est le fait qu'un individu ou une collectivité s'impose de lui-même une discipline sans contrôle extérieur ou sans intervention extérieure. On comprend qu'on ne peut pas parler de l'autodiscipline sans aborder la discipline.

La discipline est *« la règle de conduite individuelle ou l'ensemble des règles de conduite propre à un groupe d'individus ayant des activités communes »*. (Lafon, 1969, p.729)

D'après Larousse (op. cit.), la discipline est *« l'ensemble de lois d'obligations qui régissent un groupe d'individus ou une collectivité et destinées à y faire régner l'ordre. C'est l'aptitude de quelqu'un à obéir à ces règles »*. Elle concerne les différents interdits scolaires, les règlements et les méthodes employées pour les faire respecter (Douet, 1987).

D'après Ehrhard, Toraille et Villars (1982), la discipline désigne les règles de conduite communes aux membres d'une collectivité et destinées à

faire régner l'ordre, c'est-à-dire la régularité de son fonctionnement. En même temps, ce mot évoque le fait de respecter cette règle. Elle se réfère aussi au personnage du maître, dont on dit communément qu'il a ou qu'il n'a pas de discipline. Ce qui signifie qu'il est, ou non, capable de faire respecter la règle ; constatation qui affecte, en définitive, la personne du maître et qui amorce le passage du concept de discipline à celui d'autorité.

Il faut signaler aussi que ce terme désigne les diverses branches de la connaissance : le français, la mathématique, l'histoire, la géographie, la chimie, l'éducation civique et morale, etc. L'emploi de ce mot suggère ici deux idées : d'une part, que la connaissance est un tout organisé dont l'approche se fait nécessairement en passant par des catégories de connaissances spécifiques. D'autre part, que l'accès aux différentes connaissances implique le respect de certaines règles intellectuelles. On voit comment, en définitive, la notion de règle reste au cœur du concept de discipline, quelle que soit l'acception considérée.

Pour Ehrhard, Toraille et Villars (1982), les règles sont différentes des normes. Les règles sont inhérentes au groupe lui-même : sans règles, pas de groupe. Les normes sont imposées au groupe, elles sont extérieures à sa nature. « *Il s'agit d'un cas idéal, d'une règle, d'un but ou d'un modèle auquel on doit se conformer* » Lafon (1969, p.729).

L'éducation est considérée comme un impératif social et l'Etat assume le contrôle de sa réalisation effective en même temps que l'organisation des écoles dans lesquelles est donnée cette éducation. Toute la législation scolaire illustre les normes scolaires. Par exemple, la loi sur l'éducation pour tous fait l'obligation aux parents d'inscrire leurs enfants à l'école. Les conditions d'admission des enfants à l'école sont réglementairement précisées.

Le processus éducatif nouveau étant centré sur l'élève, le châtiment corporel a été interdit par le Ministère des Enseignements Primaire, Secondaire et de l'Alphabétisation (MEPSA) suivant la note circulaire n° 694/MEPSA/CAB/SG du 16 mars 2009. Il s'agit d'une autorité juridique que sont ces normes qui s'attachent au métier de l'enseignement et à la personne de l'enseignant. L'enseignant chargé de l'exécution de cette éducation assimilerait sa conduite professionnelle à ces normes pour faire respecter l'institution scolaire par les élèves. C'est pour cela que la vie scolaire s'organise autour de la législation scolaire nationale, par un règlement scolaire modèle, un règlement intérieur de l'école, un règlement

propre à chaque classe, un règlement propre à chaque association d'élèves ou clubs, etc.

La discipline, telle que l'établissent les différents règlements scolaires, ne peut guère être comprise autrement que comme la pression inhérente à un fait social. Elle a un caractère juridique et administratif. Elle est comme une barrière limitant le permis et le défendu. Elle est la résultante d'un ensemble de précautions prises contre des écarts individuels toujours possibles.

Selon que nous parlons des règles ou des normes, il peut exister différentes formes de disciplines parce que les enseignants n'organisent pas leur classe de la même manière. Ehrhard, Toraille et Villars (1982) ont distingué la discipline traditionnelle ou discipline verticale et la discipline moderne ou discipline horizontale. La conduite des élèves varierait-elle en fonction des ces types de disciplines ?

1.1. Discipline verticale

Tout est parti de l'idée que la nature humaine est mauvaise et que l'enfant vient au monde avec des dispositions sauvages qu'il faudra brider. Dans le même sens, Benoît (cité par Leif et Rustin, op. cit., p.147) s'appuyant sur *la Bible (Prov. XXII, 15)*, affirme : « *La folie est attachée au cœur de l'enfant, la verge de la discipline l'éloignera de lui* ».

De Beauvais (cité par Leif et Rustin, op. cit., p.147) se référant à l'Écclésiastique(XXX, 13) dit : « *Corrige ton fils et rends son joug pesant, de peur que dans sa folie il ne s'élève contre toi* ». On peut comprendre que la punition est inséparable de la discipline (Douet, 1957). Le Coran l'a réitéré en précisant l'âge de 7 ans, âge à partir duquel l'enfant peut être frappé s'il ne se soumet pas à ses parents lors de sa première éducation. Appuyées par nos traditions africaines, on peut toujours constater sur les marchés, la vente de fouets fabriqués à base de peau de bêtes destinés à maintenir l'ordre et la discipline au niveau des enfants. Cette attitude générale de l'éducateur ne suscite d'ailleurs pas en lui de culpabilité particulière, dans la mesure où cette inculcation est perçue comme une nécessité qui va dans le sens du bien de l'enfant. Cette volonté démesurée du bien de l'autre s'accompagne d'une volonté aussi démesurée de ne pas tenir compte des décisions de celui-ci, de ses opinions, de ses désirs, de ses aspirations, de ses tendances. L'enseignant, d'après Goguelin (1983), concentre entre ses mains les trois pouvoirs : le législatif (il détermine la loi

et définit le modèle de comportement), l'exécutif (il en contrôle lui-même l'exécution), le judiciaire (il a le pouvoir de punir ceux qui perturbent son entreprise, ou qui refusent de s'y soumettre). Dans le cas du groupe-classe, l'enseignant élabore lui-même le règlement intérieur qui régit le fonctionnement de ce groupe. Il s'agit des normes auxquelles l'élève apprend à obéir et agit sous la crainte de sanctions. La collaboration est exclue du système. L'enseignant manipule à sa guise les renforcements négatifs (les punitions).

En réalité, cette pédagogie de l'inculcation est de l'ordre du conditionnement. Mais les travaux Pavloviens ont montré qu'un conditionnement ne se maintient que s'il est périodiquement confirmé, renforcé, par la répétition du stimulus conditionnant. Ce qui explique le recours à des punitions corporelles et autres types de punitions qui constituent des moyens privilégiés pour ces enseignants lorsqu'il s'agit de ramener leurs élèves à l'ordre.

D'après Ehrhard, Toraille et Villars (1982), la première des conséquences de cette pédagogie traditionnelle est la dépendance de l'élève par rapport au maître, une dépendance vécue d'ailleurs par l'un et par l'autre comme une nécessité. D'où la passivité des élèves et le monopole de l'initiative chez l'enseignant. La dépendance a pour conséquence l'ignorance du groupe et de la dimension sociale puisqu'elle cultive l'individualisme et la compétition. Les communications entre élèves sont rares et bien souvent prohibées, dans le travail comme dans l'ensemble des situations scolaires. C'est cette situation que dénonçait vigoureusement Dottrens en 1947 du fait que l'écolier est condamné tout au long de sa vie d'élève à contempler la nuque de celui qui est devant lui. Le maître, séparé de ses élèves, a une position surélevée de laquelle il est plus facile de surveiller et de commander. Cela évoque le duel, le combat face à face, à l'occasion duquel chacun tente de s'imposer à l'autre par la force. Ainsi, dans la pédagogie traditionnelle la force du maître est dans son savoir et dans l'autorité coercitive de l'institution dont il se fait le détenteur.

Plus l'intensité et la complexité de la vie sociale aggravent les conditions de l'enfance et de la famille, plus l'école doit être un milieu au sein duquel les enfants puissent vivre une existence normale qui les préserve de tout ce qui porte atteinte à leur équilibre, à leur sensibilité, à leur rythme de croissance (Dottrens, 1957). C'est dans ce sens qu'à partir des entretiens avec les enseignants à propos des conduites de leurs élèves et des moyens utilisés pour les contrôler en classe, Gordon (1981) est arrivé à expliquer

que 99% des enseignants parmi les milliers, ont besoin de recourir à l'autorité dans la situation pédagogique. Pour lui, l'enseignant pour être efficace, doit avoir de l'autorité. Pour bien saisir le sens de l'autorité, il faut d'abord reconnaître que ce mot traduit deux concepts fort distincts :

- le premier type d'autorité signifie les connaissances qu'un enseignant possède, son expérience pratique, son art. C'est ainsi qu'on dira de quelqu'un : c'est une autorité en la matière.
- le second type d'autorité découle des moyens qu'ont les enseignants de récompenser ou de punir les élèves.

Ainsi, les punitions et les récompenses semblent pour ces enseignants, avoir les mêmes effets sur la conduite des élèves. Les jeunes enfants dépendent beaucoup des adultes et par conséquent réagissent positivement à leurs récompenses. Gordon (op. cit.) pense que les punitions fonctionnent très bien (du moins en termes d'obéissance et de soumission) quand les éducateurs peuvent peser de tout leur poids physique et psychologique sur les élèves, de telle sorte que ces derniers aient peur de se dresser contre eux.

Ces résultats sont en accord avec les études de Hurlock (cité par Mucchielli, 1998) qui a trouvé que les félicitations de la part des enseignants constituent une stimulation efficace et constante pour la réussite scolaire. Dans la même situation générale, le blâme constitue une stimulation efficace mais a un effet moins durable. Les travaux de Wood (cité par Correll, 1972) confirment les mêmes résultats selon lesquels, le groupe d'élèves loués pour leurs travaux obtiennent plus de succès que ceux qui sont blâmés ou ignorés. Thompson et Hunnicutt (cités par Correll, 1972) ont trouvé aussi que le blâme affaiblissait considérablement l'ardeur de certains élèves qui perdaient même tout à fait leur motivation pendant un certain temps et présentaient d'importants troubles de l'apprentissage.

Pour Ehrhard, Toraille et Villars (1982), l'autorité de l'enseignant est le pouvoir d'obtenir sans recours à la contrainte physique un certain comportement de la part des élèves. Cette nouvelle discipline (discipline horizontale) caractériserait un nouveau type de rapport entre l'enseignant et l'élève.

1. 2. Discipline horizontale

Si l'éducation civique consiste à initier l'enfant à la vie politique, économique et sociale de son pays, il est nécessaire que l'enfant fasse

l'expérience de la vie pratique, de la connaissance de la vie collective afin qu'il puisse intérioriser les règles de conduite orientée vers le respect de l'autre et la solidarité (Lafon, 1969). Lorsqu'on fait allusion à ce nouveau type rapport, on dira que la discipline coercitive représente aujourd'hui un stade périmé de l'organisation scolaire. La morale scolaire laïque se propose de faire de chaque enfant, selon le mot de Lapie (cité par Ehrhard, Toraille & Villars, 1982) un homme et un citoyen, en développant chez lui le sens du devoir et des responsabilités sociales. Il s'agit de la méthode active qui constitue, d'après Mucchielli (1974, p.69) « *un apprentissage de la vie sociale, de la participation coopération et d'un savoir – être, en même temps qu'un acquis professionnel proprement dit* ».

A travers les textes officiels, apparaît sans cesse le souci de respecter la personnalité de l'enfant et la dignité de l'homme qu'il sera plus tard. Le rôle de l'école publique n'est plus seulement de faire acquérir seulement les connaissances mais aussi de former l'homme et le citoyen, physiquement, intellectuellement, socialement.

Dès 1921, Lapie (op. cit.) trouvait qu'il n'est pas possible d'obtenir que des enfants passent de l'anarchie à l'ordre sans le concours d'un adulte doué d'une intuition psychologique exceptionnelle, capable de semer au bon moment et au bon endroit la graine de bon sens et d'appuyer de son autorité les bonnes initiatives prises par les meneurs du petit groupe. Dans le même sens, Ferrière (1947) pense que pour parvenir au stade de la discipline librement consentie, qui implique, avec l'initiative des uns, l'acquiescement de tous, ils doivent être soutenus et guidés par un maître. C'est grâce à ce maître que le groupe-classe pourra atteindre ce niveau de socialisation. L'éducation anglo-saxonne arrivait à de semblables conclusions en développant l'expérience de ce qu'on appelle self government qui suppose une collaboration constante entre les élèves et l'enseignant, lequel conserve toutefois une fonction de direction et d'orientation. Elle implique la conscience de la responsabilité et nécessite une initiation progressive des élèves. La relation entre cet enseignant et ceux-ci s'organise en rapport avec la vie de la communauté, à propos du travail comme à propos des occupations de loisirs. C'est donc, au sens propre du terme, une politique du groupe scolaire, un mode de gouvernement.

Assimiler le fonctionnement de l'école à un mode de gouvernement signifierait qu'elle est un milieu éducatif qui prépare les enfants à la vie d'homme, à la vie de citoyen en l'habituant à acquérir de bonnes habitudes par le soin à réaliser les tâches quotidiennes en lui montrant l'importance du

rôle de chacun dans la bonne marche de la société. L'application, l'assiduité, le soin, la rigueur, la propreté sont des qualités morales liées étroitement à la tenue de la salle de classe et à la tenue de la cour de récréation. L'école constitue un milieu de vie où tous les élèves doivent se sentir responsables (Gaonac'h & Golder, 1995). L'organisation même du travail scolaire, dans une telle pédagogie est l'affaire du groupe-classe qui détermine des projets et des objectifs, répartit les tâches, présente et évalue ses productions. Cette pédagogie du travail libre par groupe vient de Coussinet (1968), d'après qui, c'est autour du principe de libre organisation que s'oriente le travail, libre constitution des groupes, libre choix par chaque groupe de sa tâche, mais c'est à l'enseignant qu'il incombe de fournir des possibilités d'activités. Il reste un élément actif, un conseiller intellectuel et un collaborateur.

Si pour Ehrhard, Toraille et Villars (1982, p.117), l'enseignant « *en tant que citoyen, en tant que Homme libre et responsable, il a le droit et le devoir de conduire une réflexion critique sur l'école et sur sa propre activité* » alors pour réussir cette tâche, c'est bien dans une organisation démocratique des groupes scolaires que doit être recherché un nouveau style de relations d'autorité. L'enseignant doit faire preuve à l'égard des apprenants d'une attitude d'acceptation inconditionnelle, de sollicitude, d'écoute active et de soutien. Il s'agit de ce qu'on appelle l'empathie qu'on ne confondra pas avec la sympathie. Cette acceptation est la condition indispensable pour que surgisse chez l'apprenant la confiance en soi. Cependant, la congruence autorise l'enseignant à ne pas cacher sa colère (Mucchielli, 1971). Ne pas cacher sa colère ne veut dire de terroriser les élèves. Un bon enseignant sait peser le poids psychologique des punitions à infliger à chacun de ses élèves parce qu'il a préalablement appris à les connaître, à savoir par exemple qu'on ne traite pas un timide de la même manière qu'un agité. D'où d'après Claparède (1930), l'enfant ne devrait donc pas être traité en adulte incomplet, mais comme une réalité psychologique, qualitativement différente à chaque moment de son évolution. Avec l'entrée à l'école élémentaire, c'est à un nouveau système d'interdits et de normes que l'enfant se trouve confronté. Dès la 7^e année, l'élève reconnaît l'existence d'une loi collective qui le dépasse, qui prend pour lui l'allure d'une réalité immanente et qui suppose une justice distributive quant aux sanctions. C'est cette exigence de justice qui s'attache à la personne de l'enseignant. C'est donc en fonction des attitudes du maître que s'effectuera l'intériorisation des normes scolaires sous la forme du

respect de la discipline. Ainsi se réalise l'adaptation scolaire, premier niveau, essentiel de l'adaptation sociale. Les Jésuites, d'après Leif et Rustin (1970), le favorisaient par des récompenses, la surveillance des élèves les uns par les autres. L'un d'eux, avec le titre de Censeur de Décursion supérieur ou de Préteur, qu'accompagnent quelques privilèges, est particulièrement chargé de rapporter à l'administration ce qui se fait de mal en classe en l'absence ou en présence du maître. C'est pourquoi pour Ehrhard, Toraille et Villars (1982), il existe un règlement intérieur national, un règlement intérieur de l'établissement et un règlement intérieur de la classe. Ce dernier est élaboré par l'enseignant et ses élèves par rapport aux objectifs qu'ils s'assignent. Il attirera, au quotidien, l'attention des élèves sur celui-ci avant le démarrage des activités. Ceci se présentera sous forme de contrat didactique. Ce règlement intérieur peut être flexible dans le but de l'adapter à chaque situation de classe. Cela implique une écoute active des élèves et une prise en compte de leurs préoccupations. Un conseiller ou un psychologue serait indispensable pour les élèves caractériels ou pour ceux qui ont besoin d'aide. La connaissance psychologique de l'enfant contribue à renforcer cette tendance.

Cette revue de littérature laisserait comprendre que la conduite des élèves varierait en fonction du type de discipline instituée à l'école. Quel type de discipline existerait dans les écoles au Togo ? De toutes nos investigations, aucune étude au Togo n'a été menée dans le but d'étudier la relation entre les types de disciplines et les conduites des élèves. C'est pourquoi la présente étude se propose de mieux l'appréhender afin de contribuer au maintien de la discipline et à l'apprentissage de la démocratie dans les écoles au Togo.

2. Méthodes

Nous nous sommes intéressés aux élèves du Cours primaire (constituant l'enseignement de base) plus précisément à ceux du Cours Élémentaire Première Année (CE1). Quatre-vingt-dix enseignants consentants, tenant les classes de CE1, ont été choisis. Une fois qu'un enseignant et ses élèves sont observés en classe, 6 de ses élèves choisis au hasard dans la classe sont enquêtés soit 546 élèves.

Pour l'observation directe des pratiques disciplinaires à l'école, nous avons élaboré une grille en nous inspirant de la grille de De Landsheere et Bayer (1969) et de la revue de littérature qui l'accompagne. Dans cette

démarche d'observation, l'échantillonnage du temps a été fait par référence à Medley et Mitzel (1963) qui recommandent, pour les actes qui n'apparaissent pas souvent, de prendre plusieurs échantillons de courtes périodes, dans la même classe. Raison pour laquelle chaque classe a été observée pendant trente minutes (30), huit fois.

A l'intérieur de l'échantillon temporel, nous avons fait un pointage chaque minute qu'un acte pédagogique apparaît. Cela permettait de les classer par catégories de fréquences et suivant l'échelle d'apparition à savoir :

- jamais : si le comportement à observer n'apparaît pas ;
- rarement : si le comportement à observer apparaît une fois ;
- parfois : si le comportement à observer apparaît deux fois ;
- souvent : si le comportement à observer apparaît trois fois ;
- toujours si le comportement à observer apparaît au moins quatre fois.

Nous avons adopté l'entretien semi-directif afin de cerner au niveau des enseignants, leurs opinions, leurs points de vue pouvant nous orienter vers la compréhension de leurs pratiques disciplinaires et chez les élèves, leurs conduites. A cet effet, deux guides d'entretien ont été élaborés, un pour les enseignants et l'autre pour les élèves.

La conduite liée aux performances scolaires des 546 élèves (6 élèves tirés au hasard dans chaque classe) ont été mesurées à partir des tests d'acquisition scolaires en français et en mathématiques que nous avons élaborés. Le test t de Student a permis, dans ce cas, de faire la comparaison entre les moyennes pour aboutir à l'analyse de la variance ou ANOVA qui permet de comparer à la fois, plus de deux moyennes. Cela permet de savoir si la différence observée entre les moyennes des notes d'élèves est attribuable à une cause systématique.

A travers les résultats de l'enquête, les fréquences des différents actes disciplinaires des enseignants et les conduites des élèves observés suivant l'échelle d'appréciation ont été calculés. Ces résultats sont appuyés par une analyse qualitative. Il s'agit de l'analyse logico-sémantique qui s'intéresse directement au contenu manifeste (Mucchielli, 1984).

3 - Présentation et analyse des résultats

3.1 - Analyse quantitative

Après l'enquête, les résultats suivants nous permettent de comprendre les conduites des élèves en rapport avec le type de discipline instituée dans leur école.

Le résultat suivant permet de voir comment les enseignants organisent leurs élèves afin de maintenir la cohésion entre les élèves.

Tableau I : Répartition des différentes gestions utilisées par les enseignants

Gestion de la Classe	Effectifs et pourcentages suivant l'échelle d'appréciation										
	J		R		P		S		T		Totaux
L'enseignant écrit ce qu'il enseigne au tableau en parlant à sa classe	0	0	0	0	0	0	88	4	90		90
							95,6%	4,4%			100%
Il adopte des jeux pédagogiques par les leçons de morale pour les élèves	80		7		3		0	0	0	0	90
	88,9%		7,8%		3,3%						100%
Il organise ses élèves en clubs ou groupes de travail dans lesquels il responsabilise les élèves	90		0	0	0	0	0	0	0	0	90
	100%										100%

J = Jamais, R = Rarement, P = Parfois, S = Souvent, T = Toujours

Source : Résultats de l'enquête

A travers ce tableau, on constate que 95,6% des enseignants écrivent souvent ce qu'ils enseignent au tableau en parlant à la classe et 4,4% des enseignants le font toujours. Les 88,9% des enseignants n'adoptent jamais de jeux pédagogiques, 7,8% des enseignants les adoptent et 3,3% des enseignants le font parfois. Cent pour cent (100%) des enseignants ne constituent jamais de groupes de travail ou clubs afin de responsabiliser les élèves.

Toutes ces pratiques disciplinaires nous conduisent à voir leurs effets sur le comportement des élèves. Ainsi, les tableaux suivants donnent les résultats des différents comportements observés au niveau des élèves.

Tableau II : Répartition des comportements des élèves suivant l'échelle d'appréciation

Comportement des élèves	Effectifs et pourcentages suivant l'échelle d'appréciation											
	J		R		P		S		T		Totaux	
Ils ont peur d'aborder l'enseignant	72	80%	2	2,2%	16	17,8%	0	0	0	0	90	100 %
Ils échangent entre eux	90	100 %	0	0	0	0	0	0	0	0	90	100 %
Ils s'autogèrent dans leur groupe de travail ou se respectent mutuellement	90	100 %	0	0	0	0	0	0	0	0	90	100 %
Ils font des recherches qu'ils exposent en classe	90	100 %	0	0	0	0	0	0	0	0	90	100 %
Ils s'impliquent, ont un esprit d'initiative et se sentent responsables de leur production	90	100 %	0	0	0	0	0	0	0	0	90	100 %

J = Jamais, R = Rarement, P = Parfois, S = Souvent, T = Toujours

Source : Résultats de l'enquête

Les résultats de ce tableau sont analysés en terme de comportement global des élèves dans une classe. Etant donné que notre étude a porté sur 90 classes, ces résultats indiquent que 80% des classes d'élèves de notre observation n'ont jamais peur d'aborder l'enseignant ; dans 2,2% des classes, les élèves ont rarement peur d'aborder leur enseignant et 17,8% ont parfois peur. Dans 100% des classes observées, les élèves n'échangent jamais entre eux, ne s'autogèrent jamais dans leur groupe de travail ou se respectent mutuellement, ne font jamais des recherches qu'ils exposent en classe et

n'ont jamais un esprit d'initiative ou ne se sentent jamais responsables de leurs productions.

Les données recueillies à partir de l'entretien nous permettront d'appuyer les résultats des observations.

Tableau III : Répartition des élèves en fonction de l'implication des élèves dans la gestion de la classe

Effectifs et pourcentages de réponses des élèves						
Connaissance sur le RI		Oui	Non		Total	
Y a-t-il un règlement (RI) intérieur dans ta classe ?	264	48,4%	282	51,6%	546	100%
As-tu défini avec tes camarades et ton maître les sanctions en cas de faute ?	110	20,2%	436	79,8%	546	100%

Source : Résultats de l'enquête

Ce tableau montre que les élèves sont punis en fonction d'un règlement intérieur établi dans la classe. Ainsi, 48,4% des élèves contre 51,6% reconnaissent qu'il existe un règlement intérieur dans la classe. Vingt virgule deux pour cent (20,2%) des élèves contrairement à 79,8% reconnaissent avoir défini ce règlement avec leurs camarades et leur enseignant.

Tableau IV : Répartition des élèves selon qu'ils sont punis ou récompensés

Variables	Effectifs et pourcentages des réponses des élèves						
	Oui		Non		Total		
Elèves souvent récompensés par le maître	229	41,9%	317	58,1%	546	100%	
Elèves souvent Punis par le maître	300	54,9%	246	45,1%	546	100%	

Source : Résultats de l'enquête

Ce tableau indique que cinquante-quatre virgule neuf pour cent (54,9%) sont souvent punis et quarante et un virgule neuf pour cent (41,9%) sont souvent récompensés. Ces renforcements destinés à maintenir la discipline à l'école ont une influence sur les performances scolaires des élèves ou sur leurs conduites en général. Les tableaux suivants permettent de le constater.

Tableau V : Répartition des moyennes des scores des sujets souvent récompensés et ceux des sujets souvent punis

Variables	Effectifs	Moyenne	Ecart-type
Sujets souvent récompensés	229	51,32	7,93
Sujets souvent punis	300	39,07	12,90
	t = 6,70	ddl = 527	\$ = .05

Source : Résultats de l'enquête

Ce tableau nous indique que la moyenne des scores aux deux tests des élèves souvent récompensés (trois fois au moins) est supérieure à celle des scores des sujets souvent punis. Le test-t de Student montre qu'il existe une différence significative entre les deux moyennes (t calculé = 6,70 indique une différence significative au seuil .05, ddl = 527) avec un

écart-type de 7,93 pour les sujets souvent récompensés et 12,90 pour les sujets souvent punis (trois fois au moins).

Tableau VI : Répartition des élèves en fonction des conséquences des renforcements positifs qu'ils reçoivent de la part leur enseignant

Conséquences élèves	Effectifs et pourcentages des réponses des					
	Oui		Non		Total	
Tu travailles bien en classe	295	74,5%	101	25,5%	396	100
Tu es content	307	77,5%	89	22,5%	396	100
Tu as de bonnes notes après	286	72,2%	110	27,8%	396	100
Tu suis bien la leçon	301	76,0%	95	24,0%	396	100
Tu as toujours envie de revenir à l'école	306	77,3%	90	22,7%	396	100

Source : Résultats de l'enquête

Ce tableau indique que 396 élèves ont été, au moins une fois, récompensés alors que 229 élèves l'ont été souvent (tableau 5). Nous avons 74,5% des élèves contre 25,5% qui disent qu'ils travaillent bien lorsqu'ils sont récompensés, 77,5% des élèves affirment qu'ils sont contents lorsqu'ils sont renforcés positivement et 72,2% trouvent qu'ils ont de bonnes notes après. Pour le cas des 76%, ils suivent bien les leçons et 77,3% ont toujours envie de revenir à l'école.

Tableau VII : Répartition des élèves en fonction des conséquences des punitions qui leurs sont infligées par leur enseignant

Effectifs et pourcentages de réponses des élèves						
Conséquences des punitions	Oui		Non		Total	
	Tu travailles bien en classe	394	80,4%	96	19,6%	490
Tu es content	92	18,8%	398	81,2%	490	100%
Tu n'as plus envie de revenir à l'école	139	28,4%	351	71,6%	490	100%
Tu as de mauvaises notes après	86	17,6%	404	82,4%	490	100%
Tu ne suis plus la leçon	166	33,9%	324	66,1%	490	100%
Tu es révolté contre l'enseignant	26	5,3%	464	94,7%	490	100%

Source : Résultats de l'enquête

A travers ce tableau, on constate que 490 élèves ont été, au moins une fois, punis alors que 300 élèves l'ont été souvent. Lorsqu'ils sont punis, ils travaillent bien en classe (80,4%) et 18,8% contre 81,2% des élèves déclarent qu'ils sont contents. 28,4% des élèves disent qu'ils n'ont plus envie de revenir à l'école alors que 17,6% contrairement à 82,4% des élèves, affirment qu'ils ont de mauvaises notes après. Pour 33,9% des élèves, ils n'arrivent plus à suivre la leçon et 5,3% disent qu'ils sont révoltés contre l'enseignant.

3. 2 - Analyse qualitative

L'analyse quantitative des données fait constater que la mauvaise conduite des élèves est due à l'organisation traditionnelle des élèves par les enseignants. Les projets d'école tels que le journal scolaire, le théâtre, les travaux manuels concernant la fabrication des objets n'existent pas. Ces travaux souvent faits en petits groupes ont d'effets positifs sur la conduite des enfants d'après Coussinet(1968).

Face à certains comportements des élèves tels que le bavardage répété, l'agitation, les devoirs de maison non faits, la malpropreté des

vêtements, etc. ils les punissent, leur donnent des conseils ou informent leurs parents. Parmi les punitions utilisées, les plus efficaces sont les châtiments corporels. C'est pourquoi, la majorité des enseignants ont déclaré que l'interdiction des châtiments corporels est une erreur car elle a :

« Contribué à la baisse du niveau scolaire des élèves en les rendant paresseux et impolis ; le Noir est fait pour le bâton. Il existe en certains enfants des diables qui les rendent insupportables et têtus ; d'autres élèves provoquent l'enseignant en se moquant de lui ou en l'insultant ; d'autres encore sont violents envers leurs camarades ».

Il faut donc le bâton pour corriger ces maux dont souffrent ces enfants. Ces mêmes enseignants ont déclaré que sans le châtiment corporel, l'éducation va à la ruine d'où il faut, disent-ils : *«Le bâton pour ceux qui ne veulent pas travailler et des récompenses pour les travailleurs afin de les motiver au travail ».* Un enseignant ajoute :

« Même si on a interdit le bâton, lorsqu'on se cache pour taper, on sait comment le faire pour ne pas blesser les élèves. Le gouvernement a interdit le bâton à l'école mais ne nous a pas proposé d'autres mesures permettant de faire travailler les élèves ».

Pour un autre enseignant, les récompenses créent de jalousie entre les élèves. Les meilleurs élèves qui sont récompensés sont jaloués jusqu'à être envoués par certains de ceux qui ne le sont pas. C'est pourquoi, pour lui, les punitions, surtout corporelles, sont plus efficaces que les récompenses. Elles permettent à l'élève de ne plus répéter l'acte pour lequel il est puni.

4 - Discussion

D'après les résultats des tableaux 1, la majorité des enseignants ne demande jamais aux élèves d'exposer leurs recherches personnelles en classe, n'adoptent pas de jeux pédagogiques et ne conduisent jamais le travail scolaire en classe par petits groupes. Cela signifierait que les enseignants ne sont pas inspirés de la pédagogie de coopération telle que définie par Coussinet (1968) et Toresse (1978). Il y a le choix et la répartition des activités par les enfants. Chacun est responsable et solidaire du groupe et des réalisations collectives ou d'équipes (journal scolaire, montage audio-visuel, etc.). Ce qui créerait la solidarité, l'entraide entre

eux. L'absence de recherches engendre chez les élèves la passivité et la dépendance vis-à-vis de leurs enseignants. Il s'agit bien d'apprendre par l'action de l'autre et par son intermédiaire (Pepel, 1986).

Les résultats du tableau 4 indiquent que les élèves sont plus punis que récompensés. Il existe un règlement intérieur établi dans la classe (tableau 3). Mais la majorité d'entre eux ne reconnaissent pas l'existence de ce règlement intérieur ou l'avoir établi ensemble avec leurs camarades et leur enseignant. Pour reprendre une comparaison empruntée à Goguelin (1983), nous pouvons dire que les enseignants de cette étude concentrent entre leurs mains les trois pouvoirs : le législatif, car ils déterminent la loi et définissent le modèle ; l'exécutif pour le fait qu'ils en contrôlent eux-mêmes l'exécution et le judiciaire parce qu'ils ont le pouvoir de punir ceux qui refusent de s'y conformer. Cela voudrait dire qu'ils ne sont pas des enseignants professionnels qui, d'après Altet (1994) doivent analyser, réfléchir et inventer de nouvelles stratégies en vue de résoudre des problèmes et mieux gérer leur classe. Ce qui justifie le fait que malgré l'interdiction des châtimements corporels, les enseignants résistent à changer parce qu'ils pensent que c'est par ces châtimements seulement qu'ils peuvent maîtriser leur classe.

Par rapport à l'analyse qualitative, la majorité des enseignants a déclaré que leurs élèves n'arrivent pas à se concentrer et bavardent beaucoup. Ce qui les pousse à les punir en les tapant au lieu de leur donner les leçons de silence comme Montessori (1959) qui considère que l'agitation désordonnée des enfants tient à leur maladresse. Ils ne sont pas assez maîtres de leurs muscles et de leurs nerfs. Ils s'agitent et s'énervent, ils deviennent turbulents et inattentifs. C'est donc cette maîtrise d'eux-mêmes, par les « leçons de silence », qu'il faut leur donner, afin qu'ils puissent réaliser avec satisfaction ce qu'ils se proposent ou ce qu'on leur propose. Kerschensteiner (1933) parle de tact pédagogique par lequel un enseignant ne doit pas laisser un certain temps sans occuper les élèves.

Cela est appuyé par leurs propos selon lesquels on utilise le bâton pour les paresseux et les récompenses pour encourager ceux qui travaillent. Pour eux, le Noir est fait pour le bâton. Certains élèves n'arrivent pas à se concentrer en classe parce qu'ils sont possédés par des diables. Il faut toujours les châtier afin de corriger ce mal. Ce sont des croyances très inquiétantes qui renvoient à la mentalité d'esclavage et qui perpétuent l'abus dont plusieurs générations ont été victimes. Tout cela montre bien que les enseignants n'ont pas de connaissances quant au développement de

l'enfant et aux stratégies disciplinaires qui portent fruit en termes de motivation et d'autodiscipline. Apprendre par peur et pour éviter des punitions n'assure pas un développement psychologique et cognitif optimal.

Il est plus facile pour ces enseignants de punir que de récompenser les élèves surtout lorsqu'ils pensent que les récompenses créent l'orgueil au niveau des élèves. De plus, l'autorité en interdisant le châtiment corporel n'a rien prévu pour le maintien de la discipline à l'école. Ils ignorent l'autodiscipline instituée par cette même autorité depuis la Réforme de 1975. Le châtiment corporel étant privilégié par eux, ils s'obstinent à l'appliquer à leurs risques et périls. Mithili (2006) le justifie par le fait que certains enseignants installés dans une routine, conditionnés dans leur pratique pédagogique, résistent aux changements. En plus d'un manque de formation et de supervision adéquates, la taille de la classe pose un défi et ne favorise pas une gestion de classe non coercitive. L'éducateur en pensant aider l'enfant par les châtiments corporels le perturberait encore davantage. Cela agirait négativement sur son développement intellectuel (Voizot, 1973). Cela va dans le même sens que nos résultats qui montrent que les élèves renforcés négativement sont moins performants que les élèves renforcés positivement.

Pour Dubosson (1960), les partisans d'une école traditionnelle peuvent aussi se fermer à tout ce qui n'est pas leur système. Toute nouvelle méthode est vue par celui qui ne la pratique pas comme inutile, un dérangement d'habitude. L'enseignant, dans ce cas, ne se souciera pas de la performance des apprenants mais de sa propre performance.

Conclusion

La question de la discipline et de la punition à l'école est devenue préoccupante pour les éducateurs. Pour Dottrens (1957), l'important est la méthode qu'utilisent les enseignants, la manière dont à chaque heure ils règlent leurs rapports avec leurs élèves et font véritablement œuvre d'éducateurs. Pour cela, nous avons pensé que l'organisation disciplinaire de chaque école influencerait les conduites des élèves. Mais cette hypothèse n'a jamais été vérifiée dans le contexte togolais. L'objectif de ce travail est d'étudier le lien entre les types de disciplines établies par les écoles au Togo et les conduites des élèves. Il a été nécessaire d'élaborer une grille d'observation et un guide d'entretien pour les quatre-vingt-dix enseignants consentants, tenant les classes de CE1 et leurs élèves nous permettant

d'évaluer l'organisation disciplinaire dans les salles de classe. Une échelle d'évaluation des performances scolaires ou test d'acquisition scolaire en mathématiques et en français a été élaborée à partir du programme de CE1. Cette démarche méthodologique a permis l'obtention des résultats significatifs. En plus de l'analyse des données par le calcul de fréquence et l'application de test-t de Student, une analyse qualitative a été faite. Ce qui a permis d'étudier les relations entre les différentes variables.

Par rapport à notre hypothèse, les résultats de cette étude montrent qu'il n'existe pas d'autodiscipline dans nos écoles. Celles-ci sont régies par une discipline verticale influençant négativement la conduite des élèves (réussites scolaires et comportements). Ces sentiments de frustration, de culpabilité, d'agressivité, d'angoisse dus à une discipline verticale sont autant d'obstacles à l'intégration des normes scolaires. Ils débouchent sur des conduites de refus, d'opposition, de rejet de l'école, du maître, et souvent des deux à la fois, et par voie de conséquence sur des inadaptations scolaires.

L'enseignant se trouve lui-même interpellé par certaines conduites d'élèves qui peuvent mettre en question l'organisation de ses propres structures psychiques. Sans doute, est-ce la raison pour laquelle certains maîtres sont dans l'incapacité d'assurer le maintien de la discipline dans leur classe ?

Références bibliographiques

- ALTET, M. (1994). *La formation professionnelle des enseignants. Analyse des pratiques et situations pédagogiques*. Paris : PUF.
- BANNER, M. J., & CANNON, C. H. (2003). *L'art d'apprendre*. Paris : Nouveaux.
- BEAUTE, J. (2008). *Courant de la pédagogie*. Chronoque sociale : Lyon.
- BURDEN, P. R. (1995). *Classroom management and discipline. Methods to facilitate cooperation and instruction*. New York : Logman.
- CLAPAREDE, E. (1946). *L'éducation fonctionnelle*. Neuchâtel : Delachaux et Niestlé.
- CONSEIL Supérieur de l'Éducation. (1995). *Pour une gestion de la classe plus dynamique au secondaire. Avis au Ministre de l'Éducation (50-0402)*. Québec : Service des communications du Conseil Supérieur de l'Éducation.
- COUSSINET, R. (1968). *Une méthode de travail par groupe*. Paris: Maspero.

- DOTTRENS, R. (1957). *L'amélioration des programmes scolaires et la pédagogie expérimentale*. Neuchâtel : Delachaux et Nestlé.
- DOTTRENS, R. (1947). *L'enseignement individualisé*. Neuchâtel : Delachaux et Nestlé.
- DOUET, B. (1987). *Discipline et punition à l'école*. Paris : PUF
- DOYLE, W. (1986). Classroom Organization and management. In M. C. Wittrock (éd), *Handbook of research on teaching*. New York : Macmillan.
- DUBOSSON, J. (1960). *Propos pédagogiques imaginés*. Paris VII° : Delachaux et Nestlé.
- DUMAS, J.E., BLECHMAN, E.A., & PRINZ, R.J. (1994). Aggressive children and effective communication. *Aggressive Behavior*, 20, 347-358.
- DURLAK, J.A. (1997). Primary prevention programs in school. *Advances in clinical child psychology*, 19, 283-318.
- EHRHARD, J., TORAILLE, R., & VILLARS, G. (1982). *Psychopédagogie pratique, l'Education scolaire et ses problèmes*. Paris : Librairie
- FORTIN, L. & PICARD, Y. (1999). Les élèves à risque de décrochage scolaire : facteurs discriminants entre décrocheurs et persévérants. *Revue des Sciences de l'Education*, 25(2),359-374.
- FREINET, C. (1994). *Œuvres pédagogiques*. Paris : Seuil.
- FREINET, C. (1969). *Naissance d'une pédagogie populaire*. Paris : Maspéro.
- GOGUELIN, P. (1983). *La formation continue des adultes*. Paris : PUF.
- GORDON, T. (1981). *Enseignant efficace*. Canada : bibliothèque nationale.
- GAONAC'H, D., & Golder, C. (1995). *Profession Enseignant. Manuel de psychologie*
- LAFON, R. (1969). *Vocabulaire de psychopédagogie et de psychiatrie de l'enfant*. Paris : PUF.
- LEIF, J., & RUSTIN, G. (1970). *Philosophie de l'Education*. Paris : Delagrave.
- MINISTERE DE L'EDUCATION NATIONALE. (1975). *Reforme de l'enseignement. Forme abrégée*. Lomé : Ministère de l'Education Nationale.
- MITHILI, R. (2006). L'enseignement scientifique multiculturel : enquête menée en Inde auprès de professeurs stagiaires et de professeurs de science. *Connexion*, 1-2, 31, 10-13.
- MONTESSORI, M. (1959). *La pédagogie scientifique*. Paris : Desclée de Brouwer.
- MUCCHIELLI, R. (1974). *L'Observation psychologique et psychosociologique*. Paris : ESF.

- MUCCHIELLI R. (1971). *Communication et réseau de communication*, Paris : PUF.
- NAULT, T. (1999). Eclosion d'un moi professionnel personnalisé et modalités de préparation aux premières rencontres d'une classe. In J.-C. Hetu, M. Lavoire, et S. Baillauquès (éds). *Jeunes enseignants et insertion professionnelle*, 139 – 161, Bruxelles : De Boeck Université.
- PELPEL, P. (1986). *Se former pour enseigner*. Paris : Bordas.
- RAMBAUD, A. (2009). *Les effets des dispositifs pédagogiques sur l'estime de soi et la maîtrise de la lecture des élèves de CP et de CE1 : suivi longitudinal*. Thèse de doctorat, Université de Nantes, France.
- STEVE, B., MARIO, R., & CLERMONT, G. (2005). Interventions pédagogiques efficaces et réussite scolaire des élèves provenant de milieux défavorisés. *Revue Française de pédagogie*, 150, 18 – 19.
- TORESSE, B. (1978). *La nouvelle pédagogie du français (méthodes, techniques et procédés)*. Paris : O.C.D.L. 6^e édition.
- VITARO, F., & GAGNON, C. (2000). *Prévention des problèmes d'adaptation chez les enfants et les adolescents. Tome 1 : Les problèmes internalisés*. Québec: Presses de l'Université du Québec.

ATOUPS ET CONTRAINTES SOCIO-ENVIRONNEMENTAUX DE DÉVELOPPEMENT DE LA SOUS-PRÉFECTURE D'AGNIBILEKROU A L'EST DE LA CÔTE D'IVOIRE, Noël Kpan VEI (Université Alassane Ouattara de Bouaké – CI)

Résumé

A l'indépendance, la Côte d'Ivoire a opté pour une économie basée sur l'agriculture. Ainsi, les régions du quart Sud-est comme la sous-préfecture d'Agnibilékrou vont connaître la mise en valeur de grandes superficies des cultures de rente. Cette mise en valeur a été à la base dans les années 70 d'un boom économique raison pour laquelle cette région fut qualifiée de boucle du cacao ivoirien. Cependant, à partir de la fin des années 80, on assista à un vieillissement des plantations et à une raréfaction des terres agricoles ce qui fut à l'origine d'une mobilité spatiale du front pionnier vers les régions forestières du Centre-ouest et du Sud-ouest. C'est pour mieux comprendre la réalité actuelle de cette région qu'une approche systémique a été opérée afin de mettre en exergue les atouts et les opportunités socio-environnementaux dont elle dispose. Cette approche se justifie du fait que pour une meilleure compréhension de la dynamique de l'interface homme et le milieu, il faut adopter une démarche systémique qui implique l'intégration de données multi sources dans un référentiel commun de base afin de procéder à une analyse spatiale. En effet, dans la problématique des études d'interface entre les milieux physique et humain, l'on suggère que l'espace du géographe soit considéré comme un seul ensemble dans lequel les différents éléments entretiennent des rapports étroits et non pas comme un espace avec des composantes autonomes ayant chacune sa propre dynamique interne. De cette investigation, il ressort que la région d'Agnibilékrou regorge d'atouts naturels importants dont la gestion intégrée lui permettrait de retrouver son lustre d'antan.

Mots clés : Agriculture, gestion intégrée, Développement, Agnibilékrou, Côte d'Ivoire

Abstract

After its independence, Côte d'Ivoire adopted an economic policy based on the development of agriculture. So, the regions of the quarter South East in the District of Agnibilékrou registered the development of great surfaces for the production of cash crops. The economic boom of 1970s resulted from

this development and that is the reason why this region was known as the buckle of the Ivoirian cocoa. However, from the end of the 1980s, the plantations became old and farmlands were also rare which triggered a spatial mobility of the pioneering front towards the forest regions of the in Central West and in the South West. It is to better assess the current reality of this region that a systematic approach has been adopted to highlight the socio-environmental assets and the opportunities of the region. This choice is justified because it allows a better understanding of the dynamics of the interface between man and space. It is necessary to adopt a systematic approach which implies the integration of multi-data sources in a common basic reference table to proceed to a spatial analysis. Indeed, concerning the problematic of the studies of the interface between the physical environment and the human environment, it is suggested that the space of the geographer should be considered as a single entity in which the various elements maintain a close relationship and not as a space with autonomous constituents having each its own internal dynamics. From the investigations, it results the fact that the region of Agnibilékrou has many important natural assets, and an integrated management of the region will help it find its lost glory of the past.

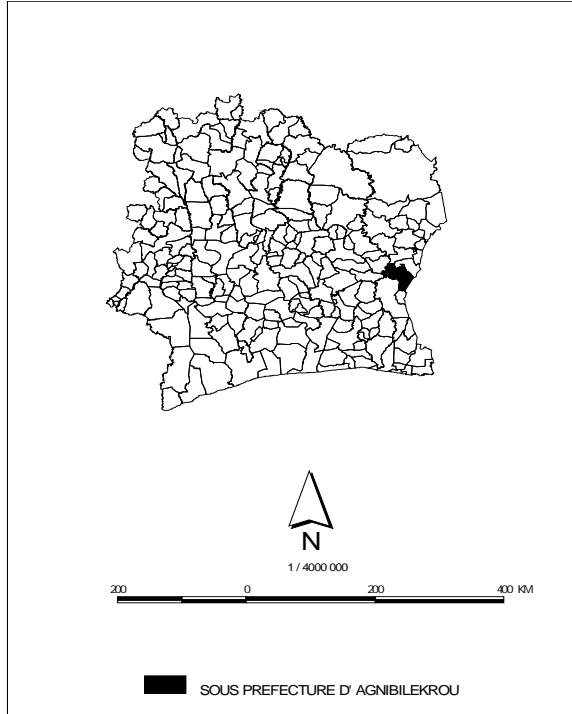
Keywords: Agriculture, sustainable management, Development, Agnibilékrou, Côte d'Ivoire

Introduction

Dans le contexte de mondialisation, tout projet de développement se doit d'obéir à des exigences minimales. Parmi celles-ci, l'état de l'Environnement avec ses contraintes et ses opportunités ainsi que la disponibilité de l'information relative à l'espace ce qui constitue un préalable à l'aménagement du territoire et surtout au développement durable (Jourda, 2002). Située dans la partie Est de la Côte d'Ivoire, la sous-préfecture d'Agnibilékrou, à l'origine était une zone de forêt dense, avec une hydrographie abondante, un relief de bas plateaux, avec une surface relativement plane, un sol aux qualités physico-chimiques et culturelles acceptables (Sodemi, 1982). Cette région regorgeait d'énormes atouts environnementaux (Cct, 2012).

Depuis l'accession de la Côte d'Ivoire à l'indépendance, cette zone va connaître des mutations socio spatiales. Parmi celles-ci, on a assisté à la mise en place de divers projets dont de vastes plantations des cultures de rente et du vivrier marchand. Cette région a connu des années de prospérité, c'est pourquoi, elle fut qualifiée à souhait dans les années 70, de boucle du cacao ivoirien. Cependant, de nos jours, cette région se trouve dans une certaine léthargie qui entrave son décollage, voire son développement eut égard à la présence de contraintes socio environnementales diverses. C'est pourquoi, à travers la présente étude, nous tenterons de relever les opportunités et contraintes locales pour mieux comprendre la situation qui prévaut afin de dégager des perspectives réalistes de développement de cette région.

Figure1 : Situation de la Sous-Préfecture d'Agnibilékrou dans l'ensemble ivoirien



1. Matériels et méthodes utilisés

Cette étude a été rendue possible par la disponibilité de données cartographiques multi dates, multi scalaires et socio économiques diverses. Ce choix se justifie du fait que pour une meilleure compréhension de la dynamique de l'interface homme et le milieu, il faut adopter une démarche systémique qui implique l'intégration de données multi sources dans un référentiel commun de base afin de procéder à une analyse spatiale. En effet, dans la problématique des études d'interface entre le milieuphysique et le milieu humain, l'on suggère que l'espace du géographe soit considéré comme un seul ensemble dans lequel les différents éléments entretiennent des rapports étroits et non pas comme un espace avec des composantes autonomes ayant chacune sa propre dynamique interne (Brou, 2005). C'est pourquoi, pour mieux comprendre les atouts et contraintes socio-environnementaux relatifs au développement de la Sous- préfecture d'Agnibilékrou, des données physiques et humaines ont été utilisées. Au nombre des principaux facteurs naturels de production, on compte également les ressources pédologiques et forestières. Dans une agriculture n'utilisant

pas ou peu d'intrants, comme c'est le cas à Agnibilékrou, tout comme dans la majeure partie des milieux ruraux ivoiriens, la recherche de bon sol est privilégiée par les paysans. C'est généralement sous les forêts denses humides que se trouvent les sols propices à l'agriculture de plantation, du fait des conditions hydriques très favorables (Tchotsoua, 2008).

Le traitement de ces données diverses fait appel parfois à l'utilisation de nouvelles technologies que sont les données de télédétection et des SIG. Par l'utilisation de la Télédétection et des SIG, des données physiques et socio-économiques multi dates et multi scalaires sont intégrées dans un même référentiel géo spatial, afin d'analyser, interpréter et comprendre l'impact direct et indirect des dynamiques entre le milieu et les mutations sociales.

1.1. Données physiques utilisées

Aborder l'environnement en milieu rural, c'est s'intéresser d'abord aux éléments du milieu naturel qui conditionnent la vie (Brou, 2005). Ici, les données physiques utilisées concernent les fonds de carte numérique de la végétation, du sol, de l'hydrographie, et de l'orographie à 1/ 200 000 et 1/400 000 qui couvrent entièrement la zone d'étude. A celles-ci s'ajoutent des données climatiques notamment des données de précipitation. Ces données cartographiques ont été obtenues dans les structures techniques que sont le Centre National de Télédétection et d'Informations Géographiques (CNTIG) et le Centre de Cartographie du Bnetd (CCT). Il est bon de signaler que la carte constitue un puissant outil d'aide à la décision surtout dans le domaine de la planification et de la gestion des ressources forestières (Zairi, 2005). En plus des données sous forme cartographiques, des données d'image satellitaire ont été utiles pour leur vision synoptique permettant d'obtenir après traitement une carte d'occupation du sol récente sur la zone d'étude.

Pour rendre ces données multi scalaires superposables dans un référentiel commun de base, une phase de généralisation cartographique a été réalisée. Cette phase de généralisation nous a permis de rendre superposables les données cartographiques à 1/ 200 000 et 1/400 000. En effet, la généralisation cartographique permet de transformer l'information contenue dans une carte en passant d'une échelle à une autre, elle consiste à simplifier le contenu de la carte, en tenant compte du but et de l'échelle de la nouvelle carte (Cct, 2000).

1. 2. Données socio économiques utilisées

Les données socio économiques concernent les statistiques de population et les données relatives aux localités, aux superficies cultivées et aux équipements routiers de la zone d'étude.

Ainsi en 1998, la population de l'ensemble sous préfectorale était estimée à 106 530 habitants (INS, 1998). La densité spatiale est quant à elle passée de 26 à 35 habitants /Km² entre 1988 et 1998. Quant aux localités, la sous-préfecture d'Agnibilékrou regroupait 25 villages avec 88 466 habitants soit 83 % de la population et 18044 soit 17% pour la ville d'Agnibilékrou. Cette proportion s'explique du fait que la population est à majorité rurale et agricole. Au niveau des superficies cultivées, on observe une augmentation sensible des parcelles au détriment des massifs forestiers de base. Au niveau de la desserte, à part la voie principale bitumée qui relie le chef lieu à Abengourou au Sud et à Tanda au Nord, le reste des voies présente un état peu praticable surtout en saison pluvieuse.

2. Agnibilékrou : une région aux atouts naturels importants

De part sa position géographique en climat tropical humide, la région d'Agnibilékrou présente d'énormes potentialités agricoles. Il s'agit notamment d'une densité relativement élevée de drainage, d'une couverture végétale sempervirente, d'un relief relativement plan et d'un sol aux aptitudes culturales acceptables (Hauhouot, 2002).

2.1. Région suffisamment arrosée avec au départ une couverture végétale normale

La région d'Agnibilékrou appartient au climat tropical humide caractérisé par une pluviométrie annuelle comprise entre 1500 et 1200 mm de pluie. Elle est également caractérisée par deux saisons dont une longue saison de pluie (Avril à Novembre) et une petite saison sèche de quatre mois (Décembre à Mars) (Sodexam, 2010).

Au plan hydrographique on note également la présence d'un cours d'eau principal qui est le Comoé et ses affluents dont les principaux sont le Ba et le Ndjoré sur la rive gauche et le Nzuékpli sur la rive droite et de quelques rivières comme le Ifou à proximité de chef lieu Agnibilékrou. La densité de drainage est estimée à 463 m/km² en période d'étiage et à 303 m/km² en période de crue. Une densité de drainage supérieure à 400 m/km² est jugée élevée (N'go, 2000).

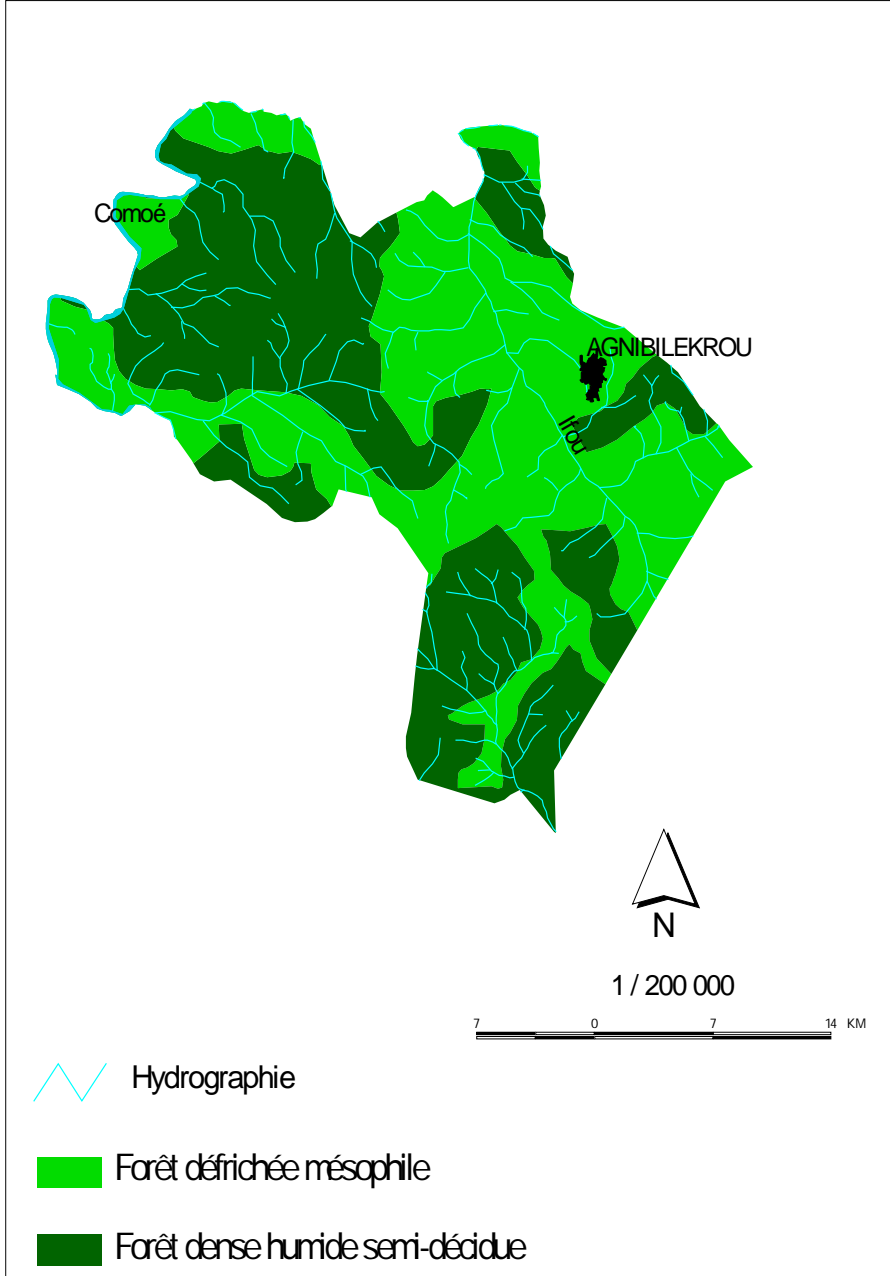
En effet, dans les régions plus humides comme Agnibilékrou, où la végétation est dense, c'est la densité de drainage qui explique le mieux les différences d'écoulement entre les bassins versants. En effet, les crues sont plus volumineuses lorsque la densité de drainage est élevée (Grésillon, 2004).

En ce qui concerne la densité de drainage, la difficulté de son évaluation tient surtout au fait que la mesure d'une longueur sur une carte dépend beaucoup de sa résolution: un drain peut être 'visible' à l'échelle de 1/1 000 mais pas de 1/25 000. Les outils cartographiques numérisés doivent permettre de définir une norme à ce sujet, et contribuer à donner à la densité de drainage en particulier toute son importance. Dans notre cas, la généralisation cartographique a permis de résoudre cette difficulté majeure.

Le drainage permet de réguler l'humidité excessive des sols, due à leur nature ou à la présence de sources ou de nappes d'eau près de la surface. En effet, si les terres agricoles ne disposent pas d'un bon drainage naturel, elles sont presque saturées en eau. Dans ce cas, la terre se gorge d'eau, surtout durant la période hivernale, et il faut impérativement installer un système de drainage artificiel ce qui n'est pas le cas à Agnibilékrou.

Quant à la végétation, elle était à l'origine caractérisée par la forêt dense mésophile et semi décidue (Figure, 2). Cette couverture végétale a été prépondérante dans la mise en place des cultures de plantation comme l'hévéa, et surtout le binôme café cacao. L'agriculture dans cette région se subdivise en deux sous secteurs que sont l'agriculture de subsistance destinée à l'autosuffisance alimentaire et l'agriculture de rente qui repose sur des cultures de rente que sont le binôme café - cacao, et l'anacarde surnommée « le cacao des savanes ». Hormis l'agriculture, l'exploitation du bois a été l'une des activités génératrice de revenus pendant plusieurs décennies pour cette région.

Figure 2 : Végétation d'origine et hydrographie de la sous- préfecture d'Agnibilekrou



Cette couverture végétale va jouer un rôle protecteur au niveau du sol. Ceci s'explique par la présence d'un sol aux aptitudes culturales acceptables. Il faut retenir que les relations sol-végétation sont, de nature très complexe. Dans l'écosystème forestier tropical humide comme c'est le cas ici, la plus grande partie des matières nutritives disponibles (environ les quatre cinquièmes) sont stockées dans la biomasse, notamment la biomasse au-dessus du sol, en ce qui concerne l'azote, le phosphore et la plupart des cations. (Fontaine, 1987).

A l'échelle géologique, les forêts ont largement contribué à la formation des sols tropicaux dont elles assurent la pérennité par action physique (protection contre les eaux, le vent) et chimique (recyclage des éléments minéraux). Leur rôle améliorateur est largement démontré, sous tous les climats, par la pratique de la culture itinérante (reconstitution de la fertilité au bout de quelques décennies). Leur rôle protecteur, a contrario, devient évident lors du défrichage ou du déboisement (Tchotsoua, 2008).

2.2. Sol aux aptitudes acceptables et une topographie propice aux cultures

La formation d'un sol résulte de la fragmentation des roches en particules de plus en plus fines et de l'incorporation de celles-ci à de la matière organique en cours de décomposition. L'eau, les racines et les alternances de gel et de dégel contribuent à la fragmentation des roches. La roche désagrégée constitue la roche mère, qui s'amenuise petit à petit. Les animaux et les végétaux participent à la formation des sols (pédogenèse), de leur vivant, en agissant sur la fragmentation des roches et, après leur mort, en fournissant de la matière organique fraîche. À mesure que le sol se développe, des couches appelées horizons s'individualisent. En effet, un sol est composé de façon verticale de trois horizons que sont les horizons A, B et C. L'horizon A, est proche de la surface, et en général riche en matière organique, tandis que l'horizon C qui est en profondeur est surtout minéral et possède une composition très voisine de la roche initiale (Encarta, 2008).

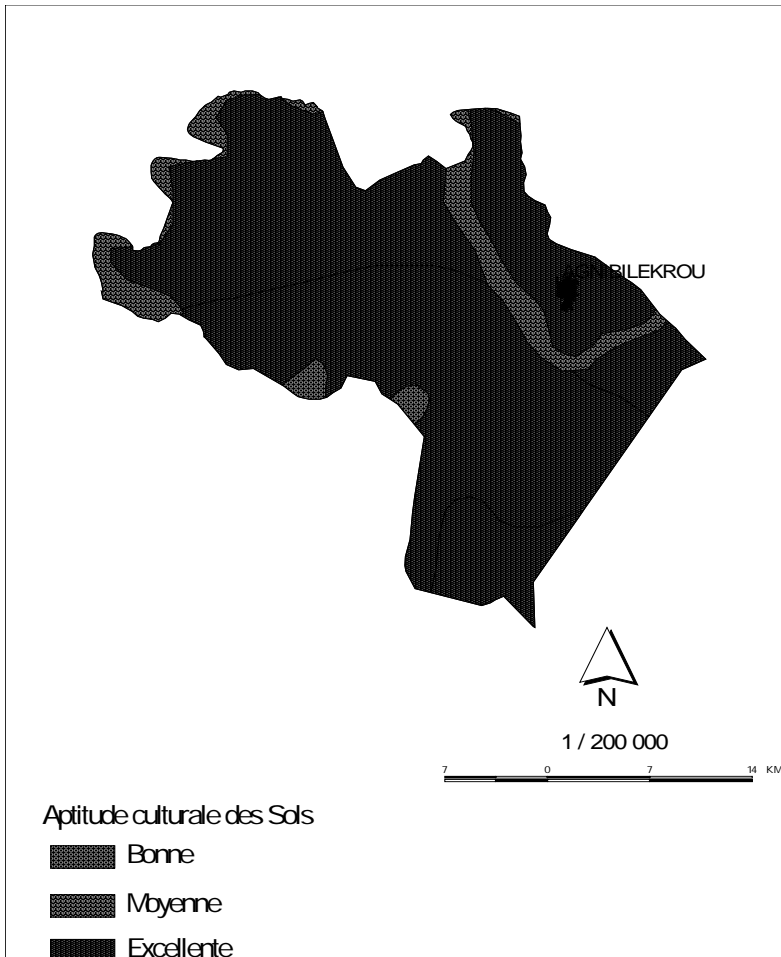
Un sol évolué est associé à un couvert végétal dense comme c'est le cas à Agnibilekrou. Le sol est une formation généralement meuble constituée d'un complexe organique et minéral qui résulte de la transformation superficielle des roches sous l'action conjointe des agents météoriques et des êtres vivants.

Dans l'ensemble, les sols en place ont des propriétés physicochimiques au-dessus de la moyenne. Par leur intervention tant au niveau de la dégradation chimique que biologique, les propriétés physico-

chimiques d'un sol jouent un rôle déterminant sur la durée de vie d'un pesticide et sur la nature des produits de transformation qui apparaissent. Toutefois, leur action ne peut être dissociée, ni de celle exercée par le climat, ni de celle exercée par l'homme à travers ses pratiques culturelles.

A Agnibilekrou, l'ensemble des ressources en sols se compose en sols ferrallitiques moyennement et fortement *dessaturés* dont les aptitudes culturales varient de moyenne à très bonne. En effet, les sols aux aptitudes culturales moyennes se situent le long des cours d'eau, quant aux sols aux aptitudes culturales bonnes, on les rencontre dans les secteurs légèrement accidentés et les sols aux aptitudes culturales excellentes dans la majeure partie de cette région (Figure 3).

Figure 3 : Aptitude culturale des sols de la sous- préfecture d'Agnibilekrou



Au plan topographique, la région d'Agnibilékrou appartient au secteur de bas plateaux dont l'altitude moyenne varie entre 200 et 250 mètres par endroits. Le relief reste dominé par une surface plane légèrement ondulée du Nord au Sud. Cette platitude reste dégagée une absence de pente. En effet, les pentes dans cette région sont négligeables car se situant entre 2 et 5 %. Par cette faiblesse de la pente, on observe une absence d'érosion néfaste à la pratique agricole surtout sur les secteurs en hauteur. De façon générale, l'inclinaison de surface laisse présager le type d'érosion et les différentes activités anthropiques selon le milieu urbain ou rural (Aouti, 2003).

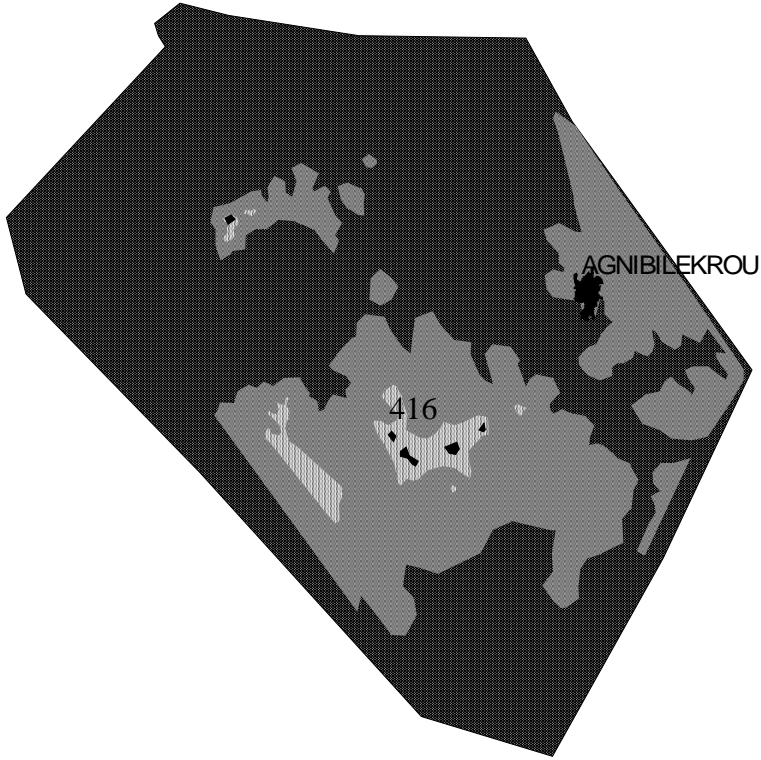
Tableau 1 : Classification des pentes et types d'érosion

N° d'ordre	Inclinaison de surface (°c)	Type d'érosion développée	Limitation de l'activité agricole et de l'aménagement
1	0 < pente < 2	Absence de processus d'érosion.	Pas de limitation.
2	2 < pente < 5	L'érosion en nappa a lieu d'une utilisation incorrecte du sol.	Ne pas labourer et aménager dans le sens de l'inclinaison.
3	5 < pente < 15	Réalisation de l'érosion en nappe et de rigole; le dernier cité a lieu surtout à la suite d'une mauvaise utilisation des sols.	Ne pas labourer et aménager dans le sens de la direction de l'inclinaison et éviter de cultiver et d'aménager sur les collines.
4	pente > 15	Erosion en nappe, de rigole et de ravins.	Interdit à toutes activités humaines nécessitant la destruction complète de la couverture sol.





Source : (Aouti, 2003)

A Agnibilékrou, au regard de la topographie on observe aucune restriction dans la mise en valeur des différentes terres quelle que soit la topographie en place (Figure, 4).

Figure 4 : Topographie de la sous- préfecture d'Agribilékrou



ELEVATION EN METRES

-  400 met plus
-  300 à 400 m
-  200 à 300 m
-  100 à 200 m



1 / 200 000



Conclusion partielle

Au plan environnemental, Agnibilékrou dispose d'énormes potentialités avec à l'origine une couverture végétale de forêt dense et humide. Cette couverture végétale a favorisé la mise en place d'un sol aux aptitudes culturales acceptables dans l'ensemble. Au plan du relief, le déterminisme du milieu ne constitue guère une entrave à la pratique d'activités humaines diverses.

Cependant, la primauté du possibilisme humain sur la nature ne constitue-telle pas un frein à la mise en valeur durable de cette région ? En d'autres termes la pratique agricole en place depuis plusieurs décennies ne menace-telle pas l'équilibre du milieu ? En effet, l'agriculture durable est une agriculture qui peut durer parce qu'elle ménage son environnement et sauvegarde à long terme ses capacités de production. Il s'agit de la préservation de l'intégrité des moyens de production (sol, eau, etc.) tout en conservant la rentabilité de l'agriculture et en répondant aux besoins humains. Cette réalité est-elle perceptible dans la sous-préfecture d'Agnibilékrou ?

3- Volonté humaine de puissance spatiale, un lien dialectique avec la déforestation ?

Depuis trois décennies, les plantations forestières tropicales et subtropicales sont en forte expansion avec environ trois millions d'hectares supplémentaires chaque année et une superficie d'environ 100 millions d'hectares (Fao, 2000). Les avocats des plantations soutiennent qu'elles participent à réduire la pression sur les écosystèmes forestiers naturels, stockent du carbone, fournissent des produits divers aux populations et approvisionnent en bois des filières économiques. Selon eux, les plantations ont tous les atouts pour participer efficacement au développement durable des pays tropicaux et subtropicaux et pour attirer les investisseurs (Sedjo, 2001). A l'opposé, certaines ONG organisent des campagnes anti-plantations qui soutiennent que les impacts sociaux, économiques et écologiques sont largement négatifs. Les plantations sont en réalité d'une très grande diversité, en termes d'espèces plantées, de nature et d'objectifs, des acteurs impliqués et, par suite, des impacts sociaux, économiques et écologiques. Cette note examine les controverses sur les plantations forestières et propose de réfléchir à leurs enjeux et à leur place comme outil au service du développement durable des pays et de leurs populations (Locatelli et al, 2005). Il ressort de toutes ces analyses parfois

contradictoires un point commun, celui de la volonté humaine de puissance spatiale des acteurs qui reste l'une des causes essentielles de la déforestation surtout en milieu rural ivoirien.

En effet, parfois chaque paysan ou chef de ménage veut avoir sa propre parcelle, sa propre marque spatiale soit par la création d'un campement ou hameau dont le finage direct sera réservé à la pratique de cultures diverses.

C'est pourquoi, en tenant compte de la position spatiale des agglomérations, et des principales voies de communication, on a pu établir un lien de causalité d'exploitation des derniers massifs forestiers dans la région d'Agnibilékrou. Ce risque est d'autant plus important que la distance de la forêt par rapport à la localité ou à la voirie est courte.

Cette analyse est fondée sur le fait que, en plus du poids de la population, l'ouverture des routes constitue un des moteurs essentiels de la déforestation (Brou, 2005). La méthode d'évaluation du taux de déboisement dans la périphérie des voies de communication est réalisée, comme dans le cas des localités, par superposition du réseau des pistes sur la couche d'occupation du sol (Figure, 5).

En effet, une marge raisonnable de 5 kilomètres a été observée autour de chaque localité, et celle d'un (1) kilomètre le long des différentes artères. Ce choix se justifie du fait qu'à l'Est et dans le sud de la Côte d'Ivoire, les terroirs des localités ont un rayon de 4 km en moyenne (Brou, 2005). Au niveau des voies de communication, des analyses indiquent qu'on rencontre un nombre plus important de présence humaine dans les 500 m des massifs forestiers à proximité d'une voie de communication (Figure, 6). Ce choix s'explique par la notion de déséconomie de la distance par les acteurs, qui pour l'écoulement des produits agricoles s'installent à proximité des différentes voies de communication.

Figure 5 : Déforestation liée à la proximité des localités

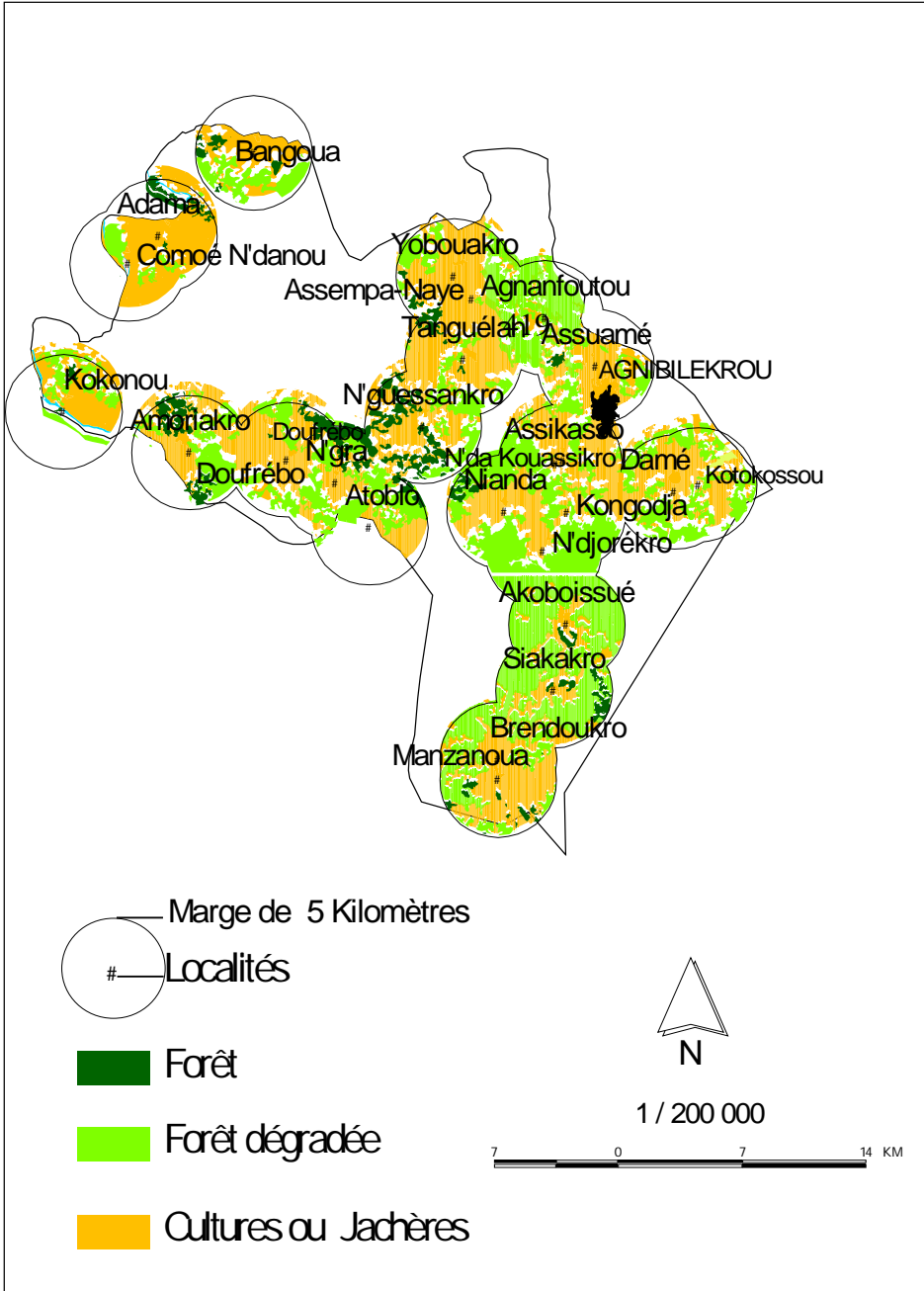
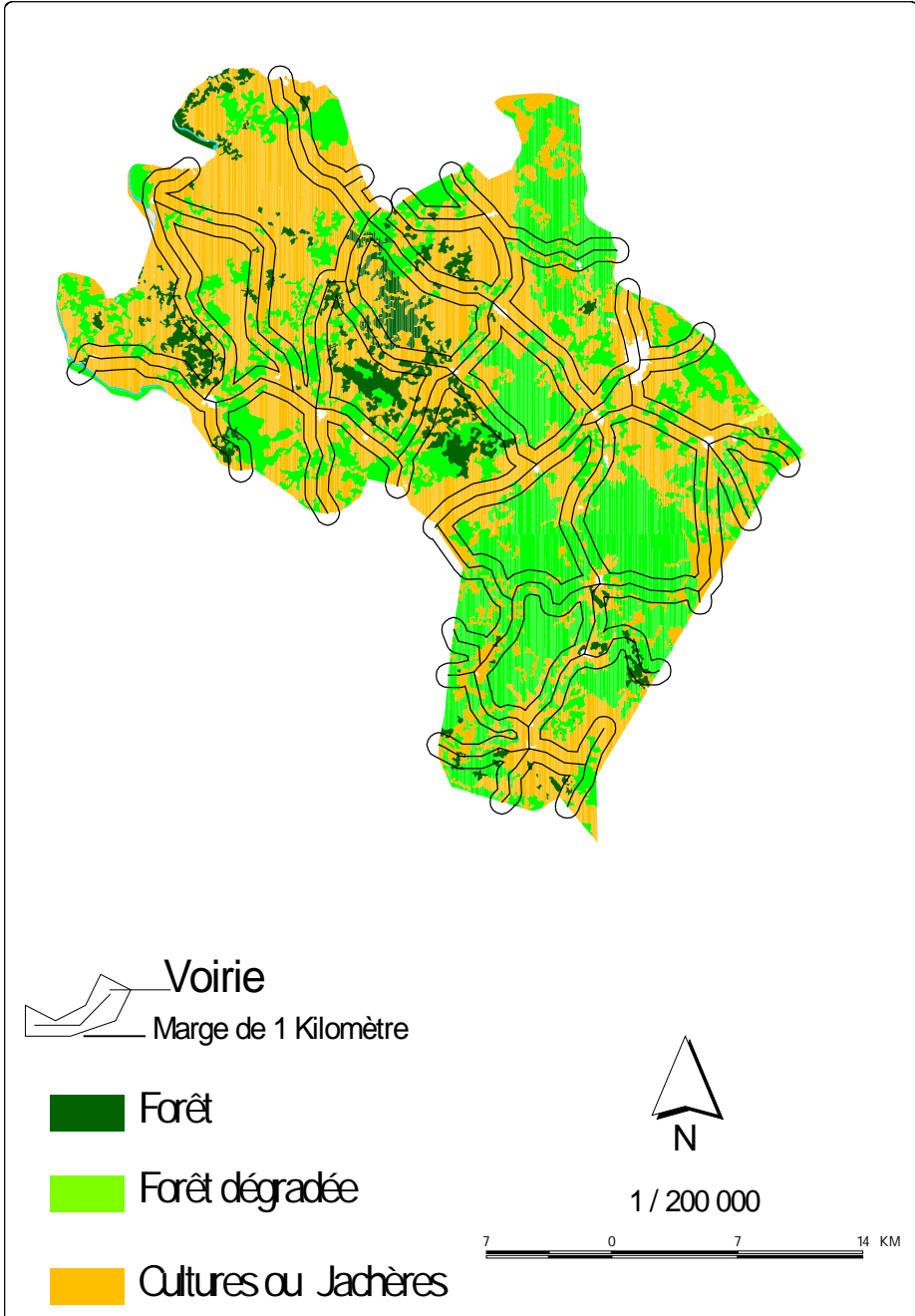


Figure 6 : Déforestation liée à la proximité des voies de communication



4 : Regard critique sur les contraintes et opportunités locales

La proximité de la forêt est un facteur important dans la localisation de la population rurale. En 1998, sur les 6,5 millions de ruraux que comptait la Côte d'Ivoire, 1,5 millions (environ un sur quatre) habitaient à moins de 2 000 m des îlots forestiers, pour la plus part classés dans le domaine permanent de l'État (Brou, 2005). La pression exercée par les populations sur les massifs forestiers est tout de suite perceptible par la distance entre ces derniers et les agglomérations rurales.

A Agnibilékrou, le premier regard critique porte sur les impacts environnementaux de la création des plantations, en particulier la perte de la biodiversité qui serait liée aux plantations exotiques mono spécifiques du binôme café-cacao depuis les indépendances. Cette critique se justifie dans la mesure où la création de plantation s'est opérée sur des terrains préalablement couverts de forêt naturelle.

En réalité, les plantations forestières des régions tropicales comme Agnibilékrou présentent une extrême diversité, tant dans la nature des acteurs et de leur implication dans l'espace socio-économique, que dans la nature des plantations et de leur intégration dans l'espace rural.

Pour évaluer l'impact des plantations forestières, il est indispensable de s'interroger sur le système avec lequel on compare. Les plantations sont parfois vues comme visant à remplacer la forêt naturelle. La destruction de forêt pour réaliser des plantations n'est généralement pas une option rentable, surtout parce que le coût du délogement de la forêt est prohibitif.

Jusqu'en 1965, l'arrivée des populations pour la mise en culture du café et du cacao s'est faite en priorité dans le quart Sud-est du pays, se traduisant par un défrichement systématique (Brou et al, 2003). La disparition progressive de la forêt et l'épuisement des terres ont, peu à peu, contraint les populations à émigrer vers les régions voisines. A partir des années 70, l'activité agricole s'est déplacée en direction du Centre-sud et du Centre-ouest.

Malgré cette migration pour des raisons de manque de forêt dans la région d'Agnibilékrou, les acteurs tant des zones de départ que celles d'arrivée n'auront pas tiré de leçons et les mêmes comportements et pratiques seront observés dans le Centre-ouest et le Sud-ouest ivoirien. Ainsi, on va assister à une homogénéisation des densités rurales de population tant dans les zones de l'Est que dans la zone forestière de l'Ouest, qui correspond à la généralisation du système de l'économie de plantation.

Autre fait remarquable, c'est la non mise en exergue dans la région d'Agnibilékrou, des activités de reconversion comme la riziculture ou l'aquaculture face au recul du massif forestier. Par exemple, en Europe, les politiques de développement rural sont le résultat d'un développement historique spécifique et concerté des sociétés rurales. Or, la mise en œuvre de politiques nationales agricoles doit être décisive dans le processus de construction des politiques de développement rural (Madr, 2004).

De même en Egypte, la vision stratégique de développement à l'horizon 2022 accorde au domaine rural une place stratégique avec la part belle aux activités de reconversion. De même, en Turquie, une subvention étatique sera accordée aux activités rurales peu destructrices de l'environnement (Madr, 2004). A Agnibilékrou, la disparition du massif forestier a fait place à un ralentissement des activités économiques régionales qui explique en partie la situation de léthargie que vit la région.

Conclusion

La région d'Agnibilékrou regorge d'énormes potentialités environnementales qui ne demandent qu'une revalorisation. En effet, au plan naturel, cette région regorge une densité de drainage hydrographique acceptable, des moyennes annuelles de précipitations élevées, un sol aux aptitudes culturales au-dessus de la moyenne, un relief favorable à l'édification de divers projets agro économiques. Cependant, la mise en place excessive de culture de plantation depuis plusieurs décennies a occasionné un recul drastique du couvert végétal de départ. Cette situation est inhérente surtout à la densification socio temporelle qui s'est traduite par l'ouverture de voies d'accès d'une part et à la volonté humaine de puissance spatiale des acteurs traduite par la création de sites habités et par l'érection des terres à proximité de ces dits sites en cultures diverses d'autre part.

A présent, la problématique fondamentale pour résoudre l'état de léthargie de cette région ne serait-elle pas la mise en place de projet intégré et concerté avec la participations des populations locales dans un but de reconversion d'activités en vue d'un développement équitable et surtout durable ?

Bibliographie

- AOUTI J. P., (2003) : Identification des Risques Naturels en Milieu Urbain à partir des Modèles Numériques de Terrain : Cas d'Abidjan. *Mémoire Maîtrise, IGT, Abidjan, 137p.*
- BROU Y., (2005) : Climat, mutations socio-économiques et paysages en Côte d'Ivoire. *30 novembre, Thèse d'Habilitation à Diriger des Recherches, Lille, France, 266p.*
- BROU Y., Servat E., Paturel J., (2003) : Contribution à l'analyse des interrelations activités humaines et variabilité climatique : cas du Sud forestier ivoirien. *Ouvrage collectif, Paris, pp3-4*
- CCT, (2000) : Rapport d'exécution : base de données géographiques. *Abidjan, Avril, 34p.*
- CCT, (2012) : Rapport annuel : base de données géographiques. *Abidjan, Décembre, 45p.*
- ENCARTA, (2008) : Microsoft Encyclopédie.
- FAO, (2000) : Foresterie Urbaine et Périurbaine. *Rome, 89p.*
- FONTAINE R. G., (1987) : L'aménagement des forêts tropicales humides. *Rome, Fao, pp.2-3*
- GRESILLON J.M., (2004) : Contribution à l'étude de la formation des écoulements de crue sur les petits bassins versants. Approches numériques et expérimentales à différentes échelles. *Diplôme d'habilitation à diriger des recherches, Université Joseph Fourier Grenoble, 154 p.*
- HAUHOUOT A., (2002). Développement, Aménagement, Régionalisation en Côte d'Ivoire. *Abidjan, EDUCI, 364p.*
- JOURDA P., (2002) : Initiation Arcview 3.2 et application aux SIG. *Abidjan- UNESCO, 15p.*
- LOCATELLI B., MALLET B., GAUTIER D., GUIZOL P., (2005) : Les plantations forestières au service du développement durable des pays tropicaux. *Ouvrage collectif, PP 6-8.*
- MADR, (2004) : Stratégie de Développement rural durable, *Paris, Juillet, P 3.*
- N'GO A., (2000) : Etude de l'érosion des sols de la région de Buyo (Côte d'Ivoire).
Thèse doctorat 3^e cycle, UAA, 197p.
- SODEXAM, (2010): Rapport d'activités annuelles. *Abidjan, Décembre, 36p.*
- SEDJO R., (2001): Conservation resources for the Future. *Washington, Discussion Papersdp-01-51.*

Noël VEI KPAN/ Atouts et contraintes socio-environnementaux de développement de la sous-préfecture d'Agnibilekrou à l'est de la Côte d'Ivoire / Revue Échanges vol. 1 n° 002
juin 2014

TCHOTSOUA M., (2008) : De la spatialisation à l'aide pour un développement maîtrisé en milieu tropical. Le cas des hautes terres de l'Adamaoua au Cameroun., *Editions Manuscrit, Université, Paris 7, 249 p.*

ZAIRI M., (2005) : Utilisation des SIG pour l'évaluation de la vulnérabilité environnementale des aquifères phréatiques : Cas de la nappe de Sfax-Agareb (Sud-est tunisien). *LR3E, Tunis, 15p.*