

LES LIGNES DE BOUAKÉ-LA-NEUVE

REVUE ÉLECTRONIQUE DES SCIENCES HUMAINES
DE L'UNIVERSITÉ ALASSANE OUATTARA

NUMÉRO

15

JANVIER

2023



ISSN : 2221-9730

LES LIGNES DE BOUAKÉ-LA-NEUVE
Revue électronique des sciences humaines
de l'Université Alassane Ouattara

LES LIGNES DE BOUAKÉ-LA-NEUVE
Revue électronique des sciences humaines
de l'Université Alassane Ouattara

Azoumana Ouattara : Directeur de Publication

Université Alassane Ouattara, Décanat
BPV 18 Bouaké 01
République de Côte d'Ivoire

Téléphone: (225) 01 03 58 91 04

Courriel: azou_o@yahoo.fr

Site Internet: www.leslignesdebouake-la-neuve.org

ISSN : 2221-9730

DIRECTEUR DE LA PUBLICATION

Prof. Azoumana OUATTARA

CHEFS DE LA RÉDACTION

- Prof. ABOLOU Camille Roger ;
- Prof. N'GORAN-POAMÉ Lea.

COMITÉ DE RÉDACTION

- Prof. SORO Donissongui ;
- Prof. KOUASSI Yao Edmond ;
- Prof. TRO Dého Roger ;
- Prof. GUIBLEHON Bony;
- Prof. KANGA Konan Arsène ;
- Dr/Mc NIAMKEY Aka ;
- Dr KOUAMÉ Séverin.

COMITÉ DE LECTURE

- Prof. IBO Lydie ;
- Prof. ZONGO Georges ;
- Prof. KOUAKOU Antoine ;
- Prof. DJAKO Arsène ;
- Prof. KOSSONOU Kouabena François;
- Prof. DEDOMON Claude;
- Prof. KOFFI Ehouman René

COMITÉ SCIENTIFIQUE

- Prof. AKINDES Francis, Université Alassane Ouattara /IRD, Chaire UNESCO de Bioéthique;
- Prof. CANIVEZ Patrice, Lille III ;
- Prof. DEVERIN Yveline, Université Toulouse-le-Mirail ;
- Prof. DIBI Kouadio Augustin, Université de Cocody ;
- Prof. KERVEGAN Jean-François, Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne ;
- Prof. KONATE Yacouba, Université de Cocody ;
- Prof. MARIE Miran, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris ;
- Prof. NUBUKPO Komlan Messan, Université de Lomé ;
- Prof. POAME Lazare Marcellin, Université Alassane Ouattara ;
- Prof. SAVADOGO Mahamadé, Université de Ouagadougou ;
- Prof. Gilles MARMASSE, Université de Poitier ;
- Prof. Jacques NANEMA, Université de Ouagadougou.

LIGNE ÉDITORIALE

L'engagement scientifique des enseignants-chercheurs de l'Université Université Alassane Ouattara a contribué à mettre en place une revue ouverte aux recherches scientifiques et aux perspectives de développement. *Les lignes de Bouaké-la-neuve* est un des résultats de cette posture qui comporte le pari d'une éthique du partage des savoirs. Elle est une revue interdisciplinaire dont l'objectif est de comparer, de marquer des distances, de révéler des proximités insoupçonnées, de féconder des liens, de conjuguer des efforts d'intellection et d'ouverture à l'altérité, de mutualiser des savoirs venus d'horizons différents, dans un esprit d'échange, pour mieux mettre en discussion les problèmes actuels ou émergents du monde contemporain afin d'en éclairer les enjeux cruciaux. Ce travail de l'universel fait appel aux critiques littéraires et d'arts, aux bioéthiciens, aux géographes, aux historiens, aux linguistes, aux philosophes, aux psychologues, aux spécialistes de la communication, pour éclairer les problèmes publics qui n'avaient auparavant pas de visibilité mais surtout pour tracer des perspectives nouvelles par des questionnements prospectifs. La revue accueillera les contributions favorisant le travail d'interrogation des sociétés modernes sur les problèmes les plus importants : la résurgence de la question des identités, les enjeux éthiques des choix pratico- technologiques, la gouvernance des risques, les défis environnementaux, l'involution multiforme de la politique, la prise au sérieux des droits humains, l'incomplétude de l'expérience démocratique, les promesses avortées des médias, etc. Toutes les thématiques qui seront retenues couvriront les défis qui appellent la rencontre du travail de la pensée pensante et de la solidarité.

CONSIGNES DE RÉDACTION

Normes éditoriales d'une revue de lettres ou sciences humaines adoptées par le CTS/LSH, le 17 juillet 2016 à Bamako, lors de la 38ème session des CCI : « Aucune revue ne peut publier un article dont la rédaction n'est pas conforme aux normes éditoriales (NORCAMES/LSH). Les normes typographiques, quant à elles, sont fixées par chaque revue.»

1. Les textes à soumettre devront respecter les conditions de formes suivantes :

- ✓ le texte doit être transmis au format document doc ou rtf ;
- ✓ il devra comprendre un maximum de 60.000 signes (espaces compris), interligne 1,5 avec une police de caractères Times New Roman 12 ;
- ✓ insérer la pagination et ne pas insérer d'information autre que le numéro de page dans l'en-tête et éviter les pieds de page ;
- ✓ les figures et les tableaux doivent être intégrés au texte et présentés avec des marges d'au moins six centimètres à droite et à gauche. Les caractères dans ces figures et tableaux doivent aussi être en Times 12. Figures et tableaux doivent avoir un titre.
- ✓ Les citations dans le corps du texte doivent être indiquées par un retrait avec tabulation 1 cm et le texte mis en taille 11.

2. Des normes éditoriales d'une revue de lettres ou sciences humaines

2.1. Aucune revue ne peut publier un article dont la rédaction n'est pas conforme aux normes éditoriales (NORCAMES). Les normes typographiques, quant à elles, sont fixées par chaque revue.

2.2. La structure d'un article, doit être conforme aux règles de rédaction scientifique, selon que l'article est une contribution théorique ou résulte d'une recherche de terrain.

2.3. La structure d'un article scientifique en lettres et sciences humaines se présente comme suit :

- Pour un article qui est une contribution théorique et fondamentale : Titre, Prénom et Nom de l'auteur, Institution d'attache, adresse électronique, Résumé en Français, Mots clés, Abstract, Key words, Introduction (justification du thème, problématique, hypothèses/objectifs scientifiques, approche), Développement articulé, Conclusion, Bibliographie.

- Pour un article qui résulte d'une recherche de terrain : Titre, Prénom et Nom de l'auteur, Institution d'attache, adresse électronique, Résumé en Français, Mots clés, Abstract, Key words, Introduction, Méthodologie, Résultats et Discussion, Conclusion, Bibliographie.

- Les articulations d'un article, à l'exception de l'introduction, de la conclusion, de la bibliographie, doivent être titrées, et numérotées par des chiffres (exemples : 1.; 1.1.; 1.2; 2.; 2.2. ; 2.2.1 ; 2.2.2. ; 3. ; etc.).

2.4. Les passages cités sont présentés en romain et entre guillemets. Lorsque la phrase citant et la citation dépassent trois lignes, il faut aller à la ligne, pour présenter la citation (interligne 1) en romain et en retrait, en diminuant la taille de police d'un point.

2.5. Les références de citation sont intégrées au texte citant, selon les cas, de la façon suivante : - (Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur. Nom de l'Auteur, année de publication, pages citées) ; - Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur. Nom de l'Auteur (année de publication, pages citées).

Exemples :

- En effet, le but poursuivi par M. Ascher (1998, p. 223), est « d'élargir l'histoire des mathématiques de telle sorte qu'elle acquière une perspective multiculturelle et globale (...), d'accroître le domaine des mathématiques : alors qu'elle s'est pour l'essentiel occupé du groupe professionnel occidental que l'on appelle les mathématiciens(...)».

- Pour dire plus amplement ce qu'est cette capacité de la société civile, qui dans son déploiement effectif, atteste qu'elle peut porter le développement et l'histoire, S. B. Diagne (1991, p. 2) écrit :

Qu'on ne s'y trompe pas : de toute manière, les populations ont toujours su opposer à la philosophie de l'encadrement et à son volontarisme leurs propres stratégies de contournements. Celles là, par exemple, sont lisibles dans le dynamisme, ou à tout le moins, dans la créativité dont sait preuve ce que l'on désigne sous le nom de secteur informel et à qui il faudra donner l'appellation positive d'économie populaire.

- Le philosophe ivoirien a raison, dans une certaine mesure, de lire, dans ce choc déstabilisateur, le processus du sous-développement. Ainsi qu'il le dit :

le processus du sous-développement résultant de ce choc est vécu concrètement par les populations concernées comme une crise globale : crise socio-économique (exploitation brutale, chômage permanent, exode accéléré et douloureux), mais aussi crise socio-culturelle et de civilisation traduisant une impréparation sociohistorique et une inadaptation des cultures et des comportements humains aux formes de vie imposées par les technologies étrangères. (S. Diakité, 1985, p. 105).

2.6. Les sources historiques, les références d'informations orales et les notes explicatives sont numérotées en série continue et présentées en bas de page.

2.7. Les divers éléments d'une référence bibliographique sont présentés comme suit : NOM et Prénom (s) de l'auteur, Année de publication, Zone titre, Lieu de publication, Zone Editeur, pages (p.) occupées par l'article dans la revue ou l'ouvrage collectif. Dans la zone titre, le titre d'un article est présenté en romain et entre guillemets, celui d'un ouvrage, d'un mémoire ou d'une thèse, d'un rapport, d'une revue ou d'un journal est présenté en italique. Dans la zone Editeur, on indique la Maison d'édition (pour un ouvrage), le Nom et le numéro/volume de la revue (pour un article). Au cas où un ouvrage est une traduction et/ou une réédition, il faut préciser après le titre le nom du traducteur et/ou l'édition (ex : 2^{de} éd.).

2.8. Ne sont présentées dans les références bibliographiques que les références des documents cités. Les références bibliographiques sont présentées par ordre alphabétique des noms d'auteur.

Par exemple :

Références bibliographiques

AMIN Samir, 1996, *Les défis de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan.

AUDARD Cathérine, 2009, *Qu'est ce que le libéralisme ? Ethique, politique, société*, Paris, Gallimard.

BERGER Gaston, 1967, *L'homme moderne et son éducation*, Paris, PUF.

DIAGNE Souleymane Bachir, 2003, « Islam et philosophie. Leçons d'une rencontre », *Diogène*, 202, p. 145-151.

DIAKITE Sidiki, 1985, *Violence technologique et développement. La question africaine du développement*, Paris, L'Harmattan.

SOMMAIRE LESLIGNES

GÉOGRAPHIE

- 1- **KOUASSI Konan**, Massification scolaire et risques épidémiogènes dans les établissements d'enseignement primaire de Béoumi (Centre-Côte d'Ivoire).....1

SOCIOLOGIE-ANTHROPOLOGIE

- 2- **N'GUIA Jean-Claude, KONE Moussa, BRIGNON Tape Axel-Wilfried**, Scanographie de la certification foncière et gestion des conflits à Tagoura dans le Centre ouest ivoirien18

- 3- **TCHETCHE Obou Mathieu, AFFERI Adjoa Bénédicte**, Facteurs communautaires du travail des enfants en Côte-d'Ivoire : exemple de la communauté malinké à Abidjan34

PSYCHOLOGIE

- 4- **KPENONHOUN Joël Paterson, Sylvie de CHACUS**, Le divorce à Cotonou : l'union de la société et ses institutions contre les enfants.....53

PHILOSOPHIE

- 5- **OUÉDRAOGO Hamado**, La lutte contre les inégalités et la question du lien social.....66

- 6- **PALÉ Chantal épouse KOUTOUAN**, Le réalisme machiavélien et la praxis marxienne à l'épreuve de la transformation du monde.....80

- 7- **ZAMBLÉ Bi Zaouli Sylvain**, Le parlement local au secours de la démocratie moderne : la citoyenneté locale en question.....94

- 8- **DANGO Adjoua Bernadette**, Le caractère logico-philosophique du langage et la question du pragmatisme.....109

SCIENCES DE L'ÉDUCATION

- 9- **KABORÉ Sibiri Luc, SOULAMA/COULIBALY Zouanso, ZOUNGRANA/OUEDRAOGO Valérie**, Éducation à la santé sexuelle et reproductive à l'école primaire au Burkina Faso : une analyse des perceptions et des connaissances des acteurs123

HISTOIRE

- 10- **SORO Doyakang Fousseny**, Implantation et impacts des banques dans la région du Haut-Sassandra (1962-2020)140

LITTÉRATURES

- 11- **N'GUESSAN Konan Lazare**, Josué Guebo : rapport avec le français de Côte d'Ivoire.....**157**
- 12- **GORE Orphée**, La condition animale dans *Une partie de chasse* d'Agnès Desarthe : stratégies discursives et modes de représentation.....**168**
- 13- **BONY Yao Charles**, Le paradigme de l'insécurité et de l'insalubrité dans *Ville cruelle* d'Éza Boto.....**182**
- 14- **KASSI Koffi Jean-Jacques**, La migration par l'écriture: un allégorisme de la transculturalité dans *Loin de mon père* de Véronique Tadjo.....**197**
- 15- **KOUADIO Adjoua Philomène**, Réécriture de l'existant culturel musical baoulé et résilience militante : *Manka Talèbo* de Konan Roger Langui.....**209**
- 16- **IFFONO Faya Pascal**, *Un Attiéké pour Elgass* (1993) : peinture romanesque de l'expression exilique des "naufragés" de Bidjan.....**224**
- 17- **DOUKOURE Madja Odile**, Un entre deux cultures, lecture de *L'Aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane.....**244**
- 18- **Honorine B. MBALA-NKANGA**, Ntsame : Lire la construction des cultures de convergence dans *Histoire d'Awu* de Justine Mintsa**260**

Massification scolaire et risques épidémiogènes dans les établissements d'enseignement primaire de Béoumi (Centre-Côte d'Ivoire)

KOUASSI Konan

Université Alassane Ouattara
Laboratoire d'Analyse des Vulnérabilités Socio-Environnementales (LAVSE),
kouassikonan50@yahoo.fr

Résumé

En Côte d'Ivoire, la politique de scolarisation obligatoire qui est entrée en vigueur avec le vote de la loi n° 2015-635 du 17 septembre 2015 a favorisé la massification dans les établissements d'enseignement primaire. Cette étude vise à établir le lien entre la massification et les risques épidémiogènes dans les établissements d'enseignement primaire de la ville de Béoumi. Les résultats de cette étude reposent sur l'exploitation de données issues du centre médico-scolaire et d'une enquête transversale dans les établissements d'enseignement primaire. Les difficultés d'accès aux salles de classe, aux tables-bancs, aux latrines, aux points d'eau élevés dans les établissements d'enseignement primaire ont été évaluées à partir de l'indice de difficultés. Il ressort de cette étude que les conditions d'hygiène dans un contexte de massification dans les établissements d'enseignement primaire sont précaires. Les analyses statistiques ont permis d'établir le lien entre la promiscuité dans les salles de classe, les difficultés d'accès aux latrines, aux points d'eau et les cas de diarrhée, de grippe, de toux et de fièvre typhoïde. Cette étude a permis d'aboutir à la conclusion selon laquelle, la massification dans les établissements d'enseignement primaire de Béoumi est un facteur d'accentuation des risques épidémiogènes.

Mots clés : Établissements d'enseignement primaire, Massification, Risque, Epidémiogènes, Béoumi

Abstract

In Côte d'Ivoire, the compulsory schooling policy that came into force with the passing of Law No. 2015-635 of September 17, 2015 has encouraged massification in primary education establishments. This study aims to establish the link between massification and epidemiogenic risks in primary schools in the city of Beoumi. The results of this study are based on the use of data from medical schools and a cross-sectional survey in primary schools. Difficulties in accessing classrooms, tables-benches, latrines, high water points in primary schools were assessed using the difficulty index. This study shows that hygiene conditions in a context of massification in primary education establishments are precarious. Statistical analyzes made it possible to establish the link between overcrowding in the classrooms, difficulties in accessing latrines, water points and cases of diarrhoea, flu, cough and typhoid fever. This study led to the conclusion that the massification in the primary schools of Béoumi is a factor of accentuation of the epidemiogenic risks.

Keywords: Primary education establishments, Massification, Risk, Epidemiogens, Beoumi

Introduction

Dès son accession à l'indépendance en 1960, la Côte d'Ivoire a fait de l'éducation, l'une de ses priorités. Malgré les efforts budgétaires importants faits et les nombreuses réflexions menées dans ce secteur (Projet de loi de Réforme du Système Éducatif de 1977, Loi sur l'Enseignement de 1995, Plan National de Développement du Secteur Education-Formation de 1997), le système éducatif ivoirien n'a pas su s'adapter de façon satisfaisante aux évolutions de la société, notamment à celle de la demande d'Education-Formation (Banque Mondiale, 2005, p.11).

La Côte d'Ivoire a été confrontée à une instabilité sans précédent avec le coup d'État de 1999 et les tensions politiques qui se sont soldées par le conflit armé de 2002 (Banque Mondiale, 2011, p.39). Après une décennie de crise sociopolitique caractérisée par un marasme économique, la Côte d'Ivoire a adopté en mars 2012 un Plan National de Développement (PND) 2012-2015 qui trace les sillons de son émergence à l'horizon 2020 (Ministère du Plan et de Développement, 2015, p.5). Celle-ci s'est fixé l'objectif ambitieux de compter parmi les pays émergents à l'horizon 2020. L'exécution du PND 2012-2015 a permis à l'économie ivoirienne de renouer avec une forte croissance (Ministère du Plan et de Développement, 2017). Le taux de croissance du produit intérieur brut (PIB) par habitant est passé de 8,1 % en 2012 à 6,6 % en 2013 puis 5,9 % en 2014. La part du PIB allouée à l'éducation est passée de 3,7 % en 2000 à 4,7 % en 2014. Parallèlement, l'accessibilité à l'éducation a connu une amélioration avec la construction de 9291 salles de classe dans l'enseignement primaire. Le taux de scolarisation est passé de 76,20% de 2008 à 97,8% en 2014.

Malgré ces efforts, le système éducatif en Côte d'Ivoire est confronté à de nombreuses difficultés parmi lesquelles figure la vulnérabilité sanitaire des élèves dans un contexte de massification. Les établissements d'enseignement primaire de la ville de Béoumi n'échappent pas à cette réalité. En quoi la massification est un facteur de risque épidémiogène dans les établissements d'enseignement primaire de la ville de Béoumi ? Cette étude vise à analyser l'influence de la massification sur l'accentuation des risques épidémiogènes dans les établissements d'enseignement primaire de Béoumi. Les résultats de cette étude se structurent en trois parties. La première montre les révélateurs de la massification dans les établissements d'enseignement primaire de Béoumi. La seconde examine les difficultés d'accès aux latrines et points d'eau induites par la massification. La troisième montre les risques sanitaires générés par la massification.

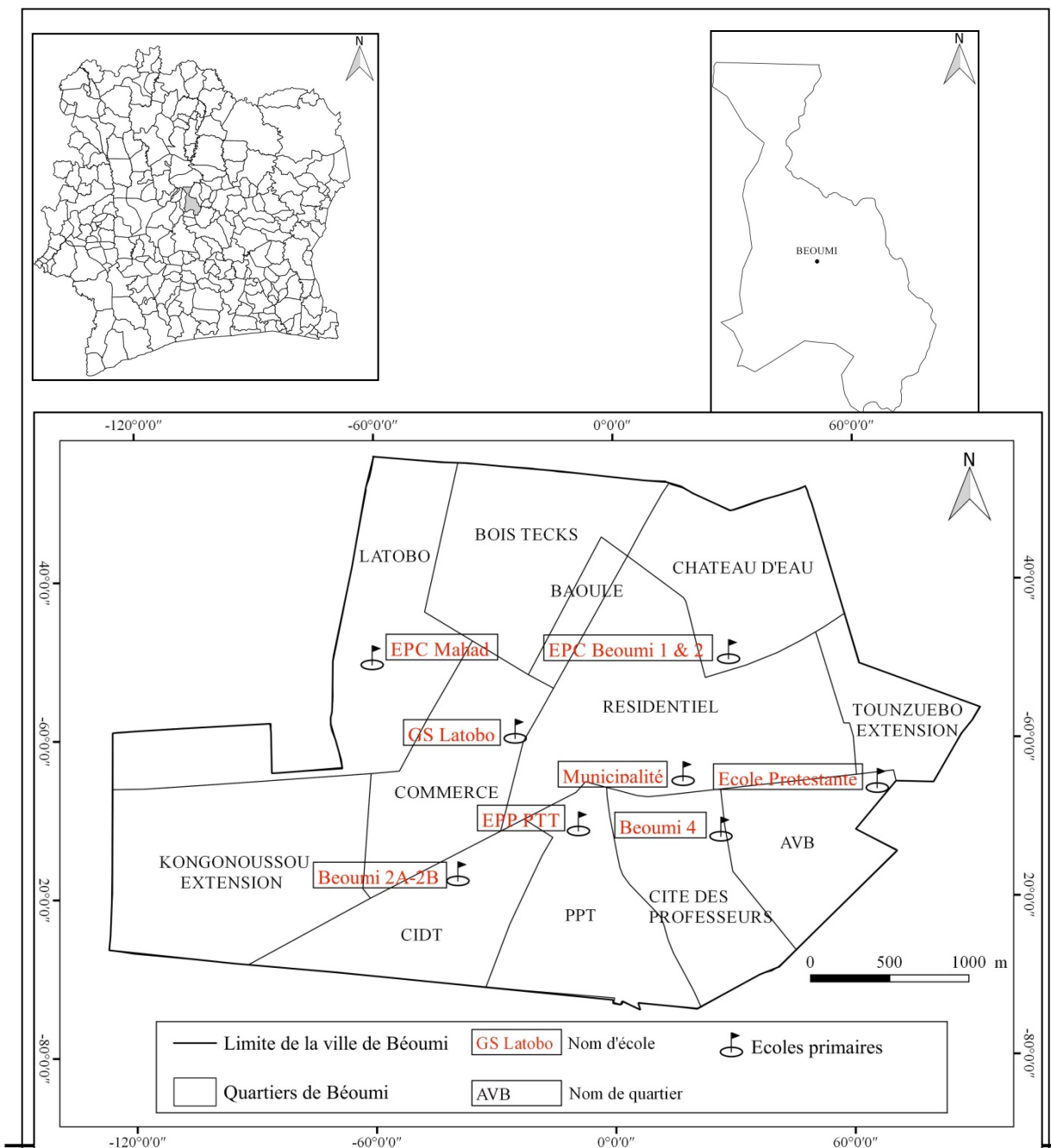
1. Matériel et Méthodes

1.1 Présentation du cadre spatial

La ville de Béoumi est située dans la région du Gbêkè au centre de la Côte d'Ivoire entre 7° 40'19" Nord 5° 34' 48" Ouest. Béoumi a une population cosmopolite estimée à 20 000

habitants en 2014 (INS, 2014). Elle est structurée en 12 quartiers. La crise politico-militaire de 2002 a ébranlé les établissements d'enseignement primaire de la ville de Béoumi. Ainsi, il s'observe une dégradation avancée des infrastructures et équipements de la ville de Béoumi en l'occurrence ceux du système éducatif. La commune de Béoumi sortant de ces deux crises, celle de septembre 2002 et celle de la crise post-électorale de 2010, n'avait plus de recettes propres pour participer à l'aménagement de la ville. Elle tirait ses recettes essentiellement de l'aide de l'État. Cette situation a entraîné le retard de la ville sur le plan de la gestion de l'environnement et des infrastructures. La figure 1 montre la localisation de la ville de Béoumi.

Figure 1 : Localisation de la ville de Béoumi



Le choix de la ville de Béoumi dans le cadre de cette étude résulte de plusieurs facteurs d'ordre sociopolitique, environnemental ainsi que de la situation d'hygiène dans les écoles primaires.

1.2 Détermination de l'indice de difficulté d'accès

Dans un contexte de massification, les élèves éprouvent d'énormes difficultés d'accès aux salles de classe, aux tables-bancs scolaires et aux commodités dans les établissements d'enseignement primaire. Pour exprimer ces difficultés, l'indice de difficulté d'accès a été calculé en s'inspirant de la théorie classique du score vrai. Dans le cadre de la théorie classique du score vrai, pour un item dichotomique (0 ou 1) correspondant aux réponses incorrectes et aux réponses correctes, l'indice de difficulté est le rapport entre les réponses incorrectes et l'effectif total de réponses (PASEC, p.89). Mathématiquement, on peut écrire :

$$P = \frac{n_e}{n}$$

P désigne l'indice de difficulté où n_e désigne le nombre d'individus ayant des difficultés et n le nombre total d'individus qui ont répondu à ce même item (difficulté + pas de difficulté). L'indice ainsi obtenu se situe entre 0 et 1. Les difficultés croissent au fur et à mesure que de P est proche de 1.

1.3 Collecte des données

Les résultats de cette étude reposent sur l'exploitation des données hospitalières et d'enquêtes de terrain. Les données hospitalières proviennent des registres de consultations du centre médico-scolaire de la ville de Béoumi. L'analyse du contenu de ces documents a permis de répertorier les morbidités diagnostiquées lors des consultations des élèves venant des établissements d'enseignement primaire de la ville de Béoumi. Une étude transversale ayant une visée analytique a été effectuée auprès d'un échantillon de 374 élèves dont les parents ont été interrogés sur leur situation sanitaire. L'âge des enfants dont les parents ont été interrogés varie entre 6 à 12 ans. Les enquêtes ont été réalisées auprès de 374 parents d'élèves. Les personnes enquêtées ont été retenues sur la base des critères cumulatifs à savoir être un élève d'un établissement d'enseignement primaire de la ville de Béoumi et avoir souffert d'une pathologie d'origines hydriques et de promiscuité une fois dans l'année scolaire. La taille de l'échantillon a été déterminée à partir de la formule suivante :

$$N = \frac{f^2 \times PQ}{(0,05)^2} = \frac{(1,96)^2 \times 0,2436}{(0,05)^2} = 374 \quad i^2$$

N = Taille de l'échantillon = nombre minimum d'élèves âgés entre 6 et 13 ans ;

z_{α} = 1,96 = Écart réduit correspondant au seuil de signification au risque ;

α = 5% ;

P = 42% = Proportion d'élèves ayant contracté un cas de maladie ;

Q = 1 - P = Complémentaire de la probabilité p

i = 5% = précision de la prévalence p . Nous avons fixé i = 5%.

L'enquête quantitative s'est déroulée du 1^{er} au 30 juin 2018. La population de l'étude est constituée des élèves dont l'âge varie entre 6 à 12 ans.

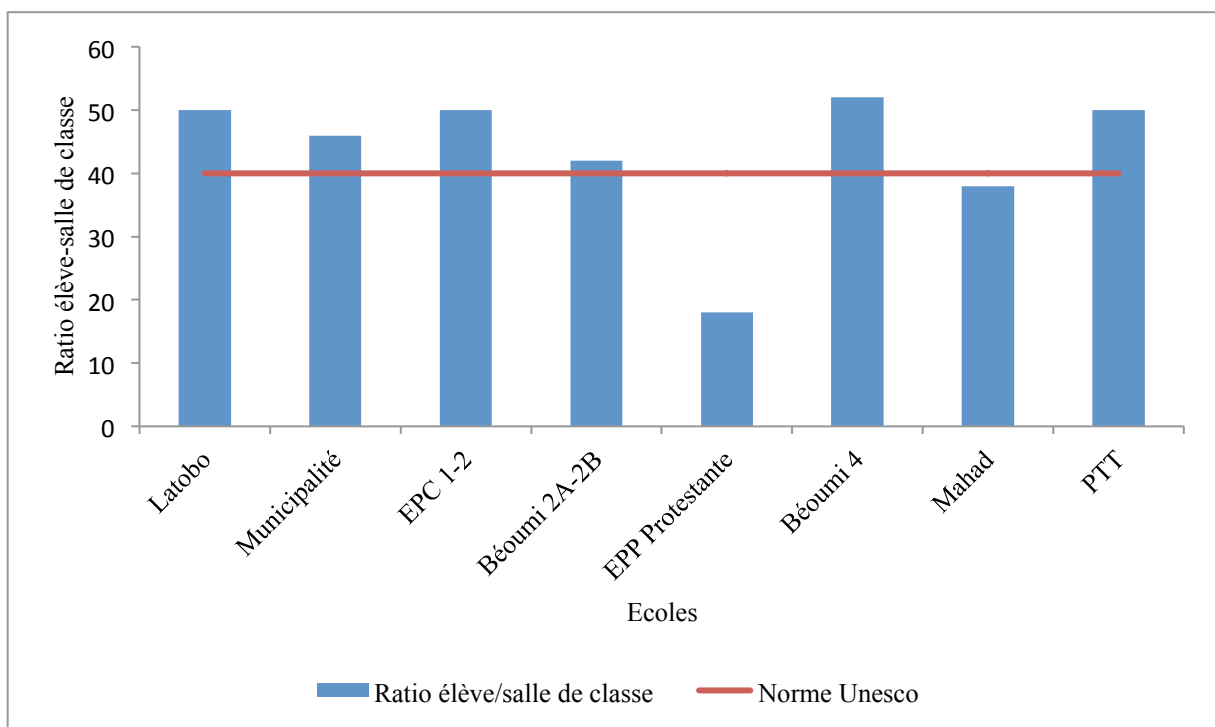
2. Résultats

2.1 Une massification révélée par la promiscuité dans les salles de classe

2.1.1 Une surpopulation dans les salles de classe

La massification dans les établissements d'enseignement primaire est révélée par la promiscuité dans les salles de classe. Dans les établissements d'enseignement primaire, l'indice de difficulté d'accès aux salles de classe s'élève à 0,75. Cet indice révèle que 75% des salles de classe sont surpeuplées. La figure 2 montre le nombre d'élèves par classe dans les écoles primaires de la ville de Béoumi.

Figure 2 : Ratios élèves par classe dans les établissements primaires de Béoumi



Source : Nos enquêtes, 2017

Dans les établissements privés, tels que EPP Protestante et Mahad, les effectifs d'élèves par classe sont en conformité avec la norme de 40 élèves par classe qui est le seuil acceptable selon l'UNESCO. Ces établissements ont respectivement 18 et 38 élèves par salle de classe. Les effectifs pléthoriques dans les salles de classe résultent d'une part de l'effet conjugué de l'inadéquation entre le rythme de croissance de la population scolaire et les capacités d'accueil et d'autre part de la politique de l'école obligatoire pour tous les enfants de 6 à 16 ans depuis la rentrée scolaire 2014-2015.

2.1.2 Un surnombre d'élèves par table banc scolaire

Les établissements d'enseignement primaire disposent de tables-bancs biplaces fabriqués à partir du bois. Ils ont pour particularité d'avoir des traverses qui relient les sièges aux pupitres. D'après les résultats de l'étude, dans la majorité des établissements d'enseignement primaire de la ville de Béoumi, les élèves sont inconfortablement assis. Le tableau 1 montre la répartition des élèves en fonction des tables-bancs.

Tableau 1: Indice de difficulté d'accès aux tables-bancs dans les écoles primaires de la ville de Béoumi

Écoles primaires	Nombre d'élèves par table-banc	Indice de difficulté d'accès aux tables-bancs
Groupe Scolaire Latobo	4	0,94
Groupe Scolaire Municipalité	3	0,76
Groupe Scolaire EPC 1 et 2	4	0,92
Groupe Scolaire Béoumi 2A-2B	2	0,10
École Primaire Privée Protestante	2	0,08
École Primaire Publique Béoumi 4	3	0,80
École Primaire Catholique Mahaad	2	0,05
École Primaire Publique PTT	3	0,79
Ensemble	3	0,55

Source : Nos enquêtes, 2017

Les normes recommandent deux élèves par table-banc scolaire. L'indice de difficulté d'accès aux tables-bancs est de 0,55. Ce qui signifie que 55% des élèves de la ville de Béoumi éprouvent des difficultés à s'asseoir confortablement à cause du manque de tables-bancs dans les salles de classe. Ces difficultés sont davantage ressenties au niveau des groupes scolaires Latobo, Municipalité, EPC 1 et 2, ainsi que dans les établissements primaires publics de Béoumi 4 et de PTT. Le surnombre est davantage observé dans les classes de Cours Préparatoire 1 (CP1) et Cours Préparatoire 2 (CP2). La massification dans les salles de classe est à l'origine des conflits d'occupation irrationnelle des tables-bancs entre les élèves.

2.2 Les difficultés d'accès aux latrines et points d'eau induites par la massification

2.2.1 Difficulté d'accès aux latrines

L'indice de difficulté d'accès aux latrines dans les établissements d'enseignement primaire de la ville de Béoumi s'élève à 0,69. Cet indice révèle que les difficultés d'accès aux latrines dans les établissements d'enseignement primaire de la ville restent élevées. Le tableau 2 montre la répartition des indices de difficultés d'accès aux latrines.

Tableau 2 : Indices de difficultés d'accès aux latrines dans les écoles primaires de la ville de Béoumi

Écoles primaires	Nombre d'élèves	Indice de difficulté d'accès aux latrines
Groupe Scolaire Latobo	1154	0,40
Groupe Scolaire Municipalité	801	0,87
Groupe Scolaire EPC 1 et 2	449	0,92
Groupe Scolaire Béoumi 2A-2B	500	0,38
École Primaire Privée Protestante	109	0,76
École Primaire Publique Béoumi 4	313	0,96
École Primaire Catholique Mahaad	230	0,29
École Primaire Publique PTT	301	0,95
Ensemble	3857	0,69

Source : Nos enquêtes, 2017

Les difficultés d'accès aux latrines sont peu ressenties par les élèves au niveau du groupe scolaire Latobo, EPC Mahad et du groupe scolaire Béoumi 2A-2B. Par contre, dans les établissements tels que EPP PTT, EPV Protestante, EPP Béoumi 4 et EPC 1-2 les élèves éprouvent d'énormes difficultés pour accéder aux latrines surtout pendant les périodes récréatives. Globalement, avec un effectif de 76 élèves par latrine, les établissements d'enseignement primaire de la ville de Béoumi ne répondent pas aux normes de l'UNESCO qui recommandent 50 élèves par latrine. Environ 69% des élèves interrogés estiment que les durées d'attente pour accéder aux toilettes durant les périodes de pause sont élevées. Elles varient en moyenne entre 5 et 7 minutes. L'accès aux latrines d'une façon générale se fait par ordre d'arrivée. Face aux difficultés d'accès aux latrines, 41% des élèves trouvent l'alternative de déféquer à l'air libre. Ils ont recours aux sites abritant les dépotoirs et aux fragments urbains herbeux jouxtant parfois les établissements scolaires. Environ 21% parmi eux constitués exclusivement de filles préfèrent aller satisfaire leurs besoins à domicile en s'abstenant d'uriner et de déféquer sur une durée moyenne d'environ 1 heure 30 minutes. Ces pratiques constituent de véritables facteurs de risque sanitaires pour ces jeunes filles.

2.2.2 Difficultés d'accès aux points d'eau dans les écoles d'enseignement primaire

Dans la ville de Béoumi, l'accès et la disponibilité des points d'eau dans les écoles primaires se posent avec acuité. L'indice de difficulté d'accès à l'eau potable est de 0,50. Cet indice révèle que dans 50% des établissements d'enseignement primaire, les élèves éprouvent énormément de difficulté pour avoir accès à l'eau. En moyenne, il existe un point d'eau pour 482 élèves. Le tableau 3 montre la répartition des indices de difficultés aux points d'eau.

Tableau 3 : Indices de difficultés d'accès aux points d'eau

Écoles primaires	Nombre d'élèves	Indice de difficulté d'accès aux points d'eau
Groupe Scolaire Latobo	1154	0,38
Groupe Scolaire Municipalité	801	0,96
Groupe Scolaire EPC 1 et 2	449	0,97
Groupe Scolaire Béoumi 2A-2B	500	0,38
École Primaire Privée Protestante	109	0,20
École Primaire Publique Béoumi 4	313	0,97
École Primaire Catholique Mahaad	230	0,29
École Primaire Publique PTT	301	0,98
Ensemble	3857	0,69

Source : Nos enquêtes, 2017

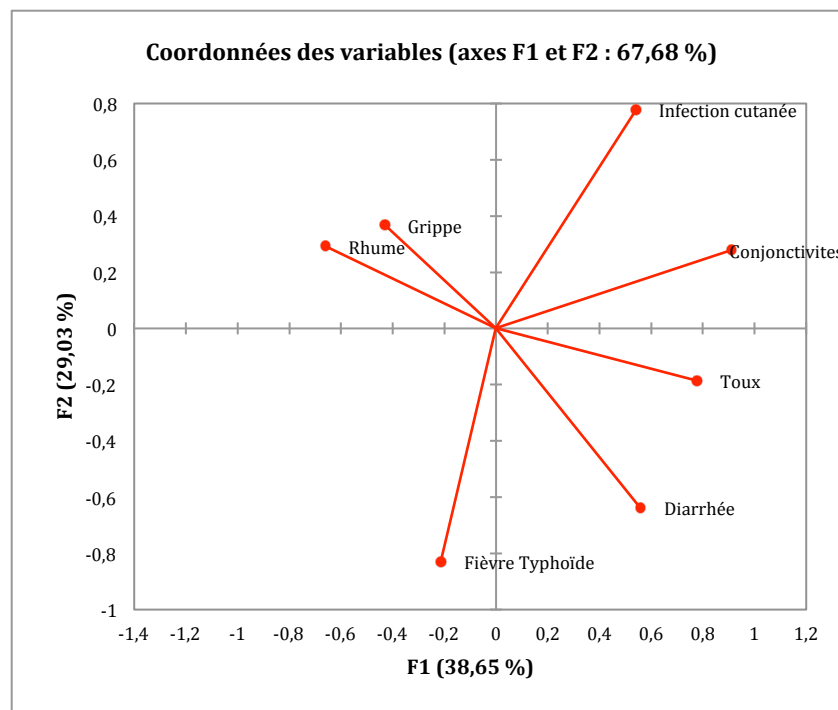
Les difficultés d'accès aux points d'eau sont moins ressenties dans les établissements tels que GS Latobo, EPC Mahad, l'école Primaire Privée Protestante et Groupes Scolaire Béoumi 2A-2B. La pression sur les points d'eau entraîne souvent des bousculades entre les élèves lors du recueil de l'eau pendant les périodes de pause. À cause de l'inexistence de points d'eau dans les cours d'école, les difficultés d'accès à l'eau se posent avec acuité au niveau de l'École Primaire Publique PTT, de l'École Primaire Publique Béoumi 4, du Groupe Scolaire EPC 1 et 2 ainsi que du Groupe Scolaire Municipalité. Pour faire face aux difficultés, les résultats de l'étude révèlent que pour étancher leur soif, 60% des élèves viennent à l'école avec de l'eau prise à la maison, 28% en achètent auprès des vendeuses respectivement installées à proximité et au sein des écoles. Par contre, en raison des contraintes financières, 12% des élèves interrogés ont affirmé qu'ils restent sans boire malgré la soif d'eau. Compte tenu des difficultés d'accès aux points d'eau, 96% des élèves ont affirmé être confrontés aux problèmes de lavage des mains. Alors que le lavage des mains constitue un facteur important dans la lutte contre les infections.

2.3 Risque épidémiogène dans un contexte de massification dans les établissements d’enseignement primaire de Béoumi

2.3.1 Une situation sanitaire dominée par les pathologies d’origines hydriques et de promiscuité

Le paludisme constitue la première cause de consultation chez les élèves des établissements d’enseignement primaire. Il représente 83% des cas de consultation au niveau du service médico-scolaire. La diarrhée représente la deuxième cause de consultation avec 10% des cas. En dehors de ces deux pathologies, des cas de grippes, d’infections cutanées, de conjonctivites, de toux, de fièvres typhoïdes et de rhumes ont été diagnostiqués. Par ailleurs, la plupart des mères des élèves interrogées pensent que la majorité des cas de diarrhées, de fièvres typhoïdes, de toux, de conjonctivites, de grippes, de rhumes et d’infections cutanées auraient été contractés dans les établissements scolaires. La figure 3 montre le plan factoriel des risques sanitaires auxquels les élèves sont exposés.

Figure 3: Plan factoriel des risques sanitaires



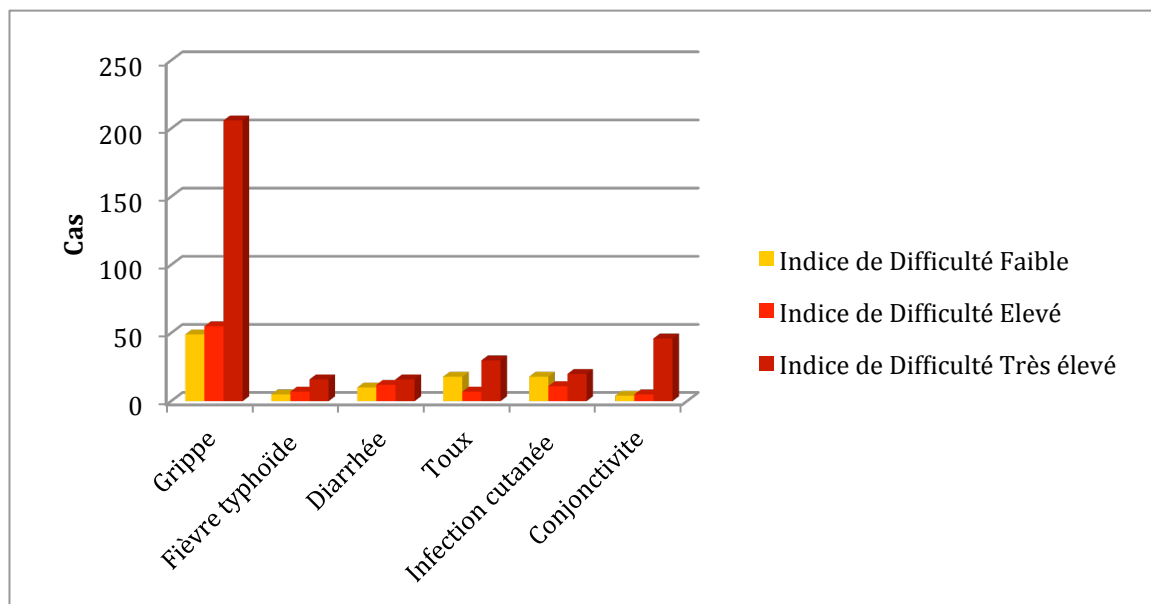
Source : Nos enquêtes, 2017

Les difficultés générées par la massification expliquent dans 67,68% des cas la survenue des cas de diarrhée, de fièvre typhoïde, de toux, d’infections cutanées, de conjonctivites, de grippes et de rhumes.

2.3.2 La promiscuité dans les salles, un facteur d'accentuation des risques sanitaires

La promiscuité désigne la proximité physique entre les apprenants dans une salle de classe. Les salles de classe surchargées, prototype des petits espaces denses et ouverts de par leur caractère exigu, insalubre, offre un environnement propice à la diffusion des maladies infectieuses. La figure 4 montre les pathologies enregistrées dans les établissements d'enseignement primaire de la ville Béoumi.

Figure 4 : Répartition des cas de morbidités enregistrées dans les établissements d'enseignement primaire de la ville Béoumi



Source : Nos enquêtes, 2017

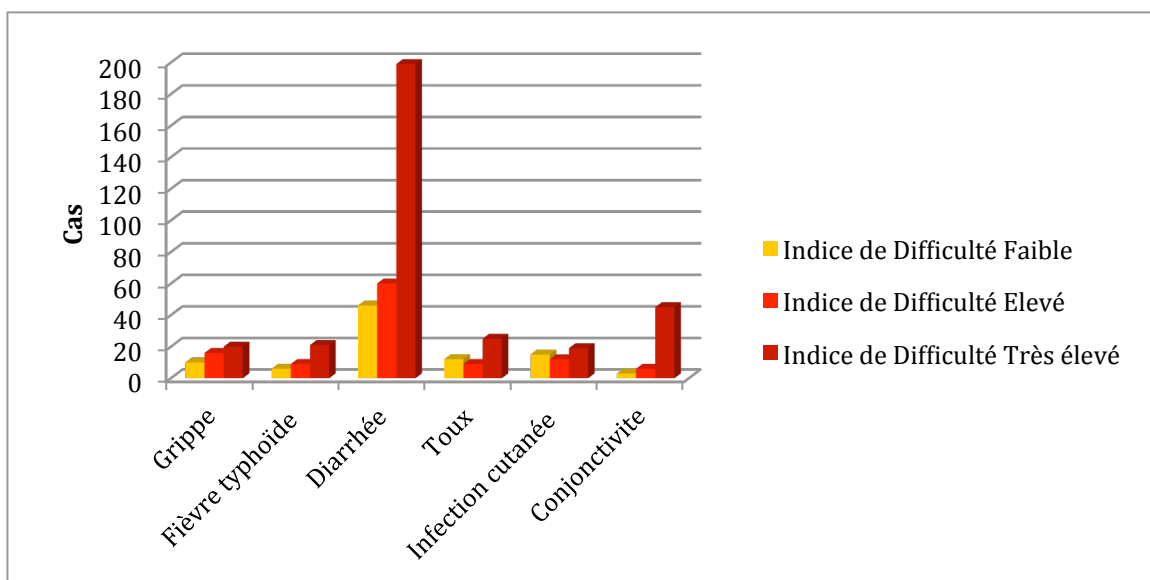
Les cas de grippe, de fièvre typhoïde, de diarrhée, de toux, d'infection cutanée et de conjonctivite dans les établissements qui ont les indices de difficultés d'accès aux tables-bancs sont les plus élevés. Au seuil de significativité de 5%, la p-value du test de khi carré ($p = 0,001$) indique que le surnombre d'élèves sur les tables-bancs influence très significativement la survenue des cas de dégradation de l'état de santé des apprenants. Les résultats mettent en évidence une relation significative ($p = 0,001$) entre l'indice de difficulté d'accès aux tables-bancs et la survenue des cas de toux. Le surnombre sur les tables-bancs est également un facteur de risque significativement associé à la contamination par la conjonctivite ($p = 0,01$) et les infections cutanées ($p = 0,04$). Le lien entre l'indice de difficulté d'accès très élevé aux tables-bancs et la survenue des cas de grippe est hautement

significatif ($p = 0,0001$). Le lien entre le surnombre d'élèves par table-banc et la survenue de la grippe est hautement significatif au seuil de significativité de 5%. Le surnombre sur les tables-bancs en amplifiant les contacts physiques entre les élèves constitue un facteur de risque d'accentuation de la propagation des pathologies transmissibles. C'est le cas notamment de la grippe.

2.3.3 Les difficultés d'accès aux latrines, un facteur de risque sanitaire

La situation d'hygiène est très préoccupante dans les établissements d'enseignement primaire dépourvus de latrines. Face aux difficultés d'accès aux latrines, les élèves défèquent à l'air libre. La présence d'excréments humains dans l'environnement immédiat des salles de classe est un facteur de risque sanitaire. Les cas de grippe, de fièvre typhoïde, de diarrhée, de toux, d'infection cutanée et de conjonctivite les plus élevés ont été enregistrés dans les établissements ayant des indices de difficultés d'accès aux latrines. La figure 5 montre la répartition des cas de maladies en fonction des indices de difficultés d'accès aux latrines.

Figure 5 : Répartition des cas de maladies en fonction des difficultés d'accès aux latrines



Source : Nos enquêtes, 2017

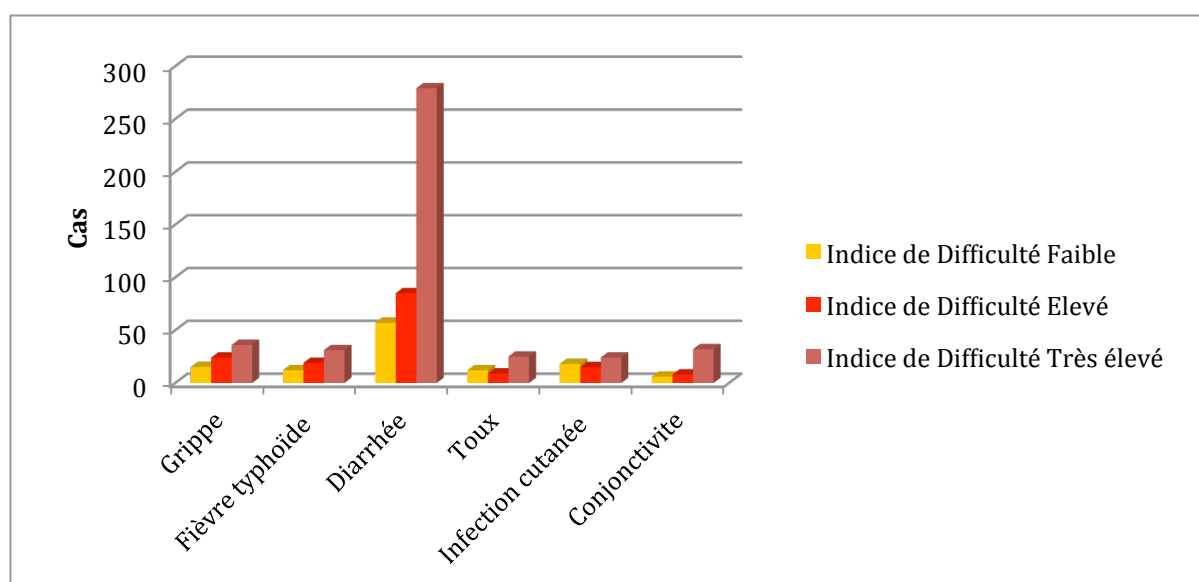
Le risque épidémiogène associé aux matières fécales à cause des difficultés d'accès aux latrines est hautement élevé. Au seuil de significativité de 5%, la p-value ($p= 0,0001$) du test de khi carré illustre une relation hautement significative entre les difficultés d'accès aux

latrines et les cas de grippe, de fièvre typhoïde, de diarrhée, de toux, d’infection cutanée et de conjonctivite. Les résultats de l’étude révèlent que la prolifération de matières fécales aux alentours des salles de classe a une influence hautement significative ($p= 0,0001$) sur les cas de diarrhée. En dehors de la diarrhée, le lien entre la prolifération des matières fécales et les cas de fièvre typhoïde est très significatif ($p= 0,001$). La prolifération des matières fécales à proximité des salles de classe face aux difficultés d’accès aux latrines est un facteur qui module les risques de survenue de la diarrhée et de la fièvre typhoïde. Les latrines qui existent dans les établissements d’enseignement primaire sont des réservoirs de germes pathogènes dans la mesure où celles-ci sont rarement désinfectées. Les latrines à fosse sèche dont les rebords contiennent fréquemment des traces des matières fécales attirent davantage les mouches.

2.3.4 Les difficultés d’accès à l’eau, un facteur de risque épidémiogène

L’accès à l’eau est important dans l’amélioration de l’hygiène dans les établissements d’enseignement primaire. Elle est utilisée pour le lavage des mains. Cette pratique permet de freiner la propagation des infections. Le fait de ne pas se laver les mains après défécation, ou avant de toucher les aliments, exposent les élèves au risque d’être infecté par les parasites d’origines fécales. La figure 6 montre la répartition des cas de morbidité en fonction des difficultés d’accès à l’eau dans les établissements d’enseignement primaire de la ville de Béoumi.

Figure 6 : Répartition des cas de maladies en fonction des difficultés d’accès à l’eau



Source : Nos enquêtes, 2017

Les résultats de l'étude montrent une association très significative ($p= 0,001$) entre l'indice de difficulté d'accès à l'eau et les cas de grippe, de fièvre typhoïde, de diarrhée, de toux, d'infection cutanée et de conjonctivite. Cette relation significative montre que les cas de diarrhée sont élevés dans les établissements où les difficultés d'accès à l'eau sont élevées.

3. Discussion

La massification scolaire et le risque épidémiogène dans les établissements d'enseignement primaire de la ville de Béoumi ont été appréhendés à travers cette étude menée à l'aide d'une approche transversale basée sur les indices de difficultés d'accès aux tables-bancs, aux points d'eau, aux latrines et les pathologies d'origines hydriques et de promiscuités contractées une fois au cours de l'année scolaire par les élèves. Le déficit d'hygiène dans les établissements d'enseignement primaire de Béoumi dans un contexte de massification scolaire est un facteur explicatif de l'importance des maladies de l'appareil respiratoire et digestif contractées par les élèves.

La massification est un phénomène quantitatif générateur de risque épidémiogène. Elle peut être définie comme un excès de population par rapport aux équipements disponibles, aux conditions d'hygiène et aux normes. À l'instar du surpeuplement, la massification désigne un territoire où les ressources disponibles ne sont pas suffisantes pour survenir aux besoins de la population. De façon spécifique, la massification scolaire désigne, en partie, la surcharge des salles de classe par les élèves. Elle est un phénomène de surpopulation issu de l'inadéquation entre la croissance de l'offre et la demande en matière de scolarisation. Celle-ci est également un indicateur de la densité de l'occupation d'un site par une population. Selon G. Salem, (1998, p.99), la densité de population est un facteur de risque associé aux pathologies de promiscuité. Le lien entre la densité de peuplement et la propagation des pathologies de proximité a été révélé à travers certaines études antérieures (Salem, 1998 ; Sy, 2006 ; Kouassi, 2017 ; 2018).

La promiscuité induite par la forte concentration humaine offre un terrain favorable à la propagation des maladies transmissibles. Les résultats obtenus à travers cette étude, dans les établissements d'enseignement primaire de la ville de Béoumi, semblent confirmer cette corrélation. Dans ces établissements, la précarité des conditions d'hygiène induites par la massification module les risques épidémiogènes. Les établissements d'enseignement primaire de Béoumi du fait de la massification sont devenus des espaces épidémiogènes. En réalité, un espace épidémiogène est considéré comme un espace qui héberge des germes pathogènes qui agissent sur l'organisme pour provoquer des processus pathologiques et contribuer à faire

apparaître et propager des phénomènes morbides au sein d'une communauté donnée (Remy G., 1985 ; 1988). La promiscuité, révélée par l'indice de difficultés d'accès aux tables-bancs dans les salles de classe, module particulièrement le risque de transmission de la grippe. Selon l'OMS (2010, p.85), la transmission des virus grippaux chez l'homme s'opère par exposition à de grosses particules ($>5 \mu\text{m}$) présentes dans les gouttelettes respiratoires lorsqu'on se trouve à moins d'un mètre du sujet infecté et par contact direct et peut-être indirect (par exemple objets susceptibles d'héberger des virus, avec contamination des mains et auto-inoculation dans le nez ou les yeux). La transmission de la grippe se fait par la toux, les éternuements et les mains. C'est pourquoi en période d'épidémie, il est recommandé de se laver fréquemment les mains afin d'éviter la propagation du virus. Or dans la plupart des établissements d'enseignement primaire de Béoumi, les difficultés d'accès à l'eau pour le lavage des mains se posent avec acuité.

Par ailleurs, dans ce contexte de massification, les latrines mal entretenues sont des sites de prolifération des mouches. Les mouches domestiques se nourrissent de matières fécales et matières organiques en décomposition. Les matières fécales humaines sont dangereuses pour la santé en raison des germes pathogènes qu'elles contiennent (I. Sy, p.169). En se nourrissant, les agents pathogènes se collent sur leurs pièces buccales, leurs ailes, leurs pattes et d'autres surfaces corporelles. La mouche domestique transporte des agents pathogènes qui peuvent causer des maladies graves et potentiellement mortelles chez les humains et les animaux. Les preuves les plus solides indiquent une corrélation entre l'augmentation de l'incidence de la diarrhée et une augmentation de la population de mouches (BMC Public Health, 2022). Les problèmes de santé découlant de la difficulté d'accès aux tables-bancs, aux points d'eau et aux latrines révèlent les conditions d'hygiène précaires dans lesquelles se fait l'apprentissage dans un contexte de massification scolaire dans les établissements d'enseignement primaire de Béoumi. Quoiqu'étant un levier essentiel pour l'atteinte des Objectifs de Développement Durable, l'accès à l'éducation, surtout dans un contexte de précarité environnementale induite par la surpopulation dans les écoles, est générateur de risque épidémiogène.

En Côte d'Ivoire, la Politique de Scolarisation Obligatoire (PSO) est entrée officiellement en vigueur avec le vote de la loi n° 2015-635 du 17 septembre 2015 portant modification de la loi n° 95-639 du 7 septembre 1995 relative à l'enseignement. Selon cette loi, la scolarisation est obligatoire pour tous les enfants des deux sexes âgés de 6 à 16 ans (Ministère de l'Éducation Nationale de l'Enseignement Technique et de la Formation Professionnelle, 2017, p.2). La politique de scolarisation obligatoire a permis aux enfants

restés en marge du système scolaire d'être scolarisés. Des constats similaires ont été faits par F. Niang, (2014, p.261) au Sénégal. Selon cet auteur, l'option de la massification scolaire retenue notamment par le Sénégal a permis aux enfants non scolarisés d'être inscrits dans les établissements d'enseignement primaire. Ainsi, la massification a été un facteur de réduction des inégalités scolaires dans la mesure où elle a permis au plus grand nombre d'accéder à l'école.

Cependant, cette massification qui a été suscitée au détriment de l'amélioration des conditions d'hygiène module les risques épidémiogènes. A Béoumi, la surpopulation dans les établissements d'enseignement a contribué à accentuer les problèmes environnementaux et les risques épidémiogènes. Les résultats épidémiologiques montrent que les risques sanitaires sont plus importants dans les établissements d'enseignement primaire au niveau desquels les indices de difficultés d'accès aux tables-bancs, aux points d'eau et aux latrines sont très élevés. La massification a contribué à l'accentuation des risques de propagation des pathologies de proximité dans les établissements d'enseignement primaire surpeuplés de la ville de Béoumi.

Conclusion

L'inadéquation entre l'évolution des effectifs des élèves dans les établissements d'enseignement primaire de Béoumi et le rythme de croissance des salles de classe et des tables-bancs constitue un véritable goulot d'étranglement. La massification a contribué à la dégradation des conditions d'hygiène dans les établissements d'enseignement primaire de la ville de Béoumi. Les élèves travaillent dans un contexte écologique à risque. Le surnombre sur les tables-bancs est un facteur de risque des pathologies de proximité telles que la grippe et la toux. La promiscuité offre aux pathologies transmissibles un terrain favorable. Avec la surpopulation sur les tables-bancs, les difficultés d'accès aux latrines et à l'eau, les établissements d'enseignement primaire de Béoumi sont devenus des espaces potentiellement épidémiogènes. Le niveau de risque épidémiogène s'individualise en fonction des caractéristiques spécifiques de la massification et des difficultés d'accès aux tables-bancs, aux latrines et à l'eau. Les établissements d'enseignement primaire de Béoumi doivent faire face à des défis qui polarisent le principe de la durabilité de la massification est génératrice de risque épidémiogène. Parmi ces défis, figure la sauvegarde de l'environnement scolaire pour le bien-être des élèves.

Références bibliographiques

BANQUE MONDIALE, 2005, Rapport de système éducatif ivoirien : éléments d'analyse pour instruire une politique éducative nouvelle dans le contexte des EPT et du PRSP, Département du développement humain, Région Afrique, Washington, 150p.

BANQUE MONDIALE, 2011, Système éducatif de la Côte d'Ivoire, Comprendre les forces et les faiblesses du système pour identifier les bases d'une politiques nouvelles et ambitieuses, Washington, 236p.

BMC Public Health, 2022, La mouche domestique et les agents pathogènes humains, <https://www.hamelin.info/actus/desinsectisation/mouche-agent-pathogene-humain/>

KOUASSI Konan, 2017, Concentration humaine et insalubrité à Adjamé (commune du District d'Abidjan - Côte d'Ivoire) : quelle corrélation ? in « LaRBE », n°14, p.297-316.

KOUASSI Konan, 2018, « Densité de peuplement, insalubrité et faciès épidémiogène à Adjamé » in Le Journal des Sciences Sociales, n°18, Décembre 2018, *Groupement Interdisciplinaire en Sciences Sociales (Côte d'Ivoire)*, p.25-42

ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTÉ, 2010, Maladies transmissibles, profil épidémiologique, Côte d'Ivoire, 294p.

Ministère de l'Éducation Nationale de l'Enseignement Technique et de la Formation Professionnelle, 2017, Rapport d'analyse statistique du système éducatif en 2016-2017, 128p.

NIANG Fatou, 2014, « L'école primaire au Sénégal : éducation pour tous, qualité pour certains », *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, n°13, p.239-261, [En ligne], 13 | 2014, mis en ligne le 02 juin 2014, consulté le 05 octobre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cres/2665>

SALEM Gérard, 1998, La santé dans la ville, Géographie d'un petit espace dense : Pikine (Sénégal), Karthala-Orstom, Paris, 360p.

RÉMY Gérard., 1985, Des propriétés épidémiogènes du lieu à l'espace épidémiologique, in « Bulletin d'écologie humaine », Laboratoire d'Écologie Humaine et d'Anthropologie, Pavillon de Lanfant, 13100 Aix-en-Provence France, pp.3-18. <http://documents.irevues.inist.fr/handle/2042/41254>

RÉMY Gérard, 1988, Paysages et milieux épidémiologiques: dans l'espace ivoiro-burkinabè, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, Paris, 268p.

SY Ibrahim, 2006, La gestion de la salubrité à Rufisque (Sénégal) : Enjeux Sanitaires et pratiques urbaines, Thèse de doctorat Université Louis Pasteur de Strasbourg, 564p.

**Scanographie de la certification foncière et gestion des conflits à Tagoura
dans le Centre ouest-ivoirien**

N'GUIA Jean-Claude,

Université Jean Lorougnon Guédé de Daloa

Enseignant-chercheur

nguiajc@gmail.com,

KONE Moussa,

Université Jean Lorougnon Guédé-Daloa

Enseignant-chercheur,

Kmoussa2@yahoo.fr

BRIGNON Tapé Gboua Axel-Wilfried,

Université Jean Lorougnon Guédé-Daloa

Doctorant,

axelbrignon01@gmail.com,

Résumé

Depuis la colonisation à nos jours en passant par la période post-indépendante, l'histoire de la Côte d'Ivoire a été jalonnée de plusieurs conflits surtout ceux liés à la question foncière. En effet, la politique de valorisation et de développement de l'agriculture mise en place par le Président Félix Houphouët-Boigny a privilégié la migration interne et externe des non-Ivoiriens et des Ivoiriens vers les zones forestières, facilitée par des « arrangements institutionnels ». Cependant, la situation économique défailante de la fin des années 1980, l'accroissement démographique, la raréfaction de la ressource foncière, le retour des autochtones urbains (Beauchemin, 2002), vont amener les populations autochtones surtout les cadets sociaux (Moussa KONE, 2013) à revendiquer leurs terres occupées par des populations migrantes. De fait, cette situation a engendré à la fin des années 1990 (BABO, 2006) de nombreux conflits fonciers entre autochtones et non- autochtones pour l'obtention du certificat foncier. L'adoption de la loi foncière N° 98-750 du 23 décembre 1998 tout en reconnaissant le droit foncier coutumier ivoirien continue de créer des conflits dans sa mise en œuvre ou dans son application auprès des populations.

Inscrit dans une approche qualitative, cette étude se propose de comprendre la question de la gouvernance foncière à Tagoura, en fournissant des ressources documentaires scientifiques et techniques sur les modalités et formes de reconnaissance des droits locaux dans la politique de gouvernance foncière en Côte d'Ivoire.

Mots clés : Certification foncière, sécurisation foncière, conflits fonciers, gestion des conflits, gouvernance foncière

Abstract

From colonization to the present day through the post-independence period, the history of Côte d'Ivoire has been marked by several conflicts, especially those related to the land issue. Indeed, the policy for the promotion and development of agriculture put in place by President Félix Houphouët-Boigny has favored the internal and external migration of non-Ivorians and Ivorians to forest areas, facilitated by “institutional arrangements”. However, the

failing economic situation of the late 1980s, population growth, the scarcity of land resources, the return of urban natives (Beauchemin, 2002), will bring the native populations, especially the social cadets (Moussa KONE, 2013) to claim their lands occupied by migrant populations. In fact, at the end of the 1990s (BABO, 2006), this situation generated numerous land disputes between natives and non-natives to obtain land certificates. The adoption of land law N° 98-750 of December 23, 1998, while recognizing Ivorian customary land law, continues to create conflicts in its implementation or in its application to the populations. As part of a qualitative approach, this study aims to understand the issue of land governance in Tagoura, by providing scientific and technical documentary resources on the methods and forms of recognition of local rights in land governance policy in Côte d'Ivoire.

Keywords

Land certification, land security, land disputes, conflict management, land governance

Introduction

La politique migratoire agricole ivoirienne depuis l'époque coloniale jusqu'à nos jours a boosté l'économie ivoirienne basée le développement de l'agriculture (Ibo, 2001). Une agriculture dès les premières années de l'indépendance a enregistré une croissance économique de l'ordre de 7 % (Rougerie, 1978, p. 723). La chute des cours des produits agricoles de base survenue à la fin des années 1970 a ainsi provoqué une dépression (La Côte d'Ivoire en chiffres, 2007, p. 34). En effet, la situation économique défailante des années 1980, l'accroissement démographique, la raréfaction de la ressource foncière, le retour des jeunes autochtones, des cadres ressortissants urbains (Beauchemin 2002), ont amené les populations autochtones à revendiquer leurs terres occupées par des populations migrantes. Cette situation a de ce fait engendré de nombreux conflits fonciers entre autochtones, allochtones, et non- autochtones.

Ainsi, la problématique de la reconnaissance des droits coutumiers, de la sécurisation foncière et de la formalisation des transactions foncières va alors être posée en vue de juguler ces conflits. L'Assemblée Nationale a adopté à l'unanimité la loi n°98-750 du 23 décembre 1998 relative au domaine foncier rural. Il s'agit d'une loi qui consiste à identifier et à sécuriser les terres à travers l'immatriculation des parcelles rurales, ce qui aboutira à l'obtention d'un titre foncier qui constitue la seule preuve de la propriété sur la parcelle. Mais, cela passe préalablement par l'obtention du Certificat Foncier qui est une reconnaissance des droits coutumiers. Ainsi, la problématique de la reconnaissance des droits coutumiers, de la sécurisation foncière et de la formalisation des transactions foncières va alors être posée en vue de juguler les conflits. Mais, force est de constater que plusieurs

années après la mise en vigueur de cette loi, la sécurisation des parcelles rurales dans son ensemble n'est pas encore effective et nous assistons à une récurrence des conflits fonciers (Babo A., 2006).

À Tagoura, notre zone d'étude aucun certificat foncier n'a été délivré dans ce village depuis l'application de cette loi en 1998. En effet, cristallisant toutes les attentions, étant le centre d'intérêt de tous les débats, la question foncière occupe une place prépondérante dans la gouvernance locale à Tagoura. Dans cette localité, les tensions liées aux conflits fonciers sont la résultante d'une absence de sécurisation foncière et d'un manque de formalisation des transactions foncières. On assiste alors à une opposition des deux droits (droit moderne et droit coutumier), il y a donc une transition foncière qui met en mal la cohésion sociale des populations de Tagoura. Depuis belle lurette les populations de Tagoura se conforment aux pratiques culturelles et traditionnelles de la gestion foncière. Et cela est toujours ancré dans leur habitude. La terre est un bien collectif légué par leurs ancêtres et est transmise de génération en génération. La reconnaissance sociale confère déjà aux autochtones une sécurité foncière qu'il faut formaliser.

Dans la perspective de pouvoir comprendre la question de la gouvernance foncière nous avons décidé de documenter la gouvernance foncière locale, la question des conflits fonciers en lien avec la certification foncière à Tagoura situé dans le Centre- Ouest de la Côte d'Ivoire.

1. Considérations méthodologiques

Cette étude s'est effectuée dans la sous-préfecture de Daloa précisément dans le village de Tagoura. Daloa est une ville du centre ouest de la Côte d'Ivoire. Elle est le chef-lieu de la région du Haut Sassandra. Le terroir villageois de Tagoura est limité à l'Ouest par le département de Bouaflé, au nord par Vavoua, à l'est par Duekoue et au sud par le département d'Issia. Ce village est situé à 395 kilomètres d'Abidjan la capitale économique du pays et à 154 kilomètres de Yamoussoukro, la capitale politique. Selon le dernier recensement RGPH (2021), la population est estimée à 6340 habitants soit 4205 Hommes et 2820 Femmes. Le terroir du village de Tagoura possède un climat chaud et humide constitué de forêt dense avec un relief peu accidenté. Tous ces éléments contribuent au développement et au succès de la pratique des cultures de rente que sont : le binôme café-cacao, le palmier à huile et l'hévéa et des produits vivriers.

L'étude s'inscrit dans une approche purement qualitative. Le champ social renvoie à la

population d'enquête. Il s'agit des personnes susceptibles de constituer un canal d'accès aux informations crédibles pouvant nous permettre de comprendre les difficultés que rencontrent la gouvernance locale dans la certification foncière à Tagoura. Nous avons enquêté toutes les personnes ressources susceptibles de nous renseigner sur notre sujet d'étude. Le choix de cette catégorie d'acteurs répond au fait qu'ils interviennent directement dans la gouvernance locale et dans le processus de certification foncière. Ainsi nous avons eu des entretiens approfondis avec :

- Les autorités coutumières (le chef du village, la notabilité et le chef de terre)
- Le président des jeunes ;
- La présidente des femmes ;
- Les autorités préfectorales ;
- La direction départementale du ministère de l'Agriculture ;
- Le comité villageois de gestion foncière rurale (CGVFR) ;
- Le représentant des allogènes ;

Dans le cadre de cette étude, nous avons opté pour un échantillonnage par cas multiple ou multi-cas. Elle permet d'appréhender et de rendre compte des systèmes de valeur, des normes, des symboles, des pratiques et des représentations des groupes sociaux et des institutions impliqués dans la gouvernance locale et la certification foncière à Tagoura. Au sein de ce type d'échantillonnage, il existe plusieurs techniques parmi lesquelles nous avons opté pour la technique d'échantillon par contraste. Selon Pires (1997), Il s'agit alors, idéalement parlant, d'assurer la présence dans l'échantillon d'au moins un représentant (de préférence deux) de chaque groupe pertinent au regard de l'objet de l'enquête. En d'autres termes, il ne s'agit pas de viser une représentativité numérique dans l'échantillon par rapport à l'univers de travail (population), mais tout simplement d'avoir un ou deux exemples par groupe. L'interviewer devient "le porteur" et représentatif du groupe social ou de l'institution auquel il appartient. Ainsi, j'ai appliqué cette technique sur le terrain en enquêtant différents acteurs stratégiques qui sont représentatifs de leur groupe social ou de leur institution répartie selon le tableau ci-dessous.

Tableau I : Répartition de la taille de l'échantillon dans l'échantillonnage du type qualitatif

Catégorie	Caractéristiques des acteurs	Taille de l'échantillon
Catégorie 1	Autorités coutumières	3
Catégorie 2	Autorité préfectorale	1
Catégorie 3	Président des jeunes	1
Catégorie 4	Présidente des femmes	1
Catégorie 5	Président du CVGFR	1
Catégorie 6	Représentant des non autochtones	1
Catégorie 7	Ministère de l'Agriculture	2
Total		10

Source : enquête de terrain, juin-septembre 2022

2. Résultats

La gouvernance locale dans le cadre de cette étude renvoie à la gouvernance foncière. Ainsi, la gestion foncière est la résultante de plusieurs interactions entre acteurs stratégiques. Dans ces interactions, chaque acteur cherche à faire pencher la balance en son avantage. Nous allons dans un premier temps décrire le contexte foncier en Côte d'Ivoire, dans un second temps identifier les acteurs et dans un troisième temps connaître leurs implications dans le jeu foncier à Tagoura.

2.1- L' épineuse question du foncier ivoirien

Le foncier représente pour la Côte d'Ivoire un des enjeux majeurs pour la paix sociale, la stabilité et le développement économique, après la grave crise militaro-politique qu'a connu le pays de 2002 à 2010. Il est fortement politisé et structuré autour de la dynamique des relations entre autochtones et immigrants agricoles. Dans les campagnes rurales, les rapports entre les différentes communautés restent crispés par la remise en cause des contrats agraires passés, ce qui occasionne généralement des litiges récurrents au sein des groupes, des familles et entre les communautés autochtones et les immigrants allochtones et non ivoiriens.

La loi N°98-350 du domaine foncier rural adoptée en 23 décembre 1998 consacre en son premier article que : « le Domaine Foncier Rural est constitué par l'ensemble des terres mises en valeur ou non et quelle que soit la nature de la mise en valeur. Il constitue un patrimoine national auquel toute personne physique ou morale peut accéder. Toutefois, seuls l'État, les collectivités publiques et les personnes physiques ivoiriennes sont admis à en être propriétaires ». Elle consacre donc l'exclusion des non-ivoiriens de la propriété foncière. Or, la très grande majorité des exploitants agricoles dans les zones forestières sont des non-ivoiriens installés depuis plusieurs décennies dont leurs descendants aspirent à être propriétaires des terres acquises par leurs parents (Ronan Balac, 2002).

La loi n°98-750 du 23 décembre 1998 relative au domaine foncier rural est restée largement inappliquée, plus d'une décennie après sa promulgation. Par exemple, de nombreuses localités du pays ne sont pas encore dotées en organe de gestion foncière (CVGFR, CGFR) et « moins d'un millier de certificats foncier ont été délivrés depuis l'application de cette loi ; ce qui représente environ 0,10% des terres rurales non immatriculées » (Georges Kouamé, 2016, p10) par ailleurs, certaines de ses dispositions présentent des contradictions. En effet, le certificat foncier est délivré aux nationaux et aux non-nationaux et la propriété exclusivement aux citoyens ivoiriens (art.1). Pourtant, en son article 4, la loi stipule que pour les terres du domaine coutumier, la preuve de la propriété est établie par le certificat foncier. Ensuite, la loi fait obligation de transformer les certificats fonciers (y compris collectif) en titre de propriété dans un délai de 3 ans. Cette disposition rend caduque la valeur juridique des certificats établis et non transformés en titres à ce jour. Un autre aspect qui nous paraît important c'est l'article 1 qui consacre la propriété de la terre aux Ivoiriens. L'acquisition de la nationalité peut se contracter par le mariage. Est ivoirien un enfant né de l'union d'un Burkinabé à une femme ivoirienne. Avec un fort ancrage burkinabé, cet enfant peut contribuer à la cession des terres à ses parents burkinabés. Ce qui provoque des conflits fonciers. Ce contournement de la loi s'inscrit de plus en plus dans les pratiques de migrants surtout à Garango.

2.2. Gouvernance locale et organisation sociale du terroir villageois de Tagoura

À Tagoura, l'organisation sociale est hiérarchisée. On a d'abord la chefferie dirigée par le chef du village suivi de sa notabilité. Ensuite, il y a les aînés sociaux que sont les chefs des 6 grandes familles de Tagoura. Enfin, les cadets sociaux et les femmes qui composent le bas de l'échelle. Nous avons le chef de terre qui est le garant de la terre et des lois

coutumières relatives au foncier. Le village est composé de 6 grandes familles (lignages moyens) que sont :

« Garbahouan, Soh-Bolou, Bolou-Wanguia, Garbahouan, Soh-Gnatibouo et Garbahouan- Soh- Gboto ».

À la tête de ces familles, nous avons un chef de famille qui représente les valeurs ancestrales et qui est le gardien du patrimoine foncier familial. Leur accession à la chefferie familiale se fait par succession.

Le chef du village quant à lui n'a pas été élu par suffrage universel libre comme cela se fait dans la majorité des sociétés Bété. Selon les résultats des enquêtes, son arrivée dans le village en vue de profiter de sa retraite a eu un impact positif sur les habitants du village. Sa générosité et sa promptitude à aider les plus nécessiteux, ont fait de lui un homme aimé de tous. Ce qui a motivé les populations à le désigner à l'unanimité comme le chef du village. En effet, la désignation du chef du village répond à une volonté stratégique de la part des acteurs locaux. Car, réputés généreux et prêts à aider les autres, ces acteurs ont compris qu'en lui donnant les pleins pouvoirs de la gestion du village, il fera encore plus pour les populations que les actions qu'ils menaient à son arrivée. Aussi, tout laisse présager que toutes les actions du chef du village étaient guidées depuis le départ. Son objectif était de briguer la chefferie, alors dès son arrivée, il a donc orienté ses actions vers le social dans le but de gagner la sympathie des villageois. Ce qui la hissa à la magistrature suprême du village.

Par ailleurs, la notabilité est essentiellement composée des chefs des 6 grandes familles. Chaque notable a un rôle précis qui lui est assigné, mais la question de la gestion foncière occupe une place importante et est pratiquement l'affaire de tous. Le chef du village a procédé ainsi pour la formation des membres de sa notabilité, car selon les propos du chef de terre :

« S'il y a un problème au sein d'une famille, c'est le chef de famille qui est l'un des notables qui gère le problème avant que le problème vienne devant le chef ... le chef même dit s'il y a un problème au sein d'une famille et que le plaignant dépasse le chef de famille et va chez le chef du village directement. Celui-ci va renvoyer le problème chez le chef de famille ».

Au regard des propos du chef de terre, nous pouvons dire que ce mode de gestion institutionnelle locale instauré par le chef du village est un choix stratégique. Il a pour but d'accorder un pouvoir et une certaine légitimité sociale aux chefs de famille, dans un contexte de conflits fonciers intrafamiliaux récurrents. De plus, à travers cette norme, le chef du village gagne l'approbation et la sympathie des chefs de famille. Ce qui lui permettra de pérenniser

son pouvoir. Cette gouvernance villageoise est inclusive et participative. Car, les chefs de famille faisant partie de la notabilité jouent chacun un rôle de “chef du village” au sein de sa famille. La gestion du village à Tagoura est assurée par le chef du village et sa notabilité. Cependant, qu’en est-il de la gestion foncière ?

2.3- Gestion foncière locale et Certificat foncier à Tagoura

Les ressources naturelles renouvelables sont prélevées dans les écosystèmes, et non produites. Leur exploitation ne sera durable que si les prélèvements sont inférieurs au croît naturel. Dès lors que la pression sur la ressource augmente, cela suppose une régulation de l’exploitation, en restreignant l’accès à la ressource à certains usagers, en définissant des règles d’exploitation favorisant sa reproduction. Le statut d’une ressource se caractérise dans la communauté de Tagoura par les ayants droit, ceux qui ont le droit de l’exploiter, et par l’autorité incarnée par les propriétaires terriens qui contrôlent son accès et son exploitation. À Tagoura les propriétaires terriens bénéficient d’une forte reconnaissance sociale et occupent une place importante dans la gestion foncière. Chaque propriétaire terrien est le gestionnaire de sa parcelle. Cette réalité sociale est la résultante des normes coutumières de gestion foncière. En effet, la terre est une substance sacrée léguée par les ancêtres et transmise de génération en génération. Les propriétaires terriens profitent donc de cette norme pour faire asseoir leur suprématie foncière.

Par ailleurs, il est important de souligner le caractère sacré du rôle du chef de terre. Selon la coutume, il est le garant du patrimoine foncier du village. Il est l’intermédiaire entre les ancêtres, propriétaire originel de la terre et les populations. Cette représentation du rôle du chef de terre tend à s’effriter au fur et à mesure en faveur de la forte migration et l’urbanisation galopante. Cependant, les populations autochtones la maintiennent dans le but de légitimer leurs droits de propriété coutumière

Les ressources naturelles peuvent être en accès libre, communes, étatiques, privées. De nombreuses ressources relèvent, dans l’espace local, d’une gestion « communautaire », où l’accès est réservé aux membres d’un groupe social donné, et du point de vue légal, d’une ressource étatique, en gestion étatique. Les contradictions entre normes étatiques et normes locales, l’incapacité de l’administration à assurer une régulation effective, aboutissent fréquemment à des situations d’accès libre de fait, favorisant la surexploitation. Face à cela, le principe d’une gestion locale des ressources naturelles renouvelable fait l’objet d’un consensus croissant. Mais cette gestion « locale » peut relever de modalités différentes, selon

qu'on se situe dans une logique étatique déconcentrée et participative, où les acteurs locaux doivent mettre en œuvre les règles définies par l'État, ou selon une logique « décentralisée », de transfert de la responsabilité de définir les règles, à des instances qui, selon les cas, peuvent être villageoises ou communales. Dans tous les cas, mettre en place de nouvelles régulations a des enjeux à la fois sociopolitiques et environnementaux.

Cela pose la question du statut de la ressource, des autorités considérées comme légitimes pour assurer la régulation, de la légitimité des règles aux yeux de ceux à qui elles sont censées s'appliquer. C'est un problème d'action collective et d'action publique, qui suppose négociation sur les règles et apprentissage, dans un environnement institutionnel souvent incomplet et instable. L'État étant mal outillé dans le cadre de la reconnaissance des droits coutumiers pour l'obtention du certificat foncier, va mettre en place un procédé en vue de faciliter la mise en œuvre de sa politique foncière relative au domaine foncier, conformément à la loi 98-750 du 23 décembre 1998. Il s'agit de l'installation des comités locaux (CVGFR), composés des acteurs qui ont une parfaite connaissance des pratiques de gestion foncière locale et d'autres acteurs qui interviennent dans le jeu foncier. Cette stratégie permet à l'État de faciliter la mise en application de sa politique d'identification et d'immatriculation des parcelles rurales, en s'appuyant sur la chefferie et le comité de gestion foncier.

Ainsi, L'État va procéder à l'installation des CVGFR dans chaque village et Tagoura ne déroge pas à la règle. Le CVGFR joue un rôle important dans la gestion foncière à Tagoura. Il est l'organe qui est chargé de mener les enquêtes au niveau local en ce qui concerne l'obtention du certificat foncier. Il intervient aussi dans le règlement des conflits fonciers.

2.4- Cadre de résolution des litiges fonciers à Tagoura

Les conflits qui se déroulent dans les localités du Haut-Sassandra, et plus particulièrement à Tagoura, procèdent d'une forte dimension agraire et foncière. Le contrôle de la terre et de l'accès aux ressources naturelles suscite en effet des formes de concurrences, de tensions et des violences, impliquant plusieurs types d'acteurs. Ces conflits concernent des individus, des familles ou des communautés différentes. À cet égard, ils se cristallisent autour des droits d'usages, de l'accès à la terre, ou encore du bornage des parcelles de terrain. Des groupes ethnico-professionnels sont également impliqués dans des conflits portant sur la terre. C'est le cas notamment des conflits entre agriculteurs et éleveurs, ou entre populations

autochtones et « étrangers » lorsque la pression sur le foncier devient trop forte.

Les enjeux en cause dans les conflits sont de nature multiple : appropriation des terres, défense et reconnaissance des droits, accès à des ressources stratégiques, etc. Les conflits se focalisant autour du foncier ont également une dimension historique et politique, notamment en cas de différends entre groupes socio-ethniques et d'instrumentalisation par les pouvoirs politiques. De nouveaux conflits se sont également accentués ces dernières années à travers des situations d'appropriation et de concentration des terres à grande échelle, communément appelées « accaparement des terres ».

La thèse dominante chez les politiques et les institutions financières internationales qui les influencent, consiste à dire que la raison principale qui fait de la question foncière un déclencheur ou un facteur de conflit vient de l'inexistence ou de l'insuffisance d'un cadre légal formel et effectif, qui clarifie et sécurise les droits existants. Selon cette thèse, un tel cadre légal nécessiterait la mise en œuvre d'une législation foncière fondée sur l'enregistrement de titres de propriété privés. Seul un tel cadre légal correctement formalisé serait en mesure de pacifier les relations sociales autour de la terre en substituant à la violence, la paix du marché et à la politisation de la question foncière, la légitimité de la loi. Pourtant, la solution des problèmes fonciers par le titre de propriété privée n'est pas toujours possible à mettre en œuvre et son efficacité est loin d'être prouvée. Au contraire, une politique de certification et de privatisation des droits coutumiers peut être elle-même source de conflits.

Le village a un CVGFR composé du président qui est le chef du village, du chef de terre, des chefs des 6 grandes familles (lignages), de deux représentants des communautés (allogène et allochtone), de la représentante des femmes et du représentant des jeunes. Mais, le chef du village a légué son pouvoir à son vice-président qui est l'un des chefs des 6 grandes familles. Celui-ci fait désormais office de président du CVGFR. Ce choix du chef du village serait dû au fait qu'il ne veut pas interférer directement dans les affaires du comité foncier. De peur d'être taxé par les acteurs locaux d'user de son pouvoir de chef du village dans le but d'influencer les décisions du comité foncier. La composition du CVGFR telle que voulue par l'article 8 du décret N°2019-264 du 27 mars 2019 doit comprendre obligatoirement les chefs des grandes familles. Or, le vice-président de CVGFR à Tagoura est l'un des chefs des 6 grandes familles et aussi un membre de la notabilité. Ainsi, le choix du chef du village se présente comme une stratégie institutionnelle légale dans le but d'assurer une gestion foncière globale. Tout en restant impartial au regard de sa population. Il existe donc une procédure en

vue d'aviser le CVGFR à Tagoura.

En effet, les protagonistes doivent déposer une plainte auprès de l'équipe de la notabilité sur le fait qu'ils ne sont pas d'accord avec les limites de leurs parcelles. La notabilité va par la suite tenter de régler le litige en essayant de les mettre d'accord sur une limite donnée. Lorsqu'ils n'arrivent pas à trouver un terrain d'entente, on fait intervenir alors le CVGFR. C'est après les enquêtes que le comité foncier rédige un rapport et le transmet au chef du village. Celui-ci à son tour appose sa signature et le transmet au Sous-préfet. C'est en ce sens que le chef du village affirme que:

« Les personnes qui sont chargées de la gestion foncière ici à Tagoura, il y a la chefferie et l'équipe de gestion foncière ».

La chefferie et le CVGFR travaillent en interaction concernant la gestion foncière à Tagoura.

S'agissant des jeunes, ils constituent un groupe stratégique important à Tagoura, mais ils ne sont pas impliqués dans la gestion foncière du village. En tant que cadets sociaux, ils n'ont pas de pouvoir décisionnaire. Cependant, lorsqu'ils reçoivent la visite des autorités politiques, ils sont sollicités dans le but de donner leur point de vue sur les difficultés quotidiennes et de faire des doléances. C'est dans cette optique que le président des jeunes avance les propos suivants:

« Au niveau de la terre on vient, mais quand tu ne maîtrises pas quelque chose tu ne peux pas décider, nous sommes comme des assistants on vient pour apprendre. Les pratiques coutumières de gestion foncière sont des valeurs qui doivent être transmises de génération en génération. »

Dans le village de Tagoura, les cadets sociaux sont en phase d'apprentissage auprès des aînés sociaux qui sont les gestionnaires de la terre. Cet état de fait est beaucoup mis en évidence par les aînés sociaux lors des règlements des conflits fonciers impliquant un cadet social et même lors du partage des terres.

S'agissant de la femme, à Tagoura selon la coutume, la femme n'est pas autorisée à prendre la parole en public surtout en présence des hommes. Il est extrêmement rare qu'elle soit associée à une affaire foncière. En effet, les règles coutumières ont défini le rôle de la femme. Son rôle est de s'occuper du ménage et d'aider son mari à effectuer les travaux champêtres. La gestion foncière est exclusivement du ressort des hommes.

3. Discussion

La mise en œuvre et l'actualisation de systèmes d'information foncière fait partie depuis toujours des principales préoccupations en matière de gestion du foncier. Les difficultés d'accéder aux données, de les classer, organiser et mettre à jour a conduit de nombreuses politiques et projets à l'échec. Faute de dispositifs adéquats, accessibles aux populations, et fiables, les transactions foncières basculent rapidement dans l'informel et toutes les tentatives pour mettre en place des dispositifs de reconnaissance officielle des droits locaux se retrouvent alors vaines.

Cette rubrique s'attache à la fois à discuter la politique foncière et de gestion des ressources naturelles et les systèmes d'information foncière mis en place dans les pays, du point de vue de leur dispositif institutionnel, des outils mis en place et des règles et modalités d'actualisation définies. Elle s'intéresse aussi plus particulièrement à l'implication des groupes stratégiques dans la gouvernance locale.

Au sujet de la politique foncière et de gestion des ressources naturelles, il est opportun de signifier qu'elle a pour objet de réguler les formes sociales d'usage de la terre (et des ressources qu'elle porte) et ses modes d'accès et de transmission (droits fonciers). Ses objectifs renvoient à des enjeux extrêmement variés : économiques (performances agricoles), sociaux (lutte contre la pauvreté), territoriaux (maîtrise de l'urbanisation), environnementaux, voire culturels, etc. Les gouvernements y affichent leurs choix d'organisation sociale, de types de structures agraires à promouvoir et effectuent des arbitrages entre groupes sociaux à travers des règles, des organisations ou des procédures. En retour, les formes d'usage social de la terre influent sur le développement agricole et rural, l'aménagement du territoire et l'urbanisation, les mouvements démographiques, l'organisation sociale, etc. Une politique foncière et de gestion des ressources naturelles ne peut donc se comprendre, dans sa genèse et ses effets, indépendamment de la structure sociale, économique et institutionnelle de la société qui la porte. Elle dépasse le simple objet foncier et renvoie à des choix politiques et à des logiques d'intérêts.

L'analyse des politiques foncières et de gestion des ressources naturelles peut être effectuée sous plusieurs angles : du point de vue de leur orientation et de leur cohérence avec les enjeux soulevés et leur impact attendu sur le tissu économique et social, sans omettre le processus social qui a conduit à leur formulation et les négociations qui ont été opérées entre acteurs aux intérêts divergents. L'analyse des textes définissant les politiques et la réalité de leur application concrète soulève également la question des dispositifs techniques, juridiques,

financiers et institutionnels de mise en œuvre et des impacts des politiques foncières dans toute leur complexité. Enfin, leur mode d'articulation avec d'autres politiques sectorielles est primordial pour comprendre le rapport entre foncier et économie politique.

En ce qui concerne l'implication des groupes stratégiques dans la gouvernance locale, les résultats de cette étude révèlent que l'organisation politique de Tagoura repose sur la démocratie lignagère. Le chef du village est désigné par l'ensemble de la communauté sur la base de certains critères tels que : l'âge et la personnalité. Le chef du village gère son pouvoir avec la notabilité constituée des chefs de lignage des 6 grandes familles que constitue le village. Le chef est le noyau central de cette gouvernance. Il prend les grandes décisions, notamment, sur les questions foncières. Les institutions étatiques et non gouvernementales n'interviennent pas directement dans la gestion foncière locale. Mais, elles sont plutôt en interaction et en collaboration avec la chefferie et le comité foncier dans le cadre de la mise en œuvre de certains programmes de développements. C'est en cela que Bierschenk (1998), en analysant les politiques de démocratisation et de décentralisation au niveau local, avance que chaque société locale peut être considérée comme une arène politique dans laquelle différents groupes stratégiques sont en confrontation en coopération et en négociation permanentes les uns par rapport aux autres.

En outre, la propriété individuelle est une effectivité à Tagoura, car la notion de "propriétaire terrien" ressortait à chaque fois dans les propos lors des interviews. Si, selon les propos du chef de village :

« Chaque propriétaire à sa terre donc, il est d'abord gestionnaire de sa propre parcelle ».

C'est justement parce que tout individu reconnu socialement comme un ayant droit dispose d'un droit d'aliénation sur sa parcelle. Cependant, Kouassigan (1967), ne partage pas cette vision, car selon lui dans la conception africaine le droit de propriété ne peut venir d'un travail créateur. La terre est une divinité génératrice dont la mission est de répondre aux besoins des hommes. L'individu n'a de droit et devoir qu'en fonction du groupe auquel il appartient. Ouedraogo (1989) vient appuyer cette thèse en mettant l'accent sur la gestion du patrimoine foncier communautaire sacré qui est assurée par le chef de terre, descendant de l'ancêtre fondateur du village celui-là même qui a conclu une alliance originelle avec les esprits de la terre. Mais, force est de constater qu'à Tagoura le rôle du chef de terre se limite au rituel cérémonial (libation). Par contre, il est aussi sollicité dans le règlement de litige foncier, car c'est un sachant et fait aussi partie de la notabilité et du CVGFR.

Le CVGFR à Tagoura comme dans toutes localités, a pour mission de faciliter au

niveau local la politique foncière de l'État dans le but d'aboutir à une sécurisation foncière effective. Cependant, Jacob (2009), pense que fait reposer des procédures de sécurisation foncière sur ce comité serait problématique. Car un comité réuni localement ne permet pas une véritable impartialité lorsqu'il s'agira d'engager une négociation ouverte sur les pratiques transactionnelles entre autochtone et non-autochtone.

Montaz (2004), dans une étude menée à Sogohio dans le département de Gagnoa a démontré que les différentes structures villageoises qui sont en relation avec l'administration sont exclusivement composées d'autochtones. Les allogènes ne bénéficient pas d'une représentativité conséquente au sein des structures villageoises, même au sein du comité foncier villageois. Les résultats de notre étude semblent être identiques à celle de Montaz. Car, à Tagoura les structures de gestions foncières sont composées d'autochtones et les grandes décisions leur reviennent. Même si les non autochtones font partie de la composition du bureau, ils ne jouissent pas d'une représentativité conséquente et leurs avis sont rarement pris en compte. Cette situation crée une sorte de discrimination allant contre des non autochtones qui se sentent marginalisés, ce qui engendre souvent des tensions.

En outre, il ressort de cette étude que l'absence de la matérialisation des limites des parcelles constitue un obstacle à la gestion foncière. En effet, certains non autochtones qui ont eu accès à la terre pour la pratique de l'agriculture dépassent volontairement ou involontairement les limites des parcelles qui leur sont fixées. Ce qui crée des conflits entre voisins de parcelle. C'est à cette situation que la chefferie est régulièrement confrontée dans le règlement des conflits fonciers.

Dans ce même élan Tano (2012), en analysant la problématique des limites des parcelles, affirme qu'il n'existe ni limite physique entre les exploitants agricoles, ni de cadastre pouvant servir de plan topographique permettant de fixer les limites d'une parcelle. Une simple bande de terre, un arbre ou une rivière permet de fixer les limites d'une parcelle. Bien qu'elles soient moins précises, l'exploitant est tenu de les respecter. On assiste souvent à des conflits dus au fait que l'un ait grignoté sur la parcelle de l'autre.

Conclusion

Le secteur primaire contribue à près d'un quart du PIB (22,3% en 2013) et emploie plus des 2/3 de la population active du pays. La terre constitue donc un capital important pour assurer l'investissement et le développement des activités agroéconomiques et minières, et aussi pour répondre aux besoins de croissance des villes qui connaissent une augmentation rapide de leurs populations et qui ont déficits criants en logements et en infrastructures de

base. En raison de son importance stratégique pour le développement économique et la préservation de la paix sociale et des écosystèmes, le pays s'est doté depuis de longues années de textes législatifs et réglementaires en vue de l'exploiter de manière rationnelle et préserver les ressources naturelles pour les générations futures. Mais, la réalité du terrain révèle le plus souvent une distance entre les textes réglementaires et leur application dans les communautés, l'existence d'une multitude d'institutions en charge de la mise en œuvre dont les moyens et objectifs ne sont pas toujours coordonnés. En milieu rural comme en milieu urbain, la gestion du foncier est source de nombreux litiges et conflits entre les individus, entre communautés villageoises, entre villages, entre l'État et les communautés, entre les investisseurs privés et les communautés, etc. Elle cristallise aujourd'hui les enjeux pour la paix sociale, la stabilité et le développement économique, après la grave crise militaro-politique qu'a connue la Côte d'Ivoire de 2002 à 2010.

Références bibliographies

B. PÉCHEUR. 1990— Le développement local. Syros, Alternatives Economiques. In: Économie rurale. N°197, pp. 53-55.

BABO A. et Droz Y., 2008/4, Conflits fonciers. De l'ethnie à la nation. Rapports interethniques et « ivoirité » dans le sud-ouest de la Côte-d'Ivoire, Cahiers d'études africaines, n° 192, p. 741-764.

BIERSCHENK (Thomas), Olivier de Sardan (Jean-Pierre).1998. Les pouvoirs au village. Le Bénin rural entre démocratisation et décentralisation Paris, Karthala, 296 pages.

BOUQUET, C. (2003), « Le poids des étrangers en Côte d'Ivoire », Annales de géographie, n° 630, pp. 115-145.

BEAUCHEMIN, C. 2002. « Des villes aux villages : l'essor de l'émigration urbaine en Côte d'Ivoire », Annales de géographie, 624 : 157-178.

CHAUVEAU J.-P., (2000), « Question foncière et construction nationale en Côte d'Ivoire : Les enjeux silencieux d'un coup d'État », Politique africaine, 78 : 94-125.

CHAUVEAU Jean-Pierre, COLIN Jean-Philippe, JACOB Jean-Pierre, LAVIGNE-DELVILLE Philippe, Le Meur Pierre-Yves. 2006. Modes d'accès à la terre, marchés fonciers, gouvernance et politiques foncières en Afrique de l'Ouest : résultats du projet de recherche CLAIMS. Londres : IIED, p.96.

CHAUVEAU J.-P., (2000), « Question foncière et construction nationale en Côte d'Ivoire : Les enjeux silencieux d'un coup d'État », Politique africaine, 78 : 94-125.

COLIN J.-P., 2004 . Droits fonciers, pratiques foncières et relations intra-familiales : les bases conceptuelles et méthodologiques d'une approche compréhensive. Land Reform, Land

Settlement and Cooperatives, 2 : 55-67.

COLIN (2017), « émergence et dynamique des marchés fonciers en Afrique sub-saharienne, un État des lieux sélectif » pôle foncier Montpellier n°18 :42.

COLIN, Jacob, DELVILLE, CHAUVEAU, LE MEUR, (2006), modes d'accès à la terre, marchés fonciers, gouvernance et politique foncières en Afrique de l'ouest, IIED (projet claims) P. 91.

Delville Ph. 1998. Quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale?, Paris, Karthala : 243-258.

COGNEAU Denis et S. MESPLET-SOMPS (2003), « Les illusions perdues de l'économie Boguhé, colloque international les frontières à la question foncière, Montpellier, Afrique contemporaine, pp. 87-104. .

ROUGERIE Gabriel, (1978) L'Encyclopédie générale de la Côte d'Ivoire : l'État et l'économie, Abidjan, Paris, Nouvelles éditions africaines.

G. KOUAMÉ et al. (2016). « Cadre d'analyse de la gouvernance foncière de la Côte d'Ivoire ». World Bank, Rapport final, Mars 2016 ; p.186.

G. HERMET et al. (2005). Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques, Armand Colin, pp. 138-139.

Guy-Adjete KOUASSIGAN, (1960) « L'homme et la terre : droit foncier coutumier et droit de propriété en Afrique occidentale » in thèse de doctorat de l'université de Toulouse ; office de la recherche scientifique et technique d'outre-mer N°8,p 289.

Richard MOREHEAD et Charles (1995), « Les nouvelles orientations de la gestion du patrimoine naturel terre, terroir, territoire, les tensions foncières, « dynamique des systèmes agraires » Paris ORSTOM, 477

La Côte d'Ivoire en chiffres, 2007, Abidjan, dialogue production.

Léo MONTAZ, (2015), jeunesse et autochtonie en zone forestière ivoirienne, le retour des jeunes bétés dans la région de Gagnoa. Les cahiers du pôle foncier : pôle foncier Montpellier N°9.

OUÉDRAOGO M.G ; 2011 « ;De la connaissance à la reconnaissance des droits fonciers africains endogènes » ; Études rural ,p 187.

PIRES A. 1997. "Échantillonnage et recherche qualitative : essai théorique et méthodologique", 1997, 88p.

MOREHEAD Richard et Charles (1995), « Les nouvelles orientations de la gestion du patrimoine naturel terre, terroir, territoire, les tensions foncières, « dynamique des systèmes agraires » Paris ORSTOM, 477.

Facteurs communautaires du travail des enfants en Côte d’Ivoire : exemple de la communauté malinké à Abidjan

TCHETCHE Obou Mathieu
Université Alassane Ouattara
Département d’Anthropologie et de Sociologie
tchetcheom@gmail.com

Bénédicte AFFERI Adjoa,
Université Alassane Ouattara
Chercheure Post-Doc,
afferi_benedicte@yahoo.fr

Résumé

Dans un contexte de crise économique marqué par la persistance et la généralisation du travail des enfants, la situation du phénomène dans la communauté malinké de Côte d’Ivoire constitue une préoccupation. Comment la logique communautaire chez les Malinké favorise-t-elle le travail des enfants malgré son interdiction en Côte d’Ivoire ? Aussi convient-il de montrer en quoi les aspects culturels et religieux de l’organisation communautaire et les limites de la force régaliennne favorisent le travail des enfants. Pour ce faire, une enquête mixte a permis de collecter dans les gares et places de marchés des communes d’Adjamé et d’Abobo à Abidjan, des données auprès de 45 personnes ressources et parents d’enfants travailleurs au constat de la saturation d’informations dans une démarche qualitative et un échantillon quantitatif de 200 enfants en âge de scolarisation obligatoire (6 à 16 ans) en situation de travail équitablement répartis entre les sexes masculin et féminin interrogés parmi les porteurs de bagage, les petits cireurs de chaussures et les vendeuses à la criée. Les résultats révèlent que l’éducation non formelle soutenue par la culture malinké et les préceptes de la religion musulmane font le lit de la pratique du travail des enfants dans la communauté malinké. Il ressort également que les perceptions liées à la lutte contre le travail des enfants présentent les initiatives de lutte comme des instruments de déstabilisation de l’organisation traditionnelle. Et les écueils de la lutte sont perçus comme l’incapacité de l’autorité publique à mettre fin au phénomène sans le concours de la communauté.

Mots clés : Travail des enfants, Communauté malinké, Éducation, Perceptions, Écueils, Côte d’Ivoire.

Abstract

In a context of economic crisis marked by the persistence and spread of child labour, the situation of the phenomenon in the Malinké community of Côte d'Ivoire is a concern. How does the community logic among Malinkés promote child labour despite its ban in Côte d'Ivoire? It is therefore appropriate to show how the cultural and religious aspects of community organization and the limits of sovereign power promote child labour. To this end, a mixed survey was carried out in the stations and market places of the communes of Adjamé and Abobo in Abidjan. A qualitative sample of 45 resource persons and parents of child workers was interviewed on the basis of information saturation. And a quantitative sample of 200 children of compulsory school age (6 to 16 years old) in a work situation fairly distributed between the male and female sexes interviewed among the luggage carriers, the small shoe shiners and the saleswomen at the auction. The results show that non-formal education supported by the Malinke culture and the precepts of the Muslim religion are the

bedrock of child labour practice in the Malinke community. It also emerges that perceptions related to the fight against child labour present the initiatives of struggle as instruments of destabilization of the traditional organization. And the pitfalls of the struggle are perceived as the inability of public authority to put an end to the phenomenon without the involvement of any community.

Key words: Child labour, Malinké community, Éducation, Perceptions, Pitfalls, Côte d’Ivoire.

Introduction

Le travail des enfants est selon l’Organisation Internationale du Travail (OIT) l’ensemble des activités qui les prive de leur enfance, altère leur potentiel et leur dignité, et porte préjudice à leur santé physique et psychique. Il constitue un phénomène mondial auquel peu de pays échappent (V. Dhellemmes et P. Piettre, 2011). Les crises de toutes sortes, catastrophes naturelles, conflits armés, pandémies ont pour effet de pousser un nombre croissant de jeunes vers des formes de travail débilantes. En effet, les estimations des instances de suivi et évaluation révèlent que dans le groupe des enfants âgés de 5-17 ans au cours de la première décennie du 21^e siècle, 352 millions sont au travail dans le monde, soit 23% de ce groupe d’âge (INS/OIT, 2010).

La situation devient encore plus préoccupante dans la mesure où 171 millions de ces enfants sont encore assujettis aux pires formes de travail (INS/OIT, 2010). Les mêmes estimations indiquent que plus de 40% des enfants africains travaillent. Et la structure familiale reste un déterminant important des décisions (C. Dumas, 2004). En Côte d’Ivoire, bien que l’école soit obligatoire pour les enfants de 6 à 16 ans, 1,6 million d’enfants ne vont pas à l’école et la majorité est des filles (INS/OIT, 2013) ; puis trop souvent, les parents doivent faire le choix impossible d’envoyer leurs enfants au travail ou de ne pas avoir de nourriture à mettre sur la table (Z. Barrada, 2019). Cette situation n’est pas sans conséquence sur la santé, le développement et l’éducation des enfants en question (INS/OIT, 2010) ; cela en référence de l’existence d’une enfance “normale”, qui doit se dérouler exclusivement au sein de la famille et à l’école (M. Bonnet et B. Schlemmer, 2009).

Pour la plupart des pays africains y compris la Côte d’Ivoire, le travail des enfants s’inscrit dans un contexte culturel de socialisation et d’éducation qui les responsabilise très tôt (L. Salmon, 2003). Avec l’accentuation de la crise économique, ce phénomène a fait irruption hors du cadre familial pour être happé par l’économie monétaire et ses formes les plus néfastes aboutissant même à l’exploitation de l’enfant.

En Côte d’Ivoire, avec les crises successives, le travail des enfants s’est généralisé dans de nombreux milieux professionnels (Y. Diallo, 2001). Il s’agit notamment du secteur agricole, du secteur des transports et de celui du commerce.

Face aux effets dévastateurs, un vaste programme de lutte contre le travail des enfants et les pires formes du travail existe au plan international. Il est décliné au plan national en signature de conventions et des prises de sanctions contre des auteurs de ce genre d’abus (OIT, 2006 ; P. Quinn, 2019). Malgré ces initiatives régaliennes, le phénomène semble se pérenniser tant en milieu rural qu’urbain.

Ainsi se pose le problème de la motivation communautaire du travail des enfants en Côte d’Ivoire et particulièrement chez les Malinké. En clair, comment la logique communautaire chez les Malinké favorise-t-elle le travail des enfants malgré son interdiction en Côte d’Ivoire ? Telle est la question principale. Celle-ci laisse entrevoir trois préoccupations secondaires suivantes : quels sont les facteurs liés à l’éducation chez les Malinké ? Comment les perceptions communautaires de la lutte contre le travail des enfants contribuent-elles à ces facteurs ? Et quelle est la place de l’interprétation des écueils de la stratégie nationale de lutte contre le travail des enfants parmi les déterminants ?

L’objectif principal de l’étude est de montrer en quoi les aspects culturels et religieux de l’organisation communautaire et les limites de la force régalienne favorisent le travail des enfants. Cette étude repose sur l’hypothèse selon laquelle les déterminants du maintien des enfants au travail dans la communauté Malinké de Côte d’Ivoire résident dans l’influence de l’organisation culturelle et religieuse face à l’inefficacité des mesures gouvernementales de lutte contre le travail des enfants.

1. METHODE ET MATERIEL

Il s'agit d'une étude mixte. Elle allie donc l'approche qualitative et quantitative. Alors que l'approche qualitative permet de comprendre le cadre organique de la lutte contre le travail des enfants et les motivations communautaires ; la démarche quantitative permet d'apprécier l'ampleur et la variété du phénomène de travail des enfants sur un même espace.

1.1 Population et site d'étude

La population d'étude est constituée par la communauté malinké couramment appelée Dioula. Cette population est issue du groupe Mandé du Nord. Les Malinké en Côte d'Ivoire sont agrégés en un ensemble d'ethnies. Ce sont : les Koyaka, les Mahouka, les Bambara, localisés originellement à Odienné, Touba, Séguéla, Mankono et les dioulas dans le triangle Kong-Bouna-Bondoukou. Ces peuples ont depuis les années de colonisation, migré vers les villes naissantes et les centres commerciaux pour des raisons de négoce. Cette population est fortement islamisée. L'étude a lieu auprès des ressortissants malinké du District Autonome d'Abidjan exerçant dans les Communes d'Adjamé et d'Abobo. Les principaux sites d'enquête sont les places de marché et les gares routières. À ces endroits, ont été interrogés les enfants en âge de scolarisation obligatoire (6 à 16 ans) en situation de travail, des personnes ressources et parents de ces enfants.

1.2 Technique de collecte des données

Au plan quantitatif, l'étude a été menée auprès d'un échantillon aléatoire de 200 enfants d'origine malinké en situation de travail. Cet échantillon se justifie par la diversité des activités dans lesquelles s'insèrent les enfants. Il s'agit des activités de porteurs de bagages, de petits cireurs de chaussures, de vendeurs ou vendeuses à la criée, etc. La parité du genre a été observée dans la détermination des composantes de l'échantillon. Ainsi, 100 garçons ont été interrogés dans la catégorie des porteurs et cireurs et 100 filles dans celle des vendeuses à la criée. Le choix de ces trois catégories d'enfants réside dans leur présence massive dans les marchés et gares routières des communes d'Adjamé et d'Abobo. Au sein de chaque groupe, l'identification des personnes interrogées s'est faite sur la base de la technique accidentelle. C'est-à-dire que l'identité de l'enfant à enquêter n'est pas prédéfinie. Il suffit juste pour lui d'appartenir au groupe cible et de donner son accord pour l'entretien. Ci-après le tableau de répartition de l'échantillon quantitatif.

Tableau 1 : Répartition de l'échantillon quantitatif

Identification	Adjamé	Abobo	Total
Garçons porteurs, cireurs et vendeurs à la criée	50	50	100
Filles Vendeuses à la criée	50	50	100
Total	100	100	200

Au plan qualitatif, l'étude s'est intéressée aux parents et personnes ressources issues des régions d'origine que sont Odienné, Touba, Séguéla et Mankono. Les personnes ressources sont essentiellement les hommes et femmes responsables de groupes d'intérêts sur les sites d'enquête. Les parents sont quant à eux, les hommes et femmes sous la protection de qui travaillent les enfants. Au total, 45 parents et personnes ressources dont 16 hommes et 29 femmes, ont été soumis à des entretiens ouverts au constat de la saturation d'informations.

1.3 Théorie d'analyse

La théorie convoquée dans le cadre de la présente étude est celle de la motivation. En effet, la motivation est un processus psychologique qui se manifeste par le déclenchement d'un besoin à travers l'orientation et le maintien d'un comportement (M. Aguilard, 2016). Kurt Lewin (1951, cité par S. Lahlou, 2010), la conçoit comme le résultat du surgissement dans l'univers psychologique du sujet d'une valence et d'une force psychologique. En effet, valence et force sont issues de la rencontre de l'individu et de son environnement.

Aussi, la théorie de la motivation permet-elle de mettre l'accent sur les idées respectives de nécessité vitale ; de tension qui cherche la satisfaction qui apportera un retour à l'équilibre et l'idée de catégorie spécifique d'objets satisfacteurs (besoins sociaux) vers lesquels sont orientées les tensions.

Dans le cadre de la présente étude, il s'agit de montrer le travail de l'enfant malinké comme une nécessité vitale, de présenter les éléments déclencheurs de la prise d'initiative de travail et les besoins sociaux satisfaits. Cela se traduit par la compréhension des logiques communautaires orientant la décision de travailler chez les enfants.

2. RÉSULTATS

Les résultats s'articulent autour des facteurs liés à l'éducation non formelle, à la perception de la lutte contre le travail des enfants, et à l'interprétation des écueils de la stratégie nationale de lutte contre le travail des enfants.

2.1 Attachement à l'éducation non formelle comme moyen d'accès des enfants au milieu professionnel informel

L'éducation non formelle est caractérisée chez les Malinké par l'initiation des enfants à la connaissance du Coran à travers la fréquentation des « écoles coraniques » ou « écoles franco-arabes » et aux valeurs cardinales de la famille musulmane et dioula. Tous les enfants soumis à l'étude évoluent dans ce cadre avec seulement 40% soit 80 enfants qui ont une expérience actuelle ou passée avec l'école conventionnelle (niveau élémentaire et moyen). Cela fait prévaloir un environnement d'analphabétisme pour la majorité des enfants malinkés avec plusieurs effets pervers.

2.1.1 Analphabétisme et choix des enfants

Avec la prédominance de l'analphabétisme, le choix de langue dans le milieu d'exercice des enfants est avant tout le Malinké communément appelé « Dioula » et ensuite le Français de rue connu sous le vocable de « Nouchi ».

Pour ceux qui ont une expérience scolaire, quel que soit le niveau d'étude, les choix de métiers sont variés et dépendent de la volonté des parents. Au niveau des filles, la totalité de celles interrogées s'intéresse à l'activité de commerce. Au moins 90% d'entre elles affirment que la vente à la criée est pour elle une occasion d'apprentissage du métier de commerçante. Dans le processus d'apprentissage, elles situent la première étape dans l'aide apportée à la mère ; la deuxième étape, dans la gestion d'un stock personnel en plus de celui de la mère ; et la troisième étape dans l'acquisition d'une place pour soi.

Au niveau de la première étape, la fille a moins de 12 ans. Elle reverse tout son gain à sa mère qui finance ses études si elle va à l'école conventionnelle et qui est à ses petits soins (nourritures, coiffures, habits de fêtes).

Au niveau de la deuxième étape, la fille a entre 13 et 16 ans. Elle est semi-autonome. Elle tient généralement une place dans le marché avec l'aide de la mère. Elle gère à la fois son propre stock et celui de sa mère. Son gain lui permet de préparer un évènement important de sa vie. C'est le mariage. En effet, avec ses différents gains, la fille se confectionne des tenues

dames, fait une réserve de pagnes, de marmites, de cuvettes, d'assiettes, de verres et de différents ustensiles nécessaires à l'animation d'un foyer.

Au niveau de la troisième étape, la fille a au moins 17 ans. Elle est autonome. Son mariage est célébré et elle est en situation de reproduction. Eu égard à la tranche d'âge retenue pour les enquêtées, ce troisième groupe de filles n'a pas été interrogé. Cependant, toutes les répondantes affirment que le travail de vente qu'elles font leur permet de préparer le mariage. Tout autant qu'elles aient fait l'école coranique, elles définissent le mariage comme un enseignement du coran. Les parents souscrivent à cet argument et encouragent les fillettes à s'y mettre.

« Coran dit que nous les mamans on doit aider nos filles pour devenir bonnes femmes pour l'homme qu'elle va marier ; elle va respecter son mari ; elle va vendre ; elle va s'occuper des enfants ». Propos de maman Djénéba, vendeuse de poisson, mère d'une fille vendeuse de poisson à la criée.

Mariam, 15 ans, vendeuse d'eau en sachet à la criée apporte des précisions en disant : *« Moi, je suis dans marché là avec ma maman, je prends l'eau là chez le Libanais pour vendre ; ce que je gagne, je garde ; Avec ça je fais tontine ; quand on va faire mon mariage, mon mari va compléter et puis je vais faire commerce de pagne ».*

Ainsi, les propos de mères et filles montrent que l'activité de commerce prépare ces dernières au mariage et constitue leur principale source de revenu après cet événement.

En ce qui concerne les garçons, ils ont été interrogés au cœur des activités de porteurs de bagage, de cirage de chaussure et de vendeurs à la criée.

La quasi-totalité de ces enfants, par leurs activités, contribue aux charges du ménage. Ils aident les mamans à s'occuper d'eux et à assurer la nourriture quotidienne. Ils expliquent cette situation par la pratique de la polygamie qui fait de chaque femme la responsable de ses enfants.

Drissa, 11 ans, écolier, cireur de chaussures à mi-temps avance le propos ci-après : *« Je vais à l'école, je suis au CMI, mon argent là c'est pour me défendre quand j'ai faim à l'école ».*

Moussa, 16 ans, porteur de bagage décrit l'usage du fruit de son labeur à partir du Nouchi (ragot ivoirien) en ces termes : *« Moi, j'ai go [une amie], je dois la soutra [aider], je dois soutra ma vieille mère [maman] aussi pour notre dabali [nourriture] à la piss [maison], je dois me zango (habiller) et puis je dois garder un peu sur moi ».*

Les deux descriptifs présentent le travail des jeunes garçons comme un appui aux parents à s'occuper d'eux. Les choix de métiers d'avenir pour ces enfants sont souvent différents des

activités qu'ils mènent. Trois catégories de métiers sont identifiées par eux (filles et garçons). Ce sont le commerce, le transport et la mécanique.

Les raisons du choix de chacun des métiers sont essentiellement liées à un parent qui l'exerce déjà et qui peut les y intégrer.

La totalité des filles a choisi le commerce. Elles ont pour les unes et les autres, la mère qui a une expérience de commerçante. Il s'agit notamment de commerce de denrées alimentaires, d'eaux et de jus de fruits, d'outils ménagers, de pagnes, d'accessoires de beauté, etc.

Parmi les garçons, la répartition des choix est la suivante : le commerce (55% soit 55 enfants, le transport (38% soit 38 personnes) et la mécanique (7% représentant 07 enfants). Cette mise au travail précoce des enfants avant même le choix du métier de vie répond à des objectifs communautaires précis.

2.1.2 Mise précoce des enfants au travail comme opportunité de responsabilisation

L'opportunité de responsabilisation liée à la précocité du travail chez les enfants malinkés réside dans la question du renforcement de l'identité et de la fierté d'accomplissement personnel.

Au niveau du renforcement de l'identité, deux formes sont à notifier. Il s'agit de l'identité religieuse musulmane et de l'identité « Dioula ». En effet, la société malinké met au centre de ses activités la religion musulmane. En motivant les enfants au travail sur la base des préceptes religieux, elle les motive au respect des parents « bognan » en langue malinké et plus particulièrement de la religion. En suivant les parents au travail, ils bénéficient de leurs bénédictions « douahou » en malinké et pourront dans leur vie durant, avoir la « baraka » (grâce, chance, force) dans la même langue. Ainsi, « bognan », « douahou », « baraka » sont les valeurs musulmanes qui motivent et identifient l'enfant malinké qui a choisi de travailler à ci bas âge.

Le propos de l'imam T. interrogé à Abobo en témoigne : *« L'islam, encourage le travail ; donc l'enfant doit apprendre à travailler auprès de ses parents ».*

Seydou, 53 ans, bénéficiant du concours de son neveu dit ceci : *« Quand c'est l'heure de prière, tout le monde doit venir prier, je surveille les enfants là pour ça ; il faut qu'ils respectent chaque jour le temps de prière ».*

Il ressort de ces propos que le travail des enfants dans la communauté malinké bénéficie d'un encadrement religieux fait de respect scrupuleux des heures de prière musulmane et de respects des valeurs de cette religion.

Le travail chez les enfants malinkés leur confère également l'identité « dioula ». Celle-ci est une identité de commerçant, d'homme d'affaires, de business man. Pour répondre de la qualité de « bon Dioula », l'enfant apprend les rouages du commerce et la relation avec l'argent. Le goût du profit est aiguisé chez lui. Il cultive également le goût du risque dans les affaires. En allant de petites activités aux plus importantes et au rythme de son évolution physique, l'enfant malinké s'imprègne enfin de la valeur de patience qui caractérise le Dioula dans sa quête de prospérité. Ainsi, cet enfant, en travaillant ci-tôt marque son identité musulmane et Dioula.

Au niveau du sentiment de fierté d'accomplissement personnel, le travail répond au besoin qu'éprouvent les enfants malinkés de se dépasser ou d'accomplir quelque chose dans leur vie. Il donne le sentiment d'être utile à sa famille. Pour les enfants malinkés, rapporter de l'argent aux parents est la plus grande satisfaction qu'ils tirent en rentrant le soir après une dure journée de labeur. Le propos de Sékou, 14 ans l'atteste. Il dit ceci :

« Mes parents sont au village. Comme mon papa est vieux et qu'il ne peut plus travailler, je suis venu à Abidjan avec mon grand frère pour se chercher. Arrivés ici, nous sommes allés rester chez notre oncle. Lui-même il se débrouille aussi. Alors j'ai cherché à faire quelque chose. Au début je portais les bagages, je ne gagnais pas beaucoup. Avec ce que j'ai gagné, j'ai acheté une brouette. Maintenant je gagne assez et j'envoie un peu d'argent à maman. Elle aide mon papa avec ça. Elle est fière de moi et moi aussi, je suis fière de moi. »

Chez les enfants malinkés, le sentiment d'être exploité ou maltraité est inhibé dans l'enseignement musulman et le défi de devenir un digne Dioulatchè (un homme dioula). Ce terme donne l'image d'une personne qui a réussi et qui manifeste une estime de soi au regard de son parcours de vie.

En définitive, par la précocité de la fréquentation du milieu de travail soutenu par les valeurs communautaires, l'enfant malinké non scolarisé ou déscolarisé échappe au sentiment d'être inutile à la société. Il espère ainsi un statut et une reconnaissance sociale au terme de son apprentissage.

Les perceptions des mécanismes de lutte contre le travail des enfants contribuent aussi au maintien du travail de ces derniers dans la communauté malinké.

2.2 Perception de la lutte contre le travail des enfants chez les Malinké

La lutte contre le travail des enfants bénéficie de deux types de perceptions dans la communauté malinké. Elle est d'une part perçue comme un moyen de déstructuration de

l'organisation familiale traditionnelle et d'autre part, comme un moyen de démotivation des enfants.

2-2-1 Lutte contre le travail des enfants comme moyen de déstructuration de l'organisation familiale traditionnelle

L'organisation familiale traditionnelle chez le peuple Malinké met au centre du système de production la contribution des enfants. En effet, les filles font l'apprentissage des activités dévolues aux mères et les garçons s'intègrent aux activités des hommes.

D'abord, la criminalisation du travail des enfants par les autorités publiques est vue comme le moyen le plus sûr de sauter le verrou traditionnel d'apprentissage. Au niveau des activités de ménage pour les fillettes, il y a désormais des difficultés à faire acquérir aux jeunes filles des compétences ménagères dont elles auront besoin quand elles se marieront. Pour les questions de métier, les enfants scolarisés sont de plus en plus écartés du processus d'apprentissage.

Monsieur Moussa, artisan mécanicien, déclare : « *Avec l'école, les enfants n'apprennent plus rien ; mon enfant ne connaît même pas mon travail que je fais ; moi mon père m'a montré ; à cause de ça je connais* ».

Ensuite, la criminalisation du travail des enfants est perçue comme une stratégie de remise en cause de l'autorité parentale. Le résultat est que le respect des décisions parentales, la soumission, l'importance des suggestions du réseau communautaire sont désormais distendus chez les enfants. En effet, dans la communauté malinké, de plus en plus d'enfants discutent les décisions des parents du fait de la généralisation du moule éducationnel calqué sur le modèle occidental. Cela est relatif au choix du métier et à la décision de mariage. De plus en plus, les enfants d'origine Malinké ayant fait l'école occidentale remettent en cause les choix préétablis des conjoint(e)s et des métiers par les parents.

Au niveau de la décision de mariage, les dispositions étatiques d'école obligatoire jusqu'à 16 ans, principales dispositions de lutte contre le travail des enfants, sont vues comme le moyen pour les autorités d'extraire les filles de l'obligation de mariage en communauté. Cette disposition est perçue par d'autres comme une négation des recommandations de la religion musulmane pratiquée par la quasi-totalité des membres de cette communauté.

Monsieur Sidibé, un dignitaire communautaire donne son appréciation en ces termes : « *Si la fille doit aller forcément à l'école, c'est quand elle va partir chez son mari ? Chez nous, une fille est respectée quand elle a un mari ; si elle veut aller à l'école, c'est avec l'accord de son mari* ».

La seconde perception de la lutte contre le travail des enfants est en lien avec la généralisation de la paresse chez ces derniers.

2-2-2 Lutte contre le travail des enfants comme moyen de démotivation

Chez les Malinké, la lutte contre le travail des enfants est perçue comme le moyen le plus officiel de démotiver les enfants à se mettre au service de leurs parents. Aussi, les perceptions des populations interrogées épinglent-elles la déliquescence du défi d'insertion sociale chez les enfants et la propension de la victimisation des enfants par rapport à leur contribution au travail.

En effet, pour les parents malinkés, la mise au travail des enfants constitue un moyen de socialisation ; c'est-à-dire d'insertion aux activités de la vie courante. Leur conception de l'éducation se rapporte à la préparation à une vie d'adulte et s'effectue par les parents, dans le cadre des activités familiales. Pour ces parents Malinkés, le travail, au sens de la participation aux tâches ou à des activités lucratives, commence souvent avec les premiers pas (06 ans) et s'accroît en même temps que la force physique et les connaissances de l'enfant.

Cet ensemble de prestations est de plus en plus absent dans la vie des enfants à cause de l'école obligatoire de 06 à 16 ans et à cause des menaces de sanction de l'autorité publique contre les parents ou tuteurs fautifs.

Madame Maïmouna, 46 ans, vendeuse de jus de fruit, avance les propos ci-après : *« ma fille a 12 ans, elle va à l'école ; à cause de ça je peux rien faire avec elle ; même quand y a pas école, elle reste à la maison ».*

Ainsi, les enfants sont élevés dans un contexte où les notions d'aide aux parents, de préparation à la vie adulte par l'apprentissage sont bien difficiles à distinguer.

Au niveau de la victimisation des enfants, il s'avère que ceux en situation de contribution au travail des parents et tuteurs sont considérés par les autorités publiques comme des enfants victimes de maltraitance. Il est quelques fois employé l'expression de « pire forme de travail ». Face à la peur d'être passible de peine judiciaire pour des « supposées » exagérations dans la sollicitation de leur propre enfant, les parents sont de plus en plus réticents à solliciter les enfants dans les tâches de ménages et dans l'exercice de leur métier. Répondant à la préoccupation de savoir quel est le lien entre son activité professionnelle et ses enfants, Monsieur Drissa, 55 ans, artisan mécanicien rapporte ceci : *« mes enfants vont à l'école, ceux que vous voyez avec moi ici [garage] sont venus eux-mêmes ».*

Du coup, il en découle des enfants qui ne peuvent plus perpétuer les expériences familiales et dont le processus d'intégration à la vie communautaire devient plus lent que prévu.

Enfin, les écueils constatés dans la stratégie nationale de lutte contre le travail des enfants contribuent aux facteurs du travail des enfants dans la communauté malinké.

2.3 Interprétation des écueils de la stratégie nationale de lutte contre le travail des enfants comme source de leur maintien au travail

Les écueils se caractérisent par la faible implication des communautés dans la lutte et la persistance du laxisme dans les initiatives publiques.

2.3.1 Faible implication des communautés dans la lutte contre le travail des enfants

L'organisation de la lutte contre le travail des enfants subit l'insuffisance des initiatives d'implication communautaire. En effet, l'implication communautaire dans le cadre de la lutte contre le travail des enfants est la contribution qui relève des membres de la communauté, de la famille élargie et des associations. Elle repose sur des actions de sensibilisation au sein de la communauté qui mettent en évidence le bien-fondé de la scolarisation des enfants, aussi bien les filles que les garçons. Ces actions visent également à instaurer un climat de sécurité pour les enfants par rapport à leur développement et leur santé. Les populations interrogées relèvent des initiatives de sensibilisation à la télévision, à la radio, et notifient des contacts avec des ONG au sujet de la lutte contre le travail des enfants. Ainsi, celles-ci font la distinction entre le travail domestique et le travail rémunérateur. Le travail domestique, quelle que soit sa dureté est vu comme un élément d'éducation qui forge le caractère de l'enfant selon les affirmations des parents. Le propos de Madame Dosso, vendeuse de 48 ans l'atteste : « *mes enfants sont à la maison, ils ne vendent pas au marché ; mais quand je suis au marché, c'est eux qui s'occupent de la maison ; même si c'est dur, ils font quand même parce que s'ils sont chez un tuteur, ils doivent faire ça* ».

Quant au travail rémunérateur chez l'enfant, les parents malinkés le comprennent comme une situation d'exploitation dès lors que leurs enfants ne sont pas les bénéficiaires exclusifs du gain. En effet, les parents qui souscrivent à ce travail à plein temps ou à mi-temps bénéficient également des retombées. L'aveu de Madame Mariam à propos de sa fille de 15 ans le montre ci-bien : « *ce que ma fille [nièce] vend là, c'est pour moi ; je sais qu'elle doit aller à l'école, mais je n'ai pas l'argent* ».

En dépit des distinctions faites, l'implication communautaire est freinée par certaines actions publiques. En clair, le manque d'intégration des approches communautaires aux projets de lutte contre le travail des enfants fait défaut. À ce propos, les parents et leaders communautaires malinkés manifestent leur désapprobation de ce que les mesures de lutte contre le travail des enfants soient unilatérales. Monsieur Moussa, vendeur de 47 ans affirme : *« le gouvernement, lui il prend les décisions seulement ; il ne nous consulte pas et ils ne veulent pas que les enfants apprennent à travailler »*.

Ensuite, ils se plaignent du manque d'information sur les campagnes de lutte au sein de leur communauté. Ainsi, l'affluence n'y est pas lors des missions en leur sein. Le Propos de Monsieur Drissa, chauffeur de 41 ans le montre : *« tu sais, nous on sait pas lire ..., mais façon ils font là, ils ne nous parlent pas bien et puis ils nous accusent »*.

Par ailleurs, les relais communautaires chargés d'assurer l'interface entre la population et les décideurs leur sont souvent étrangers. Les termes du propos de Madame Sita gérante de cabine téléphonique, 36 ans, le ressortent clairement : *« on ne connaît même pas les gens qu'ils prennent pour nous représenter, nous on est là ici avec les parents ; on peut leur expliquer les choses et puis ils vont changer »*. La non-satisfaction de cette requête occasionne la méfiance des populations qui se mettent en marge de toute initiative d'accompagnement.

Enfin, les populations malinkés dénoncent le choix des actions publiques entrant dans le cadre de la lutte contre le travail des enfants sans leur consentement. C'est le cas de la décision gouvernementale de l'école obligatoire de 6 à 16 ans. Les parents malinkés s'insurgent contre cette décision qui, selon eux, ne permet pas à l'enfant de choisir autre chose que l'école. La majorité des opinions des parents ressort que certains enfants ne veulent pas aller à l'école et déjà à 8-10 ans, ils veulent apprendre un métier. Pour eux, ils ont besoin d'être approchés pour trouver ensemble les solutions à ces problèmes plutôt que de les incriminer.

Le laxisme dans les initiatives publiques de lutte contre le travail des enfants favorise également le maintien de ces derniers au travail.

2.3.2 Laxisme dans l'organisation de la lutte contre le travail des enfants

En Côte d'Ivoire, la lutte contre le travail des enfants se manifeste par l'organisation de « filets sociaux » qui est une aide financière mensuelle de 38 Euros (25 000 Fcfa) accordée aux familles indigentes. Elle se manifeste également par des dons de kits scolaires dans les écoles des quartiers populaires et en milieu rural. Ces initiatives accompagnent également la politique d'école obligatoire de 6 à 16 ans.

Malgré ce dispositif d'aide aux familles en vue d'éradiquer le travail des enfants pour les contenir à l'école aux âges scolaires, des situations de laxisme semblent produire l'effet contraire. En clair, dans les gares de véhicules de transport intercommunaux, de nombreux enfants continuent d'y être utilisés comme convoyeurs. Il y en a qui exercent comme apprentis mécaniciens automobiles, ferronnier, démarcheur de vente de pièces détachées et auxiliaires de commerce auprès de leurs parents ou tuteurs. Les avis des membres de la communauté malinkés sur cette question sont convergents.

Monsieur Méité, chauffeur de 36 ans, à propos des organisations de lutte contre le travail des enfants dit ceci : « *Les enfants sont toujours avec nous, mais ils ne disent rien* ».

Monsieur Konaté, chauffeur de 41 ans se veut plus précis en affirmant : « *Quand ils viennent, on demande pardon, ils donnent des conseils et puis c'est fini* ».

Au total, nonobstant les occupations des enfants sur les sites de travail de leurs parents en pleine ville d'Abidjan, il n'y a pas de véritable interpellation de ces derniers.

Plusieurs parents malinkés interrogés, ignorent l'existence de brigade consacrée à la lutte contre le travail des enfants. Ils ont juste une vague idée de l'organisation de cette lutte. À ce propos, Monsieur Diomandé, vendeur de 52 ans dit ceci : « *je connais brigades pour saleté là, et puis pour les anti-drogue, mais pour travail des enfants là, je n'ai pas encore vue dans notre coin ici* ».

S'agissant des aides au titre des filets sociaux, Madame Mariam, vendeuse de 58 ans, affirme : « *l'argent ils donnent pour aider les parents des enfants qui travaillent là, c'est pas beaucoup* ».

À ce genre d'affirmations émaillant les réponses des parents malinkés, un travailleur social rétorque en disant ceci : « *les gens prennent l'argent dans le cadre des fillets sociaux et ils ne changent pas d'habitude ; il va falloir sévir parce que les habitudes ne changent pas ; je pense que les personnes qui parlent de laxisme confondent la phase de sensibilisation et celle de répression* ».

Certains parents qui affirment encore bénéficier du concours des enfants dans leurs activités respectives prétendent ne pas savoir l'existence de soutiens publics tant pour les parents que pour les enfants. En revanche, la quasi-totalité de ceux qui sont informés de l'existence de différentes formes de soutiens affirment ne pas en connaître les procédures. Les propos de Monsieur Losseni, vendeur de 61 ans l'atteste : « *On dit on aide les parents qui ont beaucoup d'enfants, mais je sais pas encore c'est où on paye* ».

En définitive, la persistance du maintien des enfants au travail est d'une part due, au manque de sanctions face au maintien des enfants dans le milieu de travail à l'âge scolaire et d'autre part, au problème de transparence dans le ciblage des ménages à aider pour éradiquer le phénomène en leur sein.

3. DISCUSSION

La discussion s'articule autour des perceptions en rapport avec l'éducation et les écueils liées à la lutte contre le travail des enfants.

3.1 De la perception communautaire à l'insuffisance des mesures

Bon nombre de parents, à cause de leur situation financière, voient la scolarisation des jeunes enfants comme source de dépenses supplémentaires. Normalement, l'inscription de l'enfant dans un établissement public est gratuite. Cependant, les parents sont confrontés à des dépenses supplémentaires liées aux charges afférentes aux bons fonctionnements de l'établissement. Ces frais annexes sont entre autres les frais de réhabilitation des établissements, les frais d'évaluations, les frais liés aux activités socio culturelles, les tee-shirts, etc. Les parents qui ont de nombreux enfants perçoivent ces dépenses comme excessives vu que des campagnes de sensibilisations sont faites sur la gratuité de la scolarisation des enfants de six (06) à seize (16) ans. Ainsi, pour les parents qui veulent scolariser leurs enfants, une discrimination est faite et le choix est très vite porté sur les garçons au sein des communautés malinkés, là où la fille est destinée au mariage. Si les deux sexes ont été destinés à l'école, la fille est stoppée plus tard et soumise au triste destin du mariage.

Les gains du mariage de la fille concourent par ailleurs au financement des études du garçon. Toute cette situation révélée par la présente étude est corroborée par le propos de B. Schlemmer (2004) selon lequel c'est d'abord la pauvreté qui limite l'offre scolaire en Afrique. Mieux, A. Ouédraogo (2003) stipule que les enfants qui ne vont pas à l'école primaire sont

essentiellement les enfants de familles trop pauvres pour supporter les frais liés à la scolarisation. Par ailleurs, ajoute-t-il que la décision des communautés et des familles de scolariser ou non leurs enfants est orientée par le choix d'en tirer le maximum de bénéfices, et s'appuie sur l'environnement économique et les ressources dont disposent les familles.

3.2 De la perception de la lutte contre le travail des enfants comme privation d'une source de revenus

Bien vrai que le revenu des enfants au travail ne soit pas conséquent ; cependant, il est d'une aide inestimable pour une famille où avoir le minimum est un combat quotidien. Pour des familles malinkés ayant plus d'enfants au travail, ces revenus mis ensemble couvrent une grande part des dépenses du ménage. Ainsi, s'entendre dire que mettre ses enfants au travail est un délit est très mal perçu par les communautés malinkés. Pour elles donc, non seulement l'État n'en fait pas assez pour améliorer leur situation, mais en plus, il les empêche de subvenir à leur besoin comme elles peuvent. Des situations similaires sont révélées par d'autres auteurs. Il s'agit notamment de A. Ouédraogo (2003) qui pour des pays d'Afrique occidentale et centrale rapporte que le manque à gagner que représentent les apports de l'enfant mis au travail, que ce soit dans des tâches domestiques ou dans des activités lucratives est important. C.B. Meka'a et E. O. Mbebi (2015) démontrent pour le Cameroun, que le travail des enfants est motivé par l'état de pauvreté et des chocs négatifs sur les revenus. Ils situent ces chocs dans une baisse brutale de revenu positivement associée à un travail plus fréquent des enfants, tandis que la possession de terres, dont l'exploitation nécessite de la force de travail, tend à l'accroître.

3.3 De la perception de la collaboration comme moyen d'adhésion communautaire

Dans la société traditionnelle malinké, la collaboration a trait à la solidarité. Dans ce cadre, les membres de la communauté mettent ensemble leurs efforts pour assurer l'ascension sociale de leurs membres respectifs. Très tôt, ces membres y contribuent dès l'enfance pour être plus tard installés comme opérateurs économiques. C'est dans ce cadre que sont menées l'éducation des enfants et l'organisation de leur épanouissement.

Pour un changement de paradigme, la collaboration entre les communautés et les institutions spécialisées en matière de lutte contre le travail des enfants exige que la communauté se réfère aux institutions spécialisées pour la prise en charge des cas et que ces institutions se réfèrent à leur tour à la communauté pour éviter les écueils dans leur mission.

Pour ce faire, la communauté dans son nouveau rôle doit s'investir d'une mission de sensibilisation et d'intégration des enfants au système éducatif. Cela passe par l'interpellation de la famille nucléaire et la famille élargie sur les situations d'exploitation des enfants à travers la conduite de groupes de discussion. Ces groupes de discussion doivent se muer en groupes d'action comme les initiatives d'entraide pour pallier aux déficits financiers favorisant la mise au travail des enfants au sein des familles.

Des initiatives sont déjà expérimentées dans le domaine de la production cacaoyère. En effet, le bulletin d'International Cocoa Initiative (ICI, 2020) montre que les coopératives de producteurs de Cacao en Côte d'Ivoire et au Ghana dans leur collaboration avec les Institutions de lutte contre le travail des enfants, se sont assignées des rôles de sensibilisation et d'extraction des enfants du milieu de travail. Dans la même foulée, Z. Barrada (2019) fait observer que l'UNICEF collabore avec le gouvernement de Côte d'Ivoire et le secteur privé pour s'attaquer aux causes profondes du travail des enfants, faire en sorte que les enfants aient accès à l'école et en soutenant des services sociaux gratuits et universels pour tous les enfants dans le Sud-ouest. Entre plusieurs causes (C. Dumas, 2004) montre la structure familiale comme ayant un impact important sur les décisions de travail, de travail domestique et de scolarisation.

Conclusion

En définitive, l'étude révèle que le travail des enfants est culturellement et religieusement fondé chez le peuple malinké de Côte d'Ivoire. La logique qui en découle ainsi que le raisonnement dans le soutien du travail des enfants demeurent cruciales. En effet, la posture communautaire des malinkés alimente une stratégie de prise en charge, suite au manque d'opportunités viables et à la marginalisation de la plupart des techniques d'insertion sociale. Dès lors, la perception de la lutte contre le travail des enfants chez les Malinké montre qu'une telle initiative déstructure l'organisation traditionnelle et encourage les enfants de la communauté à la paresse. De même, l'interprétation des écueils de cette lutte révèle la nécessité de l'implication communautaire et de la rigueur de la loi comme source d'éradication du phénomène.

Il en ressort que pour une lutte efficace contre le travail des enfants en milieu communautaire à l'instar du milieu malinké, une collaboration permanente est nécessaire entre les autorités administratives et les leaders d'opinion. Cette collaboration assurera certainement une meilleure application des mesures d'accompagnement et un contrôle plus efficace au sein des communautés. Également sur la même base collaborative, la répression

doit être active de manière exemplaire dans les lieux publics où l'exploitation des enfants a cours. Cela contribuerait à la réduction des soupçons de laxisme chez les organisations de répression.

Références bibliographiques

AGUILAR Michaël, Les théories incontournables de la motivation. *L'art de motiver. Les secrets pour booster son équipe*, AGUILAR Michaël (dir). Paris, Dunod, « Management/Leadership », 2016, pp 9-57.

BARRADA Zina, 2019. Des centres d'alphabétisation pour lutter contre le travail des enfants dans les communautés. *Alphabétiser et être alphabétisé pour une nouvelle chance dans la vie*. Unicef, 03 septembre 2019, [En ligne] <https://www.unicef.org/cotedivoire/recits/des-centres-dalphab%C3%A9tisation-pour-lutter-contre-le-travail-des-enfants-dans-les-communaut%C3%A9s> , consulté le 31 décembre 2021.

BONNET Michel et SCHLEMMER Bernard, 2009. Aperçu sur le travail des enfants, *Mondes en Développement*, Vol.37-2009/2-n°146, 11-25, [En ligne], https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/2021-05/010047540.pdf , consulté le 27 mars 2022.

DHELLEMMES Virginie, PIETTRE Pauline, 2011, Le travail des enfants. Entretien avec Virginie Dhellemmes, *Transversalités*, 2011/4 (N° 120), 101-110. DOI : 10.3917/trans.120.0101. [En ligne]: <https://www.cairn.info/revue-transversalites-2011-4-page-101.htm> , consulté le 27 mars 2022.

DIALLO Yacouba, 2001. Les déterminants du travail des enfants en Côte d'Ivoire, Document de travail, Centre d'économie du développement, N° 55 Université Montesquieu-Bordeaux IV – France, 15 p.

DUMAS Christelle, 2004. Impact de la structure familiale sur les décisions parentales de mise au travail des enfants: le cas du Brésil. *Revue d'économie du développement* 2004/1(Vol. 12), pp 71-99.

ICI, 2020. Le rôle des coopératives dans la lutte contre le travail des enfants, ICI, 6 juillet 2020, [En ligne] <https://cocoainitiative.org/fr/news-media-post/le-role-des-cooperatives-dans-la-lutte-contre-le-travail-des-enfants/> , consulté le 31 décembre 2021.

INS/OIT, 2010. Le travail des enfants en Côte d'Ivoire à partir des données de l'enquête sur le niveau de vie des ménages de 2008, OIT, Abidjan, 80p. Rapport d'étude.

INS/OIT, 2013. Enquête nationale sur la situation de l'emploi et du travail des enfants (ENSETTE 2013, Abidjan, 65p.

LAHLOU, Saadi, 2010. Contexte et intention dans la détermination de l'activité : une nouvelle topique des motivations ; *Intellectica*, 2010/1-2, n° 53-54, June 2010, pp. 233-280.

MEKA'A Cosmas Bernard et MBEBI Ewondo Olivier, 2015. Le travail des enfants : uniquement un problème de pauvreté ? *Travail et Emploi* [En ligne] <http://journals.openedition.org/travailemloi/6683> , consulté le 30 décembre 2021. 143 | juillet-septembre 2015.

OIT, 2006, La fin du travail des enfants : un objectif à notre portée, Genève, 1001p. [En ligne], <https://www.ilo.org/public/french/standards/relm/ilc/ilc95/pdf/rep-i-b.pdf> , consulté le 31 décembre 2021.

OUEDRAOGO Adama, 2003. La demande d'éducation en Afrique. État des connaissances et perspectives de recherche, *Cahiers d'études africaines*, PILON Marc & YARO Yacouba (dir.). 169-170 | 2003, 445-447.

QUINN Patrick, 2019. *Abolir le travail des enfants: 100 ans d'action* / Organisation internationale du Travail, Service des Principes et droits fondamentaux au travail (FUNDAMENTALS), Genève: OIT, 2019. 88p.

SALMON Léa, 2003. Les enfants de la rue à Abidjan, *Socio-anthropologie* [En ligne], 1 | 1997, [En ligne] <http://journals.openedition.org/socio-anthropologie/76> , consulté le 31 décembre 2021.

SCHLEMMER Bernard, 2004. Scolarisation, éducation, travail des enfants et enfants travailleurs : "illustrations africaines". *La situation dans les pays du Sud : synthèse et ensemble des contributions de chercheurs des institutions de recherches partenaires*. FERRY Benoît et Coll (dir.) New York : CEPED ; ONU, pp 169-183

Le divorce à Cotonou : l'union de la société et ses institutions contre les enfants

Joël Paterson KPENONHOUN,
Université d'Abomey-Calavi
Faculté des Sciences Humaines et Sociales
Laboratoire de Psychologie Appliquée
kjoelpaterson@gmail.com

Sylvie de CHACUS
Université d'Abomey-Calavi
Faculté des Sciences Humaines et Sociales
Laboratoire de Psychologie Appliquée ;
dechacussylvie@hotmail.fr

Résumé

Cette recherche se veut être une contribution à une prise de conscience globale de tous les acteurs sociaux pour favoriser une résilience communautaire afin d'amortir les impacts du divorce sur les enfants et la société. Dans cette perspective, elle part du postulat selon lequel en prononçant le divorce, le juge prononce parfois le chaos social et la déchéance de la vie des acteurs du couple notamment les enfants. S'inscrivant dans une approche d'étude mixte, elle prend pour cible des divorcés, des enfants issus de familles éclatées, des magistrats, et des spécialistes de l'enfance et de la société. Ces unités d'enquête ont été recrutées via les techniques d'échantillonnage dites des itinéraires et boules de neige. Les données collectées par le questionnaire et la grille d'entretien semi-structuré permettent de retenir que l'éclatement de la famille qui est la cellule de base de la société affecte la vie émotionnelle et affective des acteurs individuellement. Le divorce engendre aussi la mauvaise éducation des enfants, le décrochage scolaire, la délinquance juvénile et les difficultés d'insertion sociale. Il propulse un individu trajectoire dont la destinée est la déchéance et la désintégration sociale. Les divorces entraînent par ailleurs l'instabilité psychoaffective par le processus d'émiettement des figures d'attachement et des failles dans la structure de personnalité de base de l'enfant. La forte prévalence de ce fléau social qui s'observe au Bénin conduirait à l'insécurité sociale, à la perte des valeurs et donc au chaos social à travers l'identification à l'agresseur et la reproduction sociale.

Mots clés : divorce, famille, condamnation, chaos social, Cotonou/Bénin

Abstract

This research, which is intended to be a contribution to a global awareness of all social actors to promote community resilience in order to cushion the impacts of divorce on children and society. In this perspective, it starts from the postulate that by pronouncing the divorce, the judge sometimes pronounces social chaos and the decline of the life of the actors of the couple, in particular the children. As part of a mixed study approach, it targets divorcees, children from broken families, magistrates, and specialists in childhood and society. These survey units were recruited using so-called route and snowball sampling techniques. The data, collected by the questionnaire and the semi-structured interview grid, show that the breakdown of the family, which is the basic cell of society, affects the emotional and affective life of the actors individually. Divorce also leads to poor education of children, school dropouts, juvenile delinquency and difficulties in social integration. It propels an individual

on a trajectory whose destiny is decay and social disintegration. Divorces also lead to psychoaffective instability through the process of crumbling attachment figures and flaws in the child's basic personality structure. The high prevalence of this social scourge observed in Benin would lead to social insecurity, loss of values and therefore social chaos through identification with the aggressor and social reproduction.

Keywords: divorce, family, conviction, social chaos, Cotonou/Bénin

Introduction

Les aspirations les plus profondes d'une vie non consacrée sont généralement l'exercice d'une profession et la construction d'un foyer harmonieux. Les individus qui atteignent cet idéal deviennent de moins en moins nombreux dans la société béninoise. Les raisons sont nombreuses et s'observent sur deux axes de la vie. Il s'agit des difficultés d'insertion socioprofessionnelle et les déboires de la vie conjugale. Les difficultés d'insertion socioprofessionnelle trouvent leur origine dans de nombreux facteurs, dont le chômage, la pauvreté, le sous-emploi, les difficultés de conciliation de la vie familiale et professionnelle, etc. Ces facteurs d'ordre généraux ne sont souvent pas imputables aux acteurs, mais se justifient plutôt dans les failles du système de promotion sociale. Des individus croupissent sous le poids de la précarité, de la pauvreté et de la misère indépendamment de leur volonté.

Ces difficultés rejaillissent sur la vie familiale qui comporte, elle-même, son chapelet de problèmes et de douleurs. Les maladies invalidantes à des âges précoces, l'incompatibilité des humeurs, l'infidélité et l'irresponsabilité de l'un ou des deux acteurs du couple, les problèmes de familles et autres font tanguer la vie de couple. Certains couples arrivent vaille que vaille à survivre à ces difficultés, mais au prix de beaucoup d'efforts et de sacrifices. D'autres n'y arrivent pas et la famille s'éclate. Ces derniers sont maintenant les plus nombreux. Les divorces deviennent récurrents dans la société béninoise. C'est un phénomène qui selon Ouedraogo V., Fayama T. et Belo M. S. (2020) gangrène toutes les sociétés modernes. On pourrait à raison s'interroger sur les causes de la forte prévalence du démariage (Théry I., 1993) dans notre société.

La société contemporaine s'individualise et se capitalise davantage. Nous vivons dans un contexte de permanente compétition et le culte de la performance individuelle prime sur le collectif. Pendant que certains s'enthousiasment de leur ascension sociale, d'autres vivent en situation de désespérance sociale. Pour ces derniers, la vie est devenue très complexe et compliquée. Ils s'épuisent parfois et les ressources pour surmonter la pente sont rares. Ils deviennent des machines à souffrir passivement. La société est asphyxiante et déprimante. De

plus, les tuteurs de résiliences et les ressources communautaires ou sociales de résilience sont quasi inexistantes. Cela va sans dire qu'autant la famille se nucléarise, autant les problèmes familiaux et sociaux se nucléarisent. Au demeurant, la société se fissure et les acteurs sociaux deviennent plus fragiles et vulnérables. Ainsi, lorsque la vie de couple devient un fardeau, les individus abandonnent. Si, au regard du contexte très difficile et délétère, le divorce est presque une évidence dans la société actuelle, il importe de chercher les stratégies pour protéger et assurer le bien-être, l'équilibre psychologique et l'épanouissement des enfants qui constituent les premières victimes du démariage.

Tout divorce est douloureux (Gorny P., 1985), car les moments passés ensemble ne s'oublie jamais. C'est surtout le cas des mauvais moments. C'est comme dans un processus de retour du refoulé qui enlève dans le sentiment de culpabilité et de regret lorsque le présent est lourd à porter et que les perspectives de vie meilleures s'assombrissent. Cette observation de Gorny qui invitait implicitement à réfléchir par plusieurs fois avant de prendre la décision ou l'initiative du divorce ne manque pas de pertinence même si elle paraît aux yeux du psychologue comme égoïste. Cette préoccupation semble banaliser ou déconsidérer les autres acteurs et implications de cette désunion conjugale qu'elle limite à l'individu qui envisage le divorce. L'union conjugale n'implique pas que les deux contractants (conjointes). Elle implique les enfants, le lien social, la famille et même la société dans son fondement. Les acteurs du couple sont certes touchés au plan moral, affectif et matériel, mais c'est la société qui s'écroule. La cellule familiale qui est la base de la société ne peut pas être éclatée sans conséquence sur la société.

De plus, la société est le reflet des individus qui la composent. Par voie de conséquence, la société se forme, se dénoue, s'animalise, se construit ou s'humanise à partir des ressources que la cellule familiale lui offre. Le fruit tombe près de l'arbre. Par leurs actions éducatives (adroites ou maladroites), les adultes forment les enfants qui ne deviennent que ce qu'ils ont voulu qu'ils deviennent. De plus, par le processus de la reproduction sociale à travers le mécanisme intrapsychique de l'identification à l'agresseur, les enfants peuvent reproduire à l'âge adulte les conduites parentales qu'ils avaient jugées déplaisantes. La marche actuelle de l'humanité sur le plan de l'éclatement de la cellule familiale interpelle le psychologue qui par procuration vit au quotidien la souffrance de ses patients. C'est en cela que cette recherche qui s'intéresse aux conséquences psychosociales du divorce sur les enfants, dans le contexte béninois notamment à Cotonou part du postulat que la séparation des parents constitue une guerre contre les enfants.

Ainsi, dans une perspective métapsychologique nous demandons : en prononçant le divorce, que prononce le juge ? En se séparant, que séparent les parents ?

1- Matériel et méthode

Cette recherche qui est conduite dans une approche descriptive et compréhensive des conséquences psychosociales du divorce sur les enfants s'inscrit dans une perspective d'étude mixte. Elle porte sur 18 familles qui se sont divorcées à Cotonou. Le critère d'inclusion est que le couple doit avoir au moins un enfant d'âge compris entre 6 et 16 ans. Il est admis que la description et la compréhension d'un phénomène nécessitent d'avoir une vue désagrégée et moins condensée des différents aspects du problème. Cela est d'autant plus nécessaire que dans l'étude des conduites en lien avec le vécu du divorce, il est impérieux de porter, l'attention aussi bien sur le contexte social, les individus et leurs conduites (sous-tendues par les perceptions, les croyances, la maturité psychologique et sociale), que sur les ressources sociales d'amortissement du choc.

L'intérêt de l'approche descriptive et compréhensive réside dans le fait qu'elle est jugée opportune pour l'étude en profondeur des phénomènes (Huberman et Miles, 1991). Pour la production des données, la recherche combine la démarche d'étude clinique et la démarche expérimentale. Le processus de recherche est fondé sur celui décrit par Wacheux F. (1996) qui est basé à la fois sur des phases d'immersion et des phases de distanciation faite de recul et d'analyse. Les phases d'immersion donnent naissance, par induction, à des interprétations, alors que les phases de distanciation permettent, par déduction, de formuler des hypothèses de recherche, validées ou non par une nouvelle phase d'immersion. Le contraste des deux phases favorise la création de connaissances. Ce processus implique la production et l'analyse du discours des acteurs impliqués dans le divorce. L'univers des enquêtés est constitué à partir des techniques d'échantillonnage boule de neige et celle dite des itinéraires.

À partir des réseaux de connaissance des enquêtés (femmes et hommes), 18 familles divorcées ont été identifiées et enrôlées dans cette étude. Dans chaque famille, les enfants d'âge compris entre 6 et 16 ans ont été pris en compte. Cette période de vie comprise entre 6 et 16 ans est décrite comme charnière par la plupart des théoriciens de la psychologie du développement (Piaget, Freud, Vygotsky, etc.) et les psychopédagogues. Au cours de cette période de la vie, l'intelligence se construit grâce au processus d'équilibration des structures cognitives, en réponse aux sollicitations et aux contraintes de l'environnement. Elle correspond à la période préopératoire (marquée par le développement du symbolisme), la période des opérations (marquée par l'éclosion de raisonnements portant sur des objets, et la

maîtrise de nouvelles compétences) et la période des opérations formelles (où l'enfant accède au stade de l'abstraction et des opérations logiques). Ainsi, les enfants enquêtés sont capables de comprendre la situation et d'exprimer leur ressenti et vécu par rapport au divorce de leurs parents. C'est aussi la période où l'enfant a plus besoin d'orientation et de cadrage pour un développement harmonieux de sa personnalité. Les personnes ressources (les juges et thérapeutes) ont été sélectionnées par choix raisonné.

Seize (16) entretiens semi-directifs ont été réalisés auprès des enfants. Aussi avons-nous eu trois (3) entretiens non directifs avec les trois (3) juges qui ont été inclus dans l'étude. Les hommes et femmes divorcés ont été soumis à un questionnaire d'enquête. L'univers d'enquête composé de 68 unités statistiques est distribué comme suit :

Tableau I : catégorisation des enquêtés

Catégorie d'acteurs	Effectifs	
Femmes	18	26,47%
Hommes	18	26,47%
Enfants	26	38,23%
Juges	3	04,41%
Spécialistes de l'enfance	3	04,41%
Total	68	100

Source : données de terrain_2021.

Le traitement et l'analyse des données ont été réalisés pour ce qui concerne les données qualitatives dans le logiciel EpInfo et les graphiques conçus à l'aide de tableur Excel. Les données qualitatives ont fait objet d'une analyse thématique de contenu.

2- Résultats

2.1- Données sociodémographiques

2.1.1. Le sexe

Dans les 18 familles, 26 enfants ont été étudiés. Il y a au sein de cette population, plus de filles que de garçons. Le tableau suivant montre la répartition des enfants suivant le sexe.

Tableau II : répartition des enfants suivant le sexe

Sexe	Effectif	Fréquence %
Masculin	09	34,62
Féminin	17	65,38
Total	26	100

Source ; données de terrain_2021

De ce tableau, on peut retenir que l'échantillon des enfants est composé de 65,38 % de filles et de 34,62 % de garçons. Le sex-ratio est de 1,8 en faveur des femmes. C'est-à-dire que le problème du divorce des parents concerne environ 2 filles pour un garçon d'âge compris entre 6 et 16 ans.

2.1.2- L'âge

La répartition des enfants en fonction de l'âge donne de constater que les enfants d'âge compris entre 6 et 9 sont les moins nombreux dans le groupe des enfants enquêtés. Le tableau suivant en montre l'illustration.

Tableau III : répartition des enfants en fonction de l'âge.

AGE	Effectif	Fréquence %
[6-9[06	23,07
[9-12[11	42,31
[12-16]	09	34,61

Source : données de terrain_2021.

De la lecture de ce tableau, nous retenons que la classe modale est constituée des enfants de la tranche de 09 à 12 ans. Ce sont des prépubères et pubères. Ainsi, 43,75% des enfants ont moins de 12 ans. La classe modale de cette série statistique est [9-12]. La moyenne des âges est égale à 11,02 ans. Le minimum des âges est de 06 ans et le Maximum des âges est de 16 ans. Il est évident que le divorce des parents est plus difficile à vivre par les plus jeunes. Ce sont donc des enfants en période de puberté. Pendant cette période de la vie, nous avons le développement physiologique et morphologique entre de profondes perturbations au plan psychologique. L'enfant a impérativement besoin d'un adulte qui puisse lui expliquer ces inquiétudes et questions sur ce qui lui arrive.

2.2- Vécu des enfants

Le vécu des enfants de parents divorcés ou en instance de divorce n'est pas de tout repos. Parfois, l'adulte est choqué par des expressions de l'enfant surtout lorsqu'il s'agit d'exprimer son ressenti. Pourtant, ces expressions traduisent généralement le fond de la pensée de l'enfant. Ainsi, les expressions les plus banales et fortuites de l'enfant vivant en contexte de démariage, doivent être minutieusement analysé pour comprendre ce qui se joue au fond de l'enfant. Il est fréquent pour le spécialiste d'entendre l'enfant utilisé des expressions 'grossières' pour désigner son vécu en lien avec la situation ou les acteurs. Les extraits suivants illustrent la perception ou le vécu des enfants par rapport à la nature des relations entre leurs parents.

« [*« Maman ! Elle ne vaut rien. Elle passe son temps à nous insulter papa et moi. Elle ne veut plus que je parle avec papa »*], disait Amélie au psychologue lors d'une visite à l'école. Un autre enfant a brutalisé sa grand-mère qui s'engageait à la corriger. Elle a ajouté, *« t'inquiètes, l'enfer, tu le vivras avant de mourir »* ; *« rien ne se perd, tu payeras pour tout »*. Julia quant à elle, déclara *« ce qui m'énerve chez papa, il n'a pas de sein, et il prend mon petit frère qui a un an »*] ».

Tous ces enfants ont en commun, des parents divorcés. Certains de ces enfants sont complexés. D'autres sont stigmatisés ou ont l'impression de l'être. Ailleurs, ils ressentent une certaine différence dans leur vie quotidienne par rapport aux autres enfants. Ce sentiment peut conduire à de nombreux troubles qui paralysent le développement psychologique et la sociabilité de l'enfant. Les troubles des conduites instinctuelles, les troubles d'apprentissage, l'agressivité, l'isolement ou les conduites d'évitement et fuites peuvent être les conséquences d'une vie dans un environnement toxique. Ainsi, la personnalité de l'enfant peut être à jamais modifiée par les conflits ou divorce entre les parents. Car s'il est vrai que ce sont les enfants qui font les parents (Dumas D., 1999), il est tout aussi vrai que sans les parents, les enfants ont du mal à être bien construits (Golse B., 2000). Ces différents extraits de discours tenus par les enfants indiquent qu'ils vivent douloureusement la séparation des parents. Il y a malaise ou inconfort dans la situation de vie actuelle des enfants.

En termes de ressenti, les enfants rapportent des signes évocateurs de détresse psychologique comme les réactions de sursaut, l'anxiété, les troubles de l'attention et de la mémoire, les troubles du sommeil à type de cauchemar, les terreurs nocturnes, les insomnies de réveil

multiples, la nervosité, les crises de larmes. Des parents évoquent l'irritabilité, les bris d'objet par inattention, le révolte voire la rébellion organisée. Des enfants qui se rebellent contre le parent qui a obtenu sa garde et idéalise l'autre parent. Cela entraîne des conflits entre parents que l'autre amplifie par des raisons égoïstes. La séparation des parents provoque donc un déséquilibre psychologique au niveau des enfants. À ce sujet une mère s'exclame :

« [...] Je ne serai pas entrain de dire « enfant ; enfant » et me tuer. Je vais me reposer. Le monsieur a perdu son bulot, boit de l'alcool, me porte des coups à moindre circonstance et m'empêche d'aller au service, etc. Ce n'est pas de gaieté de cœur que j'ai pris cette décision. Mais, ma fille ne veut rien comprendre. Elle m'en veut pour avoir quitté son père. Elle raconte à ses amis que si son papa est malade, c'est à cause de moi. Dès qu'elle va chez son papa, il lui raconte des contre-vérités et quand elle revient, nous devenons chien et chat. À moindre chose, elle va s'enfermer dans la chambre et dire qu'elle veut se retourner chez papa [...] ». [Extrait d'entretien avec P. J.]

De cet extrait d'entretien, nous retenons que dame P.J., s'est divorcée. Sa fille la rend coupable de la situation clinique de son père. Elle éprouve des difficultés dans la gestion de sa fille qui visiblement rejette l'autorité parentale. Cette conduite est vécue douloureusement par sa mère qui vraisemblablement est au bord du désengagement. Cette situation est commune à beaucoup de parents qui assument la monoparentalité ou la coparentalité. Ils finissent par tout laisser-faire par culpabilité ou par épuisement physique et émotionnel. Dans la perspective de devenir un meilleur parent, ils peuvent devenir laxistes ou au contraire très rigides. Ce qui n'arrange pas l'enfant. À l'instar de cette mère, beaucoup de personnes vivent les revers de la coparentalité. Elles se sentent incomprises par les enfants qui leur paraissent égoïstes et capricieux ou encore loyaux envers l'autre parent. Cette perception déformée de la réalité provoque des réactions de violences et de haine pour l'enfant (L. Bera, 2015), car le parent se sent victime d'injustice, de machination ou de complot contre sa personne. En réponse à ce ressenti d'injustice, ces parents adoptent des comportements qui constituent des sources de violence psychologique. Ces conduites parentales nuisent à l'estime personnelle de l'enfant et causent ou risquent de causer des troubles comportementaux, cognitifs et émotionnels. Ces parents se retrouvent dans une situation de double perte où le deuil est très lourd à porter. Certains parents ne perçoivent plus le sens de leur bataille ou de leur vie. Il faut le savoir, la coparentalité est très difficile pour les parents. Mais, elle l'est davantage pour les enfants.

À l'entretien avec Annick, âgée de 10 ans et élève en classe de CM1, Dame P. J., ne comprend pas sa fille. Elle n'en revenait pas. Elle était bouleversée. Les déclarations de la petite Annick sont à l'antipode du comportement qu'elle adopte. Annick s'exprimait en ces termes :

« [...] Mon papa, je le déteste, il parle en mal de ma maman auprès de mémé et des autres. Ça me fait très mal quand il parle comme ça de ma mère. Les autres se moquent d'elle et les enfants se moquent de moi aussi à l'école. Je veux quitter cette école. Maman, pour parler de papa, dit souvent « votre farfelu de père », votre inconscient de père va se présenter gaillardement », « vous avez un père ? C'est un père ça ? Si c'est ça un père, mieux vaut ne pas en avoir ». Moi, je veux partir de la maison pour aller vivre ailleurs. Mes parents s'insultent et se battent même au portail [...] ». [Extrait d'entretien avec Annick, 10 ans, écolière en classe de CM1].

Cet extrait d'entretien montre qu'Annick est prise en engrenage entre son père et sa mère qui se dévalorisent mutuellement. Ce spiral de conflit l'étouffe. Les crises de colère ne sont que des indicateurs de son épuisement psychique et de sa souffrance psychologique. La maison qui est le symbole de la paix est devenue invivable. Annick manifeste pratiquement le désir de partir vivre ailleurs. De plus, cet ailleurs n'est pas le domicile du papa. La situation entre ses parents lui inspire de la honte. Le regard de l'entourage est aussi perçu comme malveillant. Elle fait objet de moqueries et de railleries de la part de ses camarades. Elle veut aussi fuir ce milieu. Ainsi, l'école et la famille qui sont les instances d'éducation et de socialisation sont asphyxiantes et déprimantes pour Annick. Les stratégies d'ajustement ou d'adaptation qu'elle développe sont l'évitement et l'isolement. Cela pourrait entraîner plus tard des conduites d'inadaptation ou de mésadaptation sociale. En effet, les difficultés que rencontrent les enfants de parents divorcés peuvent les poursuivre jusqu'à l'âge adulte. Ces fragilités latentes peuvent entraîner la faiblesse de l'estime de soi avec un manque de confiance en soi et aux autres. La perception du monde peut être déformée. Dans des situations de conflits conjugaux, ces personnes risquent davantage de divorcer à leur tour. C'est un processus de l'identification à l'agresseur.

À l'instar d'Annick, d'autres enfants accompagnent intentionnellement ou non cette colère d'agressivité. C'est ainsi que, Yoanne, élève en classe de CM2, nous a été référé par l'institutrice. Cette dernière se déclarait impuissante face au comportement du jeune garçon qui persiste en dépit de toutes les punitions qu'elle lui inflige. Sans avoir des difficultés d'apprentissage clairement exprimées, Yoanne ne copiait pas les leçons, déchirait ses cahiers et utilisait les feuilles pour fabriquer des armes qu'il distribuait à ses amis. Il éprouvait beaucoup de plaisir à collectionner les stylos de ses amis. Il en avait volé également à

l'institutrice. Son plaisir était de voler le stylo des personnes en leur présence. Ainsi, à la recherche de stylo à voler, il perturbait les séances de classe en déambulant. À l'entretien, sa belle-mère a rapporté qu'il a détruit toutes ses photos de mariage. À l'aide de son compas, il a troué toutes les photos de sa belle-mère au niveau de la partie œil. Yoanne nous a confirmé les déclarations de sa belle-mère. Il ajoutait qu'il voulait qu'elle perde la vue. Au test de la famille, Yoanne a dessiné une femme, un homme manchot du côté droit et un enfant. La femme est sa mère biologique, le manchot est son père. Mais, en fait, son père n'est pas manchot. Pourquoi l'a-t-il dessiné manchot, il déclare : « *je ne sais pas. Mais il frappe trop* ».

L'analyse de ses faits permet de dire que Yoanne souhaite retrouver sa famille initiale. Il culpabilise son père de la situation. Le dessiner manchot est une façon de l'agresser ou de violenter. Ce même désir de vengeance transparait dans l'attitude de destruction des photos de sa belle-mère qui ici est utilisée comme un mobile pour atteindre son père. En s'attaquant à elle, il s'attaque implicitement à l'objet d'amour de son père. La destruction des cahiers est une expression de la violence économique exercée sur son père. La fabrication et la destruction des 'armes' seraient de l'inviter à la désobéissance et la destruction des agresseurs. Le vol des stylos ne peut être mis sous le coup de la cleptomanie, car, il n'y a pas de regret ou de culpabilité à la suite de l'acte. De plus, ce comportement ne relève pas de l'impulsivité. C'est plutôt un comportement taquin qui lui sert d'échappatoire. Ce comportement pourrait également s'originer dans l'instabilité psychomotrice qui est une conséquence sur le plan scolaire et académique des divorces (L. Spector-Dunsky, 1984). Cette agitation de Yoanne traduit une quête d'attention et d'affection.

Contrairement à Annick qui n'espère plus l'harmonie au sein de sa famille, d'autres enfants, malgré leur impuissance nourrissent le vœu de voir leurs parents à nouveau réunis. C'est le cas de Justin qui certes désapprouve les comportements de son père à l'égard de sa mère, mais souhaite qu'ils vivent ensemble.

« [...] Moi, je veux que mes parents vivent ensemble, mais ils se battent. Papa achète de la boisson à maman, elle boit, il l'appelle ma soûlarde. Ce n'est pas bon. Et mémé est venue prendre maman. Depuis, elle n'est pas revenue. Ces derniers mots ont été barbouillés [...] ». [Extrait d'entretien avec Justin, 8 ans, écolier au CE1.

De cet extrait, nous pouvons retenir que le père de Justin est un pervers et sa mère présente un problème d'éthylisme. La demande ou le souhait de Justin est légitime. Il est profondément attristé par l'évènement et se sent impuissant. Cependant, cet environnement n'est pas propice pour un développement harmonieux et équilibré surtout pour un enfant de 8ans. Avec de tels

parents, Justin ne peut pas avoir de bonnes références parentales. Or, il s'agit là de figures structurantes.

3- Discussion

Aucun des acteurs n'est concrètement heureux dans un divorce. Le divorce bouleverse les habitudes de la vie. L'analyse des données montre que dans le divorce, aussi bien les divorcés que les enfants souffrent. Le conjoint qui n'a pas décidé de divorcer peut être frappé d'un syndrome dépressif réactionnel (C. Leprince, 2010). Selon cet auteur, ce syndrome dépressif représente une blessure narcissique qui entraîne un sentiment de tristesse, de culpabilité, de péjoration de l'avenir. Le syndrome joue sur tous les registres, se diffuse dans tous les secteurs de la vie de la personne. L'équilibre personnel et relationnel est perturbé. Le conjoint qui a décidé de divorcer s'engage à reprendre ou à régler seul des problèmes qu'ils ont eus à deux. C'est une épreuve qui dans bien des cas provoque un travail psychique douloureux, souvent long et parfois insurmontable. Ce travail de remaniement psychologique peut se faire par un processus de régression ou de clivage (L. Bera (2015). Bera estime que lorsque la régression l'emporte, les enfants sont pris dans cette projection haineuse et cette demande d'étayage narcissique qui favorisent soit la soumission aliénante aux images archaïques de mauvais parents, soit des identifications à l'agresseur sur le mode sadique ou masochiste. Cela entrave l'élaboration de l'agressivité des enfants face aux angoisses de perte des liens familiaux contenant et la perte du couple parental protecteur.

De même, si les parents agissent par la haine et le clivage, la déliaison l'emporte, les enfants seront pris en otage dans ce conflit au prix de fortes inhibitions. Ces processus conduisent à de l'inadaptation sociale s'il n'y a pas eu un tuteur de résilience dans les premiers moments de la perte du couple parental investi et aimé. C'est en cela que Bailly D. (2004), après de longues observations sur le processus de séparation des enfants et des adolescents, a estimé que l'absence d'une structure familiale contenant, d'origine ou substitutive, les liens d'attachement et les fonctions sociales sont plus fragiles et vulnérables. De façon immédiate, les enfants qui connaissent la désunion ou la rupture des liens du couple parental perdent leur ancrage familial (Dumas D., 1999) ainsi que leurs repères psychosociaux indispensables pour leur développement psychologique. Ils courent le risque, tôt ou tard, de développer des liens d'attachement insécure et de repères symboliques dysfonctionnels (Phélip J, Berger M, 2006). Les différents problèmes ou souffrances que présentent les enfants enquêtés, ne sont que des conséquences à court terme des divorces. La délinquance

juvénile et ses corollaires trouvent une de ses sources dans le climat familial tendu, toxique ou détruit.

Conclusion

Tous les enfants n'ont pas la même capacité de résilience. Tout comme les adultes, chacun d'entre eux est susceptible de réagir de façon spécifique en fonction des moyens que lui offre son âge ou son entourage. L'éclatement de la cellule familiale est une épreuve complexe qui est source de stress et de souffrance pour tous les acteurs. Les enfants sont très perturbés tant sur le plan émotionnel que psychologique. Les conséquences du divorce sur les enfants sont dévastatrices. Il est évident qu'un esprit effondré fait perdre toute force. Il est peu probable que le divorce soit sans conséquence négative sur les enfants. L'absence de réactions ou de signes annonciateurs de malaise dans les suites immédiates d'un divorce ne doit pas être considérée comme une meilleure adaptation à la situation. Les souffrances de l'enfant peuvent être latentes. Dans un processus d'après-coup, ces souffrances vont surgir et entraîner des psychopathologies graves ou des inadaptations sociales profondes. Au demeurant, la famille est crise. Les institutions sociales de suppléance à la famille en crise sont dysfonctionnelles. Les discordes et disharmonies familiales sont fréquentes. Le divorce est devenu un fait de société ordinaire. Aussi bien les sociétés que les institutions judiciaires pensent à raison ou tort que le divorce est l'ultime moyen pour sauvegarder l'intérêt des enfants. Même si en envisageant le divorce, les parents aspirent à de meilleures vies pour les enfants, eux souhaitent conserver la vie qu'ils ont où les parents sont ensemble. En se séparant, des parents séparent l'unité intrapsychique des enfants. Le tribunal, en prononçant le divorce, condamne l'enfant. Mais, à quoi le condamne-t-il ? Seule, l'histoire de vie de l'enfant va déterminer la peine et ses conséquences.

Références bibliographiques

BAILLY Daniel, 2004, *L'angoisse de séparation chez l'enfant et l'adolescent*, Paris, France : Masson.

BERA Laure, 2015, « Les conséquences psychologiques de la séparation parentale chez l'enfant : quelle place pour le pédopsychiatre ? », Thèse pour le doctorat en médecine, Faculté Mixte de Médecine et de Pharmacie de Rouen.

BOURRAT Marie-Michèle, 2014, « Séparation parentale et mode de garde : droit à l'enfant ou droit de l'enfant ? », *Neuropsychiatr Enfance Adolesc.* Vol. 62, N°1.

DE BECKER Emmanuel, 2011, « L'enfant et le conflit de loyauté : une forme de maltraitance psychologique. » *Méd-Psychol Rev Psychiatr.* Vol. 169, N°6.

DUMAS Didier, 1999, *Sans père et sans paroles : La place du père dans l'équilibre de l'enfant.* Paris, 1ère éd. Hachette Littératures, p.226.

GOLSE Bernade, 2000, « Le maternel et le féminin au regard de la bisexualité psychique », *La psychiatrie de l'enfant*, Vol 43, n°1 pp. 109-126.

GOMY-Paul, 1985, « The consequences of divorce for adults and children », *journal of marriage and family*, Vol 64, n°4, p.1269- 1287.

HUBERMAN Michael et MILES Matthew, 1991, *Analyse des données qualitatives : recueil de nouvelles méthodes, Bruxelles* : De Boeck, UniversitéLEPRINCE Christine, 2010, « Le divorce : ses conséquences psychiques dans les liens familiaux ». *Le Divan familial*, Vol 1, N° 24 p109-122.

LEPRINCE Christine, 2010, « Le divorce : ses conséquences psychiques dans les liens familiaux ». *Le Divan familial*, Vol 1, N° 24 p109-122.

OUEDRAOGO, Valérie, FAYAMA Tionyéfé, BELO Magnini Seindira, 2000, *Réflexion sur le développement durable en Afrique : sous l'angle des lettres et des sciences humaines et sociales*, l'Harmattan, p.320.

PHÉLIP Jacqueline et BERGER Maurice, 2006, *Le livre noir de la garde alternée*, Paris, Dunod.

PORCEDDA-SELLERON, 2010, « Les enjeux de la médiation familiale : la coparentalité dans les séparations. » *Arch Pédiatrie.* Vol 17, N°6.

SPECTOR-DUNSKY Liliane, 1984, *L'enfant et le divorce dans une perspective scolaire.*

THÉRY Irène, 1993, *démariage : justice et vie privée*, Odile, Jacob, pp.469.

WACHEUX Frédéric, 1996, *Méthodes qualitative et recherches en gestion*, Economica, Paris, p.290.

La lutte contre les inégalités et la question du lien social

OUÉDRAOGO Hamado
Université Joseph KI-ZERBO
Philosophie morale et politique
joeouedra@gmail.com

Résumé

Les sociétés modernes sont confrontées à une tension engendrée par la co-existence d'un système économique capitaliste et d'un système politique démocratique qui se fonde sur une culture de l'égalité. Les inégalités sont le produit du système économique et des relations socioculturelles dans la société. Elles représentent une préoccupation pour toute société qui doit les réduire ou les légitimer pour garantir une cohésion sociale harmonieuse entre ses membres. Les inégalités indécentes sont au cœur de fractures et de conflits sociaux partout dans le monde. Les luttes et les conflits sociaux sont très souvent marqués par le souci de maintenir des avantages ou de se rapprocher d'autres catégories sociales du point de vue des conditions de travail ou de revenus. Mais, comment être semblable et singulier, égaux et différents ? En somme, comment parvenir à une inégalité juste, légitime susceptible de réduire les passions humaines ? L'objet de notre recherche est de montrer la possibilité d'articuler d'une part les exigences de liberté et de celles l'idéal égalitaire pour une société juste, équitable dans laquelle les hommes approuvent les règles fondamentales de coopération réciproque.

Mots-clefs : Inégalités juste-distribution-stabilité sociale

Abstract

Modern societies are faced with a tension created by the co-existence of a capitalist economic system and a democratic political system based on a culture of equality. Inequalities are the product of the economic system and socio-cultural relations in society. They are a concern for any society that must reduce or legitimize them to ensure harmonious social cohesion among its members. Indecent inequalities are at the heart of social fractures and conflicts around the world. Struggles and social conflicts are very often marked by the concern to maintain advantages or to get closer to other social categories in terms of working conditions or income. But, how to be similar and singular, equal and different? In short, how can we achieve a just, legitimate inequality that can reduce human passions? The object of our research is to show the possibility of articulating on the one hand the requirements of freedom and on the other hand the egalitarian ideal for a just, equitable society in which the men approve the fundamental rules of reciprocal cooperation.

Keywords : Inequality fair-distribution-social stability

Introduction

La démocratie moderne repose sur quelques piliers : l'État de droit, la liberté, le pouvoir du peuple et l'égalité. Les temps démocratiques sont dominés par la quête de l'égalité, une passion qui guiderait les individus démocratiques. Tous sont égaux en cela qu'ils ont les mêmes droits et peuvent attendre que leurs rapports soient marqués par la réciprocité de droits et de devoirs. Les grandes différences et les privilèges sont perçus comme illégitimes. Mais on assiste depuis quelques années à la montée des inégalités dans nos démocraties. Elles portent sur des inégalités de revenus, de richesses, ainsi que celles liées au pouvoir. En fait, les démocraties industrielles produisent une nouvelle sorte de pauvreté, par exemple, les plus démunis ne peuvent pas exercer leur liberté politique, ils sont victimes d'exclusion et cette situation devient une source de conflit et une menace à la stabilité sociale. C'est pourquoi Jean Pierre Derrenic soutient que pour limiter les inégalités économiques, il faudrait avoir des institutions démocratiques efficaces ; et pour avoir des institutions démocratiques efficaces, il faudrait que les inégalités économiques soient moins grandes (Jean Pierre Derrenic, 2019).

Notre société se caractérise de même par de nombreux progrès dans toutes les sphères d'activités. L'on constate une autonomie de la technologie, de la science, de la politique, de l'économie et de l'éthique, une forte expansion des régimes démocratiques, etc. Cependant, ces progrès ne profitent pas à tous les habitants de la terre et sont générateurs d'exclusion. La technologie a fait d'immenses progrès, mais elle n'est pas toujours accessible à tous partout dans le monde.¹ C'est pourquoi Thomas Piketti estime à l'introduction de son ouvrage que

chaque société humaine doit justifier ses inégalités : il faut leur trouver des raisons, faute de quoi c'est l'ensemble de l'édifice politique et social qui menace de s'effondrer. Chaque époque produit ainsi un ensemble de discours et d'idéologies contradictoires visant à légitimer l'inégalité telle qu'elle existe ou devrait exister, et à décrire les règles économiques, sociales et politiques permettant de structurer l'ensemble (Thomas Piketti, 2019, p. 24).

Dans leur ouvrage, *L'égalité, c'est mieux pourquoi les écarts de richesses ruinent nos sociétés ?* Les épidémiologistes britanniques Richard Wilkinson et Kate Pickett ont montré que les inégalités nuisent, plus encore que la pauvreté, à l'espérance de vie et qu'elles sont corrélées avec l'obésité, l'alcoolisme, la violence et une foule d'autres problèmes sociaux. Selon eux, les résultats sont clairs : sentiment de confiance, état de santé, longévité, obésité,

¹ Par exemple le secrétaire Général de l'ONU, Antonio Guterres a plaidé le mercredi 17 février 2021 pour un accès équipé des pays (pauvres) aux vaccins contre le covid-19 en ces termes « l'équité en matière de vaccins est le plus grand test moral auquel est confronté le monde. »

taux de maladies mentales, taux d’incarcération, taux d’homicides, toxicomanie, grossesses précoces, succès ou échecs scolaires, bilan carbone et taux de recyclage des déchets, tous les chiffres vont dans le même sens. Plus qu’à n’importe quel autre indicateur, de richesse, de culture ou de dépense publique, c’est à l’écart variable des revenus que l’on doit attribuer le score de chacun des pays sur l’échelle des performances. Une société plus égalitaire, concluent les deux chercheurs, change surtout la situation des plus défavorisés, mais génère aussi des avantages pour les couches aisées de la population (Richard Wilkinson et Kate Pickett, 2013). Certes, il ne s’agit pas « de réaliser l’égalité économique parfaite », une mission impossible « sans créer d’autres difficultés plus graves que celles qu’on veut corriger ». Mais le mieux, c’est d’essayer d’aller vers un tel idéal.

Il convient dans un souci démocratique de limiter et de réduire les inégalités autant que possible au regard des conséquences qu’elles peuvent entraîner. La relation que l’on peut établir entre inégalité et violence est directe et constante. Dans les sociétés inégales, c’est la honte et l’humiliation subies (par les pauvres, les personnes défavorisées, les classes exclues, etc.) qui fournissent l’explication la plus plausible au fait que ces sociétés souffrent davantage de violences. Les inégalités et la pauvreté sont des moteurs importants de l’exclusion sociale dont les conflits, les troubles sociaux et l’instabilité sont la manifestation. Selon la théorie de la courbe en U² inversée de Kuznets, un degré élevé d’inégalité de revenus radicalise le prolétariat, accentue la polarisation des classes et diminue la tolérance de la bourgeoisie quant à la participation d’un groupe à faible revenu aux processus politiques et décisionnels.³ Les sociétés caractérisées par des niveaux élevés de pauvreté, d’inégalité et de chômage sont des terrains propices pour les rebelles et les groupes radicalisés. Et pour autant, la pauvreté et l’iniquité constituent aussi le prix à payer des conflits et d’une instabilité marquée. Les inégalités liées ou non aux revenus ont un lien double de cause à effet, mais elles représentent aussi des entraves de taille au développement humain et national.

On peut rappeler à titre préliminaire que John Rawls considère dans son ouvrage, *Théorie de la justice*, la justice distributive comme le problème fondamental et inextinguible de la vie en société. En effet, l’auteur compare la question de la justice sociale à celle de la vérité scientifique : la seule chose qui nous permettrait de donner notre accord à une théorie

² La courbe de Kuznets, souvent appelée "la courbe en U inversé", est une théorie selon laquelle les inégalités seraient amenées à se réduire au cours du développement économique. En effet, selon Kuznets, au fur et à mesure du développement économique d’un pays, certains secteurs deviennent de moins en moins rentables, ce qui explique la hausse des inégalités. Le *ratio de Kuznets* mesure la proportion du revenu perçu par les 20 % gagnant le plus, divisé par la proportion du revenu perçu par les 20 % les plus pauvres d’une société. Une valeur de 1 signifierait une parfaite égalité.

³ Kuznets S., 1955, "Economic Growth and Income Inequality", *American Economic Review*.

erronée serait l'absence d'une théorie meilleure de même, une injustice n'est tolérable que si elle est nécessaire pour éviter une plus grande injustice. La finalité est de rendre la part aux « sans-part », aux pauvres, aux exclus ou aux dominés, et de ne pas les enfermer dans un destin social qui leur dicterait leurs pensées, leurs goûts, leurs regards ou leurs aspirations, et par là, déconstruire les certitudes les plus établies. C'est un fait, les inégalités économiques sont en croissance dans les pays occidentaux depuis un tiers de siècle aussi bien qu'en Afrique. Elles favorisent la spéculation qui nuit à l'efficacité des économies, elles contribuent à plusieurs maux sociaux, problèmes de santé et de criminalité, et elles nuisent au bon fonctionnement des institutions démocratiques. Le progrès humain existe, mais il est fragile, et il peut à tout moment se fracasser sur les dérives inégalitaires et identitaires du monde.

Tous ces constats suscitent des interrogations suivantes : comment réaliser la justice sociale dans nos démocraties contemporaines ? Comment régler dans nos sociétés d'aujourd'hui, les tensions entre intérêts personnels et la solidarité ? Quelle est l'importance de la liberté et de l'égalité, face aux réalités sociopolitiques actuelles ? Et quel rôle est-il attribué à l'État, dans l'application de ces principes ? Notre recherche soutient la thèse que trop d'inégalités dans la distribution des biens économiques accroissent les violences et les instabilités démocratiques. C'est pourquoi nous analysons les problèmes que suscitent la montée des inégalités sociales et leurs conséquences sur la cohésion sociale entre habitants d'un même État, ainsi que dans les relations réciproques entre États. Nous proposerons quelques solutions qui, mises en œuvre seront capables d'engendrer l'harmonieux dans nos sociétés sans pour autant détruire les différences individuelles.

1-Les inégalités à travers le monde

Nous sommes aujourd'hui dans un moment de l'Histoire où les inégalités entre richesse et pauvreté sont chaque jour plus répandues et extrêmes. En dépit de progrès importants, l'humanité continue de faire face à des disparités inacceptables sur le plan du développement économique et social, de la santé et du bien-être. Ces injustices ont des ramifications morales et juridiques et peuvent être la source de conflits qui menacent les relations pacifiques entre les pays et à l'intérieur des pays. L'idéal égalitaire est donc toujours un projet qui vise à permettre à l'individu, et aux individus de se libérer de leur histoire pour construire leur propre avenir à partir d'un éventail de choix possible. À ce jour, les recherches réalisées sur le thème des inégalités économiques mondiales se sont principalement concentrées sur les différences de revenus et de niveaux de consommation. Si les conclusions indiquent une grande disparité de conditions de vie, elles semblent également montrer l'absence de tendances à la hausse des

inégalités mondiales de revenus, en raison, notamment, des augmentations de revenus constatées dans des pays comme la Chine ou l'Inde. Ces deux pays exclus du calcul, les inégalités de revenus ont augmenté sur le plan mondial.

Le Rapport du PNUD, 2011, intitulé « *Durabilité et équité : un meilleur avenir pour tous* », indique que l'inégale distribution des revenus s'est aggravée dans la plupart des pays du monde. La mondialisation y a une lourde part. Depuis les années 1980, les 1 % les plus riches ont profité deux fois plus de la croissance des revenus que les 50 % des plus pauvres. Et pour ceux qui sont entre les deux (les classes moyennes, pour faire simple), les revenus ont soit stagné, soit baissé. On estime aujourd'hui qu'environ 70 % des inégalités de revenus à l'échelle mondiale sont imputables à ce second facteur les inégalités entre pays. Dit plus simplement, cela signifie que les écarts entre nations sont plus importants encore que les écarts entre individus à l'intérieur des pays. Le sujet est donc d'ampleur. D'autant que ces inégalités économiques ne sont qu'un volet des disparités internationales : pour avoir un aperçu plus exhaustif encore des inégalités mondiales, il est également intéressant de considérer les inégalités sociales et écologiques. Les inégalités de richesse sont encore souvent mesurées à l'échelle internationale en utilisant le PIB par habitant (PIB/hab), faute de données satisfaisantes concernant les revenus, en particulier sur les longues périodes. Mais "qu'est-ce que la richesse et qui sont les riches ? Le Rapport mondial sur la richesse, publié chaque année par les agences d'investissement Merrill Lynch et Capgemini, utilisent une définition absolue de la richesse. Les personnes dont les actifs financiers dépassent le million de dollars américains (leur logement excepté), quelque 10 millions dans le monde, sont définies comme des individus "à valeur nette élevée.

Les inégalités entre pays se sont accrues là aussi, c'est intéressant, mais le phénomène n'est pas nouveau et on peut alors se demander comment évoluent ces inégalités entre pays ? L'inégalité entre les pays et au sein d'un pays, de communautés et de groupes, est un critère essentiel pour mesurer la cohésion sociale. Ces inégalités sont source de nombreux problèmes dans les relations et coopérations internationales entre les pays. C'est pourquoi Bertrand Badie estime que : le choc des sociétés a souvent remplacé celui des États et leurs armées : la violence internationale s'est faite sociale ; elle n'a plus grand rapport avec les frontières, mais marque un continuum troublant entre l'intérieur et l'externe, s'articule aux privations, aux frustrations et donc aux humiliations (Bertrand Badie, 2014, p. 213). Autrement dit, pour l'auteur, l'humiliation est devenue l'ordinaire des relations entre les États (selon qu'on est un pays pauvre ou riche) rabaisser un État, le mettre sous tutelle, le tenir à l'écart des lieux de décisions,

stigmatiser ses dirigeants, etc. semble être une des pratiques actuelles à l'échelle des relations internationales. Ce qui est souvent source de crises dans les relations diplomatiques entre pays.

Cependant, depuis l'ère Reagan-Thatcher, les inégalités économiques n'ont cessé de s'accroître dans plusieurs pays industrialisés. On assiste à une remontée des inégalités dans la quasi-totalité des régions du monde depuis 1980-1990, sauf dans celles qui n'avaient jamais cessé d'être fortement inégalitaires. Dans toutes les parties du monde, on constate ainsi un accroissement extrêmement rapide des plus hauts patrimoines, qu'il s'agisse des oligarques russes ou des magnats mexicains, des milliardaires chinois ou des financiers indonésiens, des propriétaires saoudiens ou des fortunes étatsuniennes, des industriels indiens ou des portefeuilles européens. Les coûts de l'inégalité de revenus se font sentir dans tous les domaines de la vie économique, politique et sociale.

De telles inégalités sont des défis multidimensionnels il existe des enjeux de justice et de lien social entre les générations, entre les territoires, entre les individus et entre les groupes sociaux au sein d'une même population. Bien qu'elles puissent être considérées sous différents angles, il existe deux concepts clés, que sont l'inégalité des résultats (revenu et richesse) et l'inégalité des chances. L'inégalité des revenus renvoie à la façon dont le revenu perçu dans une économie est réparti sur la population. Cet élément est généralement calculé au niveau des ménages (c'est-à-dire en mettant en commun le revenu de tous les membres du ménage), pondéré en fonction du nombre de membres du ménage et de leur âge. Les inégalités des richesses sont dues au rôle du patrimoine et de la hausse des prix de l'immobilier.

Nous avons également les inégalités des chances : l'inégalité des revenus mesure les résultats, mais il s'agit d'une combinaison des possibilités offertes à une personne à la naissance, des choix qu'elle a faits dans la vie et du facteur chance. Bien que cet aspect soit plus difficile à mesurer, le fait de s'assurer que les individus se voient offrir des chances égales de réussite est un objectif politique dont la réalisation fait l'objet d'un consensus plus clair que la garantie de résultats égaux. L'inégalité des chances peut contribuer à l'inégalité des revenus, et vice versa. L'absence d'égalité des chances entraîne une plus grande inégalité des revenus, car les compétences et le potentiel de gains de la génération suivante s'amenuisent de plus en plus en raison des positions de départ différentes. Inversement, si les revenus sont répartis de manière trop inégale, il peut en résulter une plus faible égalité des chances pour la génération suivante, car les avantages familiaux qui résultent d'un revenu et d'une richesse plus élevés sont plus facilement transmis à la génération suivante ce qui pose le problème de l'indivisibilité et l'universalité des droits fondamentaux et met en lumière les violations des droits civils et politiques, ainsi que sociaux, entraînées par la pauvreté.

On considère généralement qu'un certain niveau d'inégalité peut inciter à investir dans le capital humain, à promouvoir la mobilité et à stimuler l'innovation. Les incitations économiques importantes pour la croissance reposent sur la possibilité pour une personne d'obtenir de meilleurs résultats grâce à son travail soutenu. Cependant, lorsque l'inégalité devient trop importante, elle peut menacer la croissance. Si les ressources de l'économie sont trop inégalement distribuées, cela peut menacer la cohésion sociale et un sentiment d'appartenance commune. Ces deux effets deviennent particulièrement évidents lorsque les niveaux élevés d'inégalité sont liés au plus grand nombre de personnes vivant dans la pauvreté. Ces personnes peuvent être confrontées à des privations accrues, au sans-abrisme ou à l'exclusion sociale. S'il y a bien une leçon à retenir de l'histoire mondiale des trois derniers siècles, c'est que le progrès humain n'est pas linéaire, et que l'on aurait bien tort de faire l'hypothèse que tout ira toujours pour le mieux, et que la libre compétition des puissances étatiques et des acteurs économiques suffirait à nous conduire comme par miracle à l'harmonie sociale et universelle. C'est pourquoi Wilkinson et Pickett estiment que l'ampleur des inégalités est un puissant levier politique qui régule le bien-être psychologique de chacun d'entre nous. (Wilkinson et Pickett, 2013, p. 25).

John Kenneth Galbraith estime quant à lui qu'il n'existe aucune lutte sérieuse contre les inégalités sociales en ces termes : chaque catastrophe « naturelle » révèle, s'il en était besoin, l'extrême fragilité des classes populaires, dont la vie comme la survie se trouvent dévaluées. Pis, la compassion pour les pauvres, affichée au coup par coup, masque mal que de tout temps des penseurs ont cherché à justifier la misère en culpabilisant au besoin ses victimes et à rejeter toute politique sérieuse pour l'éradiquer (John Kenneth Galbraith, 1968). Autrement dit, pauvres et riches ont toujours vécu côte à côte, toujours inconfortablement, parfois de manière périlleuse sans que de grandes choses ne soient faites pour améliorer une telle situation. C'est pourquoi Plutarque affirmait que « le déséquilibre entre les riches et les pauvres est la plus ancienne et la plus fatale des maladies des républiques ». Les problèmes résultant de cette coexistence, est comment justifier la bonne fortune de quelques-uns face à la mauvaise fortune des autres. Plus généralement, le fait central est que l'inégalité contemporaine est fortement et puissamment structurée par le système de frontières, de nationalités et de droits sociaux et politiques qui lui est associé. Ceci contribue d'ailleurs à engendrer en ce début de XXI^e siècle des conflits idéologiques multidimensionnels sur les questions inégalitaires, migratoires et identitaires, ce qui complique considérablement la constitution de coalitions majoritaires permettant de faire face à la montée des inégalités.

Elle donne en effet du pouvoir au capital au détriment du travail et accroît les risques d'instabilité : ceux qui y perdent leur travail peuvent ne jamais en retrouver et les gagnants refusent toujours de redistribuer une partie de ce qu'ils gagnent aux perdants, au nom de la compétitivité. Il existe certes, des différences entre individus au niveau de la force physique, de l'habileté, les qualités de l'esprit ne sont pas les mêmes chez tous les hommes, mais il faut observer, d'abord, que ces différences sont en large partie amplifiées et même produites par l'existence sociale. Mais l'essentiel est ailleurs, pour que leurs différences deviennent source d'inégalité, il faut que les hommes entretiennent entre eux des rapports de coopération et des rapports tels que ces différences soient constitutives d'une supériorité des uns sur les autres. En un mot, il ne saurait y avoir d'inégalité que dans le cadre d'une existence sociale.

2-L'égalité, ciment de la cohésion sociale

La cohésion sociale semble être une notion trop vaste et trop pluridimensionnelle pour qu'il soit possible de s'en donner une définition précise. Elle désigne entre autres aussi bien des formes de participations citoyennes et sociales que des valeurs partagées, l'absence d'exclusion, la réduction des inégalités et de la ségrégation, voire des politiques sociales. Elle fait en outre l'objet de désaccords concernant les dimensions qu'elle devrait impérativement mettre en avant ou qu'elle ne devrait pas négliger ou au contraire qu'elle ferait mieux d'oublier. L'idée de cohésion sociale s'efforce de faire tenir ensemble la liberté, l'égalité et la fraternité. Il est considéré de ce fait au moins implicitement qu'elle tient dans l'articulation de principes et de dimensions jugés essentiels pour faire société. Quel que soit le vocabulaire, il s'agit fondamentalement de penser ce qui nous rassemble et comment nous continuons de nous rassembler en dépit de ce qui nous sépare.

Chez les Anciens, le plus souvent, cette conception est liée à une religion. C'est une foi commune qui fait le ciment de la société. Plus généralement, tout s'organise autour d'une morale perfectionniste qui constate et exige que les individus soient similaires. Comme le résume Justine Lacroix, nous possédons nos fins sans jamais être possédés par elles, le soi est toujours irréductible à ce qu'il est ou choisit d'être (Justine Lacroix, 2003, p.79). C'est ce que Durkheim appelle la « solidarité mécanique ». D'un autre côté, selon un schéma plus moderne, la division du travail devient beaucoup plus forte. Les individus effectuent des tâches complémentaires et la solidarité repose cette fois sur cette idée que, malgré leurs différentes spécialisations, les individus sont liés les uns aux autres. La cohésion sociale se fonde alors sur un besoin de justice, car la différenciation des individus rend obsolète la morale perfectionniste précédente il n'y a plus d'accord sur ce que doit être la vie bonne. La cohésion, c'est cette «

force qui unit entre elles différentes parties ». Si l'on y ajoute l'adjectif « sociale », elle devient le ciment de la société, sa condition d'existence. C'est ce qui fait que malgré les différences et les inégalités, les individus ont le sentiment d'appartenir à un groupe, à une collectivité et se sentent reliés aux autres par une destinée commune. C'est également la capacité d'une société à assurer le bien-être de tous ses membres, à minimiser les disparités et à éviter la polarisation de ce fait les uns et les autres se sentiront liés. Sans cohésion sociale, il n'y a pas de société, car il n'y a pas de lien entre les gens. Il y a explosion sociale, révolution, terrorisme, régime dictatorial, guerre civile, anarchie.

Quoi qu'il en soit, cohésion sociale ne signifie pas absence de disparités, de différences et quelques fois même d'inégalités notamment en termes de richesses. En ce sens, la cohésion sociale ne sera jamais parfaite, mais un idéal pour lequel il faut lutter. Mais lorsque les disparités entre les revenus, les niveaux de vie, l'accès aux possibilités sont différentes ou excessives ou tendent à s'augmenter, la cohésion sociale peut être menacée. L'une des principales expressions de cette solidarité collective et organisée, c'est notre sécurité sociale. Elle lie tous les citoyens d'un même pays. Chacun y contribue selon ses moyens et en bénéficie selon ses besoins, que ce soit en raison de sa situation socioéconomique ou des événements qui surviennent au cours de la vie : maladie, paternité/maternité, chômage, retraite, etc. Parmi les ingrédients de la cohésion sociale, citons aussi les services publics, qui, financés par l'impôt, constituent aussi une forme de solidarité entre tous les citoyens. La cohésion sociale semble être intimement liée à la notion de droits humains. Elle existe si les membres de la société se sentent respectés, reconnus (surtout dans leurs droits). Et cette reconnaissance passe par le respect des droits de chacun. Se sent-on membre d'une société dans laquelle on ne peut pas se soigner, où l'on ne peut pas se déplacer, accéder à la culture, à l'éducation, à des espaces publics accueillants ? Une société où l'on sent sa sécurité menacée ? La sécurité est ici entendue au sens physique, en lien avec le vandalisme et la criminalité, mais aussi au sens de sécurité d'existence, de conditions de vie, actuelles et futures. C'est pourquoi donner la priorité à la cohésion sociale est un complément indispensable de la promotion des droits de l'homme et de la dignité humaine. Car, privés de leurs droits et de leur sécurité d'existence, les plus pauvres ne se sentent plus reconnus comme membres de la société (c'est bien là, l'exclusion sociale).

3-Inégalités justes et distribution

La pensée moderne est avant tout un économisme. Sous ses deux formes principales, libérale et marxiste, elle se caractérise par l'affirmation que, du point de vue de la société, l'économique est le seul réel parce que seul lieu de la nécessité. Le fait premier de l'histoire,

celui sur lequel Karl Marx entend asseoir la science de l'histoire ce discours qui mettra fin à l'idéologie, à la religion et à la philosophie, c'est le suivant :

Les hommes doivent être à même de vivre pour pouvoir faire l'histoire. Mais, pour vivre, il faut, avant tout, boire, manger, se loger, s'habiller et quelques autres choses encore. Le premier fait historique est donc la production des moyens permettant de satisfaire les besoins, la production de la vie matérielle elle-même, et c'est même là un fait historique, une condition fondamentale de toute histoire que l'on doit, aujourd'hui encore comme il y a des milliers d'années, remplir jour après jour, heure par heure, simplement pour maintenir les hommes en vie (Karl Marx, 1966, p. 38-39).

Le reste, la conscience, les idées, la politique, le symbolique ne viennent qu'après coup. Il est second, au plein sens du terme, de l'ordre de la « superstructure ».

De plus en plus, des voix s'élèvent depuis quelques décennies pour réclamer que les plus riches fassent attention dans le partage des richesses aux plus pauvres et ceci à l'intérieur des pays ou entre les pays. Pour certains penseurs, les pays riches disposent incontestablement de moyens largement suffisants pour aider sans s'appauvrir, sans souffrir les pays pauvres. Tel est le point de vue de Pierre-Yves Bonin qui insiste sur le fait qu'il ne fasse aucun doute que les pays riches doivent aider les pays pauvres au nom de l'humanité. Demain, l'histoire jugera sévèrement ceux qui sont aujourd'hui à peine capables de consacrer 0,4% de leur produit intérieur brut (PIB) au soulagement de la misère du monde (Pierre-Yves Bonin, 2010, p. 10). John Rawls part du postulat fondamental selon lequel la justice ne peut être atteinte en dehors du respect simultané de l'égalité et de la liberté. Pour lui, une inégalité est dangereuse et injuste lorsqu'elle empêche une partie de la population de faire un usage éclairé et effectif de ses libertés. Une société juste, dans l'idéal démocratique de John Rawls est donc une société équitable (et non égalitaire) où les positions donnant le plus d'avantages sont accessibles à tous et où les avantages qu'ont certains profitent aux plus défavorisés (principes de différences⁴, un principe d'évitement des risques).

Pour un tel principe, les inégalités socio-économiques sont acceptables si et seulement si elles produisent des avantages pour chacun, et, en particulier pour les membres les plus désavantagés de la société. Pour marquer la différence avec la théorie utilitariste, Rawls ajoute que cette vision exclut la justification d'institutions par l'argument selon lequel les épreuves endurées par certains peuvent être contrebalancées par un plus grand bien dont jouiront les autres. C'est pourquoi il estime qu'« il peut être opportun, dans certains cas, que certains

⁴ Le principe de différence consiste à demander à toute différence existante (de revenus, de chances...) de faire la preuve de sa recevabilité universelle (de montrer comment elle peut être acceptable aux yeux des plus pauvres pour éviter l'envie et les conflits).

possèdent moins afin que d'autres prospèrent, mais ceci n'est pas juste. Par contre, il n'y a pas d'injustice dans le fait qu'un petit nombre obtienne des avantages supérieurs à la moyenne, à condition que soit par-là améliorée la situation des moins favorisés(John Rawls, 1987, p.41) En effet, le principe de différence est conçu de telle sorte que les classes sociales supérieures doivent redistribuer « en continu » leurs richesses (via la taxation et le système d'impôts par exemple) afin de maximiser le niveau des espérances des classes sociales inférieures. Ainsi, même si je me retrouve au bas de l'échelle sociale, je saurai que cette situation n'est pas un frein à la poursuite de mes buts essentiels, de mes projets puisque je disposerai de moyens suffisants pour les réaliser. Rawls affirme qu'une société juste doit être équitable (égalité de traitement et de considération), et non égalitaire (égalité des conditions de vie, égalitarisme pur), légalité c'est l'égale liberté pour tous. En effet, une société est d'autant plus stable quand les inégalités ne menacent pas les libertés qui les ont produites. Même si la répartition des richesses et des revenus n'a pas besoin d'être égale, elle doit être à l'avantage de chacun (John Rawls, 1997, p.92). Dans une démocratie, l'égalité morale doit servir de correctif à l'inégalité économique, cela conduit à tempérer les perceptions (tolérance). Rawls est d'avis avec Alexis de Tocqueville que :

Le bien-être général favorise la stabilité de tous les gouvernements, mais particulièrement du gouvernement démocratique qui repose sur des dispositions du plus grand nombre, et principalement sur les dispositions de ceux qui sont le plus exposés aux besoins. Lorsque le peuple gouverne, il est nécessaire qu'il soit heureux, pour qu'il ne bouleverse pas l'État. La misère produit celui ce que l'ambition fait chez les rois (Alexis de Tocqueville, 1961, p. 415.)

Autrement dit, il y a injustice si les inégalités ne profitent pas à tous. Il s'agit ainsi de favoriser la coopération de tous, même des défavorisées, en leur accordant des avantages. En fait, l'accentuation des différences entre les classes sociales transgresse le principe de l'avantage mutuel aussi bien que celui de l'égalité démocratique (John Rawls, 1997, p.110). Tel est l'un des problèmes auxquels se heurtent ces dernières années la philosophie politique et qui suscite beaucoup de réflexion de bien d'auteurs à savoir la signification morale de la distance. Quelles sont les limites de nos devoirs de solidarité envers autrui ? Qui est le destinataire de nos devoirs : tous ou nos proches ? Ou encore : qui a un droit d'être assisté par nous, tous les êtres humains ou nos compatriotes seulement ? L'objectif de la théorie de justice internationale est de trouver des moyens de faire naître un monde dans lequel les peuples vivent en paix. Il a pour but d'élever le niveau de vie des uns pour maintenir une certaine égalité dans les niveaux de vie de tous les peuples de la terre. C'est l'organisation d'institutions mondiales ou nationales justes grâce auxquelles les individus seront plus égaux entre eux pour ce qui est des droits, des

ressources et des avantages, et ce, quelle que soit leur appartenance nationale. Tel était aussi le point de vue de Condorcet dans son libéralisme optimiste quand il estimait que : nos espérances sur l'état à venir de l'espèce humaine peuvent se réduire à ces trois points : la destruction de l'inégalité entre les nations, les progrès de l'égalité dans un même peuple ; enfin le perfectionnement réel de l'homme (Condorcet Marquis de Jean-Antoine-Nicolas de Caritats, 1970, pp. 203-204).

Conclusion

En somme, nous pouvons dire que l'inégalité nuit aux relations sociales et que les sociétés inégalitaires se fragmentent davantage à mesure que les distances sociales s'accroissent. Les individus se mettent en retrait, sont moins amicaux avec leurs voisins, plus soucieux des apparences et inquiets de faire mauvaise impression. L'inégalité affecte directement la vie politique et sociale (les violences politiques en Afrique et dans quelques autres pays) on pourrait dire que *le matérialisme nous rend malheureux. Mais la réciproque est aussi vraie : être malheureux nous rend matérialistes, envieux*. La confiance et la cohésion sociale sont plus fortes et la violence moins répandue dans les sociétés plus égalitaires. Même de petites différences d'inégalité semblent entraîner une énorme différence dans la qualité de la vie. Si une plus grande égalité bénéficie à tout le monde ou presque, c'est parce que les sociétés plus égalitaires font plus de place à la collaboration et moins à la compétition pour le statut social. Quand les inégalités matérielles sont plus grandes, les gens s'inquiètent de la façon dont ils sont perçus et considérés, ils sont plus vulnérables aux angoisses de statut social. Mais une société où les inégalités se creusent et où la distribution ou redistribution des biens économiques et matériels est faible ou inexistante est une société dont la cohésion est menacée. Mais une société sans cohésion mérite-t-elle encore le nom de société ? Sans cohésion sociale, il n'y a pas de société, car il n'y a pas de lien entre les gens.

Face à cette situation, l'humanité semble avoir deux choix : soit nous continuons sur la voie de l'ambition individuelle, de la compétition, persévérant dans une logique néodarwinienne ; soit, au contraire, nous faisons ressurgir l'être de relation, de collaboration, d'empathie qui sommeille en nous et qui ne demande qu'à s'éveiller. Sans cela nous vivons toujours finalement, sous la loi du plus fort qui menace la cohésion de nos sociétés qui laisse un goût plutôt amer, même pour les gagnants. Penser que la compétition suffira à organiser le monde qui vient relève d'une illusion anthropologique qui se paierait cher si elle n'était pas apaisée par d'autres « passions compensatrices (c'est-à-dire une passion qui apaise et parfois éteint les autres) (Jean- Pierre Dupuy, 2012). De même contrairement à la doxa libérale qui prétend que

l'argent ruisselle spontanément des plus riches vers les plus pauvres, la richesse s'est concentrée en un glacis détenu pour l'essentiel par 1% des habitants du globe. Il existe des preuves solides, provenant d'endroits comme le Fonds monétaire international, qu'un niveau élevé d'inégalités est un frein à la croissance, et que la redistribution peut être bonne pour l'économie.

Références bibliographiques

ALEXIS de Tocqueville, 1961, *De la démocratie en Amérique I*, Paris, Gallimard.

ALEXIS de Tocqueville, 1981, *De la démocratie en Amérique*, tome I, Paris, Flammarion.

AMARTYA Sen, 2000, *Repenser l'inégalité*, trad. Paul Chemla, Paris, éditions du Seuil.

AMARTYA Sen, 2007, *Identité et violence*, trad. Sylvie Kleiman Lafon, Paris, éditions Odile Jacob.

BOBIO Norberto, 1996, *Droite et Gauche*, Paris, Seuil.

BONIN Pierre-Yves, 2010, *La justice internationale et le partage des ressources naturelles*, Canada, PUL.

CHAUVIER Stéphane, 1999, *Justice internationale et solidarité*, Nîmes, Éditions Jaqueclines Chambon.

CONDORCET Marquis de Jean-Antoine-Nicolas de Caritats, 1970, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Vrin.

DE LATOUR GUERARD Sophie, 2001, *La société juste. Égalité et différence*, Paris, A. Colin.

DERRIENNIC Jean Pierre, 2019, *Les inégalités contre la démocratie*, Presses Université de Laval.

DUBET François, 2000, *Les inégalités multipliées*, Paris, éditions de l'Aube.

DUPUY Jean- Pierre, 2012, *L'avenir de l'économie*, Paris, Flammarion.

GALBRAITH John Kenneth, 1968, *Nouvel État industriel*, Gallimard, Paris.

GIOVANNA Procacci, 1994, « *De la mendicité à la question sociale* », dans François-Xavier Merrien, *Face à la pauvreté*, Paris, l'Atelier.

FRASER Nancy, 2019, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, la Découverte.

KOURILSKY Philippe, 2009, *Le temps de l'altruisme*, Paris, Éditions Odile Jacob.

LACROIX Justine, 2003, *Communautarisme versus libéralisme, Quel modèle d'intégration politique ?* Bruxelles, Éd. De l'Université de Bruxelles.

MARX, K et F. ENGELS, 1966, *Manifeste du parti communiste*, trad. L. Lafargue, édition

MUNOZ-DARDÉ Véronique, 2005, *La justice sociale, le libéralisme égalitaire de John Rawls*, Paris, éditions Armand Colin.

PIKETTI Thomas, 2019, *Capital et idéologie*, Paris, Seuil.

POGGE Thomas, 2007, *Droit de l'Homme et pauvreté dans le monde*, Article publié dans RAHNEMA Majid, (2004), *Quand la misère chasse la pauvreté*, Paris, Fayard.

RAWLS John, 1987, *Théorie de la justice*, trad. C. Audard, Seuil, Paris.

RAWLS John, 2003, *La Justice comme équité, une reformulation de Théorie de la justice*, trad . B. Guillaume, La Découverte, Paris.

RAWLS John, 2006, *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*, trad. B. Guillaume, La Découverte, Paris.

RENAUT Alain, 2003, *Un monde juste est-il possible ? Contribution à une théorie de la justice globale*, Paris, éditions Stock.

ROBICHAUD et Patrick TURMEL, 2012, *La juste part : Repenser les inégalités, la richesse et la fabrication des grille-pains*, David, Coll. Documents, Nouveau Projet, Montréal.

ROSANVALLON Pierre, 2011, *La société des égaux*, Paris, éditions du Seuil.

RANCIÈRE Jacques, 2022, *Penser l'émancipation, dialogue avec Aliocha Wald Lasowski*, Paris, La Tour-d'aigues, Éditions de l'aube.

SALAMA Pierre et VALIER Jacques, 1994, *Pauvretés et inégalités dans le tiers monde*, Paris, Éditions La Découverte.

SAVADOGO Mahamadé, (2013), *Philosophie de l'action collective*, Paris, l'Harmattan.

SINGER Peter, *Sauver une vie* (2009), trad. Michel Lafon, Neuilly-sur-Seine.

Raison publique, n°6, avril, pp. 73-111, traduction ; www.Raison-publique.fr

WILKINSON Richard et PICKETT Kate, (2013), *L'égalité, c'est mieux Pourquoi les écarts de richesse ruinent nos sociétés*, trad. André Verkaeren, Montréal, éditions Ecosociété.

ZWARTHOD Daniellle (2009), *Comprendre la pauvreté : John Rawls, Amartya Sen*, Paris, PUF.

Le réalisme machiavélien et la praxis marxienne à l'épreuve de la transformation du monde

Chantal PALÉ épouse KOUTOUAN

Université Alassane Ouattara,
Département de Philosophie,
pale_chantal@yahoo.fr

Résumé

Karl Marx montre à travers le matérialisme historique que seule la praxis, l'action révolutionnaire imprégnée de l'intelligence humaine, est susceptible de transformer la nature et la soumettre à l'autorité des hommes. Ainsi, il rejette la philosophie idéaliste de Hegel et les thèses de Feuerbach. À l'instar de Machiavel qui inaugure la sécularisation du pouvoir politique, Marx réalise que pour atteindre l'équilibre de la société, il faut un renversement de l'ordre ancien. Cela se traduit par la rupture d'avec toute volonté supérieure au profit de l'action strictement humaine. Ces deux penseurs militent en faveur de l'efficacité en politique. Leur conscience commune de l'incertitude de la nature humaine les fait recourir à des moyens indifférenciés pour rétablir la concorde et le progrès dans les nations. Notre objectif dans cet article est de montrer l'opportunité du pragmatisme cher au management politique de Machiavel et de Marx dans le contexte politique de l'émergence du véritable État social. Aussi est-il admis que la révolution doit s'inscrire dans une dynamique socialiste pour réussir la transformation du monde.

Mots clés : Action humaine, machiavélien, marxien, monde, praxis, réalisme, transformation.

Abstract

Karl Marx shows through historical materialism that only praxis, revolutionary action imbued with human intelligence, is capable of transforming nature and subjecting it to the authority of men. Thus, he rejects the idealist philosophy of Hegel and the theses of Feuerbach. Like Machiavelli who inaugurated the secularization of political power, Marx realized that in order to achieve the equilibrium of society, it was necessary to overthrow the old order. This results in the rupture with any higher will in favor of strictly human action. Both thinkers advocate for efficiency in politics. Their common awareness of the uncertainty of human nature makes them resort to undifferentiated means to restore harmony and progress in nations. Our objective in this article is to show the opportunity of pragmatism dear to the political management of Machiavelli and Marx in the political context of the emergence of the true social state. It is therefore accepted that the revolution must be part of a socialist dynamic in order to succeed in the transformation of the world.

Keywords: Human action, machiavellian, marxian, world, praxis, realism, transformation.

Introduction

L'histoire de l'humanité semble marquée par la praxis, en tant que celle-ci résume le mode de penser et d'agir des peuples, alors, animés par une volonté de l'amélioration des conditions de la vie sociétale. Si, telle qu'elle apparaît, la praxis sous-tend le conditionnement de la morale par rapport à la justice sociale et à la dignité humaine, elle semble jaloner toutes les époques traversant même les sociétés les plus civilisées. Dans son déploiement, la praxis ou l'action transformatrice bouleverse les sociétés et les États, démontrant de la sorte qu'étant inhérente à la nature des hommes, elle participe de leur dynamique historique.

L'homme étant, selon Marx, actif, c'est-à-dire maître de son devenir, il lui revient de transformer sa condition matérielle. Dans cette optique, Marx fait l'éloge de la praxis révolutionnaire face à l'arbitraire politique et à l'injustice sociale dont est victime la majorité des peuples.

La réflexion sur la pensée politique marxienne laisse entrevoir l'influence de Machiavel, celui dont le nom reste associé à la violence dans la gestion du pouvoir, du fait qu'il conseille l'usage à bon escient de la ruse et de la force pour transformer un contexte social chaotique en une société politique viable. En effet, pour Machiavel, garantir l'ordre politique et social est fondamental ; tous les moyens dont le prince peut utilement se servir pour réussir ce pari sont autorisés. Car, « le succès du prince est soumis au verdict populaire et les moyens usités sont excusés s'ils ont été efficaces » (Machiavel, 2019, p. 22). C'est dire qu'avec le Florentin, le prince ne doit faire l'économie d'aucun moyen qui peut concourir à son succès. Il s'agit pour lui de faire preuve d'intelligence politique, d'être pragmatique. Sur ce point, Marx croise régulièrement Machiavel par sa pensée, lorsqu'il veut que la morale s'aligne sur la justice sociale. Est-il, pourtant, besoin de rappeler que Machiavel et Marx en clamant la violence visent une société juste et égalitaire ?

Notre problématique s'énonce comme suit : comment le pragmatisme politique peut-il inspirer et impulser la transformation du monde pour qu'il advienne comme un véritable globe social ? Autrement dit, en quoi la lecture de Nicolas Machiavel et de Karl Marx contribue-t-elle à la construction du véritable État social ?

Notre propos consiste, partant de ce constat, à montrer l'actualité de la vision commune machiavélique et marxienne, à savoir, la quête et conquête, réalistes, du bien-être sociopolitique des hommes, à l'épreuve de la transformation du monde. Les méthodes historique, comparative et sociocritique nous permettront de décrire, dans un premier temps, les similitudes des pensées philosophiques de Machiavel et Marx. Nous montrons, dans un

deuxième temps, les mécanismes du rejet de l'idéalisme : de l'exigence d'une transformation des sociétés par la praxis, pour la transformation des sociétés. Nous présentons, en définitive, les actions déterminantes en application des pensées de Machiavel et de Marx dans la transformation du monde.

1. Des similitudes des pensées philosophiques de Machiavel et Marx

Les théories philosophico-politiques de Machiavel et de Marx ont des points de convergence doctrinale quant à leur appréhension du pouvoir politique. En effet, « Marx, dans l'interrogation philosophique qu'il mène sur la politique, entretient un rapport essentiel avec Machiavel dès lors que ce dernier est le fondateur d'une philosophie politique moderne, normative, c'est-à-dire reposant sur d'autres critères et d'autres principes d'évaluation que la philosophie politique classique » (M. Abensour, 2012, p. 59).

L'adoption par ces deux philosophes du même plan d'action pour garantir le bien-être sociopolitique des hommes fait qu'ils se rapprochent. En effet, s'ils partagent le souci de la transformation qualitative des situations d'inconfort de leurs sociétés respectives, leur choix de privilégier la politique pragmatique les unit davantage. Ils optent purement et simplement pour l'expérience au détriment des approches théoriques et métaphysiques, des réalités politiques et sociales qu'ont épousées leurs prédécesseurs et contemporains. Ce choix de l'expérience leur vaut d'être des révolutionnaires à bon droit, car ils sont soucieux de faire advenir, en référence critique au réel socio-politique, un ordre nouveau plus viable.

C'est ainsi que devant le désordre sans foi ni loi, à l'œuvre dans les États italiens de la Renaissance, Machiavel quant à lui, refuse de s'inspirer de l'imaginaire comme ses prédécesseurs et contemporains pour penser objectivement les crises socio-politiques en vue de solutions empiriquement adaptées pour ainsi dire efficaces. Il choisit d'affronter le réel tel quel ; d'en apprécier les contours, afin de mettre en place des stratégies d'approche efficaces. De là, il en tire des leçons politiquement utiles à la société qui n'aspire qu'à sa délivrance (Ce faisant, Machiavel est malgré tout convaincu que son option se démarque radicalement de la pensée pour admettre qu'elle ne peut pas faire l'unanimité. Mais il est tout aussi convaincu qu'elle ouvre une piste fructueuse pour la réforme sociale. C'est sans doute pourquoi, en s'opposant, il écrit en ces termes : « mais, étant mon intention d'écrire choses profitables à ceux qui les entendront, il m'a semblé plus convenable de suivre la vérité effective de la chose que son imagination » (N. Machiavel, 1952, p. 335). C'est que « plusieurs se sont imaginés des républiques et des principautés qui ne furent jamais vues ni connues pour vraies. Mais, il y a si loin de la sorte qu'on vit à celle selon laquelle on devrait vivre, que celui qui

laissera ce qui se fait pour cela qui se devrait faire, il apprend plutôt à se perdre qu'à se conserver. » (N. Machiavel, 1952, p. 335).

Pour Machiavel, il n'est plus question de se projeter à partir des considérations métaphysiques qui éloignent de la réalité que les expressions « de la sorte qu'on vit » (N. Machiavel, 2019, p. 66) ou encore « ce que l'on fait » (N. Machiavel, 2017, p. 73) traduisent. Au contraire, il pense qu'il faut agir en se fondant sur l'expérience pour aboutir à des résultats probants ou efficaces. C'est sans doute qu'en ce sens dans l'Avant-propos du premier livre *des Discours sur la Première décade de Tite Live*, il affirme s'être « déterminé à ouvrir une nouvelle route » qui permet d'atteindre « le but ». C'est à propos de cette rupture de ban entre Machiavel et ses prédécesseurs, que J. Giono écrit dans son "introduction" aux *Œuvres Complètes* (1952, p. X), qu'avec le Florentin, « il s'agit de prendre possession d'un royaume qui n'est plus au ciel, mais sur la terre ferme. [...] Plus de calendes grecques. On est désormais entre hommes ».

C'est dire qu'il faille abandonner le culte du mythe vertueux de l'Antiquité, tout comme l'illusion chrétienne d'un avenir paradisiaque du Moyen-âge pour s'en tenir à l'observation des faits pour apprécier objectivement et remédier efficacement aux crises socio-politiques fréquentes. Le choix de l'efficacité par Machiavel au détriment de l'abstraction semble avoir inspiré Karl Marx quand il motive les prolétaires à l'action révolutionnaire contre la philosophie spéculative.

Le pragmatisme de Marx le pousse à s'en tenir à l'observation de l'histoire et des faits de la pratique quotidienne des hommes en chair et en os. Aussi soutient-il qu'

à l'encontre de la philosophie allemande qui descend du ciel sur la terre, c'est de la terre au ciel que l'on monte ici. (...) On ne part pas de ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent, non plus de ce qu'ils sont dans les paroles, la pensée, l'imagination et la représentation d'autrui pour aboutir ensuite aux hommes en chair et en os ; non on part des hommes dans leur activité réelle (K. Marx, D. Engels, 1977, p. 51).

C'est à partir de l'analyse de la pratique quotidienne qu'il est possible de mieux discerner « le développement des reflets et des échos idéologiques de ce processus vital » (K. Marx, 1977, p. 51). De même que Machiavel, trouve dans la subdivision de Florence en petits États ou en groupes sociaux constitués, la source de l'affaiblissement politique, de l'instabilité et de l'appauvrissement de sa patrie, Marx considère la réalité allemande de la structuration de la société en classes sociales, qui favorise l'inégalité des conditions de vie comme étant la véritable source du malaise social. Il pense comme Machiavel qu'il faille y remédier par un renversement pur et simple de l'ordre social. Car, il s'agit d'œuvrer à l'instauration d'un ordre

social plus viable ainsi qu'il le dit en ces termes : « La coïncidence du changement et de l'activité humaine ou auto-changement ne peut être considéré et comprise rationnellement qu'en tant que pratique révolutionnaire » (K. Marx, 1977, p. 24). La révolution est symptomatique de changement chez Marx, tout comme chez Machiavel. Cela renvoie au fait de la transformation idéologique des conditions politiques et sociales. En effet, la praxis de Marx est une méthode d'action visant la transformation révolutionnaire de la société dominée par les bourgeois au détriment des prolétaires qui sont les producteurs de richesses.

La praxis à dimension sociale est nécessaire. Elle est une action politique conséquente qui ne repose pas sur un besoin de réalisation de la philosophie, mais des conditions de transformation de l'existence matérielle des hommes. La philosophie a pour but de descendre de la sphère de la béatitude de la pensée pour la transformation du monde. La praxis ne décide pas une sortie hors de la philosophie, mais une prise en compte de la vie en tant qu'activité humaine et partie intégrante de la vie humaine. Toutefois, en vue de questionner la praxis, n'est-il pas nécessaire de se passer de l'idéalisme fondé sur les principes divins ?

2. Les mécanismes du rejet de l'idéalisme : de l'exigence d'une transformation des sociétés par la Praxis

Machiavel a toujours été un disciple exemplaire d'Aristote en raison du fait qu'il a adopté sa méthode scientifique. La démarche scientifique de Machiavel prend sa source dans les certitudes issues du commerce entre les hommes comme l'avait recommandé son maître. En effet, Aristote (1960, p. 22), dans *Politique*, affirmait ceci : « Je pense que l'art de la guerre est, en un sens un mode naturel d'acquisition (l'art de la chasse en est une partie) et doit se pratiquer à la fois contre les bêtes sauvages et contre les hommes, qui nés pour obéir, s'y refusent, car cette guerre-là est par nature conforme au droit »

Pour Aristote, l'action est nécessaire quand elle est la condition de la sécurité du citoyen et de l'État. Elle est créatrice de valeurs nouvelles dans la mesure où c'est par elle que les hommes en s'efforçant d'agir et par habitudes deviennent vertueux. C'est par le biais de l'action pratique quotidienne qu'on devient architecte, de même en pratiquant la justice et la tempérance, les hommes deviennent justes, tempérants et courageux. Mais que faire quand les êtres humains vivent à hors des voies vertueuses source d'harmonie sociale ?

Avec l'auteur de *l'Éthique à Nicomaque*, il convient de faire usage de la force ou de l'action pour faire respecter les normes sociétales. Si Platon et Aristote ne s'accordent pas sur l'origine de la vérité d'autant plus que l'idéologie platonicienne rompt avec le réalisme, les

deux penseurs antiques conviennent qu'il est important de solliciter l'usage de la force ou l'action pour l'harmonie de la société.

Machiavel est resté fidèle au réalisme politique du stagirite. Il rejette les spéculations et les arguments oisifs de ses prédécesseurs. Si son intention est d'écrire une « choses profitables à ceux qui les entendront » (N. Machiavel, 1952, p. 335), il lui a paru bien indiqué de « suivre la vérité effective de la chose que son imagination » (N. Machiavel, 1952, p. 335) dans la mesure où « plusieurs se sont imaginés des républiques et monarchies qui n'ont jamais été vues ni connues pour vraies » (Machiavel, 1952, p. 335). Machiavel rejette à cet effet, les conceptions idéalistes ou utopistes des premiers penseurs qui, selon lui, imaginaient des lois qui assureraient le bien-être des citoyens. Or, pour cet auteur, le préalable consiste à connaître la nature humaine afin de lui trouver les lois adéquates pour l'équilibre de la cité.

Marx s'est totalement référé à ce réalisme pour tenter de rétablir l'ordre dans la société. Il faut noter qu'à l'instar de Machiavel, Marx, en rendant un hommage appuyé à Aristote en le considérant comme un grand penseur a jugé utile de jeter aux oubliettes les pensées idéalistes de Hegel et celles de Feuerbach. Marx n'a accepté ni l'idéalisme de Hegel ni le matérialisme de Feuerbach qui n'ont pour objet que l'étude idéelle du monde et non sa transformation. Selon lui, « c'est pourquoi en opposition au matérialisme, l'aspect actif fut développé de façon abstraite par l'idéalisme, qui ne connaît naturellement pas l'activité réelle, sensible, comme telle » (K. Marx, 1977, p. 23). Marx reproche à Feuerbach le fait que son matérialisme ne soit pas totalement débarrassé des scories idéalistes de Hegel.

En effet, avec Marx, la philosophie devient, contrairement à Feuerbach, l'étude de la richesse. Dès lors, l'interprétation philosophique du monde doit céder le pas à sa transformation effective. « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe c'est de le transformer » (K. Marx, 1977, p. 27).

Il faut procéder empiriquement en partant de l'activité humaine sensible, la praxis, dans le cadre effectif de l'activité révolutionnaire, pratique-critique. Ainsi, comme il le pense, « le principal défaut, jusqu'ici, du matérialisme de tous les philosophes – y compris celui de Feuerbach est que l'objet, la réalité, le monde sensible n'y sont saisis que sous la forme d'objet ou d'intuition, mais non en tant qu'activité humaine concrète, en tant que pratique, de façon non subjective » (K. Marx, 1977, p. 23).

Toute vie sociale étant fondamentalement pratique, la compréhension de toute praxis doit se soustraire de toute mystification théorique. En effet, selon Karl Marx (1977, p. 26), « toute vie sociale est essentiellement pratique. Tous les mystères qui détournent la théorie vers le mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la pratique humaine et dans la

compréhension de cette pratique ». Toute vie sociale est le préalable pour passer de la société bourgeoise à la société humaine ou humanité sociale et de l'ancien matérialisme au nouveau. Partant de ce fait, Marx proteste contre le règne des idées, des pensées et des concepts vides à mille lieux des réalités humaines matérielles. Aussi dédaigne-t-il le sophisme chimérique tout en dépréciant les idées bien fermées. Marx méprise également dans le refus des théories forcloses. Il reproche à Hegel le fait qu'il a mystifié la dialectique. L'opposition à la théorie est le fer de lance de tout matérialisme. En effet, Marx considère que toute évolution concrète de l'homme et de ses conditions de vie matérielle ne sont possibles que lorsque la théorie, la spéculation, l'abstraction ne contaminent pas la philosophie.

Nous retrouvons chez Marx ce retour au matérialisme ou plutôt cette rupture d'avec la vision hégélienne par trop idéalisante des choses, de la réalité elle-même. L'opposition décisive n'est pas seulement entre le matérialisme et l'idéalisme, mais aussi entre une philosophie de l'agir (pratique) et une philosophie de l'esprit (théorique) dont l'hégélianisme est la consécration effective et définitive. Car, le représentant classique de la philosophie spéculative moderne n'est autre que Hegel. C'est pourquoi sa « méthode dialectique, non seulement diffère par la base de la méthode hégélienne, mais elle en est même l'exact opposé » (K. Marx, 1977, p. 23). Marx révèle que le mouvement de la pensée que Hegel déifie ou mystifie n'est pas le simple reflet d'une société. En effet, pour lui, ce sont les réalités sociales qui fondent l'esprit des hommes et non l'inverse. Ce n'est pas l'esprit d'un peuple qui explique l'histoire, mais c'est l'histoire réelle qui explique son esprit.

À l'instar d'Aristote et de Machiavel, Marx découvre que dans la lutte des classes, les dominants ont toujours un ascendant sur les dominés. S'il a remis en cause la religion, cela résulte du fait que les dogmes religieux tout comme les pensées théoriques de Feuerbach et de Hegel ne permettent pas aux dominés de s'affranchir du joug de la servitude, au contraire elle les y maintient. Il affirme à juste titre que « la religion est le soupir de la créature opprimée, l'âme d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit de conditions sociales d'où l'esprit est exclu. Elle est l'opium du peuple » (K. Marx, F. Engels, 1971, p. 1). Les hommes sont le fruit d'une éducation en rejet des dogmes et savoirs imaginaires. En conséquence, l'homme qui ne subit aucune influence divine ou métaphysique peut toujours se parfaire par le biais des lois de la société. C'est pour cette raison que l'éducateur a besoin lui-même d'être éduqué.

Si tant est que les hommes soient responsables de leur destin, de leur devenir et cela, à travers leurs actions, l'homme est condamné à analyser et appréhender la société. Il lui revient de faire usage de sa raison, de son intelligence pour transformer son milieu surtout que « la société a toujours évolué dans le cadre d'un antagonisme, celui des hommes libres et des

esclaves dans l'Antiquité, des nobles et des serfs au Moyen Âge, de la bourgeoisie et du prolétariat dans les temps modernes » (K. Marx, F. Engels, 1976, p. 34). Ces termes ne manquent pas de démontrer que pour Marx, l'histoire est jalonnée de conflits entre les grands et les pauvres. Machiavel fait allusion aux riches sous le vocable «Gentils hommes» ou «Seigneurs» ou «Grands». Ceux-ci vivent au rythme des violations de tous les genres. Ces grands soumettent à leurs intérêts les lois de la société, ils ne visent que la domination et le commandement-assujettissement. Les riches se servent des lois pour opprimer et aliéner la masse appauvrie. En ce sens, « toutes les querelles qui naissent entre la noblesse et le peuple naissent du désir que la première a de commander et que la seconde a de ne pas lui obéir : tous les autres maux des républiques découlent de celui-là. C'est lui qui tient Rome désunie [...] Florence divisée » (Machiavel, 1952, p. 1066). Machiavel montre qu'il a toujours existé un conflit perpétuel entre les différentes classes sociales. Marx également a dévoilé que les intérêts contradictoires des classes sont à la base des luttes intestines entre les êtres humains. Les intérêts divergents s'expliquent par ce que la théorie darwinienne appelle la lutte pour la survie qu'on retrouve dans les règnes animal et végétal. Si l'ordre établi n'est pas immuable, il peut être renversé.

Devant le spectacle de la misère, les souffrances, l'humiliation des prolétaires, il était opportun de mettre fin à la dictature de la bourgeoisie qui en est à l'origine. Car, comme M. Horkheimer et T. Adorno le relèvent dans *La dialectique de la Raison*, « aussi longtemps que l'on sacrifie des individus, aussi longtemps que le sacrifice implique l'opposition entre collectivité et individu, la duperie sera une constante objective du sacrifice » (M. Horkheimer, T. Adorno, 1983, p. 11).

Si la richesse des capitalistes réside dans une accumulation des produits manufacturés, il va sans dire que l'idée d'une exigence éthique opposée est inévitable. L'éthique de la bourgeoisie obéit donc à une pratique économique attachée à ses propres intérêts qu'elle cherche à sauvegarder, quelles que soient les conséquences. D'ailleurs, Marx très critique à l'endroit de cette couche sociale, n'en dit pas moins pensant que le bourgeois n'est fidèle qu'à la maxime du salut des intérêts à tout prix. La maxime montre que, quel que soit le régime politique, l'État qui représente la classe bourgeoise ne peut garantir les intérêts des autres classes. Le pouvoir politique est dès lors, organisé par une classe en vue d'opprimer une autre. La bourgeoisie reste ainsi, une machine destinée à maintenir dans la sujétion la classe opprimée en vue de mieux l'exploiter. Que faire face à cette injustice ?

Contrairement aux philosophes qui n'ont fait qu'interpréter le monde, Marx songe à transformer sa société. Avec son ami Engels, ils ne pensent y réussir qu'au prix d'une

révolution. Dans *le Manifeste*, ils démontrent que l'homme est l'artisan de son destin. Si l'histoire est la succession des différentes générations, il y a une continuité puisque chaque génération évolue en transformant les anciennes circonstances. L'histoire étant une transformation continue de la nature humaine, l'action que vantent Marx et Engels consiste à utiliser les forces libératrices luttant contre les forces de l'exploitation et l'oppression.

Les progrès de la bourgeoisie exposent les prolétaires à un isolement qui les font s'associer en vue d'une révolution. Il faut pour le prolétariat détruire l'ancien système de production pour une égalité dans la répartition. Si la chute de la bourgeoisie et la victoire du prolétariat sont inévitables, c'est pour Marx une émancipation de l'homme puisque le prolétariat cherche à établir sa dignité humaine longtemps marchandée ou usurpée. Marx vise la réappropriation de son être par le prolétaire, à travers son épanouissement économique et social.

La force que revendique Marx vise la transformation vers la dissolution de toutes les classes et vers une société sans classes. Ce vœu rime avec la fin de l'exploitation de l'homme par l'homme. Ainsi, contrairement aux vertus métaphysiques et théologiques, Machiavel et Marx montrent que les hommes sont produits et producteurs de leur propre histoire. Marx dans *La Critique de la philosophie du droit de Hegel*, s'est évertué à montrer que l'homme est l'être suprême pour l'homme. Cette critique renvoie à l'impératif catégorique dans lequel est prônée l'abolition de toutes les conditions sociales avilissantes de l'homme.

De ce qui précède, il est clair que Machiavel et Marx méditent à la suppression des classes, à la quête pour l'égalité, mais également à la recherche de la justice sociale. Il va sans dire que, de même que Machiavel, Marx est humaniste. Il met au-dessus de tout, la quête de la dignité humaine. C'est ce qu'Axel Honneth (2006, p. 167), appellera, plus tard « l'intersubjectif social » c'est-à-dire le souci de la liberté des citoyens. Ce qui est primordial chez un leader, c'est le souci de la promotion de la volonté générale et non celle des particuliers. Cette béatitude doit être au cœur de toutes les valeurs culturelles.

3. Les actions déterminantes en application des pensées de Machiavel et de Marx dans la transformation du monde

Machiavel souffre d'une critique mitigée. Pour certains, ces principes de conversation du pouvoir sont diffamatoires et blasphématoires, pour d'autres par contre, Machiavel est soucieux de l'instauration d'une république ; d'où l'éloge de son esprit de clairvoyance. En ce sens, il apparaît, d'ailleurs comme un penseur d'une célébrité quasi incomparable parmi ses pairs théoriciens politiques du XVI^e siècle. À preuve, de son nom émanent un substantif et

adjectif, machiavélisme et machiavélique, devenus d'usage commun. Pour l'opinion publique, Machiavel est machiavélique, c'est-à-dire celui qui vante que la force est ruse pour l'équilibre de la société, pis, celui qui incarne le mal sous toutes ses formes. Or, le terme "*machiavélisme*" a été employé pour la toute première fois sous une appellation anglaise. Les Anglais voulaient « vanter la clairvoyance de celui qui est qualifié de la sorte » (J-F Kervegan, 2007, 226). Pour tout dire, Machiavel a eu des adeptes et des adversaires les plus radicaux. Penseur contesté, sa théorie a été, dans l'ensemble, mal perçue. Ainsi, « totalement investi par ceux qui l'ont aimé ou haï, le portrait de Machiavel n'a cessé de varier dans l'histoire et il est très difficile de reconnaître le véritable visage de l'homme » (E. Cassirer, 1973, pp. 164-165).

Cependant, en marge de ce triste visage, Machiavel ouvre le sentier des dirigeants qui recherchent le bonheur de leur peuple. Le combat de Machiavel est de démontrer que le bon dirigeant est condamné à prioriser la quête du bonheur de la communauté. Or, tyrans, autocrates, despotes, potentats et d'autres « vampires politiques » manipulent son œuvre dans le seul but de justifier philosophiquement leur agressivité, leur inhumanité, leur cruauté et leur atrocité. L'on peut insinuer que Machiavel n'est pas machiavélique. Tout son souci était de mettre fin aux conflits entre les Grands et les pauvres matériellement, les prolétaires dans un société capitaliste. La grandeur ou l'engagement du philosophe italien a consisté à se mettre au service de son peuple, pour extirper le mal qui rongait son peuple et qui est ce qu'on devrait qualifier de violence.

Si Machiavel était la machine à administrer parce que chancelier chargé des affaires intérieures, extérieures et de la défense de Florence, Marx fut, quant à lui, à la tête de la première internationale (Association Internationale des travailleurs fondée à Londres en 1864). Machiavel pense que l'équilibre de la cité passe par une main royale qui pourra par la force mettre toutes les classes sur un pied d'égalité. Marx, le syndicaliste, prône l'usage de la violence de la part de la petite classe puisque pour lui, la bourgeoisie et l'État sont confondus.

Chez Machiavel, cette unicité est tangible, car l'État a toujours eu pour souci, la préservation des biens des Grands qui, d'ailleurs, sont ses collaborateurs. L'on peut en déduire que les deux visent une société juste et égalitaire. Ces deux visions s'apparentent. Elles peuvent se percevoir comme la facette pratique de la philosophie prônant l'agir dans ce monde et invite ainsi à sortir des limites théoriques de la pensée pure. Dès lors, la préoccupation de savoir quelle place revient à la philosophie, semble trouver sa réponse dans la XI^e thèse de Marx sur Feuerbach, à savoir que « les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, mais il s'agit de le transformer » (K. Marx, 1977, p. 27). À

l'instar de Moïse ou Cyrus, Marx s'est engagé à défendre les pauvres. Il a bien compris l'appel de Machiavel. C'est pourquoi il s'évertuera à ses risques et périls à revendiquer par la violence, la chute des bourgeois. Il s'érige en sauveur du prolétariat et l'action ou la praxis semble avoir été l'intérêt majeur de ce qui a déterminé son rapport aux philosophies antérieures, sa définition de la philosophie.

En conséquence, l'héritage philosophique que Marx reçoit de Machiavel impose une réappropriation du monde en privilégiant l'action à la philosophie pure ou spéculative. Il convient à cet effet, pour une action réelle, de sortir de la philosophie. En contestataire du conservatisme bourgeois, Marx ne recherche que la liberté des opprimés. Lénine n'a donc pas eu tort de lui vouer un culte, puisqu'il le considère comme le premier à lier en un tout unique, indissoluble, la théorie et la pratique de la lutte des classes. L'idéal chez Marx, c'est l'homme pleinement épanoui, un être libéré de toute condition d'aliénation. Il lui revient inéluctablement de freiner la systématisation des idées de la classe dominante par sa destruction.

La violence devient le garant de la santé morale des peuples. La pensée pratique de Marx est un combat militant pour la victoire du prolétariat. Pour lui, l'homme rationnel est celui qui incarne l'intérêt général. Il est convenable, selon Marx, que les politiques optent pour un État régi par les lois. Il revient aux hommes d'État de préférer un État régi par les lois qu'ils doivent s'activer à respecter et faire respecter pour l'épanouissement de leurs concitoyens.

En clair, il récuse toute machinerie pour écraser littéralement la classe ouvrière. En conséquence, « loin d'être épuisé, le marxisme [...] reste la philosophie de notre temps ; il est indépassable parce que les circonstances qui l'ont engendré ne sont pas encore dépassées, nos pensées ne peuvent se former que sur cet humus » (J. P. Sartre, 1940, p. 29). Pour Sartre, le pouvoir n'ignore plus que la réalité du technicien est la contestation permanente. Face à la « conscience malheureuse » les hommes prennent en main leur destin. N'est-ce pas pour ce mobile que Sartre affirmait que l'homme est l'artisan de son destin ? Comme nous le constatons, Marx a laissé un héritage qui reste indélébile.

La praxis marxienne est l'action révolutionnaire pénétrée de l'intelligence humaine qui sous-tend et préfigure son succès. Certes, elle n'est pas synonyme de pratique au sens stricte, mais, d'une osmose, d'un rapport fusionnel entre théorie et pratique. Elle démontre que l'union des prolétaires rime avec leur liberté, leur épanouissement. La force, selon ses mots, est un agent économique, c'est-à-dire que c'est dans le combat, la lutte qu'il peut avoir une société équitable. Cet appel a eu des échos très favorables en Afrique. Marx a d'abord séduit

certaines dirigeants africains qui s'étaient engagés contre les luttes anticoloniales. La pensée politique de Marx a fait naître des hommes d'action. Ces hommes d'État se sont vus contraints d'incarner une volonté qui dépasse leurs intérêts. Kwamé Nkrumah s'est brillamment illustré dans la lutte des classes en Afrique. Si Julius Nyerere semblait s'opposer à Nkrumah, il envisageait dans les faits un communalisme dans lequel l'égalité, la sécurité et le bien-être sont indéniables.

S'il n'est pas faux de souligner que les doctrines réalistes de Machiavel et de Marx ont été, peut-être, mal interprétées et mal utilisées, elles ont cependant, fait naître des individus supérieurs. Samba Diakité estime que si l'on peut déceler des mauvais exemples parmi les adeptes de Machiavel et Marx, force est de noter qu'une bonne application de ces pensées a été révélée chez nombre de dirigeants. Ainsi, « la grandeur s'éprouve dans l'héroïsme du guerrier, dans la force fondatrice et ordonnatrice, dans l'efficacité des plans et des inventions » (S. Diakité, 2015, p. 22).

Pour Karl Jaspers la façon dont on s'approprie le passé permet à des individualités de pouvoir se sacrifier, voire mourir pour ces idées. Le grand homme est, en conséquence, le représentant de son peuple. Il est le symbole de tout puisqu'il prend une forme impersonnelle qui lui permet de lutter contre l'injustice. Machiavel et Marx s'opposent à leurs passés pour le bien de leur communauté.

Ils restent dans l'histoire de l'humanité des hommes d'actions, des grands hommes. Des hommes d'État ont bien perçu la portée idéologico-pratique de ces deux philosophes militant radicalement à la suppression des classes. Leurs actions visent à mettre un terme aux injustices sociales, aux dominations, à l'exploitation des hommes par l'homme qui engendre les guerres civiles. Marx imbu de la clairvoyance de Machiavel exige des lois qui protègent les faibles. Si les mauvaises lois abandonnent les malheureux à leur misère, il faut porter assistance à ceux qui consentent à les respecter.

Aujourd'hui, la voie du pragmatisme empruntée par Machiavel et Marx est devenue une ordonnance pour tous les corps politiques malades de la division et de tous les maux attentatoires au bien-être collectif. Faire l'archéologie de la science politique machiavéenne ou de la praxis marxienne, dépasse les bornes d'un simple devoir de mémoire et consiste à descendre au tréfonds de ces théories révolutionnaires pour y puiser les secrets de l'unité, de la liberté, de la prospérité et de la paix pour réussir la réforme de l'Afrique actuelle, vouée à l'instabilité sociopolitique.

Conclusion

En reconstituant les philosophies de Machiavel et de Marx, il convient de noter que ces deux hommes d'action ne se soucient que du bonheur de leurs peuples. La valeur des révolutions machiavélienne et marxienne réside dans l'effort de transformation des conditions de vie des peuples, de la restauration de la dignité humaine à partir de la *maestria* humaine. La contestation des idées antérieures dont ils ont fait leur arme privilégiée a fait école, puisqu'« aujourd'hui, de plus en plus, on évoque des cultures de la contestation, des fronts de refus, des générations du front, de la coalition de la civilisation contre la barbarie lorsque la contestation atteint son paroxysme, lorsqu'elle est au stade du non-retour » (S. Diakité, 2015, pp. 13-14).

Si l'originalité de la pensée politique de l'italien réside dans le fait qu'il a spécifiquement démontré que la force constitue la loi fondamentale du pouvoir d'État, le génie de Marx est d'avoir répondu aux questions que l'humanité avancée avait déjà soulevées. Si le machiavélisme et le marxisme convergent, selon leurs pourfendeurs, avec des violences inouïes, ces deux doctrines s'efforcent de protéger la dignité humaine par l'action concrète. Machiavel et son disciple, Marx rêvaient d'une société où la justice constitue la rectitude morale. Plutôt que d'espérer de la magnanimité de leurs oppresseurs ou un salut quelconque venant de Dieu ou des armées étrangères, les nations au sein desquelles le délitement du lien social est manifeste doivent absolument recourir aux armes de l'unité pour reconstituer la cohésion sociale fissurée. L'unité, tant prescrite par Machiavel à l'Italie, à la merci des rapines des princes et des mercenaires étrangers, reste encore valable pour tous les États en proie à des crises destructrices des liens sociaux.

Références bibliographiques

ABENSOUR Miguel, 2012, *La Démocratie contre l'État, Marx et le moment machiavélien*, Paris, Édition du Félin.

ARISTOTE, 1960, *Politique*, textes établis et traduits par Jean Aubomet, Paris, Belles Lettres.

CASSIRER Ernest, 1993, *Le mythe de l'État*, traduit de l'anglais par Bertrand Vergely, Paris, Gallimard.

DIAKITÉ Samba, 2015, *Philosophie et contestation en Afrique*, Saguenay, Différence Pérenne.

HONNETH Axel, 2006, *La société du mépris*, traduction de Voirol, O, Rusch, P. et Dupeyroux, A, Paris, la découverte.

HORKHEIMER Max, ADORNO W. Théodor, 1983, *La Dialectique de la Raison*, fragments philosophiques, Paris, Gallimard.

KERVEGAN Jean François, 2007, *L'effectif et le rationnel, Hegel et l'esprit objectif*, Paris, Vrin.

MACHIAVEL Nicolas, 1952, *Œuvres complètes*, introduction par Jean Giono. Édition Établie et Annotée par Edmond Barincou, Coll. La Pléiade, Paris, Gallimard.

MACHIAVEL Nicolas, 2017, *Le Prince*, traduit de l'italien par Albert t'Serstevens, Paris, Libro.

MACHIAVEL Nicolas, 2017, *Ceux qui désirent acquérir la grâce d'un prince...*, Paris, Éd. Gallimard.

MACHIAVEL Nicolas, 2019, *Le Prince*, traduit par Christian Bec, Paris, Pocket (Poche).

MARX Karl, 1971 (1843), *Contribution à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, traduction de Jules Molitor, Paris, Éditions Allia.

MARX Karl-ENGELS Friedrich, 1976, *Manifeste du parti communiste*, trad. collège des traducteurs, Paris, sociales.

MARX Karl-ENGELS Friedrich, 1977, *L'Idéologie allemande, première partie, précédée de Thèses sur Feuerbach*, trad. Renée Cartelle et Gilbert Badia, Paris, Éditions Sociales.

SARTRE Jean Paul, 1940, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard.

Le parlement local au secours de la démocratie moderne : la citoyenneté locale en question

ZAMBLÉ Bi Zaouli Sylvain
Université Alassane Ouattara
Département de Philosophie
bizaoulisylvain@gmail.com

Résumé

Permettre aux citoyens de participer à la gestion de leur communauté politique est une exigence démocratique que certains États, malgré des efforts de décentralisation, ont du mal à satisfaire. Cet état de fait qui se présente comme une difficulté liée à la démocratie représentative telle que prônée par certains libéraux ne saurait être résolu par les conceptions classiques de démocratie participative et d'espace public. Pour garantir la participation citoyenne, il faut instituer l'espace public de proximité par la création de parlements locaux au sein des collectivités territoriales. Cet outil de démocratie locale permettra aux citoyens de participer aux délibérations relatives aux grandes questions locales concernant la vie de leur cité. Dans un État décentralisé comme la Côte d'Ivoire, la mise en place d'un parlement local pourrait permettre une gestion concertée et transparente des collectivités locales. Ainsi, par le biais d'une approche analytique en rapport avec la démocratie participative, il est question de partir de l'espace public classique pour aboutir au parlement local, comme condition de réalisation de la citoyenneté locale.

Mots-clés : Citoyens, Décentralisation, Démocratie, Parlement, Public.

Abstract

Allowing citizens to participate in the management of their political community is a democratic requirement that some states, despite decentralization efforts, have difficulty meeting. This state of affairs, which presents itself as a difficulty linked to representative democracy as advocated by certain liberals, cannot be resolved by the classic conceptions of participatory democracy and public space. To guarantee citizen participation, it is necessary to establish local public space by creating local parliaments within local authorities. This local democracy tool will allow citizens to participate in deliberations on major local issues concerning the life of their city. In a decentralized state like Côte d'Ivoire, the establishment of a local parliament could allow concerted and transparent management of local communities. Thus, through an analytical approach related to participatory democracy, it is a question of starting from the classic public space to end up in the local parliament, as a condition for the realization of local citizenship.

Keywords: Citizens, Decentralization, Democracy, Parliament, Public.

Introduction

Selon les mots de L. Blondiaux (2001, p. 44), « l'exigence d'une plus grande démocratie de proximité semble aujourd'hui recueillir tous les suffrages ». Or, une telle exigence suppose la nécessité de rapprocher le pouvoir de la population, en l'impliquant dans sa gestion quotidienne. Cette participation de la population à la gestion des affaires publiques

requiert un cadre de retrouvailles dans lequel, les citoyens peuvent se rassembler et débattre des questions d'intérêt général. C'est ce cadre de démocratie au plan local que nous nommons « parlement local ». Il s'agit d'un espace public de proximité légalement institué par l'État, physiquement déterminé et politiquement accessible à tous les habitants de la cité.

En réalité, l'idée de sphère publique locale est abondamment évoquée. Cette évocation peut se lire sous la plume de J-F. Tétu (1995, p. 5) qui soutient « la priorité du local » dans la médiatisation de la démocratie contemporaine. C'est ce qui pousse par ailleurs B. Raoul (2009, p. 120) à chercher à « comprendre en quoi un média de quartier participe de la mise en forme et de la mise en sens du débat public dans un cadre spatial délimité, en quoi il contribue à façonner un espace public local ». Le média se présente à ce niveau comme un moyen de réalisation de l'espace public, dans la mesure où il donne sens à ses actions à travers la publicité et l'interprétation. Cette contribution des médias dans la construction des espaces publics de proximité semble également intéresser S. Biarez (1998, p. 127) qui voit une crise de l'État républicain dont la résolution nécessiterait un renouvellement des « approches élitistes en intégrant les conflits et l'action collective ». Si ces recherches montrent la nécessité de réinterroger l'espace public en vue de l'adapter aux exigences contemporaines de la démocratie, elles s'intéressent moins aux conditions d'institutionnalisation de cet espace public dans une collectivité locale concrète. C'est cela l'objet de la présente étude. Il s'agit d'examiner la place du parlement local dans la décentralisation. Un tel examen exige nécessairement un éclairage conceptuel en vue de son implémentation effective. Cet éclairage pourrait permettre d'évaluer l'apport du parlement local dans la réalisation de la citoyenneté locale. En fait, si la décentralisation est conçue comme le rapprochement du pouvoir de la population, celle-ci ne dispose réellement pas d'espace public local pour exprimer ses opinions sur la gestion des collectivités locales.

Dès lors, une question fondamentale se pose : le parlement local peut-il garantir la participation des citoyens à la gestion des collectivités territoriales ? Face à cette question, il est possible de supposer que le parlement local, en tant qu'espace d'expression de la liberté politique dans une localité donnée, est susceptible de favoriser la participation citoyenne à la gestion des collectivités locales. Une telle hypothèse implique une nouvelle conception de l'espace public qui pourrait se traduire, dans une collectivité territoriale, par un « parlement local ». Il s'agit d'un espace public de proximité dans lequel s'exerce la citoyenneté locale. Au fond, d'un point de vue ontologique, en quoi le parlement local se distingue-t-il de l'espace public classique ? Comment peut-il garantir la citoyenneté locale ? Dans quelle mesure, ce nouvel outil de démocratie de proximité peut-il favoriser la participation citoyenne

dans les collectivités territoriales en Côte d'Ivoire ? La réponse à ces questions nous permettra d'atteindre un double objectif.

Il s'agit, d'une part, de conceptualiser un modèle local et institutionnel de l'espace public à travers le parlement local et, d'autre part, de montrer sa portée socio-politique sur la démocratie locale au sein des États contemporains. Ainsi, à l'aide d'une approche théorique et herméneutique, entendue comme exégèse des théories philosophiques et politiques de l'espace public, nous articulons notre réflexion en trois étapes. Il s'agit d'abord d'une analyse conceptuelle du parlement local en tant qu'espace public de proximité, ensuite d'un examen de sa portée dans la réalisation de la citoyenneté locale et enfin d'une application de cette institution au cas particulier des collectivités territoriales en Côte d'Ivoire.

1. Le parlement local comme espace public de proximité

Une bonne compréhension du parlement local requiert un éclairage préalable du concept d'espace public qui lui est pour ainsi dire connexe. À ce titre, les réflexions d'Hannah Arendt et de Jürgen Habermas sur l'espace public semblent significatives et d'un intérêt scientifique pour nous. Chez Arendt, le mot "public" a deux significations différentes de degré, mais complémentaires. Il « signifie d'abord que tout ce qui paraît en public peut être vu et entendu de tous, jouit de la plus grande publicité possible » (H. Arendt, 1983, p. 60) et désigne en outre « le monde lui-même en ce qu'il nous est commun à tous et se distingue de la place que nous y possédons individuellement » (H. Arendt, 1983, p. 63). Dans les deux cas, ce qu'il faut comprendre est que le public renvoie généralement à tout ce qui peut être vu, entendu, publié et accessible à tous et politiquement à un monde commun comme condition de l'activité politique. C'est pourquoi A. Engrén (1984, p. 68) affirme que « le public détermine l'aire de ce qui est commun et communicable ». Si le commun traduit l'idée de quelque chose qui appartient ou est accessible à tous, le communicable se réfère au dialogue et à la publicité.

C'est cette possibilité d'apparence et d'accessibilité qui caractérise l'espace public - et plus exactement le domaine politique – chez Arendt. Il est l'endroit où des hommes distincts et égaux apparaissent pour agir de concert. C'est sans doute pour cette raison qu'elle déclare ce qui suit : « Partout où les hommes se rassemblent, un monde s'intercale entre eux, et c'est dans cet espace intermédiaire que se jouent toutes les affaires humaines » (H. Arendt, 1995, p. 59).

Cette affirmation apporte trois éléments essentiels à la compréhension de l'espace public arendtien. D'abord, il s'agit d'un espace qui sépare et qui relie à la fois les hommes. Il

ressemble à une table qui se dresse entre deux ou plusieurs personnes. Elle les sépare dans la mesure où chacune occupe un côté de la table qui crée la distance entre elles. Mais, elle les relie également, étant donné qu'elle les rassemble et leur permet de dialoguer. C'est ce que H. Arendt (1983, p. 232) exprime en ces termes : « Vivre-ensemble dans le monde : c'est dire essentiellement qu'un monde (...) se tient entre ceux qui l'ont en commun, comme une table est située entre ceux qui s'assoient autour d'elle ; le monde, comme tout entre-deux, relie et sépare en même temps les hommes ». Cette table arendtienne, symbolisant l'espace public, est à dire vrai, la condition de la vie en communauté, de l'interaction et du dialogue.

Ensuite, la deuxième caractéristique de cet espace public arendtien réside dans la nature de l'action qui y est menée ; celle-ci doit être de nature politique ; il doit s'agir d'une discussion relative à la vie de la cité. Cela signifie que les rassemblements privés des personnes discutant des questions d'intérêt particulier, telles que le mariage, la famille, l'amitié, ne sauraient donner lieu à l'émergence d'un espace public. C'est seulement lorsque les discussions engagées concernent la vie de la cité qu'émerge un espace public. Il se dresse donc entre les citoyens lorsqu'ils se rassemblent pour discuter des questions relatives à la vie de la cité.

Enfin, cet espace public est caractérisé par sa fragilité. Au fond, à la différence d'une table physique qui peut être antérieurement dressée pour attendre les convives ou les acteurs, l'espace public arendtien dépend de la présence des hommes. Il n'existe ni avant ni après la présence des hommes. Mieux, c'est la présence des hommes qui le suscite comme préalable à son avènement effectif. Au fait, il n'émerge que lorsque les hommes se rassemblent politiquement ; il disparaît lorsque ces derniers se dispersent. Il s'agit d'un espace fragile à l'image des affaires humaines, au point qu'il n'est ni permanent ni déterminé par sa dimension physique. Un espace aussi fragile et temporaire ne saurait garantir la permanence des affaires humaines.

Cette fragilité du domaine politique arendtien devrait être surmontée par Jürgen Habermas dont la conception de l'espace public est à la fois descriptive et normative. Son approche descriptive consiste à dépeindre l'espace public comme une sphère publique bourgeoise, historiquement datée et géographiquement localisée. C'est « l'outil qui a permis à la bourgeoisie anglaise, française et allemande du 18^e siècle d'étendre au domaine politique la domination qu'elle exerçait déjà en matière économique » (L. Ballarini ; C. Ségur, 2017, p. 1). Il s'agit d'un processus qui a consisté à l'émergence des individus dans la sphère publique qui se dressaient contre le pouvoir politique dans le but de mettre en exergue la responsabilité de l'État à travers la médiatisation des faits de la société.

L'approche normative permet à Habermas de définir l'espace public comme le modèle par excellence de la discussion publique portant sur les questions d'intérêt général en vue de la production d'une opinion publique. En ce sens, il s'agit pour J. Habermas (1993, p. 61) d'un espace non institutionnel et quasiment informel dans lequel « le public constitué par les individus faisant usage de leur raison s'approprie la sphère publique contrôlée par l'Autorité et la transforme en une sphère où la critique s'exerce contre le pouvoir de l'État ». Il apparaît ainsi comme le lieu où se forge l'opinion publique contre le pouvoir. Cela crée des cadres d'échanges, de confrontation d'intérêts et de discussion qui, selon L. Blondiaux (2001, p. 46), « fonctionnent dans le meilleur des cas comme une scène publique où certaines questions accèdent à la visibilité politique, où des arguments sont mis à l'épreuve, où des visions alternatives du quartier et de la ville peuvent s'affronter ». À ce titre, l'espace public permet aux populations d'une localité de s'exprimer politiquement tant sur les questions oubliées par l'autorité centrale que sur la politique nationale.

Cependant, l'espace public habermassien ne garantit pas l'accès à la politique, étant donné son caractère intermédiaire et secondaire. C'est un espace qui se situe, selon Q. Delavictoire (2008, p. 8), « entre la société civile et l'État, c'est-à-dire entre les intérêts particuliers et les règles communes ». Il n'est point un espace politique véritablement ouvert aux acteurs officiels et non officiels, encore moins un espace institutionnel de l'État. C'est en réalité un espace intermédiaire entre le domaine privé et le domaine politique. Un tel espace ne saurait permettre au peuple d'impacter considérablement et avec efficacité pragmatique les actions de ses élus. En outre, son accès est soumis à certaines conditions. J. Habermas (1993, p. 50) l'exprime, lui-même, en ces termes : « Pour la première fois, un public se rassemblait qui venait entendre de la musique pour elle-même, un public d'amateurs auquel tout un chacun avait accès, à condition de posséder assez de bien et d'être cultivé ». Cela signifie deux choses.

D'une part, il faut disposer de la connaissance suffisante pour être en mesure de formuler de solides arguments et participer pleinement aux débats publics. D'autre part, il faut posséder de la propriété ou des moyens matériels de sorte à être à l'abri des soucis matériels. Ainsi, l'espace public ne saurait avoir de sens ni pour les analphabètes qui ont naturellement des difficultés à construire des arguments intellectuels ni pour les pauvres dont la misère les éloigne des questions d'intérêt général.

Ces conditions excluent les pauvres et les analphabètes de l'espace public habermassien de sorte qu'il ne saurait garantir à tous l'accès à la politique. C'est pourquoi il faut redéfinir l'espace public comme une institution permanente ouverte à tous les habitants d'une

communauté politique donnée. Un tel espace peut être soit national s'il relève de la politique de l'État, soit local, s'il concerne une collectivité territoriale déterminée. C'est en ce dernier sens qu'il peut traduire le parlement local. Celui-ci n'est pas un espace secondaire en dehors de l'État ni un entre-deux fragile qui apparaît et disparaît selon la présence ou l'absence des acteurs politiques. Il est au contraire, par sa nature et sa fonction, une institution permanente et ouverte à tous les citoyens désireux d'expérimenter la liberté politique. C'est plus fondamentalement un espace public institué par l'État dans une collectivité territoriale en vue d'une meilleure participation des citoyens à la démocratie à l'échelle locale.

À ce titre, le parlement local possède trois caractéristiques fondamentales. Elles sont d'ordre physique, politique et légal. Son caractère physique est relatif à sa localisation précise dans une communauté politique. Il traduit la matérialisation de l'espace public et son rapprochement de la population. Politiquement, il est un cadre de participation citoyenne, vu qu'il s'ouvre à tous les habitants désireux d'agir de concert pour le bien ou l'intérêt de la cité et par conséquent de tous. Pour entrer au parlement local, nul n'a besoin de démontrer son appartenance à un parti politique, à une ethnie, à une histoire, ni à une classe d'élite ou d'élus. Le simple fait d'être habitant de la cité, d'y avoir des intérêts ou de vouloir contribuer à son évolution est une condition, non pas simplement nécessaire, mais suffisante.

Une telle ouverture ne peut être effective que si le parlement local est légalement institué. Cette dimension légale et institutionnelle, troisième caractéristique du parlement local, permet de surmonter la fragilité de l'espace public constatée chez Arendt et son caractère secondaire et exclusif constaté chez Habermas. Au-delà de la fondation arendtienne qui vise la durée dans l'histoire, l'institutionnalisation de l'espace public assure sa permanence, sa stabilité et sa légitimité. Le parlement local n'est donc pas en dehors de l'espace politique et institutionnel, il en fait ontologiquement partie ; il est institué par l'État comme le prolongement du parlement national. Ces trois caractéristiques lui permettent de garantir la participation citoyenne.

2. Le parlement local comme garantie de la citoyenneté locale

Chez Arendt, il y a la nécessité d'un espace dans lequel les citoyens peuvent expérimenter leur liberté politique ; sans quoi, la démocratie ne demeure qu'un leurre. Ainsi dit-elle : « Sans une vie publique politiquement garantie, il manque à la liberté l'espace mondain où faire son apparition » (H. Arendt, 1972, p. 193). C'est pourquoi il est nécessaire d'instituer des parlements locaux dans les collectivités locales.

En effet, une collectivité locale est une collectivité territoriale, c'est-à-dire une structure décentralisée dirigée par une assemblée élue et indépendante de l'État dotée d'une personnalité morale et juridique. Par cette nature, elle assure une fonction lui permettant d'exercer certaines compétences étatiques sur un territoire défini de sorte à prendre en charge les intérêts des populations locales. Elle est le lieu spatio-intellectuel ou intelligible d'épanouissement de la citoyenneté locale. Celle-ci renvoie à la qualité d'un individu qui est reconnue comme membre d'une communauté locale dans laquelle il jouit de ses droits civils et politiques. Elle traduit politiquement la capacité de participation à la gestion des affaires publiques de la localité, à travers la liberté d'opinion au regard de cette gestion ainsi que la possibilité de contribuer à la mise en œuvre de certains projets de développement durable. Ce statut de citoyen local - dont la réalisation requiert un espace public de proximité - permet au peuple ou aux citoyens de participer à la gestion des affaires publiques y compris la ratification et la mise en œuvre des lois.

Il s'agit fondamentalement d'une démocratie de nature participative qui rejoint la démocratie directe de Rousseau. Dans une telle démocratie, affirme J.-J. Rousseau (1973, p. 166), « toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle ; ce n'est point une loi ». Le philosophe français considère que le pouvoir appartient uniquement au peuple ; c'est lui qui est habilité à établir ou à approuver les lois. Ainsi, la validité des normes éditées dépend de l'implication du peuple, c'est-à-dire de tous les acteurs concernés. C'est exactement ce que J. Habermas (1997, p. 123) stipule en ces termes : « Sont valides strictement les normes d'action sur lesquelles toutes les personnes susceptibles d'être concernées d'une façon ou d'une autre pourraient se mettre d'accord en tant que participants à des discussions rationnelles ».

Du coup, une norme qui n'est pas le fruit de l'accord (consensus) des acteurs concernés ne saurait accéder à la validité. Une telle exigence rétablit le peuple dans son droit à la politique et surtout dans sa souveraineté qui, selon Rousseau, ne devrait point être représentée ni aliénée. Autrement dit, c'est le peuple lui-même qui doit exercer son pouvoir politique ; tout autre gestionnaire quotidien dudit pouvoir n'est qu'un technicien au service du peuple.

Cette exigence de participation du peuple à la gestion des affaires publiques traduit inexorablement la nécessité de la décentralisation, car, selon A. Tocqueville (1985, p. 594), « la centralisation extrême du pouvoir politique finit par énerver la société, et par affaiblir ainsi à la longue le gouvernement lui-même ». Pour éviter d'ennuyer le peuple et d'affaiblir le gouvernement, il faut décentraliser les services de développement en les rapprochant de la

population. C'est pourquoi Alexis de Tocqueville considère que la gestion locale est à l'école de la démocratie.

En fait, la décentralisation, au-delà de l'organisation administrative, vise une concrétisation de la démocratie sur le plan local. Il s'agit surtout de rapprocher le gouvernement de la population en vue d'un développement local durable et participatif. Au fond, dit J-F. Tétu (1995, p. 5), « si la démocratie est devenue clairement médiatique, cette médiatisation tend de plus en plus à reposer non pas sur l'intérêt général de la nation, mais sur la priorité du local ». Cette priorité accordée au local s'exprime par le fait qu'il est plus facile de concrétiser la démocratie dans les localités que sur le plan national, dans la mesure où la démocratie locale ou mieux à l'échelle locale tout comme la décentralisation, rapproche le pouvoir de la population et les invite à y participer. En réalité,

ce contexte est celui de la décentralisation comme celui du développement local. Les questions de représentation, de contrôle des flux de ressources externes et internes, de légitimité et de régulation supra-locale, et des interactions entre ces composantes, sont au cœur du débat dans les deux cas. Or dans l'état actuel de la réflexion et de la pratique ni les tenants de la décentralisation ni ceux du développement local ne proposent une vue d'ensemble convaincante liant ces différents éléments. (P-Y. Le Meur, 1999, p. 3).

Il est donc maintenant question de réfléchir plus sérieusement ou rigoureusement sur ce rapport entre la démocratie locale et la décentralisation, celle-ci ne s'exprimant que par celle-là. Autrement dit, si une démocratie locale sans décentralisation reste trop théorique, une décentralisation sans l'implication du peuple demeure simplement mécanique. Dans les deux cas, ce sont les populations qui en souffrent, puisqu'elles auront été privées de la possibilité de participer à la réalisation des projets de développement et de bénéficier des biens de la décentralisation. C'est pourquoi le parlement local doit garantir la participation citoyenne au plan local. À ce titre, il se pose comme un contre-pouvoir face aux élus locaux. Il est l'assemblée locale des citoyens auxquels il permet de se réunir et de contrôler les actions des élus. Les citoyens peuvent ainsi vérifier si les élus réalisent effectivement les projets promis et surtout ceux demandés par la population.

Ce pouvoir de contrôle de la population requiert son implication dans la gestion et la codirection de la cité. Celle-ci suppose la citoyenneté inclusive, c'est-à-dire la possibilité pour tous les habitants, d'accéder à la politique et de prendre part à la gestion de la communauté. Il s'agit, en réalité, d'un droit fondamental consacré par la Déclaration Universelle des Droits de l'homme (DUDH, 1948, p. 21, al. 1) en ces termes : « Toute personne a le droit de prendre part à la direction des affaires publiques de son pays, soit directement, soit par l'intermédiaire de représentants librement choisis ». L'institution du parlement local devrait faciliter la

satisfaction de cette exigence des Droits de l'homme, en offrant à tous la possibilité de participer à la gestion de la cité. Cela peut favoriser la bonne gouvernance, car une grande implication des citoyens dans la gestion des collectivités territoriales permet la transparence dans la gestion locale, la réduction des possibilités de détournement de deniers publics et la lutte contre la mauvaise répartition des ressources. Cet effort de transparence et de bonne gouvernance pourrait contribuer à rassurer la population et à créer dans la communauté une cohésion sociale, indispensable à la réalisation de la démocratie dans les États contemporains.

3. Le parlement local et le renforcement de la démocratie locale dans les États décentralisés : le cas de la Côte d'Ivoire

Le processus de décentralisation a commencé dans la majorité des États africains pendant la colonisation. En Côte d'Ivoire, il a débuté en 1912 avec l'érection de la ville de Grand-Bassam en commune mixte, suivie de celle d'Abidjan en 1915 et de celle de Bouaké en 1952. En 1955, ces trois villes sont érigées en communes de plein exercice, en vertu de l'article 3 de la loi n° 55-1489 du 18 novembre 1955 relative à la réorganisation municipale en Afrique-Occidentale française, en Afrique équatoriale française, au Togo, au Cameroun et à Madagascar.

Cette loi coloniale visait la réorganisation des colonies françaises d'Afrique. L'État de Côte d'Ivoire, indépendant et souverain, ne commence sa décentralisation réelle qu'avec la loi de 1978 dont l'article 2 institue vingt-six nouvelles communes de plein exercice, en plus des communes d'Abidjan et de Bouaké. La ville de Grand-Bassam, qui avait déjà ce statut, est inscrite sur la liste de ces nouvelles communes de plein exercice.

Ce processus de décentralisation de la Côte d'Ivoire peut être, selon le rapport de Cités et Gouvernements Locaux Unis d'Afrique (CGLU Afrique), subdivisé en cinq phases. La première phase, celle de l'époque coloniale, serait la phase embryonnaire. C'est la phase qui a permis la création des communes mixtes et des communes de moyen exercice. Elle est suivie par une phase expérimentale qui se déroule de 1960 à 1979 et qui se matérialise par « la création des vingt-six (26) communes de plein exercice » (CGLU Afrique, 2016, p. 5). Il s'agissait pour le jeune État ivoirien, à peine affranchi de la colonisation, de créer quelques communes et d'observer leur fonctionnement à titre expérimental si l'on peut le dire ainsi. Ce n'est qu'après cette observation qu'il serait possible de les multiplier sur toute l'étendue du pays. Ainsi, l'on assista à un démarrage effectif de la décentralisation de 1980 à 1999. Ce fut la troisième phase qui permit la création de nouvelles communes au point de porter à cent

quatre-vingt-dix-sept (197) le nombre de communes de plein exercice en 1995. Elle permit également la création des régions, comme nouvelles formes de collectivités territoriales. Ce processus de décentralisation a connu sa maturation entre 2000 et 2011 avec

l'extension de la typologie des collectivités territoriales de deux (02) à cinq (05), la création de mille quatre-vingt-quatre (1084) communes dont 197 effectivement fonctionnelles, l'ouverture et l'opérationnalisation de cinquante-six (56) collectivités territoriales départementales et de deux (02) districts. (CGLU Afrique, 2016, p. 5).

Toute cette dynamique socio-historique de la création de collectivités territoriales a traduit la volonté de l'État de prôner une décentralisation plus poussée et plus approfondie. La création de ces 1084 communes, qui est restée un simple projet, visait la communalisation complète du territoire national. Mais, cet élan a été freiné, ou du moins réorienté par une politique de recadrage constituant la cinquième phase de la décentralisation. Celle-ci consiste à revenir à deux niveaux de décentralisation.

Au fait, si la quatrième phase avait cinq niveaux traduits par le district, la région, le département, la commune et le village, la cinquième phase permet de limiter la décentralisation à deux niveaux : la région et la commune. Cela est l'occasion pour l'État de concentrer ses efforts et ses moyens sur ce nombre restreint d'entités décentralisées afin d'en faire des pôles de développement au profit des populations. Toutefois, lors des dernières années, l'État a mis un accent sur les districts qui sont passés de deux à quatorze.

Toute cette politique de décentralisation visait l'autonomisation des collectivités territoriales. À ce titre, les citoyens devraient choisir librement leurs dirigeants gestionnaires et être impliqués dans la gestion de leur cité. Malheureusement, dans les faits, l'on constate une très faible participation citoyenne au sein des collectivités locales. C'est ainsi qu'une étude sur la commune de Guiglo, menée par P. J-A. Guiriobe (2016, p. 398), fait constater « qu'il n'existe aucune forme de participation citoyenne à la gestion de cette collectivité territoriale, en dehors des élections municipales ». Cela signifie que seules les élections permettent aux citoyens d'exprimer un choix, c'est-à-dire leur liberté politique ; en dehors de ce cadre, il n'y a point de participation citoyenne. C'est ce que J-C. Thoenig (1996, p. 20) affirme en ces termes :

Une fois l'élection passée, le citoyen n'a plus guère son mot à dire. Et, s'il veut s'exprimer, il attendra la prochaine consultation, ce qui se produit dans les communes tous les six ans, soit une probabilité moyenne de dix bulletins de vote dans une vie d'adulte. Libre à lui de vouloir se faire entendre entre deux échéances électorales. Dans ce cas, il se transformera en usager non satisfait ou militera dans des cadres associatifs.

Il lui reste une solution alternative qui consiste à laisser faire, à faire confiance et à s'exclure de la chose publique.

À lire Thoenig, l'on voit que la difficulté liée à la participation ne concerne pas seulement les localités de la Côte d'Ivoire, celles la France sont aussi concernées. Dans ce cas, le citoyen a quatre options lui donnant l'occasion d'exprimer sa citoyenneté.

La première réside dans le vote, le moyen principal d'expression de la citoyenneté, qui consiste à participer aux choix de ses élus. La seconde s'exprime dans l'attitude d'un citoyen non satisfait qui exprime son mécontentement ; il peut le faire seul ou en groupe. Il s'agit nécessairement d'une action isolée de citoyenneté qui peut s'apparenter en sa forme à une révolte, et donc à une violation de la loi. Pour le faire légalement, il peut militer dans une association, qu'elle soit politique ou civile ; c'est la troisième possibilité. Elle permet aux citoyens d'agir collectivement pour défendre leurs intérêts. La quatrième et la dernière option, c'est la non-citoyenneté, c'est-à-dire le refus d'exprimer sa citoyenneté. Elle consiste pour le citoyen, à refuser de participer aux activités citoyennes telles que le vote et les revendications. C'est le modèle de citoyen passif qui ne s'intéresse pas à la chose publique, soit parce qu'il fait confiance aux autorités, soit parce qu'il est si déçu qu'il se résigne. Ainsi, la collectivité est gérée sans l'avis des citoyens. Une telle « inexistence de participation citoyenne est, un tant soit peu, à l'origine de l'inadéquation entre les projets de développement local initiés et réalisés par cette instance décentralisée et les aspirations réelles des populations bénéficiaires » (P. J-A. Guiriobe, 2016, p. 398). Autrement dit, le fait que la population ne participe pas à la gestion des collectivités locales entraîne un écart entre les projets de développement promis au peuple et ceux qui sont effectivement réalisés.

Cette inexistence de participation ignore ainsi un principe fondamental de la décentralisation, ou du moins sa condition essentielle. Celle-ci réside dans la participation citoyenne. C'est ce que Y. S. K. Koffi et al. (2014, p. 39) traduit en ces termes : « L'une des conditions majeures de la réussite de la décentralisation est la participation effective des populations aux initiatives locales de développement ». Cette participation citoyenne

sous-entend non seulement que les populations prennent une part active au choix de leurs autorités locales, mais contribuent également à la mise en place des budgets communaux et sont surtout consultés pour la mise en place des projets ou actions de développement, car connaissant mieux leurs besoins. (Y. S. K. Koffi et al., 2014, p. 40).

Cette affirmation met en évidence trois possibilités de participation citoyenne dans une collectivité locale. La première est le vote que nous avons déjà évoqué, en tant que la latitude

pour le citoyen de contribuer au choix de ses dirigeants et représentants. La seconde possibilité réside dans la participation de la population à l'élaboration du budget local.

Si l'aspect technique de ce travail peut être confié à des experts et aux ordonnateurs, la population pourrait donner son avis sur la nécessité de certaines dépenses publiques. Cela peut également la rassurer de sorte à s'engager pleinement dans le civisme fiscal, en payant régulièrement ses taxes et impôts. Il s'agit du budget participatif que Y. Cabannes (2006, p. 128) définit comme un mécanisme « par lequel les populations décident de l'affectation de tout ou partie des ressources publiques disponibles ou sont associées aux décisions relatives à cette affectation ». Dans ce cas, le rôle citoyen de la population ne se limite plus à voter les élus et à les laisser travailler selon leur gré, mais elle doit continuer à les aider dans la gestion de la cité, en donnant toujours son avis sur les dépenses les plus nécessaires à réaliser. Un tel « processus permet aux citoyens de co-décider des priorités budgétaires de leur ville. Après la phase d'expérimentation vint une diffusion massive au Brésil, puis, à partir des années 2000, au-delà des frontières nationales dans toute l'Amérique latine » (Y. Cabannes, 2006, p. 128). Effectivement, ce processus est déjà en cours en France avec « la loi dite de "démocratie de proximité" de 2002 en France, qui oblige les villes de plus de 80 000 habitants à se doter d'instances participatives » (H. Bertheleu, 2008, p. 44). En termes simples, la France prône désormais une démocratie de proximité à travers l'institution d'instances de participation dans les communes les plus peuplées.

Tout cela, à vrai dire, requiert la consultation des habitants en vue de la réalisation des projets censés répondre à leurs besoins. Cette consultation, qui constitue la troisième possibilité de participation citoyenne, suppose une demande d'avis des populations sur la gestion quotidienne des collectivités locales. En ce sens, l'exercice de la citoyenneté implique désormais la contribution de la population à la gestion quotidienne de la cité. Une telle implication citoyenne peut permettre une bonne prise en charge des besoins de la population ainsi que l'impulsion du développement local. Cela passe, selon P. Codello-Guijarro (2003, p. 83), « par la construction collective d'un espace public de proximité » qui peut être le parlement local.

Celui-ci peut, par ailleurs, contribuer au vivre-ensemble et à la cohésion sociale en Côte d'Ivoire. En fait, le parlement local permet le rassemblement de tous les habitants majeurs, de tous les citoyens qui doivent se parler et agir ensemble ou de concert. Cette possibilité de rassemblement politique surmonte les différences d'origines et de race, car comme le dit H. Arendt (1995, p. 39), « la politique repose sur un fait : la pluralité humaine ». C'est donc le fait que les hommes soient plusieurs et

divers qui donne un sens aux activités politiques. Le respect de ce fondement de la politique, la pluralité quantitative et la diversité qualitative humaines, pourra faciliter la cohabitation des populations dans les villes et villages ivoiriens, malgré la multiplicité des ethnies et des positions politiques.

Conclusion

Le parlement local, pour ainsi dire à l'échelle locale, se présente, en définitive, comme une concrétisation institutionnelle de l'espace public au sein d'une collectivité territoriale. À l'image du parlement national des députés, le parlement local doit être institué par les autorités étatiques et matérialisé par un local physique accessible à tous les habitants désireux d'expérimenter la liberté politique et de contribuer aux débats relatifs à la gestion de la cité. Deux types de rencontres peuvent s'y effectuer. D'une part, les populations se retrouvent entre elles afin d'exprimer leurs opinions sur la gestion locale. D'autre part, elles rencontrent les élus pour apprécier et discuter du bilan de ces derniers. Ceux-ci sont tenus, dans ce cas, de rendre compte devant le peuple présent en ce lieu.

À la différence de l'espace public général dont l'influence sur le pouvoir politique est négligeable, ce parlement se pose comme une institution nécessaire à la bonne gestion des collectivités territoriales. À ce titre, il est un véritable outil de réalisation de la démocratie locale, étant donné qu'il pose l'exigence de prendre en compte la souveraineté du peuple ainsi que son droit fondamental de participer à la direction des affaires publiques de sa localité. Ainsi, le parlement local devrait être institué dans les États contemporains, surtout en Afrique, en vue d'une plus grande démocratisation des collectivités locales. Une telle institution requiert plusieurs réformes juridiques et politiques qui pourraient constituer l'objet d'autres réflexions.

Références bibliographiques

ARENDRT Hannah, 1972, *Crise de la culture*, trad. Patrick Lévy, Paris Gallimard.

ARENDRT Hannah, 1983, *Condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy.

ARENDRT Hannah, 1995, *Qu'est-ce que la politique*, trad. Sylvie Courtine Denamy, Paris, Seul.

BALLARINI Loïc ; SÉGUR Céline (dir.), 2017, « Relire Habermas : Retour sur un concept-piège » in *Devenir public. Modalités et enjeux*, Paris, Mare et Martin éditions.

BERTHELEU Hélène, 2008, « Démocratie participative : entre gestion urbaine et citoyenneté », in *Les constructions locales du politique*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, pp. 43-54.

BIAREZ Sylvie, 1998, « Sphère locale et espace public », *Lien social et Politiques*, n° 39, pp. 127–138. Consulté le 15 janvier 2019 sur <https://doi.org/10.7202/005059ar>.

BLONDIAUX Loïc, 2001, « Démocratie locale et participation citoyenne : la promesse et le piège », *La Découverte*, « Mouvements », vol. 5, n° 18, pp. 44-51. Consulté le 18 juin 2018 sur <https://www.cairn.info/revue-mouvements-2001-5-page-44.htm>.

CABANNES Yves, 2006, « Les budgets participatifs en Amérique latine. De Porto Alegre à l'Amérique centrale, en passant par la zone andine : tendances, défis et limites », *La Découverte*, « Mouvements », vol. 5, n° 47-48, pp. 128-138. Consulté le 20 mai 2019 sur <https://www.cairn.info/revue-mouvements-2006-5-page-128.htm>.

CGLU Afrique, 2016, *État des lieux du développement économique local (DEL) Côte d'Ivoire*, Rapport, Rabat, Hamza Bernoussi.

CODELLO-GUIJARRO Pénélope, 2003, « Vers la construction d'un espace public de proximité », CNRS Éditions, « Hermès, La Revue », vol. 2, n° 36, pp. 83-90. Consulté le 25 février 2020 sur <https://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2003-2-page-83.htm>.

Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, 1948, Paris, Nations Unies.

DELAVICTOIRE Quentin, 2008, « Retour sur les concepts de citoyenneté et d'espace public chez Hannah Arendt et Jürgen Habermas pour penser la continuité du politique de l'antiquité à la modernité », *Revue horizon sociologique*, n° 1, consulté le 10 janvier 2019 sur http://www.revue-sociologique.org/sites/default/files/Article_Quentin_Delavictoire_-_Retour_sur_les_concepts.pdf.

ENEGRÉN André, 1984, « Chapitre III - De l'espace public à la société naturelle », *La Pensée politique de Hannah Arendt*, pp. 68-94, Paris, Presses Universitaires de France.

GUIRIOBE Paumahoulou Jean-Arsene, 2016, « La Participation citoyenne à la gestion de la municipalité de Guiglo en Côte d'Ivoire », *European Scientific Journal*, vol. 12, n° 11, consulté le 14 mai 2019 sur <URL:http://dx.doi.org/10.19044/esj.2016.v12n11p398>.

HABERMAS Jürgen, 1993, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. Marc Buhot de Launay, Payot, Paris.

HABERMAS Jürgen, 1997, *Droit et démocratie : entre faits et normes*, trad. Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard.

KOFFI Yéboué Stéphane Koissy et al., 2014, « Renforcer la participation des citoyens au processus de décentralisation en Côte d'Ivoire : cas des communes de Bingerville et de Koufao », *Revue de Géographie Tropicale et d'Environnement*, n° 1, Abidjan, EDUCI, pp. 39-48.

LE MEUR Pierre-Yves, 1999, « Décentralisation et développement local - Espace public, légitimité et contrôle des ressources », *Bulletin de l'APAD*, n° 17, mis en ligne le 04 octobre 2006, consulté le 08 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/apad/496>.

Loi n° 55-1489 du 18 novembre 1955 relative à la réorganisation municipale en Afrique-Occidentale française, en Afrique équatoriale française, au Togo, au Cameroun et à Madagascar Loi n° 78-07 du 09 janvier 1978 portant création de vingt-six (26) Communes de plein exercice (Côte d'Ivoire).

RAOUL Bruno, 2009, « Un espace public local au miroir d'un journal de quartier », in *Mots, les langages du politique*, n° 90, pp. 119-132, mis en ligne le 30 mars 2011, consulté le 23 avril 2018. URL : <http://journals.openedition.org/mots/19087>.

ROUSSEAU Jean-Jacques, 1973, *Du contrat social*, Paris, Union Générale d'Éditions.

TÉTU Jean-François, 1995, « L'espace public local et ses médiations », *Hermès, La Revue - Cognition, communication, politique*, CNRS-Éditions, n° 17-18, pp. 1-15.

THOENIG Jean-Claude, 1996, « 2. La décentralisation du pouvoir local » in *Annuaire des collectivités locales*, Tome 16, pp. 17-31; consulté le 17 juin 2017 sur https://www.persee.fr/doc/coloc_0291-4700_1996_num_16_1_1210.

TOCQUEVILLE Alexis de, 2012, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Institut Coppet (réed).

Le caractère logico-philosophique du langage et la question du pragmatisme

DANGO Adjoua Bernadette
Université Alassane Ouattara
UFR Communication Milieu et Société
Département de Philosophie
dangobernadette@gmail.com

Résumé

Le tournant linguistique de la philosophie a entraîné une réflexion accrue sur le rapport entre philosophie et langage. Ce virage a permis de mettre en exergue les difficultés touchant tous les paramètres du langage. Que ce soit l'analyse du langage sous l'angle définitionnel ou la nécessité de la création d'un langage symbolique pour comprendre le fonctionnement du langage, l'aspect pragmatique du langage mérite une attention particulière, car il prône l'idée que le langage doit être examiné à son usage quotidien. Celui-ci prend ses sources dans l'approche Wittgensteinienne du sens comme usage et celle qui consiste à ne point présupposer de signification au-delà des formes d'argumentation dialogique.

Mots clés : Argumentation, Dialogique, Langage symbolique, Pragmatique, Sens, Signification, Usage quotidien.

Abstract

The linguistic turn of philosophy has led to increased reflection on the relationship between philosophy and language. This change has made it possible to highlight the difficulties affecting all the parameters of the language. Whether it is the analysis of language from the definitional angle or the need to create a symbolic language to understand the functioning of language, the pragmatic aspect of language deserves special attention because it advocates the idea that language must be examined in its daily use. This has its sources in the Wittgensteinian approach to meaning as use and that which consists in not presupposing any meaning beyond the forms of dialogical argumentation.

Keywords: Argumentation, Dialogic, Symbolic language, Pragmatics, Meaning, Meaning, Daily use.

Introduction

Si les préoccupations philosophiques soulevées par le langage ont été l'objet de diverses analyses depuis la philosophie antique et médiévale, il convient de souligner que la philosophie du langage se fonde dans la tradition analytique du 20^{ème} siècle, particulièrement dans la philosophie anglo-saxonne. Le langage permet d'exprimer l'essence des choses à travers la dénomination, laquelle signifie la désignation d'une personne ou d'une chose par un nom qui en exprime l'état, la nature ou les qualités essentielles. Ce qui permet d'attribuer un

nom aux choses c'est bien le langage. Le langage révèle la vérité des choses, exprimant en réalité, ce que sont les choses ou les êtres.

Platon, dans son analyse sur la question du langage affirme que le nom donné à une chose ou à une personne doit pouvoir représenter le caractère de celle-ci. Quant à René Descartes, il conçoit le langage comme un élément distinctif entre l'homme, doué de raison et l'automate. Il soutient que le langage n'est pas la capacité de proférer des voix, mais la correspondance entre les signes et nos pensées. En d'autres mots, le langage est un isomorphisme qui lie les signes aux formes de pensées. Pour Etienne Gilson, la pensée est antérieure à la parole et celle-ci trouve sa justification dans le temps et dans la causalité. Toutes ces conceptions n'excluent pas l'épineuse question de la manifestation de nos pensées à travers le langage naturel qui, parfois, est source d'ambiguïtés et d'erreurs. Face à cette préoccupation, Gottlob Frege propose de recourir à une idéographie, une langue symbolique, débarrassée des imprécisions et erreurs du langage naturel. Ce langage symbolique conçu sur le modèle de l'arithmétique, est un moyen d'expression qui permet à la fois de prévenir les ambiguïtés du langage et d'éviter les erreurs d'interprétation. Wittgenstein, lui, stipule que le langage ne doit plus être analysé dans une sphère métaphysique, mais plutôt dans son usage quotidien prônant ainsi le caractère pragmatique du langage. Toutes ces conceptions justifient la complexité de la question du langage. Ce qui nous amène à nous poser les questions suivantes : Quelle est la nature du rapport entre langage et pensée ? Ne serait-il pas nécessaire d'analyser l'aspect pragmatique du langage et scruter son usage quotidien afin d'éviter des ambiguïtés et les erreurs d'interprétation ? Les réponses à ces interrogations nous amèneront à démontrer l'idée selon laquelle pour transmettre fidèlement la pensée le langage doit passer par une confrontation argumentative, dialogique et pragmatique.

Notre objectif est d'examiner, à travers les méthodes historique et analytique, la dichotomie entre le langage et la pensée à travers les réflexions de quelques auteurs sur la complexité de l'analyse du langage et proposer la confrontation pragmatique et dialogique comme alternative à la prévention des ambiguïtés du langage.

1- Rapport complexe entre langage et pensée

La relation entre le langage et la pensée est très complexe. Tantôt, le langage se révèle comme l'instrument privilégié de la pensée, capable de traduire de ce que nous pensons. Tantôt, il est considéré comme source d'ambiguïtés et de manque de rigueur dans la manifestation des idées de la pensée.

1-1- Le langage comme traduction de la pensée

Le langage désigne le moyen d'expression fidèle de la pensée. Il est par essence lié à la pensée. La pensée se déploie dans la sphère du langage. La mission première de celle-ci est de révéler l'état de la pensée, la vérité des choses. La vérité en elle-même réside dans la pensée et ne peut être connue que par le langage. Elle est la recherche de la vérité au sein d'un dialogue. Cette recherche de vérité se perçoit en dialoguant avec d'autres personnes sur les sens des mots. Le langage se révèle comme l'instrument privilégié de la pensée donc le pouvoir est de nommer les choses. C'est ainsi que Platon affirme que chaque objet pourrait désigner un signe ou un nom qui lui convienne. Dans le dialogue *le Cratyle*, il fait référence à la justesse des noms à travers deux positions qu'il met en parallèle : le premier argument milite en faveur de l'idée selon laquelle les noms sont attribués par convention et l'autre argument met en exergue le fait que les noms soient donnés naturellement. La dernière position, celle de Cratyle, stipule que la nature a attribué un nom spécifique à chaque objet et à chaque homme. Il le dit en ces mots :

Cratyle, que voici, prétend, Socrate, qu'il y a pour chaque chose un nom qui lui est naturellement approprié et que ce n'est pas un nom que certains hommes lui ont attribué par convention, en lui appliquant tel ou tel son de leur voix, mais que la nature a attribué aux noms un sens propre, qui est le même chez les Grecs et chez les barbares. » (Platon, 1985, p.391).

Le langage assure la fonction nominative des choses. Le nom est une représentation de la substance qu'il est censé incarner. C'est à travers le langage que ces noms sont attribués et donc doit véhiculer son essence. Le langage a pour rôle d'identifier et de nommer les différentes idées de la pensée.

Nous pouvons, également, évoquer l'idée cartésienne selon laquelle le langage est la correspondance entre les signes et la pensée. Le langage permet de transcrire avec précision ce qui est dans notre pensée. Descartes souligne que le langage ne consiste pas seulement en une utilisation des signes vocaux, le fait d'émettre des sons, mais le véritable langage est une liaison des signes aux formes de pensées. Le langage humain a pour objectif d'exprimer clairement une pensée et ce qui caractérise l'intelligence de l'homme, c'est sa capacité à s'adapter, à créer et à inventer des signes qui seront verbalisés à travers le langage. Le langage est donc la traduction de notre pensée. Si tel le cas, cela suppose que celle-ci est antérieure au langage. Ce dernier est la manifestation extérieure de la pensée conçue à l'intérieur de l'esprit humain. Cette idée s'inscrit dans la perspective d'Etienne Gilson qui soutient que la pensée est antérieure à la parole et trouve sa justification dans le temps et dans la causalité. Le temps

entre la pensée et la parole peut être de longue ou de courte durée. Ce temps ne peut être saisi, il est incalculable :

L'existence d'une pensée non parlée semble attestée par l'observation intérieure. La pensée est antérieure à la parole d'une antériorité à la fois de temps et de causalité. Cette antériorité de temps peut être plus ou moins longue. Bien souvent, elle est si courte qu'on la prendrait pour une quasi-simultanéité, mais même alors, ce que je désire me dire à moi-même ou dire aux autres est quelque chose qui n'a pas encore été dit (...) Cette sorte de pensée antérieure à tout *logos*, même intérieur, est ce que nous pensons comme un « encore à dire », soit parce que, jusqu'à présent, cela n'a pas encore été dit, soit parce que nous éprouvons le désir de le dire une fois encore, plus explicitement ou sous une forme différente, afin de nous mieux assurer de ce que nous pensons. (Gilson, 1969, p.123)

La durée entre la parole et la pensée peut être longue dans le cas où ce qu'on a exprimé n'est pas clairement distingué. Ce que l'on conçoit clairement dans sa pensée s'exprime sans ambiguïtés. Et lorsque cette pensée n'est pas encore dite, c'est qu'elle n'est pas encore prête à être prononcée à travers la parole. La pensée peut chercher, en elle-même, le souvenir des actes antérieurs qui justifierait ce qui doit être prononcé par la parole afin de créer une adéquation. Si le langage est la traduction de la pensée, il est donc l'apanage de l'homme et constitue l'élément distinctif entre lui et l'animal. Cependant, il arrive que le langage trahisse la pensée créant une dichotomie avec la pensée.

1-2- Dichotomie entre pensée et langage

La dichotomie entre le langage et la pensée permet d'aborder l'idée selon laquelle l'homme se distingue de l'animal par la pensée et le langage. Dans cette perspective, René Descartes conçoit le langage comme la différence de nature entre l'homme et l'animal. Il fustige l'idée que la pensée est un attribut des animaux. En s'appuyant sur sa conception des animaux-machines, il soutient que les animaux sont des automates, c'est-à-dire, de simples assemblages mécaniques, qui seraient démunis de langage et de pensée. C'est en cela que dans une lettre à Marquis de Newcastle, Descartes (1646, p. 1254) affirme que :

Il n'y a aucune de nos actions extérieures, qui puisse assurer ceux qui les examinent, que notre corps n'est pas seulement une machine qui se remue de soi-même, mais qu'il y a aussi en lui une âme qui a des pensées, excepté les paroles, ou autres signes faits à propos des sujets qui se présentent, sans se rapporter à aucune passion. Je dis les paroles, ou autres signes, parce que les muets se servent de signes en même façon que nous de la voix ; et que ces signes soient à propos, pour exclure le parler des perroquets, sans exclure celui des fous, qui ne laisse pas d'être à propos des sujets qui se présentent, bien qu'il ne suive pas la raison.

Descartes distingue, dans sa conception du langage, l'idée selon laquelle le parler des perroquets et même celui des animaux possédant un fort potentiel d'instincts n'est inspiré

d'aucune pensée, car ils n'ont pas cette capacité de faire correspondre leur parler à leurs différentes pensées. Alors que tous les hommes font usage du langage, même ceux qui sont considérés comme des hommes dépourvus de bons sens, c'est-à-dire les fous. La thèse cartésienne soutient que les animaux sont des automates, dépourvus de tout langage et de toute pensée.

Si le langage est l'instrument par excellence de la pensée. Il faut reconnaître que le langage ne rend pas toujours fidèlement cette pensée. Il se trouve souvent confronté à des limites, des ambiguïtés dans l'expression de son contenu surtout quand il s'agit du langage naturel. La vérité des choses porte sur la capacité du langage à exprimer, sans ambiguïtés, la réalité du monde. Le langage naturel n'arrive pas, très souvent, à extérioriser toute la pensée. La manifestation de cette pensée peut être tronquée par des événements, des actions contextuelles, les émotions de l'individu, ce qui rend très complexe la saisie de tous les contours du langage. Le langage trahit la pensée en manquant à son devoir de transcription fidèle des idées, source de confusion et de malentendus, fruit de propos mal exprimés et mal parlés. Ces différentes positions divergentes montrent la difficulté que nous avons à saisir le langage sans qu'il ne s'exprime avec ambiguïtés.

Cette difficulté s'observe, également, en logique par l'inadéquation du langage naturel à traduire le raisonnement logique. Le langage est associé au concept de vérité logique dans le sens où ce concept représente la pierre de touche de toute la logique. La tradition aristotélicienne estime qu'un discours qui respecte la logique est un discours dans lequel réside le vrai. Cependant, dans l'évaluation de ce discours, il arrive qu'on décèle des ambiguïtés, c'est-à-dire, qu'un seul signe peut avoir plusieurs sens et être source d'erreurs d'interprétations. C'est pour cela que Leibniz a ambitionné de développer un langage symbolique et logique débarrassée de toutes les ambiguïtés du langage, un langage écrit et non oral. Il s'agissait de développer un langage artificiel, extrait des influences grammaticales des langues naturelles qui pourrait mettre en relation directe les choses et les signes, un projet de langage universel où les signes ne correspondraient qu'à des formes conçues par l'entendement.

2- La nécessité d'une réforme du langage naturel : le recours au langage symbolique

Face aux erreurs du langage ordinaire à exprimer clairement la pensée, le recours aux signes est nécessaire d'autant qu'il nous évite les confusions sur les significations des mots. Il s'agit de construire un langage conceptuel, dépouillé de toute ambiguïté. Le langage artificiel est un langage dépourvu de tout usage grammatical dont l'objectif est

de mettre en conformité les signes et les pensées débarrassés de toute erreur d'interprétation.

2-1- La caractéristique universelle, une alternative à la prévention des ambiguïtés du langage.

Les ambiguïtés observées dans le raisonnement du langage naturel ont amené plusieurs auteurs à se pencher sur cette question pour en trouver des solutions. Certaines questions telles que l'inadéquation entre le langage et la pensée ont été à l'origine des différentes réflexions sur le développement des langages symboliques à travers les systèmes de signes. Selon ces approches, il est difficile d'atteindre une pensée conceptuelle. C'est dans cette perspective que Leibniz a conçu la *characteristica universalis*, un langage artificiel, un ensemble de signes graphiques qui évaluerait un sens unique à chaque concept. La logique avant cette époque s'exprimait en langage naturel, même si nous observions quelquefois l'utilisation de variables et lettres propositionnelles, il n'avait pas encore été mis en place un langage formel à proprement dit. Le langage artificiel de Leibniz est un langage dépourvu de tout usage grammatical dont l'objectif est de mettre en conformité les signes et les pensées débarrassés de toute erreur d'interprétations et de toutes ambiguïtés. Ce langage avait la particularité d'être universel et rationnel, car il était un instrument de raison, une écriture rationnelle basée sur des différents caractères d'où le nom de *langue caractéristique*. Cette langue caractéristique universelle est un art combinatoire qui représente des idées simples dans leur relation avec des symboles, basé sur le modèle de l'arithmétique et de l'algèbre. Il l'affirme en ces termes :

J'ai commencé, à avoir certaines vues toutes nouvelles, pour réduire tous les raisonnements humains à une espèce de calcul, qui servirait à découvrir la vérité, autant qu'il ne peut se faire *ex datis* ou par ce qui est donné ou connu, et lorsque les connaissances données ne suffisent pas à résoudre la question proposée, cette méthode servirait comme dans les Mathématiques, à approcher autant qu'on le peut sur le donné et déterminer exactement ce qui est le plus probable. (Leibniz, p. 25-27)

L'objectif de Leibniz était de dépasser la syllogistique aristotélicienne en transformant les procédures de raisonnements en un système de signes de calcul, formaliser la pensée afin de la rendre irréprochable afin de la débarrasser de toutes fausses interprétations. Ce qui aboutirait au paradigme du *raisonner en calculant*. S'inspirant de ce concept de langue caractéristique leibnizien, Frege avait, également, pour but de reformer toute la logique aristotélicienne. En effet, Frege, a développé une idéographie, un langage conceptuel dont l'objectif est de débarrasser du langage symbolique toutes formes d'ambiguïtés des langues

naturelles. Cette idéographie conçue sur le modèle mathématique serait un instrument d'expression qui permet à la fois de prévenir les ambiguïtés d'interprétation et d'éviter les fautes de raisonnements. Selon lui,

les sciences abstraites ont un besoin, et ce besoin est ressenti de plus en plus vivement, d'un moyen d'expression qui permette à la fois de prévenir les erreurs d'interprétation et d'empêcher les fautes de raisonnement (...) Les signes donnent présence à ce qui est absent, invisible et le cas échéant inaccessible aux sens. Je ne nie pas que même sans le secours des signes, la perception d'un objet puisse réunir un faisceau d'images mentales. Mais, nous ne pouvons pas nous y attacher. (Frege, 1978, P. 63)

Le recours à une idéographie était une nécessité, car elle visait à extraire l'intuition de tout raisonnement. Les logiciens de l'époque moderne considéraient la formulation de l'idéographie comme une prouesse, un progrès méritoire pour la logique et la science en général. Pour Frege, la langue caractéristique avait pour objectif d'éviter les confusions de significations des mots et l'inadéquation des langues naturelles à traduire correctement le raisonnement logique. Bochenski affirme que le passage du langage naturel au langage formalisé est semblable à la posture de la science au temps de Galilée. Il soutient ces propos en réponse à Williams Beth, lors du colloque de Royaumont :

Il me semble que le passage de l'étude du problème philosophique formulé dans un langage naturel à l'étude de ce même problème dans les langages formalisés, est comparable au passage que la science a connu au temps de Galilée. Les langages formalisés nous permettent de voir derrière les concepts apparemment les plus simples, les seuls que l'on puisse formuler dans la langue naturelle, quelque chose de plus simple, ce qui est exactement ce qui s'est produit avec la physique galiléenne. Cela me paraît marquer un tournant de la pensée. (Bochenski, Cahiers de Royaumont, 1962, p. 269)

Les ambiguïtés du langage naturel trahissent le contenu de la pensée du fait de son imprécision et de sa subjectivité. Les langages formalisés, quant à eux, permettent de saisir une conceptualisation englobante et rigoureuse de la pensée.

2-2- La nécessité d'une conceptualisation rationnelle et universelle du langage : la question du sens et de la dénotation

Frege, dans sa quête d'une conceptualisation rationnelle du langage logique, a inventé une écriture symbolique entièrement nouvelle dont le but est d'extraire toute ambiguïté et tout enchaînement non justifié. C'est dans cette perspective qu'il fait référence à la notion de sens et dénotation des objets. La dénotation est une formulation linguistique, qui exprime l'objet qu'elle dénote ou l'objet auquel l'on fait référence dans le monde. Selon Frege, il convient d'associer à chaque signe, une dénotation et un sens dans lequel est contenu le mode de dénotation de l'objet. Le rapport intrinsèque entre le signe, son sens et sa dénotation serait le

fait que pour le signe, il aurait un sens bien déterminé et que ce sens dénote qu'un seul objet. L'auteur de l'article *sens et dénotation* soutient aussi qu'il peut y avoir des mots ayant un sens, mais pas de dénotation. Le mot *Rapidement* aurait un sens, mais pas de référence. Il s'agit de termes vides.

Il fait, également, allusion à des énoncés d'identités tels que :

L'étoile brillante du matin

L'étoile brillante du soir

qui renvoient à une même référence, c'est-à-dire, à la planète Vénus dont le sens est différent. L'on se retrouverait avec des énoncés $A \equiv B$ donnant des informations sur la réalité du monde. Ce type d'énoncés sont a posteriori.

Frege présente, en outre, les énoncés du type $A \equiv A$ qui sont des tautologies, c'est-à-dire des énoncés qui toujours vrais et équivalents et ils ne fournissent aucune information sur le monde. Frege distingue trois types d'énoncés selon leur nature, qu'ils soient des noms propres, des phrases et des prédicats. Les noms propres ont pour sens la description et dénotent un individu. Le prédicat, quant à lui, a pour sens un concept bien déterminé et dénote l'extension de ce concept.

Exemple : Le nom propre *Obama* a pour référence l'individu Obama et a pour sens, le 44e Président des États-Unis.

Pour les cas des concepts, il faut examiner l'extension du concept comme la dénotation. Deux concepts peuvent avoir les mêmes extensions de concept et avoir de différents sens. Les phrases, quant à elles, sont identifiées comme des propositions qui dénotent des valeurs de vérité. La vérité de chaque proposition est fonction des différents éléments constitutifs de cette proposition. La valeur de vérité de chaque proposition est déterminée par les valeurs de vérité des parties de la proposition.

Cette conception sera développée par Russell qui en fera une doctrine appelée atomisme logique. Cette approche soutient l'idée d'une correspondance entre les propositions et les faits. Selon Russell, il existe une relation intrinsèque entre le langage et la logique. En effet, le langage exprime les faits à travers les propositions. Elle stipule, également, que les prédicats et les particuliers sont les atomes qui constituent notre connaissance. Toutefois, les conditions pour que le fait exprimé coïncide avec la vérité seraient que la formulation de l'expression, en

elle-même, soit bonne dans les perspectives de la tradition Frege-Tarski. Cette tradition préconise la vérité comme fondements de la sémantique formelle, en dissociant la syntaxe et le métalangage. Ce qui va entraîner la refondation de la logique dite standard. Dans cette perspective, Russell fonde la logique classique sur des bases relationnelles et symboliques et affirme que c'est la signification qui permet de vérifier les faits en établissant la vérité des faits. L'atomisme logique permet de caractériser le lien intrinsèque entre le langage et le monde. Ainsi comme le dit Russell lui-même, pour maîtriser le langage, il faut le dépouiller de ses attributs mystiques et terroristes. Toutefois, le langage ne sera maîtrisé dans tous ces aspects que si l'on analyse son caractère logique et pragmatique basé sur l'approche du langage comme usage.

3- Du Tractatus à la conception du langage comme usage : le pragmatisme en contexte

Notre objectif, dans cette section, est de scruter la problématique du pragmatisme. Pour ce faire, nous mettons en relief le passage de la conception du langage comme une structure rigide imposée au monde à une structure fluide qui trouve ses sources dans nos pratiques quotidiennes et formes de vie à travers l'approche wittgensteinienne.

3-1- Langage et signification dans le Tractatus

La conception du langage comme usage est essentiellement développée dans la philosophie du langage de Wittgenstein. Elle se perçoit comme une manifestation des jeux de langage. Ces jeux de langage sont des paramètres conceptuels qui sous-tendent le langage et permettent d'établir la relation entre la signification et le dévoilement des énoncés langagiers. Pour comprendre la philosophie du langage chez Wittgenstein, il convient de s'intéresser à son ouvrage énigmatique du Tractatus. Dans celui-ci, il analyse un aspect critique des modes d'expression du langage et de la philosophie. Il examine, pour ce faire, un ensemble d'aphorismes rigoureusement établis. Il stipule que le monde est composé de faits, les faits eux-mêmes sont à leur tour constitué d'objets. Il le dit, en ces termes : « Le monde est tout ce qui a lieu. » ; « Ce qui a lieu, le fait, est l'existence d'états de choses. » Le fait, dans le Tractatus, est défini comme une existence d'états de choses. Cet état des choses émane d'un entremêlement d'objets. Il faut spécifier que l'objet n'est pas une chose physique, qui est visible, c'est plutôt, un assemblage virtuel qui se crée entre les objets l'objet pour constituer les états de choses. Wittgenstein précise, par la suite, que l'état de choses doit être intrinsèquement inscrit dans la chose. Cela fait ressortir un caractère ontologique entre la

chose et l'état des choses. C'est la logique qui définit cette ontologie dans la mesure où elle doit traduire la forme des objets et la possibilité de leurs relations. Les types d'états des choses sont délimités dans l'espace logique. L'auteur s'étale, également, sur le rapport entre le monde et la pensée. Il soutient que la totalité des pensées constitue le monde. La *pensée*, elle-même est l'image logique du monde. Cela signifie que c'est par la manifestation de la pensée, qui se déploie par l'entremise du langage que l'on parvient à saisir les relations entre les faits et la forme logique du monde.

Il fait, également, référence à la notion de syntaxe logique. Il invite à différencier le signe de sa signification, la syntaxe de la sémantique. Cela reviendrait à admettre une distinction entre les différents niveaux de langage, ce qu'il reproche évidemment à Russell. Il le dit dans l'aphorisme 3.331 « Cette observation nous amène à jeter un regard dans la theory of types de Russell : son erreur se révèle par le fait que pour établir les règles de signes il lui fallait parler de la signification des faits ».

Wittgenstein évolue dans sa réflexion sur le langage. Il affirme que celui-ci est formé de la totalité des propositions. Il fait, ainsi, une distinction entre propositions pourvues de sens, propositions dépourvues de sens et propositions vides de sens. Wittgenstein développe, également, le rapport entre la philosophie et le langage. Il affirme que toute philosophie est la critique du langage et que la plupart des propositions écrites sur les matières philosophiques sont dépourvues de sens, car ceux qui s'adonnent à cette réflexion ne comprennent pas la logique du langage.

Dans la suite de son argumentation, il statue sur la structure interne du langage. Il stipule que le schéma d'un langage pourvu de sens est celui qui est capable de produire une image logique du monde. En d'autres termes, l'image logique doit être en concordance avec la structure des faits. Chaque fait doit pouvoir exprimer une proposition. La proposition est une possibilité des combinaisons des propositions élémentaires. Les propositions complexes sont les fonctions de vérités des propositions atomiques.

Wittgenstein dans son ouvrage insiste sur les insuffisances du langage à rendre compte de manière rigoureuse des réalités du monde. Le monde, selon lui, est composé d'une série de faits. Le langage est constitué de propositions, qui sont formées de formules élémentaires et ces propositions doivent être vues comme des images des choses de la réalité. La validité de ces propositions sera fonction de leur cohérence et celle du monde. L'objectif de Wittgenstein est de mettre en évidence le caractère logique du monde.

Selon Wittgenstein, nous comprenons le langage lorsque nous avons appris à le

maîtriser. À cet effet, l'homme possède la capacité de construire des langues par le moyen desquelles tout sens peut être exprimé, sans qu'il ait une idée de ce que chaque mot signifie, ni comment il signifie. De même aussi l'on parle sans savoir comment sont produits les différents sons. Toutefois, notre connaissance de la logique du langage peut être erronée dans le sens où le langage travestit souvent la pensée. Ainsi, cette conception l'amène à formuler la thèse selon laquelle la plupart des questions philosophiques viennent de ce que nous ne comprenons pas la logique de notre langage.

L'objectif de Wittgenstein est de tracer des limites au discours en fonction des investigations sur la logique du langage. La proposition selon lui est une image de la réalité. Une proposition a un sens si et seulement si elle peut être vérifiée. Elle est un état des choses. Celui-ci est une connexion entre plusieurs objets, une possibilité d'existence. La vérité de la proposition dépend de l'existence ou la non-existence des états de choses. Une proposition est vraie lorsque l'état des choses qu'elle exprime existe vraiment. Dans le cas contraire, elle est fautive. Cela signifie alors que l'état des choses n'existe pas. Il faut signaler qu'il y a une différence entre une proposition vraie et une proposition qui a un sens. Ainsi, le sens de la proposition s'identifie à ce qui arrive lorsque celle-ci est vraie. La caractéristique d'une proposition ayant un sens est le fait que tous les éléments qui la composent dénotent des objets qui sont exprimés dans la réalité. Selon Wittgenstein, une proposition pourvue de sens est celle qui s'apparente à la réalité. Le but de Wittgenstein était de développer une théorie représentationnelle du langage et ramener le langage à sa forme logique pour mieux se représenter la forme logique du monde selon le premier Wittgenstein.

3-2- L'usage pragmatique et dialogique du langage

C'est autour des années 1930 que la vision de Wittgenstein va changer d'allure. Dans son analyse du langage, il propose un nouveau tournant de la philosophie et insiste sur les erreurs de ses prédécesseurs.

Pour échapper à ces erreurs, nous devons utiliser un langage de signes qui les exclut, en n'utilisant pas le même signe en différents symboles, ni extérieurement de la même manière les signes qui désignent de manière différente. Par conséquent, un langage de signes qui obéit à la grammaire logique, donc à la syntaxe logique. Le symbolisme logique de Frege et de Russell constitue un pareil langage qui assurément n'exclut pas encore toutes les erreurs. (Wittgenstein, 1964, p. 42)

Il part d'une conception du langage comme une structure rigide imposée au monde à une structure fluide qui trouve ses sources dans nos pratiques quotidiennes et formes de vie. Dans le second Wittgenstein, développé dans *les investigations*, il aborde une vision plus

globale du langage, basée sur l'usage du langage naturel à travers une théorie pragmatique. Toutefois, l'objectif de Wittgenstein est resté le même, celui de questionner le langage. Du *Tractatus* aux *Investigations philosophiques*, la problématique des limites du langage est toujours de mise. Le *Tractatus* soutenait les propositions métaphysiques comme des propositions non-sens, les *Investigations* prône l'idée que le langage doit être examiné à son usage quotidien. Wittgenstein le résume bien à travers ces mots :

À l'avenir, j'attirerai inlassablement votre attention sur ce que j'appellerai des jeux de langage. Ce sont des manières d'utiliser des signes plus simples que celles dont nous utilisons les signes dans notre langage quotidien (...). Les jeux de langage sont les formes de langage par lesquelles un enfant commence à utiliser les mots. L'étude des jeux de langage est l'étude de formes primitives du langage, ou de langages primitifs. (Wittgenstein, 1958, p.56)

Selon Wittgenstein, le langage doit être descriptif et représentationnel. Il doit pouvoir décrire les faits du monde. La vérité d'une proposition est définie comme l'adéquation entre le fait et sa représentation. Pour avoir un sens, une proposition doit correspondre avec un fait possible. Ainsi, les jeux de langages doivent être considérés comme des paramètres conceptuels qui sous-tendent le langage qui constitue le fondement de celui-ci. De cette conception du langage, nous pouvons prendre l'exemple de la logique dialogique qui est une approche de la logique basée sur la notion de *signification comme usage*. Nous n'allons pas analyser cette approche du point de vue technique, mais nous voulons insister sur son caractère pragmatique. Celle-ci est construite à partir de la théorie du «*meaning as use*» conçue à partir de la notion de jeu de langage développé par le second Wittgenstein. Sa particularité est qu'elle étudie la logique comme une interaction qui se déroule dans un processus argumentatif. La signification des constantes logiques dans la logique est donnée par les normes ou les règles pour leur usage. Elle est, de ce fait, considérée comme une sémantique à caractère pragmatique. Elle met en évidence des jeux de langages appelés dialogues. Les coups ou les mouvements dans un dialogue sont considérés comme des énoncés ou des actes de langage. La logique dialogique est la manifestation du langage comme un cadre pragmatique.

L'aspect pragmatique du langage se déploie, également, dans le processus des pratiques discursives comme les contes, les proverbes. Par exemple, dans le déroulement du conte, la confrontation entre l'auditoire et le griot qui raconte l'histoire du conte permet de dégager les jeux de langages. Ce déploiement et cette dynamique sont fournis par les échanges interactifs qui constituent les jeux de langages du conte. La morale du conte pourrait être comparable à la manifestation de jeux de langage, car celle-ci prend tout son sens qu'étant dans son

contexte, en dehors duquel, elle perdrait tout son sens. La moralité qui se dégage donc, à la fin du conte, est la résultante du processus de déploiement de ces jeux de langages. La fonction des jeux de langage n'est autre que la signification de la phrase. Cette signification se saisit à travers la moralité, dans le cas du conte. Le sens n'apparaît donc que dans un contexte concret. Cela signifie que nous n'apprenons pas le sens des mots que nous utilisons en apprenant des concepts, mais dans la pratique du langage. Nous utilisons les jeux de langage dans une certaine attitude ou formes de vie qui donne sens à ce que nous disons. Cette approche pragmatique et dialogique pourrait nous aider à éviter les erreurs d'interprétations et les ambiguïtés du langage, grâce à la confrontation des idées et concepts de la pensée véhiculés dans la vie quotidienne.

Conclusion

Dans ces écrits, notre objectif a été de repenser la dialectique du langage en mettant en exergue son caractère pragmatique. Pour y arriver, nous avons analysé certaines conceptions selon lesquelles le langage est l'adéquation entre le signe et la pensée. La parole est antérieure à cette pensée d'une antériorité de temps et de causalité. Leibniz et Frege, quant à eux, affirment que pour éviter les ambiguïtés, il faut concevoir un langage symbolique débarrassé de toutes erreurs d'interprétations et fautes de raisonnement. Ce système transforme les procédures de raisonnements en un système de signes de calcul. Wittgenstein milite pour un passage d'un usage métaphysique à un usage quotidien du langage fondé sur les formes primitives du langage. Cette orientation de la préoccupation du langage nous a permis d'examiner son caractère pragmatique basé sur la confrontation argumentative et dialogique, ce qui aboutit à la maîtrise du fonctionnement du langage et évite ainsi les ambiguïtés. Ce développement est sous-jacent à l'idée selon laquelle pour évaluer le sens de toute affirmation, elle doit passer au tribunal des différentes formes d'interactions publiques.

Références bibliographiques

CHOMSKY Noah, 1990, *le langage et la pensée*, trad. L.-J Calvert, petite bibliothèque Payot.

DESCARTES René, 1946, "*Lettre au marquis de Newcastle du 23 novembre 1646*", in *Œuvres et lettres*, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", p. 1254-1257.

FREGE Gottlob, 1978, *Écrits logiques et philosophiques*, Traduction de Claude Imbert, Edition du Seuil, Paris,

MARION Mathieu, 2004, *Ludwig Wittgenstein : introduction au Tractatus logico-*

philosophicus, Presses Universitaires de France, Paris.

PLATON, 1985, *Protagoras et autres dialogues*, Paris, G-Flamarion, p.391

RAHMAN Shahid et CLERBOUT Nicolas, 2013, « *Constructive type theory and the dialogical approach to meaning* », *Baltic International Yearbook of Cognition, Logic and Communication*, vol. 8, no 1.

RAHMAN, Shahid. et CLERBOUT Nicolas, 2015, *Linking Games and Constructive Type Theory : Dialogical Strategies, CTT-Demonstrations and the Axiom of Choice*, Dordrecht: Springer.

RUSSELL Bertrand, 1969, *Signification et Vérité*, G-Flammarion, Paris, 378p.

TARSKI Alfred, 1974, *Logique, sémantique, métamathématique*, Armand Colin, traduction sous la direction de Gilles Granger, 314p.

WITTGENSTEIN Ludwig, 1993, *Tractatus logico-philosophicus*, traduction de l'Allemand, préambule et notes de Gilles-Gaston GRANGER, Introduction de Bertrand RUSSELL, Paris, Gallimard, 121 p.

WITTGENSTEIN Ludwig, 1964, *Remarques philosophiques*, posth, Oxford, trad. de l'allemand par J. Fauve, Gallimard, p.53.

WITTGENSTEIN Ludwig., 1958, *Cahier bleu*, trad. Marc Golber et Jérôme Sackur, Gallimard.

Éducation à la santé sexuelle et reproductive à l'école primaire au Burkina Faso: une analyse des perceptions et des connaissances des acteurs

KABORE Sibiri Luc,

Centre National de la Recherche Scientifique et Technologique,
Ouagadougou, Burkina Faso
Chargé de recherche à l'Institut des Sciences des Sociétés (I.N.S.S.)
lucsikab@yahoo.fr

SOULAMA/COULIBALY Zouanso,

Centre National de la Recherche Scientifique et Technologique,
Ouagadougou, Burkina Faso
Chargé de recherche à l'Institut des Sciences des Sociétés (I.N.S.S.)
zouanso@yahoo.fr

ZOUNGRANA/OUEDRAOGO Valérie,

Direction Régionale de l'Éducation Préscolaire, Primaire et Non Formelle du Centre,
Ouagadougou, Burkina Faso,
Inspectrice de l'Enseignement du Premier Degré
valeouedra7@gmail.com

Résumé

La culture de la santé sexuelle et reproductive à l'école primaire rencontre des difficultés au regard des représentations sociales des acteurs de l'éducation sur cette problématique. Analyser les différentes perceptions et connaissances des acteurs de l'éducation sur cette thématique permet de cerner les blocages constatés dans la transmission des connaissances aux plus jeunes et de les annihiler. Le présent article analyse les perceptions et les connaissances des acteurs sur l'éducation à la santé sexuelle et reproductive à l'école primaire, à travers une méthode mixte à la fois quantitative et qualitative. Ainsi, nous avons eu recours à trois outils de collecte des données : le questionnaire, le guide d'entretien et la grille d'observation de leçons. Il s'est agi de recueillir les avis et impressions de 125 acteurs de l'éducation (enseignants, parents d'élèves, encadreurs pédagogiques et élèves du primaire) dans les régions du Centre et du Plateau central. L'analyse des données a privilégié l'approche thématique. Des résultats, il apparaît que les acteurs épousent l'idée d'intégrer l'éducation sexuelle et reproductive à l'école, mais demeurent dubitatifs compte tenu des nombreuses représentations sociales qui compromettent les efforts d'éducation sexuelle à l'école. Un changement de mentalités est nécessaire pour un ancrage de l'éducation à la santé sexuelle et reproductive à l'école, qui à notre avis, serait profitable aux plus jeunes.

Mots-clés : Burkina Faso, école, éducation, perception, reproduction, santé sexuelle.

Abstract

The culture of sexual and reproductive health in primary school encounters difficulties with regard to the social representations of education actors on this issue. Analyzing the different perceptions and knowledge of education actors on this theme makes it possible to identify the blockages observed in the transmission of knowledge to the youngest and to eliminate them. This article analyzes the perceptions and knowledge of actors on sexual and

reproductive health education in primary school, through a mixed method that is both quantitative and qualitative. Thus, we used three data collection tools: the questionnaire, the interview guide and the lesson observation grid. The aim was to collect the opinions and impressions of 125 education stakeholders (teachers, parents of pupils, educational supervisors and primary school pupils) in the Center and Central Plateau regions. The data analysis favored the thematic approach. From the results, it appears that the actors embrace the idea of integrating sexual and reproductive education in school, but remain skeptical given the many social representations that compromise sexual education efforts in school. A change of mentalities is necessary for an anchoring of sexual and reproductive health education in school, which in our opinion, would be beneficial to the youngest.

Keywords: Burkina Faso, school, education, représentation, reproduction, sexual health.

Introduction

De nos jours, il est établi que les jeunes et surtout les adolescents ne disposent pas assez d'informations et de connaissances sur la sexualité, en raison des représentations sociales que se font les familles et la société en général (MEBAM, 1994). En effet, ces représentations gênent, perturbent, voire empêchent une transmission correcte des informations basiques aux jeunes sur cette thématique, pour ces jeunes et adolescents désireux d'accéder à certaines connaissances. Aussi, on note que de plus en plus, les grossesses précoces et non désirées, les avortements clandestins, les infections sexuellement transmissibles (IST) et l'infection à virus de l'immunodéficience humaine (VIH) sont légion chez la frange jeune de la population burkinabè. À titre d'illustration, selon l'annuaire statistique de l'Institut National de la Statistique et de la Démographie (INSD) du Burkina Faso (2019), le taux de prévalence du VIH.SIDA était de 1,2% pour les femmes et de 0,8% pour les hommes, soit 1% pour l'ensemble des deux sexes.

Pour pallier les conséquences d'une telle situation et répondre aux exigences d'une société en pleine mutation, le Burkina Faso à l'instar d'autres pays, a choisi de souscrire à travers l'éducation aux valeurs et comportements responsables en matière de sexualité. C'est ainsi que l'on assiste à l'introduction de l'éducation sexuelle dans le système scolaire en 1976 par le biais de l'Éducation en matière de Population (EmP), son expérimentation à l'école primaire en 1994-1995 et sa prise en compte dans la réforme curriculaire en cours.

Dans notre cadre d'étude (régions du Centre et du Plateau-Central), le taux de prévalence du VIH était de 1,7%.

De l'éducation familiale à l'exécution des programmes d'enseignement, on constate de nombreuses insuffisances. En effet, le débat sur le sexe a toujours préoccupé au quotidien les humains, mais l'approche de la question est sujette à caution, au regard de la gêne qui

l'entoure. On en parle toujours dans la discrétion, mais rarement dans des cercles formels. Pire, certains en parlent sans aucune maîtrise de cette thématique. À ce propos, I. Aguilar et H. Galbes cités par CRIGED (2016, p.1) affirmaient : « *On ne parle bien que de ce que l'on aime, on ne parle que de ce qui nous intéresse. Et il ne fait aucun doute qu'on parle beaucoup du sexe et de la sexualité. Mais peu en parle en connaissance de cause. Et en cela, comme dans tout, il convient d'être bien informé avant de donner son avis* ».

En milieu scolaire, la quasi-totalité des éducateurs n'a pas reçu de formation sur la santé sexuelle et reproductive (SSR). Or, les jeunes, et les apprenants en particulier, sont constamment confrontés aux conséquences liées à l'ignorance des règles de la santé sexuelle et reproductive.

Aussi devons-nous vaincre les appréhensions et tendre vers une éducation responsable à la santé sexuelle et reproductive dès l'école primaire.

Pour la définir, nous pouvons dire que l'éducation à la santé sexuelle et reproductive est le fait d'informer et de former progressivement, d'une manière cohérente les enfants sur la sexualité, pour induire en eux des aptitudes à même de leur assurer un comportement positif relatif à leur instinct sexuel, à sa satisfaction, de sorte à leur garantir une future vie sexuelle et procréative épanouie, saine et sans danger (Sidibé, 1996).

C'est dans cette perspective, que nous avons choisi d'analyser les perceptions et les connaissances des acteurs de l'éducation que sont les parents d'élèves, les enseignants, les élèves, les directeurs d'école et les encadreurs composés de conseillers pédagogiques itinérants (CPI) et d'Inspecteurs de l'enseignement du premier degré (IEPD), qui ensemble, ont aujourd'hui cette charge de l'éducation à la santé sexuelle et reproductive des élèves.

1. Méthodologie

Dans une étude, la population de référence est également appelée population cible. Pour M. F. Fortin, elle s'entend comme étant « *L'ensemble des personnes qui satisfont aux critères de sélection définis d'avance et qui permettent de faire des généralisations* » (2010, p.225). L'échantillon retenu pour le présent travail est donc constitué des personnes ressources du secteur de l'éducation. Le choix de ces acteurs se justifie d'une part, par la place essentielle qu'ils occupent dans le processus d'enseignement/apprentissage, et d'autre part par le rôle déterminant qu'ils jouent dans l'éducation des apprenants.

1.1. Site et participants

Pour obéir au critère de scientificité, nous avons procédé à un échantillonnage par choix raisonné, en tenant compte de leurs profils.

L'échantillon est présenté dans le tableau 1 ci-après :

Tableau n°1 : Présentation de l'échantillon

Élèves		Enseignants	Parents d'élèves		Directeur d'école	Encadreurs		Total1	Total2
						CPI	IEPD		
Nombre	Focus group		Nombre	Focus group					
360	36	69	144	24	12	05	05	595	60
390	39	74	156	26	13	04	04	641	65
750	75	143	300	50	25	09	09	1236	125

Ce tableau présente le nombre des enquêtés suivant leurs profils par région. Il ressort de ce tableau, deux totaux. Le total 1 regroupe les populations totales. La taille de l'échantillon est de mille deux cent trente-six (1236). Le total 2 traduit le nombre total des *focus groups* (élèves et parents d'élèves) qui s'élève à cent vingt-cinq (125).

1.2. Techniques et outils de collecte de données

Pour cette étude, nous avons eu recours à trois types d'instruments, à savoir le questionnaire, le guide d'entretien et la grille d'observation de leçons.

Le questionnaire était anonyme et comportait des questions fermées, ou à choix multiples. Il a été administré aux enseignants, afin d'atteindre le plus grand nombre d'enquêtés et garantir la discrétion et la fiabilité des réponses.

Les guides d'entretiens ont permis de réaliser des entretiens avec les élèves, les parents d'élèves, les directeurs d'école et les inspecteurs de l'enseignement du premier degré (encadreurs pédagogiques).

Enfin, la grille d'observation a permis d'apprécier les attitudes et les comportements des enseignants et des élèves, lors des leçons portant sur l'éducation sexuelle et reproductive.

Dans l'ensemble, les différents acteurs ont été interrogés afin de recueillir leurs sentiments/perceptions et leurs avis sur la mise en œuvre de l'éducation à la SSR à l'école primaire et les débats ont été organisés autour de cette problématique.

1.3. Méthodes d'analyse de données

Pour l'analyse des données tant quantitatives que qualitatives, nous avons opté pour l'approche thématique. Cette approche nous a permis de traiter les données et discours oraux pour en dégager le sens. Elle est appropriée pour l'analyse des idéologies, des représentations sociales ou des opinions des individus ou des organisations. Pour R. Quivy et L. V. Campenhoudt, les analyses thématiques se définissent comme « *Celles qui tentent principalement de mettre en évidence les représentations sociales ou les jugements des locuteurs à partir d'un examen de certains éléments constitutifs du discours* » (2006, pp.202-203).

Il s'agissait concrètement de mettre en évidence les opinions ou les représentations des acteurs sur l'éducation à la SSR. Des recoupements ont été faits entre les opinions, les attitudes et les comportements selon les différents acteurs. Le traitement des données s'est fait de façon manuelle.

2. Résultats

L'analyse des résultats est présentée en trois points, à savoir : l'acceptation ou le refus de la thématique par les acteurs d'une part, les perceptions des différents acteurs sur cette thématique d'autre part, et enfin la reconnaissance de la pertinence de cette thématique à l'école par les acteurs.

2.1. De l'acceptation ou du refus de l'éducation à la santé sexuelle et reproductive par les personnes enquêtées

Au Burkina Faso, la santé sexuelle et reproductive est un problème relativement grave et persistant dans la frange jeune de 10 à 24 ans.

Dans tous les cycles d'enseignement en dehors du préscolaire, les jeunes filles sont victimes de grossesses précoces et/ou non désirées. La Direction de la Promotion de l'Education Inclusive, de l'Éducation des Filles et du Genre (DPEIEFG) en collaboration avec les services déconcentrés du Ministère en charge de l'éducation nationale, a collecté des données

statistiques au cours de l'année scolaire 2013-2014, faisant état de 2295 cas de grossesses en milieu scolaire, répartis sur toute l'étendue du territoire national. Les auteurs de ces grossesses sont en premier lieu, les élèves (DPEIEFG, 2013).

En dépit de ce tableau alarmant, des hésitations et réticences subsistent quant à aborder la question de la sexualité avec les enfants, tant dans les familles que dans le milieu scolaire, eu égard au fait qu'elle constitue un sujet tabou.

L'éducation sexuelle des enfants était assurée dans les camps d'initiation, ou à travers les veillées de contes, les proverbes, les chants et certaines pratiques sociales. Elle était conférée aux enfants de manière presque tacite, conformément aux convenances sociales ou morales des tribus. Les rites initiatiques qui marquaient le passage de l'adolescence au stade adulte représentaient un complément de l'éducation de l'enfant et intégraient certaines dimensions de l'éducation sexuelle. (Déra, 1985).

De nos jours, l'éducation traditionnelle fait progressivement place à une éducation moderne et institutionnalisée qu'est l'école.

Des enquêtes réalisées, l'on a remarqué que les acteurs ont différentes perceptions de l'éducation à la santé sexuelle et reproductive. Ces perceptions se légitiment dans la connaissance des acteurs sur la thématique de l'éducation à la santé sexuelle et de leurs ressentiments. Mais, tout d'abord, qu'en est-il de leur acceptation ou du refus de cette thématique à l'école primaire ?

Des réponses fournies par les personnes échantillonnées, il se dégage deux groupes. Le premier groupe où les élèves fréquentant les écoles-pilotes ayant bénéficié d'enseignement sur l'éducation à la santé sexuelle et reproductive, et le second où les élèves n'ont reçu aucun enseignement en la matière. En effet, pour ce qui concerne les élèves du premier groupe (fréquentant les écoles pilotes), ils attestent bénéficier d'un enseignement sur l'éducation à la SSR et apprécient les contenus. Par exemple, un élève du *focus group* d'élèves déclare : « *Souvent notre maîtresse fait des leçons sur les organes génitaux ou l'excision. Cela est bien, parce que nous allons désormais faire attention à notre corps* ».

Dans le second groupe, beaucoup d'élèves dont ceux des écoles primaires ordinaires pour la plupart, déclarent ne pas recevoir cet enseignement à l'école et émettent le souhait d'en bénéficier. Un élève d'un *focus group* émet ce souhait en ces termes : « *Dans notre école, on ne nous parle pas du sexe, mais si cela était possible, nous allons beaucoup apprendre* ».

Au niveau des familles, pour la grande majorité des élèves, il leur est impossible d'échanger sur le thème de l'éducation sexuelle avec les parents. Les occasions d'échanges étant rares.

Aussi, pour eux le cadre idéal pour aborder cette thématique serait bien l'école. À ce propos un élève confie : « *Mes parents ne nous autorisent pas à parler des sujets sur le sexe en famille* ».

Du reste, la quasi-totalité des élèves enquêtés reconnaissent avoir cherché des informations en visionnant des films, en prenant part à des activités de sensibilisation portant sur des questions de relations amoureuses, de relations sexuelles, de maladies sexuellement transmissibles (MST), de contraceptions ou de protection aux IST et au VIH avec leurs aînés (frères ou sœurs) ou à partir de vidéos.

En somme, nous pouvons retenir que la majorité des élèves (90,3%) ne bénéficie pas d'une éducation à la SSR de la part des parents ou de l'école. Par contre, ils y ont accès de manière informelle par l'intermédiaire des mass medias ou du fait des activités de sensibilisations de certaines associations. Du *focus group*, un élève déclare : « *Nous regardons des films où on parle du SIDA, des grossesses, de l'accouchement, ou des maladies du sexe* », notamment à la télévision à domicile. La plupart des élèves attestent visionner ces films à l'insu de leurs parents.

Les encadreurs, les directeurs d'école et la majorité des enseignants pour leur part, reconnaissent l'existence d'un programme d'éducation à la SSR dans certaines écoles, en l'occurrence, celles mettant en œuvre les nouveaux curricula.

Certains enseignants et des directeurs d'école sur des initiatives personnelles (avec l'accord de leurs directeurs d'écoles) assurent l'éducation à la SSR à l'intention des élèves, en dépit du fait qu'elle n'est pas encore généralisée dans toutes les écoles. Il faut relever que l'éducation à la santé sexuelle et reproductive est en expérimentation dans certaines écoles. Un enseignant enquêté témoigne : « *Quelques leçons liées aux IST et à l'infection à VIH sont étudiées en sciences, mais cela ne saurait faire office d'éducation sexuelle. Mais, par souci d'aide, nous sensibilisons et soutenons les élèves du mieux que nous pouvons* ». Un autre enseignant déclare : « *Notre école abrite un orphelinat. Beaucoup de bébés qui nous viennent ont été abandonnés par leurs mères. Nous nous battons alors, pour que nos élèves aient assez d'informations sur la sexualité, afin de se préserver plus tard des difficultés y relatives* ».

À l'opposé, l'enquête révèle que 39.71% des enseignants et 16% des directeurs d'écoles, se gardent d'évoquer le sujet de l'éducation à la SSR dans leurs écoles, du fait de leurs conceptions culturelles et religieuses. Ils y voient un moyen de perversion des élèves et ne veulent pas en être complices.

Parmi eux, 30% des enseignants attestent manquer de stratégies de communication avec les élèves sur ce sujet, nonobstant la formation reçue dans les écoles d'expérimentation.

Par ailleurs, parmi les personnes fustigeant l'éducation à la SSR, on retrouve des parents d'élèves. C'est ainsi que la mise en œuvre de l'éducation à la SSR dans certaines écoles a connu des interruptions. Un directeur d'école nous confie : « *Au niveau de notre école, suite à une manifestation des parents d'élèves contre l'enseignement de la SSR, nous avons interrompu l'enseignement lié à cette thématique* ».

À noter que les écoles ayant subi l'arrêt de l'expérimentation de l'éducation à la SSR sont toutes situées en zone rurale.

Les parents d'élèves opposés à l'éducation sexuelle des enfants justifient cela, par la crainte des mauvais comportements futurs, le manque de tact et de connaissances de ces derniers. Nombreux sont ceux qui accusent le poids de l'éducation qu'ils ont reçue, d'autres jugent cette éducation précoce au regard de l'âge des enfants et un certain nombre, en majorité des hommes, trouvent inappropriée une telle éducation pour des élèves de l'école primaire. À titre d'exemple, un parent d'élèves dit ceci : « *Un père qui se respecte ne parle pas de ces choses à d'aussi jeunes d'enfants. C'est une vulgarité qui ne fera que dérouter les enfants. Un tabou est un tabou. L'enfant saura tout en temps opportun* ».

Dans un *focus group*, 80% des interviewés représentant quatre mères ont reconnu leur devoir d'encadrer les enfants sur le plan de la sexualité au regard des multiples problèmes que les jeunes vivent de nos jours dans ce domaine. Une mère confie : « *J'ai abandonné mes études en classe de 5^{ème} pour fait de grossesse. Si j'avais eu cette opportunité, j'aurais terminé mes études et évité cette grande douleur à mes parents. Mais, hélas...* ». Sur la question, 20% ont observé un mutisme.

Certains parents apprécient donc l'éducation à la SSR dont bénéficient les élèves et s'engagent à accompagner sa mise en œuvre, en collaboration avec les enseignants. Pour eux, cette tâche ne saurait être la seule responsabilité de l'école. Dans ce sens, une autre mère déclare : « *j'encadre parfois mon enfant à la maison et j'apprécie beaucoup les leçons de SSR qui sont dans son cahier*».

De même, quelques parents d'élèves des écoles expérimentales ont déclaré avoir pris part à des séances de sensibilisation au début de la mise en œuvre du projet à l'école où fréquentent leurs enfants.

En décryptant ces différentes réponses, on s'est aperçu que tous les parents instruits ou non observent un certain mutisme sur le sujet de la SSR dans leurs relations avec leurs enfants, même ceux qui ont été sensibilisés par rapport à la mise en œuvre du thème à l'école primaire. Toutefois, les mères semblent plus enclines à parler du sujet à leurs enfants, notamment aux filles que les hommes.

Aussi, nous partageons l'avis de A. Habibi (2016) qui recommande de dépasser les tabous liés à la sexualité qui constituent une entrave à la communication au sein de la famille. Il met en évidence la dimension taboue de l'éducation à la sexualité dans beaucoup de familles, quel que soit le milieu social, la religion ou le pays. Pour lui, l'absence de cette éducation laisserait un vide abyssal en réponse à des questions que les jeunes pourraient poser de la manière la plus légitime qu'il soit (Habibi, 2016).

À la suite de cette première analyse des résultats, examinons à présent, les perceptions/sentiments des acteurs sur la mise en œuvre de l'éducation à la santé sexuelle et reproductive à l'école primaire.

2.2. Des perceptions des acteurs de l'éducation à la santé sexuelle et reproductive

Afin de recueillir les perceptions, nous avons interrogé les différents acteurs sur ce qu'ils pensent de l'éducation à la SSR à l'école primaire, les sentiments qu'ils éprouvent lorsqu'ils évoquent ou lorsqu'il leur est évoqué des thèmes liés à la SSR. En plus, l'attitude de leurs interlocuteurs lorsqu'un thème lié à la SSR est évoqué.

La majorité des élèves interrogés disent trouver un intérêt en l'éducation à la SSR et souhaitent recevoir un enseignement lié à cette thématique. Pour eux, une telle éducation leur permet d'avoir des réponses à certaines questions auxquelles beaucoup de parents se gardent de répondre. Certains élèves affirment souvent échanger avec leurs mères ou leurs enseignants, surtout par rapport aux infections sexuellement transmissibles (IST) et aux grossesses. Une fille à ce propos déclare : « *L'éducation à la SSR nous permet de connaître la longueur de notre cycle et d'éviter de nous salir* ». Une autre affirme aimer les cours de l'éducation à la SSR en ces termes : « *Grâce à cette leçon, je sais comment prendre soin de mes parties génitales, les dangers liés à l'excision et le numéro d'urgence à appeler pour dénoncer ceux qui pratiquent l'excision* ».

À la question de savoir si les parents savent qu'ils reçoivent une éducation à la SSR à l'école et qu'est-ce qu'ils en pensent, les réponses sont affirmatives pour les élèves des écoles pilotes. Certains donneraient même des conseils, invitant leurs enfants à bien suivre ces leçons qui leur seront sans doute d'un grand avantage. Une élève atteste : « *Chaque fois que nous faisons une leçon de SSR, ma mère me fait réciter la leçon et elle me donne beaucoup de conseils* ».

L'observation de l'attitude de la majorité des élèves lors des leçons portant sur des notions de SSR, nous a fait découvrir des élèves désireux d'apprendre, enthousiastes,

participatifs, curieux et actifs. L'ambiance de la classe illustre l'intérêt que beaucoup d'élèves portaient à la leçon.

À l'opposé de leurs camarades, d'autres élèves font ressortir une certaine appréhension de l'éducation à la SSR. Ces élèves disent n'avoir jamais évoqué des thèmes liés à la SSR avec qui que ce soit. Ils affirment n'en parler, ni à l'école, ni en famille par peur et/ ou par honte.

S'exprimant sur l'éducation à la SSR développée en classe, ces élèves estiment être dérangés, gênés lorsqu'il s'agit de ce cours ; ils disent d'ailleurs vouloir quitter la classe s'ils en avaient les moyens. Des filles disent subir des moqueries de certains garçons après les cours traitant des organes génitaux ou de l'excision.

D'autres élèves affirment être victimes de menaces de la part de leurs parents qui les conseilleraient de se garder de parler pendant les leçons de SSR. Pour eux, c'est un blasphème. Un élève nous confie : *« Mon père a dit que si je continue à suivre ces leçons, j'irai tout droit en enfer avec ma maîtresse »*. Une autre nous dit : *« La première fois que j'ai récité la leçon sur les organes génitaux, ma mère m'a demandé : c'est quelle leçon de "bordel" on vous apprend à l'école ? »*. Un garçon raconte que son père a menacé de le tuer le jour où le maître leur a suggéré de poser cette question aux parents : *« Quel est le rôle du clitoris ? »*.

Ainsi, nombreux sont les élèves qui disent écopier des sévices, injures et punitions, lorsqu'ils cherchent à se renseigner auprès des parents sur certaines notions liées à la sexualité. Pour ces parents, ce sujet est interdit par la tradition et les enfants ne doivent en parler en aucun cas.

Au niveau des enseignants, les différentes réponses laissent entrevoir des positions diverses. 70% d'entre eux évoquent la nécessité de l'éducation à la santé sexuelle et reproductive à l'école primaire. Pour ces enseignants, au-delà de satisfaire la curiosité des élèves sur certains plans, cette éducation pourrait les aider à s'assumer de façon responsable sur le plan de la sexualité et aussi préserver les élèves des conséquences liées à une mauvaise gestion de la sexualité. Ils ajoutent que cela serait un gage de réussite scolaire, surtout pour les filles qui pourraient éviter les grossesses indésirées et mener à terme leurs études. Dans ce sens, un enseignant déclare : *« Les médias véhiculent tellement d'images et d'informations obscènes, qu'il faut donner aux élèves les moyens et les capacités de sérier ces informations »*.

Interrogés sur l'intérêt que portent les élèves sur les leçons d'éducation à la SSR, 77 enseignants, soit 54.60%, trouvent l'éducation à la SSR adaptée à l'école primaire, car elle permettra de jeter les bases d'un comportement responsable sur le plan de la sexualité et garantira le succès de nombreux élèves. Ils soulignent l'attention et l'attitude positive dont certains élèves font montre pendant les cours. Selon ces enseignants, l'enthousiasme des élèves par rapport au thème se perçoit par leur promptitude à poser des questions, l'ambiance qui règne dans la classe, la curiosité qu'ils affichent.

Parmi ces enseignants, quelques-uns affirment être à l'aise lors de l'enseignement des leçons d'éducation à la SSR ou lorsqu'ils se retrouvent dans une situation où ils doivent évoquer des notions liées à la sexualité. Un enseignant affirme : *« J'en fais mon devoir, alors je fais tout pour dominer mes sentiments et donner le cours comme il se doit »*.

Cependant, si des enseignants éprouvent une relative aisance dans l'enseignement de ces notions, d'autres par contre ne cachent pas leurs ressentiments.

Des enseignants disent être embarrassés quand ils doivent évoquer le sujet. C'est ainsi que l'un d'eux affirme : *« Lorsque j'enseigne certaines notions, j'ai l'impression d'être nu devant les élèves et cela n'est pas simple. J'ai le sentiment de décrire mon propre corps, surtout en face des images »*.

Certains disent craindre de dérouter les élèves par leur message en ces termes : *« J'ai peur que mon message ne produise un effet contraire ; certains élèves sont innocents et risquent de s'adonner à des expériences sexuelles suite à mon cours »*.

Ainsi, ces enseignants et quelques directeurs d'écoles trouvent cette éducation inadaptée à l'école. Pour cause, ils l'estiment contraire à certaines valeurs culturelles et religieuses et soutiennent qu'elle pourrait entraîner un effet contraire aux attentes des promoteurs du fait de l'immaturation des élèves, de leur incapacité à distinguer le bien du mal et de leur nature imitatrice. En témoignent les propos de cet un enseignant : *« En aucun cas, je n'enseignerai ces notions dans ma classe. Cela est contre certaines valeurs traditionnelles et religieuses de notre société. C'est un sujet tabou »*.

En plus, plusieurs d'entre eux, ne s'estiment pas en mesure de développer aisément les notions de SSR. En effet, l'observation des leçons que nous avons pu mener dans les classes nous en dit long. Sur 8 prestations d'enseignants que nous avons suivis, seulement deux enseignantes ont pu conduire une leçon sans trop de difficultés, ce qui représente un taux de 25%. Les autres prestations laissaient transparaître la gêne et la honte des enseignants. Malgré l'existence d'illustration pour la concrétisation des leçons dans certaines classes, des enseignants préfèrent mimer ou décrire certaines notions de SSR au lieu d'exploiter les images.

Interrogés sur leur attitude, ils avouent le malaise qu'ils éprouvent quant à l'exploitation de ces illustrations. Ce fut également le cas d'un enseignant qui, au cours d'une leçon de sciences portant sur le VIH et le SIDA en classe de quatrième année, communiqua aux élèves les sources de contamination par le biais des objets souillés, et leur fit savoir qu'il existe d'autres sources de contamination qu'ils pourront savoir, s'ils posent la question à leurs parents.

En somme, la plupart des enseignants est favorable à une mise en œuvre de l'éducation à la SSR au profit des élèves, mais des facteurs non moins importants tels que la honte, la gêne, les préjugés, le poids de la tradition et de la religion limitent cet engagement. Cela les pousse à esquiver parfois leurs devoirs en renvoyant les élèves s'enquérir sur certaines notions auprès des leurs parents.

Nous pensons aussi que ces différences en termes de perceptions, de sentiments et d'attitudes par rapport à l'éducation à la santé sexuelle et reproductive dépendent au-delà des pesanteurs socioculturelles et religieuses, des connaissances scientifiques dont disposent les acteurs sur cette thématique.

2.3. De la reconnaissance de la pertinence de l'éducation à la santé sexuelle et reproductive à l'école par les acteurs

De ce qui précède, il apparaît que la quasi-totalité des élèves manque d'éducation à la santé sexuelle et reproductive d'une part, du fait du manque de communication avec certains parents sur le sujet et des perceptions négatives que ces derniers éprouvent vis-à-vis du sujet et d'autre part, du fait que l'éducation à la santé sexuelle et reproductive est seulement mise en œuvre, pour l'instant, dans deux écoles pilotes. Ils souhaitent donc parler de l'éducation à la SSR à l'école.

Au niveau des parents, il ressort que 30% d'entre eux reconnaissent la nécessité de l'éducation à la SSR pour les élèves du fait de la diffusion d'informations et de films pornographiques par les mass medias : cet état de fait pourrait entraîner la dégradation des mœurs et la perversion sexuelle des enfants. Pour ces parents, l'éducation à la SSR vient comme une bouffée d'oxygène les soulager d'un dilemme. Pour un parent d'élève, « *Nous serons soulagés que l'école assure une éducation à la SSR à nos enfants qui ont de plus en plus de mauvais comportements sur le plan de la sexualité. Le sexe est pour beaucoup un jouet* ».

Nombreux sont les parents qui reconnaissent que les enfants ont beaucoup d'informations sur la sexualité à travers les réseaux sociaux, les vidéos-clubs, les scènes de rue ou les groupes d'amis. Dans ce sens, un autre parent s'exclame : « *Grâce aux réseaux sociaux,*

les enfants ont de l'avance sur nous par rapport à certaines informations sur la sexualité. Ils feignent juste ne rien savoir ».

Selon ces parents, une telle situation est préoccupante, car elle est antinomique aux valeurs éducatives qu'ils peinent tant bien que mal à inculquer à leur progéniture. Pour eux, c'est à peine si leurs enfants les écoutent quand ils essaient de les prévenir sur les dangers liés à la sexualité. Une mère du *focus group* raconte son désarroi : « *Dès que j'essaie de mettre ma fille en garde sur les dangers liés à la sexualité pour un enfant de son âge, elle me rétorque en ces termes : maman, je vous ai dit que je fais quelque chose ?* ». Tous les parents attestent vivre les mêmes difficultés de communication avec leurs enfants.

En fait, les enfants sont aussi gênés que les parents lorsqu'il s'agit d'échanger sur la sexualité. D'autres affirment leur volonté d'en parler, mais craignent de dérouter ou de pervertir les enfants du fait de leur jeunesse et de la curiosité qui les caractérisent. Lors d'un *focus group*, une mère apprécie l'importance de la SSR, mais avoue son impuissance à en parler à ses enfants. Selon elle, « *Nous voyons bien la nécessité de cette éducation pour nos enfants, mais nous ne savons pas comment procéder. En plus, nous avons peur d'être à l'origine de leur perte, car nous ignorons les conséquences futures...c'est difficile* ».

Si certains parents reconnaissent donc la nécessité de l'éducation à la SSR, il leur manque du courage pour en parler à leurs enfants. D'autres contestent fermement l'intérêt d'une telle éducation pour leurs enfants. Pour cause, ils estiment qu'une éducation à la SSR n'est qu'un canal d'éveil de la curiosité enfantine qui les conduira à une sexualité précoce et à la débauche. Selon un membre du *focus group*, « *Ce qui doit être caché doit rester caché. Nous avons peur des conséquences de cette éducation ; elle ne fera que pervertir nos enfants. C'est pour cela que nous ne sommes pas favorables à sa mise en œuvre à l'école primaire. C'est trop précoce* ».

Un autre groupe encore affiche une position ambivalente. Ils estiment l'éducation à la SSR inadaptée, précoce, mais nécessaire. Dans un *focus group*, un parent s'indigne, « *Quand nous voyons la liberté sexuelle à laquelle nos enfants s'adonnent et les MST auxquelles ils sont exposés, nous reconnaissons la nécessité de cette éducation pour ceux qui sont encore innocents. Mais, non seulement nous ne savons pas comment procéder, mais nous craignons surtout qu'elle ne produise un effet contraire* ». En plus de la crainte des travers, quelques-uns d'entre eux laissent entrevoir des idées préconçues. À ce propos, un parent déclare : « *Cette éducation verra le jour peut-être au temps de nos arrières petits fils. Pour notre génération, c'est impossible pour un parent d'en parler avec ses enfants..Avec l'évolution, elle se*

réalisera avec toutes les conséquences que cela pourrait engendrer... Mais nous ne serons plus de ce monde pour voir ce désastre ».

De ces réponses, nous retenons que les parents dans leur grande majorité reconnaissent l'intérêt de la mise en œuvre de l'éducation à la SSR à l'école primaire, au regard de l'influence des mass medias sur l'attitude des enfants et de l'impact de la mondialisation sur certaines valeurs culturelles et religieuses en lien avec la sexualité.

Concernant les enseignants, les directeurs d'écoles et des encadreurs, beaucoup estiment que l'introduction de l'éducation à la SSR à l'école primaire vient compléter l'éducation qui est donnée aux élèves, en leur apportant les moyens de s'assumer de façon responsable sur le plan de la sexualité. Pour eux, c'est une éducation qui connaîtra un succès, car elle permettra de clarifier certaines croyances et pratiques culturelles qui constituent jusque-là un frein à l'expression des droits et des libertés des élèves. En plus, selon eux, elle contribuera à accroître le taux d'achèvement scolaire et l'efficacité de l'éducation surtout au niveau des filles, qui sont plus exposées aux grossesses non désirées.

Bien que moins nombreux, d'autres enseignants et des directeurs d'école estiment que l'éducation à la SSR reste inappropriée pour des élèves de l'école primaire. À l'image de certains parents, ils la trouvent contraire à certaines valeurs culturelles et religieuses. Pour ces derniers, l'enfant est très curieux et est prompt à l'expérimentation. Ils disent craindre les travers d'une telle éducation au niveau des élèves.

À la lumière de ce qui précède, nous pouvons noter avec J.-C. Abric (1984) que ce sont les représentations socioculturelles à dominance négative que les acteurs ont de l'éducation à la SSR, qui les poussent à se garder d'évoquer des thèmes y relatifs avec les élèves de l'école primaire. Projetées à la théorie du noyau central, ces représentations découlent d'éléments centraux et périphériques qui constituent l'interface entre le noyau central et la situation concrète (Abric, 1984).

Dans notre cas, l'élément majeur autour duquel s'attachent les autres éléments pourrait être le tabou, qui assure une fonction de défense dans les représentations socioculturelles. Il y a donc lieu, de développer des stratégies susceptibles de déstabiliser cette fonction de défense et entraîner un changement progressif des représentations socioculturelles et religieuses, et partant, un changement des perceptions, des sentiments, des attitudes et comportements des différents acteurs (parents, enseignants et encadreurs pédagogiques).

Et pour les élèves, nous sommes d'avis avec H. Ouédraogo (2000) qui propose le développement des contenus suivant une approche socio-affective dans l'action pédagogique. Cette approche devrait par exemple, exploiter l'aspect ludique que revêtent les contes qui

apparaîtront alors, comme un moyen de communication et de transformation des comportements des élèves sur le plan de la sexualité (Ouédraogo, 2000).

Conclusion

La question de l'éducation sexuelle à l'école est complexe. Elle met en exergue plusieurs acteurs (les élèves, leurs parents, les enseignants et les directeurs d'écoles primaires), vivant au sein d'un environnement social et culturel avec ses opportunités et ses contraintes. En effet, des pesanteurs et des représentations socioculturelles et religieuses, aussi diverses, caractérisent le débat sur la sexualité en général et l'éducation à la santé sexuelle et reproductive (SSR) en particulier. De plus en plus, l'examen du comportement des jeunes et particulièrement des scolaires sur le plan de la sexualité est contraire aux bonnes mœurs.

Face à cette situation, le Burkina Faso à l'instar d'autres pays a entrepris depuis 1976, l'introduction de l'éducation sexuelle dans le système scolaire par le biais de l'Éducation en matière de Population (EmP). L'échec relatif de ce projet, avec pour corollaire la persistance des maux ci-dessus cités, a prévalu à la prise en compte de l'éducation à la santé sexuelle et reproductive dans les nouveaux curricula, actuellement en expérimentation dans six régions du Burkina Faso.

La problématique posée, demeure les problèmes de santé sexuelle et reproductive qui minent la vie des jeunes, et, il apparaît clairement que ces derniers manquent d'informations liées à la sexualité, en vue d'une future vie sexuelle épanouie.

Des résultats des enquêtes, il ressort que la majorité des acteurs est favorable à la mise en œuvre de l'éducation à la SSR à l'école primaire, même si d'autres s'y opposent.

Ainsi, eu égard à la sensibilité du sujet, liée au jeune âge des élèves du primaire et aux représentations socioculturelles ou religieuses des acteurs, cette question de l'éducation à la SSR à l'école primaire, nécessite une réflexion approfondie et des analyses plus poussées, une recherche d'automatismes, de meilleures méthodes d'enseignement.

Références bibliographiques

ABRIC Jean-Claude, 1984, *Représentations sociales : théorie du noyau central*. Consulté en ligne le 25 avril 2019, <http://www.psychoweb.fr/articles/psychologie-sociale/130-representations-sociales-theorie-du-noyau-central-abric.html>.

COOK, Rebecca, DICKENS, Bernard & FATHALLA, Mahmoud, 2005, *Santé de la reproduction et droits humains, intégrer la médecine, l'éthique et le droit*. Paris (France).

CRIGED, 2016, *Livret d'information sur les concepts de base de la santé sexuelle et de la reproduction(SSR) en milieu scolaire au Burkina Faso*. Ouagadougou (Burkina Faso).

DERA, Moumouni, 1985, *L'éducation sexuelle à l'école. Mémoire de fin de stage de formation des inspecteurs de l'enseignement du premier degré à l'École des Cadres d'Animation et de Contrôle Pédagogique*. Ouagadougou (Burkina Faso).

DIALLO, Moussa, 2019, *Grossesses en milieu scolaire : Environ 300 cas à l'école primaire entre 2012 et 2017*. Consulté en ligne le 20 février 2019, <http://lefaso.net/spip.php?article87889>.

DPEFG/MENA&UNICEF, 2016, *Gestion hygiénique des menstrues à l'école, un guide des actions à mener dans les écoles*. Ouagadougou (Burkina Faso).

FORTIN, Marie-Fabienne, 2010, *Fondements et étapes du processus de recherche : méthodes quantitatives et qualitatives, 2^{ème} éd.* Montréal (Canada).

GNESSIEN, Hinissan, 2018, *Éducation des élèves du primaire à la santé sexuelle et reproductive: état des lieux et perspectives. Mémoire de fin de formation à l'emploi de Conseiller d'Éducation à l'École Normale Supérieure de l'Université de Koudougou*. Koudougou (Burkina Faso).

HABIBI, Ali, 2016, *L'Afrique intime pour une éducation à la sexualité de nos enfants*. Paris (France).

JODELET, Denise, 1991, *Les représentations sociales, 2ème édition*. Paris (France).

MANNONI, Pierre, 1996, *Les représentations sociales, 6e édition*. Paris (France).

MENA, MESS, UNICEF, 2013, *Rapport final, étude sur les grossesses non désirées et les cas d'évanouissement des jeunes filles en milieu scolaire*. Ouagadougou (Burkina Faso).

OUÉDRAOGO, Hadé, 2000, *L'éducation sexuelle à l'école primaire à travers les contes. Mémoire de fin de formation à l'emploi de Conseiller d'Éducation à l'École Normale Supérieure de l'Université de Koudougou*. Koudougou (Burkina Faso).

QUIVY, Raymond, & CAMPENHOUDT, Luc Van, 2006, *Manuel de recherche en sciences sociales, 3ème édition*. Paris (France).

SCIENCE ACADÉMIE, 2018, *La sexualité en Afrique : un sujet tabou*. Consulté en ligne le 25 avril 2019, <http://www.scienceacademie.org/la-sexualite-en-afrique-un-sujet-tabou/>.

SIDIBÉ, Kadidia Ahoudou, 1996, *Lumière sur la vie sexuelle, 2ème édition*. Bamako (Mali).

TASSEMBÉDO, Yembi Emile (2006). *Problématique de l'introduction de l'éducation sexuelle à l'école primaire : enjeux et possibilités, cas des Circonscriptions d'Éducation de Base de Ouagadougou IV et Loumbila. Mémoire de fin de formation à la fonction d'Inspecteur de l'Enseignement du Premier Degré, l'École Normale Supérieure /Université de Koudougou. Koudougou (Burkina Faso).*

ZOUNGRANA/OUÉDRAOGO, Valérie, 2019, *Les représentations sociales de l'éducation à la santé sexuelle et reproductive à l'école primaire : approche sur la question dans les régions du centre et du plateau central au Burkina Faso. Mémoire de fin de formation à la fonction d'Inspecteur de l'Enseignement du Premier Degré, ENS/Université Norbert Zongo., Koudougou (Burkina Faso).*

Implantation et impacts des banques dans la région du Haut- Sassandra (1962-2020)

Doyakang Fousseny SORO
Université Jean Lorougnon Guédé,
UFR Sciences Sociales et Humaines
Département d'Histoire
doyakangsoro@yahoo.com

Résumé

L'implantation des banques à l'intérieur de la Côte d'Ivoire plus précisément dans la région du Haut-Sassandra est relative aux potentialités économiques et démographiques de la région depuis les premières décennies de l'indépendance. Après des années marquées par un faible taux de bancarisation et d'investissement dans l'immobilier et le social, c'est à partir de l'année 2011, après la crise postélectorale que les banques décident d'adopter de nouvelles stratégies. L'implantation des banques dans la région du Haut-Sassandra va alors impacter le développement des activités économiques et favoriser l'épanouissement de nombreux citoyens dans les différentes villes de la région. Cette étude retrace le dynamisme des banques dans le développement des activités de la ville de Daloa de 1962 à 2020. Elle met aussi en exergue son impact social et économique sur les populations.

L'objectif de cette étude est donc de montrer la contribution des banques dans développement économique et social des villes de la région du Haut-Sassandra et surtout leur contribution à la relance économique après la crise postélectorale de 2011.

Mots clés : Banque- Haut-Sassandra- stratégies- développement- impact social et économique

Abstract

The establishment of banks within Côte d'Ivoire, more specifically in the Haut-Sassandra region, is related to the economic and demographic potential of the region since the first decades of independence. After years marked by a low rate of banking and investment in real estate and social services, it was from 2011, after the post-election crisis, that banks decided to adopt new strategies. The establishment of banks in the Haut-Sassandra region will therefore impact the development of economic activities and promote the development of many citizens in the various cities of the region. This study traces the dynamism of the banks in the development of the activities of the city of Daloa from 1962 to 2020. It also highlights its social and economic impact on the populations.

The objective of this study is therefore to show the contribution of banks in the economic and social development of cities in the Haut-Sassandra region and especially their contribution to economic recovery after the post-electoral crisis of 2011.

Keywords: Bank- Haut-Sassandra- strategies- development- social and economic impact

Introduction

Une banque est une institution financière essentielle qui collecte l'épargne, accorde des prêts et met à la disposition des clients des moyens de paiement. Elle propose des services financiers comme la réception de dépôts d'argent, la collecte de l'épargne, la gestion de

moyens de paiement ou encore l'accord de prêts. L'objectif principal de ce type d'entreprise est de réaliser des bénéfices sur l'ensemble des opérations financières dont elle a la charge. En Côte d'Ivoire, le secteur bancaire est en pleine croissance à l'image des banques implantées dans la région du Haut-Sassandra. Ces banques ont réussi à traverser les différentes crises subies par le pays tout en s'adaptant aux réalités du marché des grandes villes de l'intérieur, comme Daloa, Vavoua et Issia dans la région du Haut-Sassandra.

Aborder la question des banques n'est pas chose aisée, c'est pourquoi, dans cette approche, nous avons délibérément choisi de laisser de côté le volet concernant les bénéfices, le nombre de clients, les chiffres d'affaires et certains domaines, qui restent encore inaccessibles, car frappé du sceau du secret bancaire.

Comment les banques s'implantent-elles dans la région du Haut-Sassandra et comment influencent-elles le développement des activités économiques et sociales dans la région du Haut-Sassandra ? Voici autant de questions auxquelles notre étude tente de répondre. Aussi cette étude a pour objectif de montrer la place privilégiée qu'occupe la région du Haut-Sassandra à travers ses potentialités naturelles et démographiques, pour les banques, sans omettre de relever l'impact que les banques aussi peuvent impulser au processus de développement des villes tout en permettant l'épanouissement social et économique de ses habitants.

Pour mener à bien cette étude, plusieurs démarches ont été entreprises. Ainsi, plusieurs interviews nous ont permis de nous imprégner des réalités du terrain, de connaître les réelles satisfactions ainsi que les attentes de la clientèle des banques. Les sources d'archives fournissent des informations sur les différents projets sociaux (l'immobilier, les prêts scolaires) et les assurances. Les sources numériques mises à notre disposition permettent de présenter nettement la cartographie de l'emplacement des banques dans la région.

Pour mieux présenter cette étude, notre analyse se consacre d'abord à l'implantation des banques dans la région du Haut-Sassandra et ensuite à leurs impacts sur les activités et les habitants de la région.

1- Logiques d'implantation et typologie des établissements bancaires dans le Haut-Sassandra (1962-2020)

L'implantation des établissements bancaires dans le Haut-Sassandra répond à plusieurs critères relatifs aux potentialités économiques et démographiques de la région du Haut-Sassandra.

1-1- Des potentiels économiques de la région facteurs de l’implantation des banques

La région du Haut-Sassandra est au carrefour de plusieurs axes routiers nationaux et internationaux, reliant les chefs-lieux de département, jusqu’à la sous-région, notamment la Guinée, en passant par le grand axe Abidjan-Yamoussoukro-Man et Odienné. Cette possibilité d’être traversée aisément par les grands axes fait donc de la région du Haut-Sassandra une position stratégique.¹

Cette région bénéficie de nombreux atouts non seulement pour la production des vivriers, mais aussi pour sa commercialisation. De ce fait, elle est appelée à jouer un grand rôle dans la distribution alimentaire du pays. Le milieu naturel favorable conduit à une diversité de production agricole. Ainsi, la presque totalité des produits vivriers cultivés en Côte d’Ivoire se retrouve dans la région. L’on trouve sur place les féculents (igname, banane, manioc), les céréales (riz, maïs, mil, ...), les fruits et légumes. Les cinq produits de grande consommation à savoir le maïs, l’igname, le riz, le manioc et la banane plantain, se retrouvent à divers niveaux sur l’espace régional (D.L. ADOU, 2012, p.27).

Daloa, chef-lieu de la région est la ville la plus importante de la région. Appartenant à la grande zone d’exploitation forestière ivoirienne, Daloa est la deuxième zone de production du cacao et la première du café². De plus, de par son statut de pôle économique régional, Daloa dispose d’infrastructures routières facilitant une mobilité des hommes et bénéficie également d’une présence remarquable des services publics, parapublics et privés régionaux. De ce fait, plusieurs banques vont ouvrir une agence ou plusieurs agences dans la ville de Daloa, carrefour administratif et commercial de cette grande région du Centre-Ouest de la Côte d’Ivoire. En plus de ces potentialités économiques, la région du Haut-Sassandra regorge aussi des potentialités démographiques et touristiques, autres atouts importants pour attirer la présence des banques.

1-2- Des potentiels démographiques et touristiques indéniables à la région du Haut-Sassandra

La Région du Haut-Sassandra compte une population de 1.686.964 habitants depuis le Recensement Général de la Population et de l’Habitat de 2019.³ Le peuplement autochtone de la région du Haut-Sassandra est relativement ancien avec, dans sa zone Centre-Ouest et Sud: les peuples Bété, Gnaboua, Sokya et Gnédeboua, et dans les zones Est et Nord, le peuple

¹ Source: <http://www.dgddl.interieur.gouv.ci/monographie/regions>, visité le 10/06/2022 à 16h15mn.

² Source : (MINAGRI, 2010).

³ RGPH Côte d’Ivoire, 2019.

Gouro. Socialement et culturellement, ces différents peuples autochtones relèvent du système patrilinéaire de lignage et de succession. Ce sont des peuples essentiellement agriculteurs et qui pratiquent la pêche en activité saisonnière.

Les peuples autochtones ont été rejoints plus tard dans la région par des vagues successives de nouveaux arrivants, composés essentiellement d'Ivoiriens d'autres régions du pays, en particulier les Baoulés qui se sont installés de préférence en zone de forêt, dans des campements qui jouxtent leurs plantations. On rencontre aussi des Malinké qui pratiquent commerce et les Sénoufo attachés à l'agriculture. On trouve aussi dans la Région de nombreux immigrants originaires d'Afrique de l'Ouest (Burkinabés, Nigériens, Maliens, Béninois, Sénégalais, Guinéens, Nigériens, etc.) ainsi que des groupes non africains, notamment le groupe Syro-libanais pratiquant le commerce dans les agglomérations urbaines.

La région du Haut-Sassandra abrite aussi de nombreux sites touristiques dont la roche éléphant de Brizeboua⁴, les singes de Gbetitapéa⁵, les grottes mystiques de Zébra, le rocher de Lotazra, le musée des amulettes de Vavoua⁶, la rivière sacrée de Guédekpréa. Tous ces lieux confèrent à la ville une attractivité touristique. Au plan démographique, la ville de Daloa, chef-lieu de région, est la troisième ville la plus peuplée de la Côte d'Ivoire après Abidjan et Bouaké, et devant Yamoussoukro la capitale politique. Avec toutes ses potentialités, la région du Haut-Sassandra attire du monde, et cette attraction va favoriser l'implantation des premières banques dans la région.

La mise en place des banques dans le Haut-Sassandra ne se fait pas sans un minimum de stratégie managériale qui tient compte des avantages qu'offrent les lieux d'emplacement par rapport à l'accessibilité de la clientèle.

1-3- Stratégie managériale d'emplacement des banques dans le Haut-Sassandra

L'accessibilité de la clientèle est le premier élément à prendre en compte par les banques avant de choisir un lieu d'implantation approprié. Selon les spécificités et les différentes activités mises en place par les institutions bancaires, certaines zones géographiques, localités ou quartiers seront plus indiqués que d'autres. Faut-il s'installer dans

⁴ Selon la légende, la roche éléphant tirerait son origine d'un éléphant qui se serait transformé en montagne de pierre après avoir été abattu par un chasseur d'où le nom de « roche éléphant ». La Roche-Eléphant est l'une des merveilles touristiques les plus représentatives de la région du Haut-Sassandra.

⁵ Gbetitapéa situé à 11km sur l'axe Daloa-Issia possède des SINGES SACRÉS qui habitent au bord du village. Ils sont environ 400 têtes. Selon la légende, ils seraient la réincarnation des ancêtres des villageois décimés par les guerres tribales.

⁶ Ce musée est à près de 30 km de Séguéla, mais dans la circonscription administrative de Vavoua. Il a la particularité de consigner tout ce que la Côte d'Ivoire regorge comme amulettes et gris-gris. Il a été conçu par un missionnaire qui s'appelait Raphaël.

un quartier d'affaires ? Faut-il privilégier une zone d'aménagement concertée ou s'installer dans une zone d'activité ? Les questions que se posent les opérateurs du secteur bancaire sont nombreuses.

Cependant, il est généralement très intéressant d'analyser la présence de ses concurrents sur le terrain que ce soit à l'échelle de la région, de la ville ou du quartier. Cela a donc permis d'identifier des zones dans lesquelles l'activité économique est dynamique et potentiellement intéressante pour l'implantation de ces différentes banques.

Avant de statuer sur un lieu, il convient d'analyser avec attention les alentours. Il était donc important pour les banques que le lieu de leur implantation dans le Haut-Sassandra soit relativement bien desservi par les transports en commun et/ou facilement accessible depuis une gare ou grâce à des axes routiers. Pour ces banques, les enjeux de leurs emplacements prennent en comptes ces différents critères :

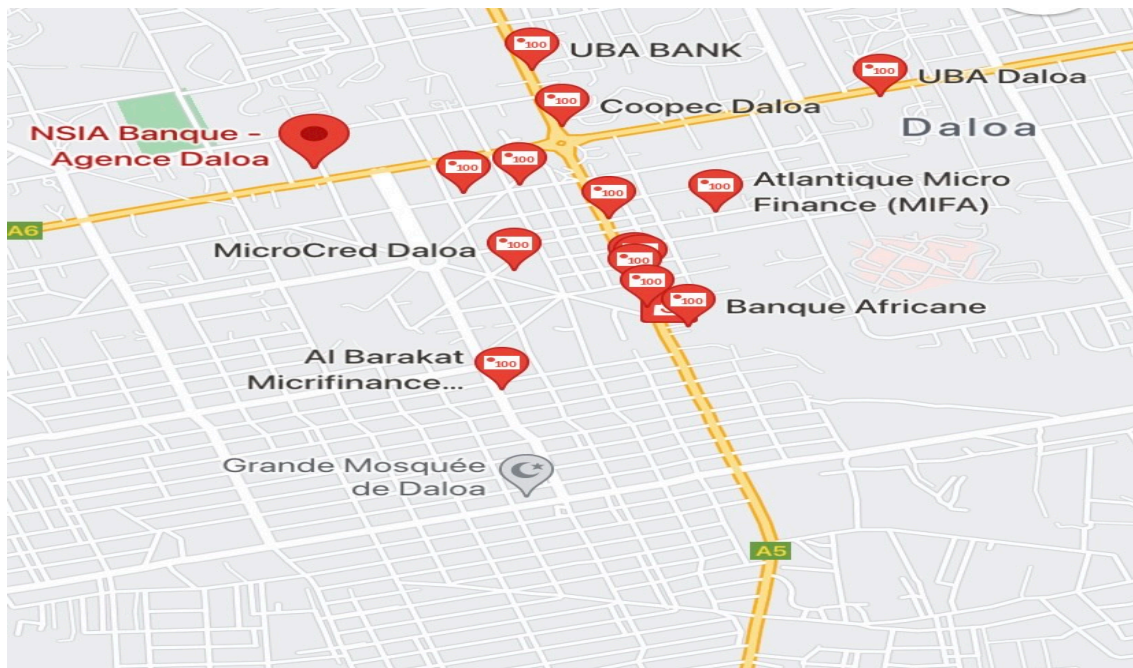
- Pour les clients salariés, ils ne doivent pas avoir à effectuer des trajets trop longs au quotidien sous peine de voir survenir des problèmes de retards, des bouleversements d'horaires de travail. La localisation stratégique de la banque est donc primordiale notamment si elle compte de nombreux commerciaux amenés à se déplacer ;
- Pour les autres clients (ménagers, commerçants, étudiants...), partenaires, fournisseurs ou toute autre entité avec laquelle l'entreprise interagit dans le cadre de son activité, ils ne doivent pas trouver les visites contraignantes.

Dans certains cas, la proximité géographique avec ces derniers peut s'avérer stratégique.

Nous prenons comme exemple la ville de Daloa, où les banques sont principalement concentrées dans le quartier le plus urbain de la ville appelé « Quartier Commerce⁷ ». En effet, l'emplacement stratégique de ces banques en ce lieu joue un rôle dans l'attractivité suscitée auprès de leurs clients ou futurs clients (qu'ils se déplacent ou non) et des salariés. Le lieu d'implantation peut par exemple jouer sur la confiance et le crédit accordé à la banque et à son activité. (Voir carte ci-dessous).

⁷ Centre-ville de Daloa, communément fréquenté pour ses activités commerciales

Carte n°1 : Données cartographiques des banques de la ville de Daloa (2018)



Source : Google-map (carte confectionnée à partir de données satellites)

La ville de Daloa possède le plus grand nombre d'établissements bancaires de la région avec un total de 17 agences (Banque Africaine ; BDA, BSIC CI ; Ecobank ; NSIA ; SIB ; Microcred ; Atlantique Micro Finances ; SGBCI ; UBA ; Al Barakat Microfinance Islamique ; Bank of Africa ; COOPEC ; Advans ; IPI ; BICICI ; Coris Bank), suivi de la ville d'Issia qui en compte 3 (Banque Atlantique ISSIA ; ECOBANK ; COOPEC ISSIA) enfin celle de Vavoua qui en possède 2 (Agence Celpaid Finances ; BNI).

Dans la ville de Daloa comme l'on le perçoit sur la carte, les banques sont principalement situées dans la zone centre de la ville appelée « quartier Commerce ». La structure urbaniste de la zone est profitable aux institutions et agences bancaires en vue de faciliter le déplacement de la clientèle, car la zone possède un bon réseau routier et est encore plus une garantie pour la sécurité. On n'y retrouve également la plupart des activités commerciales et administratives dans cette zone, mais également des petits commerces de détails, des grands magasins, des infrastructures de transport (gare UTB, gare de massa...), des stations et services publics. D'autres banques notamment la CORIS BANK, MICROCRED, se sont installées dans d'autres zones urbaines comme le grand marché de Daloa, le quartier de LABIA, qui sont des zones également caractérisées par plusieurs

activités attractives pour la population.

Du côté d'Issia, on note trois (3) agences bancaires dans la ville. La banque ECOBANK comme dans la ville de Daloa est également située dans un milieu urbain de la ville à proximité de la voie principale favorisant un déplacement plus accessible pour la clientèle. De leur côté comme l'indique la carte ci-dessous, la BANQUE ATLANTIQUE et la COOPEC d'Issia sont situées non loin du grand marché avec une distance respective de 1160 mètres et 1200 mètres les séparant de l'agence ECOBANK et de 400 mètres les séparant l'un de l'autre.

(Voir carte N°2, ci-dessous)

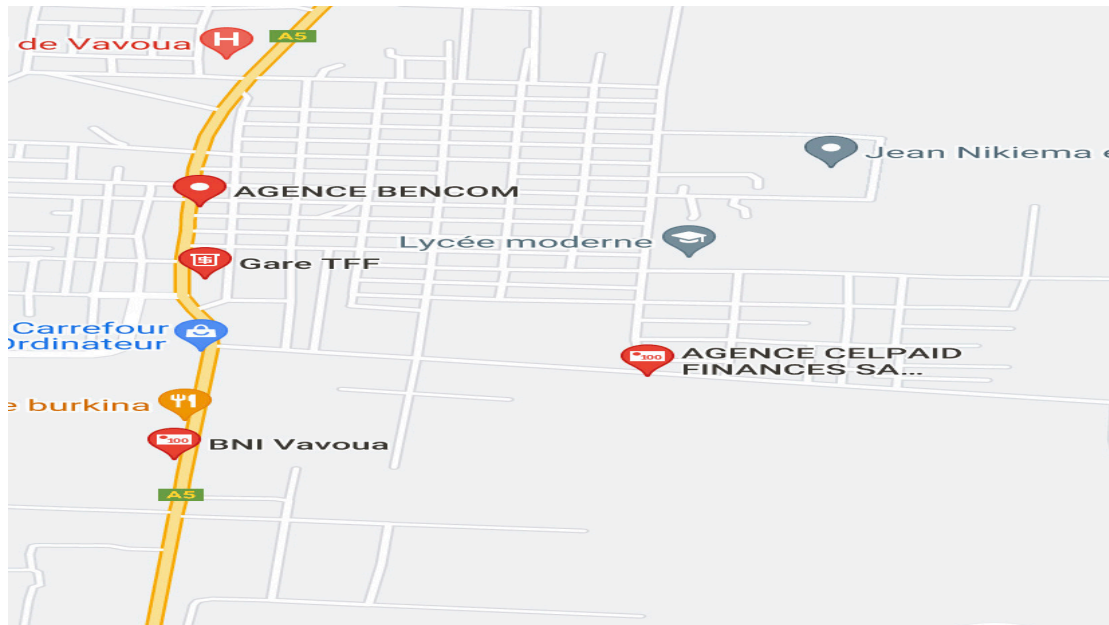
Carte n°2 : Données cartographiques des banques de la ville d'Issia (2018)



Source : Google-map (Carte confectionnée à partir de données satellites)

La ville de Vavoua en compte deux (2) agences. La BNI (filiale de la Banque Nationale d'Investissement de Côte d'Ivoire) est une Société de Gestion et d'Intermédiation (SGI). Ces banques sont installées sur la route principale de la ville. L'agence CELPAID qui est une forme de plateforme de services financiers et de transactions électroniques à partir du téléphone portable et/ou via internet se positionne à quelques centaines de mètres du lycée moderne de la ville. (Voir carte n°3 ci-dessous)

Carte n°3 : Données cartographiques des banques de la ville de Vavoua (2018)



Source : Google-map (Carte confectionnée à partir de données satellites)

1-4- La typologie des banques dans le Haut-Sassandra

Autre point très important, l'orientation stratégique de la banque. Il s'agit de la ou les spécialisations que la banque a choisies. Chaque banque à un ou des secteurs stratégiques dans lesquels elle développe une certaine expertise. Il existe des banques orientées vers l'habitat et le logement, des banques d'affaires, des banques spécialisées dans la gestion de fortune, dans la gestion de patrimoine boursier ou encore dans l'agriculture. Certaines banques ont par exemple choisi de bien développer leurs services digitaux. Les principales banques implantées dans la région du Haut-Sassandra sont les banques commerciales, les banques d'investissements et les banques sociales, à cause de l'importance de l'activité agricole (Café-Cacao) et commerciale.

1-4-1- Les banques commerciales

La banque commerciale offre principalement des services à destination des particuliers ou des professionnels, professions libérales et petites et moyennes entreprises (PME) dans la région. Ses activités sont qualifiées par Heffernan (2005) d'activités « intra-bancaires » : la banque se charge de collecter des dépôts auprès d'agents qui disposent de fonds, qu'elle gère sur ses propres comptes, pour ensuite être en mesure de prêter ces mêmes fonds sous forme de crédits. Par ailleurs, la banque, via le contrat de crédit, va être fournisseur de liquidité

permettant à l'emprunteur d'engager, sans délai, des dépenses.

Selon que ces agents soient déposants, prêteurs ou emprunteurs, tous ont un besoin de liquidité différent et ce besoin évolue dans le temps. La banque de détail assure également la mise à disposition et la gestion des moyens de paiements. À ces activités principales, s'ajoutent de plus en plus de services non bancaires, d'une tout autre nature, le service d'assurance en est un exemple; Les actions de la banque de détail portent à court et moyen terme. Elles exigent un certain niveau de fonds propres afin de pouvoir combler une éventuelle perte sans pour autant compromettre les dépôts de ses clients.

La banque de détail est généralement présente sous forme de réseau d'agences essentiellement dans la ville de Daloa lui permettant ainsi une certaine proximité avec sa clientèle. C'est le cas de la plupart des banques de la région pour ne citer entre autres que : United Bank of Africa (UBA) ; la Société Générale des Banques de Côte d'Ivoire (SGBCI) ; la NSIA Banque et la Société Ivoirienne de Banque (SIB).

1-4-2- Les banques d'investissements

De par son offre de service, la banque d'investissement quant à elle s'oppose à la banque commerciale. Elle ne s'adresse pas aux particuliers, mais à l'Etat, aux grandes entreprises ou aux investisseurs en quête de rentabilité et dont l'objectif premier est généralement de faire fructifier leurs liquidités. Les banques d'investissements comme la BNI (Banque Nationale d'Investissement), la BICICI (La Banque Internationale pour le Commerce et l'Industrie de la Côte d'Ivoire), financent les entreprises généralement industrielles et commerciales dans le Haut-Sassandra via l'apport en capital à long terme. En tant qu'établissement financier, elle vise à assurer un rôle d'intermédiaire dans la réalisation d'opérations financières souvent liées aux opérations en bourse (entrée en bourse, augmentation de capital, opération de fusion-acquisition...). Puis sur les différents marchés des capitaux, la banque va intervenir pour son propre compte afin d'équilibrer sa trésorerie, limiter ses risques et gérer son portefeuille de valeurs mobilières.

Elle est également prestataire de services d'une large gamme de produits autant destinés aux investisseurs qu'aux entreprises, ce qui la conduit à intervenir sur ces mêmes marchés de capitaux pour le compte de sa clientèle. Diverses activités y sont souvent associées : opérations de change, de valeurs mobilières, conseil en matière de gestion de patrimoine et gestion financière, etc.

Parmi ces banques, on peut noter : la Banque Nationale d'Investissement (BNI) ; la

Banque de l'Habitat de Côte d'Ivoire et la Banque Internationale pour le Commerce et l'Industrie de Côte d'Ivoire (BICICI), filiale du Groupe BNP Paribas.

Les activités et les différents services et produits que développent ces banques ont impulsé une certaine dynamique aux différentes activités de la région du Haut-Sassandra.

2- Impacts socio-économiques des banques dans la région du Haut-Sassandra

La croissance de l'activité bancaire dans le Haut-Sassandra est une réalité, et cette réalité s'observe au niveau de l'appui accordé au secteur privé, à l'implication quotidienne des banques dans le développement du secteur financier sans oublier la lutte contre la pauvreté et la sécurité des biens et des personnes.

2-1-l'Appui des banques au secteur privé

La banque reconnaît l'importance d'un secteur privé prospère pour une croissance économique inclusive et durable, et elle soutient le développement du secteur privé sur toute l'étendue du pays depuis plus de 20 ans. Le secteur bancaire n'a de cesse d'examiner attentivement la situation dans le but de déterminer comment agir pour avoir l'impact le plus fort. Ces dernières années, elle a lancé quelques initiatives globales dans le Haut-Sassandra, visant à développer une nouvelle politique du secteur privé qui intègre le développement de ce secteur à l'ensemble de ses opérations qui seront mises en œuvre par le biais de sa stratégie du secteur privé révisée.

Déjà dès le début des années 2000, les banques présentes dans la région avaient compris que, pour être plus efficace, elles devaient apporter un soutien direct au secteur privé à travers des opérations ciblées. Par exemple la compagnie de transport UTB qui est en partenariat avec plusieurs banques comme la SGBCI, ECOBANK, la BICICI... a reçu plusieurs financements de la part de ces banques pour le renouvellement de leurs autocars en 2013 et 2019. La banque procure un appui direct à des projets destinés à certaines entreprises privées et un appui indirect à des PME par le biais d'intermédiaires financiers régionaux et nationaux. Parallèlement, d'autres départements de la banque ont continué de promouvoir le secteur privé à travers des opérations souveraines de financement de l'infrastructure et l'assistance technique à travers des programmes d'appui institutionnels régionaux, plus

précisément dans les régions du GBEKE⁸, La région des LAGUNES⁹ et le HAUT-SASSANDRA.

Les banques favorisent la modernisation des systèmes de paiement au sein de la zone monétaire de l’Afrique de l’Ouest. L’objectif est l’amélioration du taux d’accès de la population aux services financiers dans les différentes villes de la région. Ce programme soutient l’instauration de mécanismes de paiement nationaux et régionaux afin que les nouveaux systèmes respectent les normes acceptables à l’international, ce qui favorisera la confiance des consommateurs dans les systèmes financiers. Les banques participent également au financement de l’infrastructure en mobilisant des fonds destinés aux secteurs publics aussi bien que privés dans le but de faciliter le développement de la région. À titre d’illustration, on peut mentionner la réhabilitation des infrastructures routières de l’axe Daloa-Yamoussoukro. Ce projet de réhabilitation a été lancé le 18 septembre 2019 avec l’appui du Groupe Banque Centrale à travers sa filiale Banque Atlantique. En effet, un financement de 50 milliards de FCFA a été octroyé pour les travaux (Rapport de la Banque Atlantique, septembre 2019).

De plus, au cours des dernières années, la Banque a accru non seulement le volume du financement des projets d’infrastructure, mais aussi la proportion du financement dévolue aux projets régionaux. Elles utilisent par ailleurs des montages financiers combinés, ainsi que des instruments de gestion du risque afin d’attirer les financements privés dans les différentes villes de la région, pour renforcer les capacités des PMR¹⁰ et pour servir d’intermédiaire dans des projets régionaux complexes.

Outre l’octroi de prêts pour des projets de développement de l’infrastructure, la banque a introduit des instruments assimilables à des fonds propres, comme les prêts subordonnés¹¹, pour relever le rendement global des investissements et/ou porter les structures de crédit à des niveaux de risque acceptables.

⁸ La région du Gbèkè est située au centre de la Côte d’Ivoire, à 330 km d’Abidjan. Elle est limitée au nord par la région du Hambol, au sud par la région du Béliér, à l’est par la région d’ l’Iffou, à l’ouest par les régions du Béré et de la Marahoué. Elle a pour chef-lieu la ville de Bouaké.

⁹ La région des Lagunes est une [ancienne division administrative](#) de [Côte d'Ivoire](#) située au sud du pays. Depuis 2011, elle a été démembrée : le département d'[Abidjan](#) est devenu district autonome, tandis que le reste de la région a fusionné avec une partie de l'ancienne région de l'[Agnéby](#) pour former le nouveau [district des Lagunes](#). Elle avait pour [chef-lieu](#) la capitale économique [Abidjan](#).

¹⁰ PMR : Pays Membres Régionaux.

¹¹ Un prêt subordonné (ou emprunt subordonné) est un prêt dont le remboursement n'est pas réalisé à échéance définie, mais uniquement au gré de l'établissement financier émetteur. Il peut être assorti d'un taux élevé, mais il représente une créance de dernier rang.

2-2- La banque : un soutien important au développement des Sciences, des infrastructures et du secteur financier.

Depuis quelques années, la banque a davantage axée ses activités sur les politiques publiques, les institutions et l'infrastructure financière en soutenant les réformes des systèmes de paiement comme le paiement des bourses des étudiants de l'Université Jean Lorougnon Guédé de Daloa, par le biais de diverses agences comme la Société Générale ou le Trésor de Daloa. Aussi par le financement des programmes de renforcement des capacités des institutions et des capacités de supervision en proposant des prêts à l'appui de réformes et des opérations d'appui budgétaire afin de favoriser les réformes du secteur financier.

La banque soutient la science, la technologie et l'innovation dans le Haut-Sassandra en tenant compte des besoins variés des villes, quartiers, villages, départements et de leur niveau de développement. Ce soutien englobe le renforcement des capacités, l'édification des infrastructures (routes, Hôpital privé, pharmacies, écoles...) nécessaire et l'instauration de centres d'excellence au niveau national et régional.

La banque favorise le développement de l'entrepreneuriat à travers divers efforts, dans l'objectif de contribuer à la croissance économique et à la création d'emplois (Agents bancaires, Agents de sécurité, Stagiaires, etc...). La banque propose donc des formations à travers plusieurs structures, par exemple l'agence VARIANCE créée en juillet 2002 qui offre des services variés, tous axés sur les ressources humaines, dont la formation d'agents bancaires (intérimaire et stagiaire). Également par le biais de séminaires et de manuels, des programmes spéciaux pour l'entrepreneuriat des femmes (Commerçante, agriculture) et des jeunes avec l'Agence Emploi Jeune de Daloa, en partenariat avec la BACI (Banque Atlantique de Côte d'Ivoire).

Selon Sita Ouattara¹² : « *Les Banques, autrefois fermées aux femmes, s'ouvrent de plus en plus et permettent aux différentes associations de femmes de pouvoir mettre sur pied diverses activités de vente de mèches, de chaussures, de prêts-à-porter et de restauration à Daloa* ».

2-3- La réduction des risques sociaux à travers les produits d'assurances bancaires.

Les produits d'assurances se consacrent généralement à la gestion du risque des agents économiques que cela soit au niveau des particuliers ou au niveau des entreprises. Les particuliers et entreprises sont réticents à prendre des risques, ce qui entrave l'innovation et

¹² Sita Ouattara, responsable des « Femmes dynamiques » du quartier Tazibouo- plateau de Daloa. Entretien réalisé le 17 septembre 2022 au quartier Tazibouo, de 09h à 9h 35mn.

freine l'activité. Les banques à travers leurs produits d'assurances proposent de couvrir ces risques en les mutualisant. Ce secteur d'assurance se distingue en deux activités distinctes, l'assurance vie et non-vie. L'assurance vie permet par exemple aux particuliers de couvrir les risques liés à leur santé.

Il en existe trois types principaux : l'assurance décès où l'assuré verse régulièrement des primes, et une indemnité sera versée à un/des bénéficiaire/s de son choix lors de son décès ; ensuite avec l'assurance longévité où l'assuré verse des primes durant sa vie active, et touche des indemnités lors de sa retraite; et l'assurance invalidité où le particulier verse une prime régulière qui lui garantit la prise en charge de son invalidité si elle survient. L'une des caractéristiques de l'assurance-vie est qu'elle sert également de produit d'épargne. L'assurance non-vie quant à elle protège essentiellement les biens et l'activité¹³.

L'impact positif de l'assurance sur le développement ne fait aucun doute, L'un des principaux effets bénéfiques de l'assurance est son rôle de pourvoyeur d'épargne vers les secteurs actifs de l'économie. Elle permet à la population de disposer d'une vie plus sûre, moins exposée aux aléas de la vie. L'assurance vie permet également d'améliorer l'accès aux soins et favorise la prévention, offre une garantie en cas d'accident à tous les citoyens et participe ainsi à la paix et à la confiance sociale dans la région.

Comme l'atteste, Etienne KOUAME : *« c'est grâce à l'assurance santé de la SIB que j'ai réussi à soigner ma femme après l'accouchement par césarienne qu'elle a subie lors de la naissance de mon dernier fils »*. Ousmane SANOGO¹⁴ renchérit en expliquant que : *« Au début, j'étais réticent à souscrire à une assurance. Mais, après mon accident, c'est grâce à l'assurance de celui avec qui je suis entré en collision que j'ai pu réparer ma moto »*.

La BHCI quant à elle, a initié un projet de logements sociaux. Un projet immobilier de 145 logements de type économique dans le cadre d'un partenariat avec la SICOGI dans la ville de Daloa plus précisément dans le quartier évêché. Ce projet immobilier s'inscrit dans le cadre du rapprochement de la BHCI de sa clientèle de l'intérieur du pays dans l'objectif de répondre au besoin de l'habitat et du logement de la région.¹⁵

La mise en place de logements sociaux dont la construction bénéficie de soutiens publics et destinés à loger des personnes à faibles ressources. La politique en matière de logement social vise également à favoriser la mixité sociale dans les quartiers et à réduire les

¹³ Mohamed DIAKITE, responsable clientèle à la SIB de Daloa. Entretien réalisé le 05 Juillet 2022, au sein de l'agence SIB de Daloa, de 11h à 11h30mn.

¹⁴ Ousmane SANOGO, Ferronnier au quartier Abattoir 2 de Daloa. Entretien réalisé le 07 juillet 2022 à Daloa, de 16h à 17h15mn

¹⁵ Source : https://www.adolebatisseur.org/case_study/logements-sociaux-a-daloa en [Ligne], site visité le 22 août 2022, à 15h 12mn.

inégalités territoriales de la région. Elle participe également au logement ou au relogement de personnes en situation d'hébergement ou de grande précarité. Cette initiative de la BHCI et de la SICOGI tient une place particulière dans la politique de l'habitat parce qu'il répond à la demande des habitants les plus modestes et participe à la mobilité sociale et résidentielle des populations¹⁶.

S'agissant du projet de logement de la BHCI, le témoignage d'Isidore KONE¹⁷ est édifiant :

« C'est grâce au projet logement sociaux de la BHCI que j'ai pu me reloger au quartier Eveché, après la destruction de ma maison par les fortes pluies diluviennes, suivi du déguerpissement des habitants de notre quartier considéré comme une zone à risque, par l'État. J'ai n'ai eu qu'à souscrire au projet « un habitant, un logement » et me voici propriétaire d'une maison ».

Image 1 : Construction de logements sociaux au quartier Évêché de Daloa



Source : Photo de Doyakang Fousseny SORO, en quête de terrain à Daloa, mars 2020

La BHCI, à Daloa, intervient dans la mise en place de logements sociaux destinés à loger des personnes à moyen ou faible revenu. La politique en matière de logement social vise également à favoriser la mixité sociale dans les quartiers et à réduire les inégalités territoriales

¹⁶ Désirée Eliane YACE, directrice de la BHCI depuis le 13 mars 2020. Entretien réalisé le 10 juillet 2022, au sein des locaux de la Banque BHCI de Daloa, de 10h à 10h 35mn.

¹⁷ Isidore KONE, propriétaire d'un logement au quartier Evêché de Daloa. Entretien réalisé le 10 Septembre 2022 à son domicile, sis au quarter Evêché.

de la région. Elle participe également au logement ou au relogement de personnes en situation d'hébergement ou de grande précarité. Cette initiative de la BHCI et de la SICOI tient une place particulière dans la politique de l'habitat parce qu'elle répond à la demande des habitants les plus modestes et participe à la mobilité sociale et résidentielle des populations¹⁸.

Conclusion

Cette recherche nous a permis de comprendre la mise en place du système bancaire et son impact dans la région du Haut- Sassandra. Nous avons cherché d'abord à comprendre les logiques d'implantation des établissements bancaires dans la région du Haut-Sassandra, logiques qui tiennent compte des réalités historico-géographiques, économiques et démographiques de cette région. Contrairement au district Autonome d'Abidjan dont le taux de bancarisation est de 52%, la région du Gbêkê (37%) et du District Autonome de Yamoussoukro (29%), la région du Haut-Sassandra enregistre un taux de 9,3% jusqu'en 2015.

Bien que les causes de ce faible taux de bancarisation restent diverses, l'on pourrait expliquer ceci par le manque d'accès au financement dans la région jusqu' au début des années 2000, ce qui constitue une contrainte majeure pour de nombreuses entreprises. Le système financier du Haut-Sassandra est peu diversifié et les options de financement alternatif restent toujours faibles même si la région commence à présenter un réel dynamisme à partir de 2014-2015 avec l'ouverture de plusieurs nouvelles agences bancaires commerciales et/ou institutions bancaires dans les principales grandes villes de la région comme Daloa, Issia et Bouaflé.

Depuis la fin de la crise postélectorale en 2011, les banques de la région du Haut-Sassandra investissent de plus en plus dans le social et l'immobilier, en faveur des couches sociales les plus défavorisées. Ainsi, ce sont les femmes qui, désormais bénéficient de financement pour le développement de leurs activités ; ce sont aussi les fonctionnaires qui témoignent des bienfaits des banques à travers la construction de logements sociaux, des prêts scolaires et autres produits d'assurances. L'agriculture, le commerce, et l'immobilier connaissent une certaine croissance. À partir de ces différents constats et témoignages, nous pouvons affirmer que les Banques se présentent comme un outil important de développement à la fois économique et social pour la région du Haut-Sassandra.

¹⁸ Ernest KOFFI, responsable clientèle à la Banque BHCI de Daloa. Entretien réalisé le 10 Juillet 2020, de 11h à 11h30, au sein de la Banque.

Sources et références bibliographiques

I- Sources

1- Sources orales

N°	Nom et prénoms de l'informateur	Statut social et profession	Date et lieu de l'entretien	Thèmes abordés
01	DIAKITE Mohamed (41 ans)	Responsable clientèle à la SIB de Daloa	Le 05 juillet 2022, au sein de l'agence SIB de Daloa, de 11h à 11h 30mn.	Les différents produits d'assurance proposés aux clients dans les banques.
02	KOFFI Ernest (34 ans)	Responsable clientèle à la BHCI de Daloa	Le 10 juillet 2020, de 11h à 11h 30mn, au sein de la banque.	Impacts des projets « logements sociaux » de la BHCI à Daloa.
03	KONE Isidore	Propriétaire d'un logement social au quartier Évêché de Daloa	Le 10 septembre 2022 à son domicile, sis au quartier Evêché.	Impacts des projets « logements sociaux » de la BHCI à Daloa.
04	OUATTARA Sita	Responsable des « Femmes dynamiques » du quartier Tazibou-plateau de Daloa	Le 17 septembre 2022 au quartier Tazibouo, de 09h à 9h 35mn	L'impact du prêt bancaire sur les activités féminines à Daloa.
05	SANOOGO Ousmane (35 ans)	Ferronnier au quartier Abattoir 2 de Daloa	Le 07 juillet 2022 à Daloa, de 16h à 17h15mn.	L'importance de l'assurance pour les populations actives.

06	YACE Désirée Eliane	Directrice de la banque BHCI de Daloa depuis le 13 mars 2020	Le 10 juillet 2022, au sein des locaux de la BHCI de Daloa, de 10h à 10h 35mn.	Le programme « logements sociaux de la BHCI » et son impact sur la population de Daloa.
----	------------------------	--	---	--

2- Sources imprimées

Archives de la Mairie de Daloa (2000- 2015) et (2015- 2020)

Archives du Ministère de l’Agriculture et de Ressources Animales (MINAGRA), 2010

Recensement Général de la Population et de l’Habitat (RGPH), 2014

Rapport Banque Atlantique de Côte d’Ivoire, septembre 2017.

3- Sources numériques

https://www.adolebatisseur.org/case_study/logements-sociaux-a-daloa, en [ligne], site visité le 22 août 2022, à 15h 12mn.

<http://www.dgddl.interieur.gouv.ci/monographie/regions>, [en ligne], site visité le 10/06/2022 à 16h15mn.

Ministère de l’économie et des finances, le secteur des banques [en ligne], consulté le 12 novembre 2022 à 10h34 min, disponible sur <https://finance.gouv.ci>.

II- Référence bibliographique

ADOU D.L., 2012, *L’économie de plantation et la dynamique de peuplement dans la région du Haut-Sassandra*, Thèse unique de doctorat en Géographie, Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan, 286 p.

Josué Guebo : rapport avec le français de Côte d'Ivoire

N'GUESSAN Konan Lazare
Université Alassane Ouattara
UFR Communication Milieu et Société
Département de Lettres Modernes
Laznguessan71@yahoo.fr

Résumé

Depuis les indépendances des pays francophones subsahariens surtout, *l'appropriationnisme* entendu, ici, comme l'adaptation de la langue française aux besoins d'expression africaine a été beaucoup encouragée par certains linguistes et écrivains au détriment d'un assimilationnisme qui s'est évertué depuis l'époque coloniale à contraindre l'Africain à un conformisme occidental. La maturation de cette ambition linguistique se traduit, aujourd'hui, par l'éclosion d'une hybridité linguistique notable autant sur le plan littéraire que sur celui de la pratique langagière quotidienne des communautés. En Côte d'Ivoire, plus spécifiquement, on parle du français ivoirien comme résultante des efforts d'appropriation qui consolide l'identité collective et individuelle ivoirienne. Ainsi, pour certains comme Kourouma, l'appropriationnisme constitue un chemin prometteur pour atteindre une indépendance linguistique. Josué GUEBO ne semble pas concerné par cette lutte d'indépendance linguistique et joue l'intellectuel à fond avec une langue française très orthodoxe et soignée, une subtilité inouïe, une expression parfois pompeuse, voluptueuse et artistique digne de Césaire ou Tchicaya U Tam'Si. Même s'il défend les valeurs de justice et les faibles, sa phraséologie, sans être véritablement hermétique, l'éloigne tout de même de la base populaire ivoirienne qui ne se retrouve pas dans son écriture, son expression, puisque ne valorisant aucune identité linguistique à même de fédérer les énergies communautaires ivoiriennes. Son expression est donc un plaisir aérien pour intellectuels qui ne participe pas à la construction et à la promotion d'une langue de communication nationale.

Mots-clés : appropriationnisme ; assimilationnisme ; identité linguistique ; expression ; indépendance linguistique.

Abstract

Since the independence of sub-Saharan French-speaking countries especially, appropriationism understood as the adaptation of the French language to the needs of African expression has been greatly encouraged by some linguists and writers to the detriment of an assimilationism that has striven since colonial times to force the African to a Western conformism. The maturation of this linguistic ambition is reflected today in the emergence of a linguistic hybridity that is noticeable both in literary terms and in the communities' daily language practice. In Côte d'Ivoire, more specifically, Ivorian French is spoken of as the result of appropriation efforts that consolidate the Ivorian collective and individual identity. Thus, for some, like Kourouma, appropriationism is a promising path to achieving linguistic independence. Josué GUEBO does not seem concerned by this struggle for linguistic independence and plays the intellectual thoroughly with a very orthodox and neat French language, an incredible subtlety, a sometimes pompous, voluptuous and artistic expression worthy of Césaire or Tchicaya U Tam'Si. Even if he defends the values of justice and the weak, his phraseology, without being truly hermetic, still distances him from the Ivorian popular base which is not found in his writing, his expression, since not valuing any linguistic

identity capable of federating the Ivorian community energies. Its expression is therefore an aerial pleasure for intellectuals who do not participate in the construction and promotion of a national language of communication.

Keywords: appropriationism; assimilationism; linguistic identity; expression; linguistic independence.

Introduction

Une voie linguistique plus indépendante et plus endogène est, de plus en plus, envisagée, en Afrique, en général et en Côte d'Ivoire, en particulier, pour ce qui est de la langue française ces dernières années. Ce qui avait été, en effet, critiqué comme une incompetence ou une défaillance linguistique commence à être perçu comme une volonté d'affirmation identitaire qui permet, désormais, de voir la langue française, non plus forcément comme une langue étrangère, mais comme un acquis culturel, comme un héritage à aménager pour l'exploration de toute l'expression africaine. Cette voie procède d'une volonté indépendantiste longtemps entretenue par certains intellectuels tels que Kateb Yacine, Mendo Zé, Kourouma, Sony Labou Tansi pour ne citer que ceux-là qui préconisent une adaptation, une appropriation fondamentale de la langue française pour nous libérer de son formalisme ou de son académisme afin d'y forger une langue de communication plus fonctionnelle et plus efficace en termes de sensibilités africaines.

Aujourd'hui, au moment où elle trouve écho en Côte d'Ivoire et où beaucoup de linguistes, de littéraires et autres penseurs s'évertuent à valider cette appropriation comme élément d'une identité collective, Josué GUEBO, en dehors de quelques initiatives, semble ne pas être intéressé tellement il est absorbé par la virtuosité artistique et littéraire. Comment doit-on comprendre cette non-adhésion ? À la foi en l'orthodoxie et en la pureté de la langue française ? Dans l'hypothèse d'une attitude célébrationniste de l'auteur à l'égard du français, l'objectif est de montrer que tout le raffinement et toute l'orthodoxie linguistiques, tout le pédantisme, l'exhibitionnisme, l'ostentation dont il fait preuve dans ses productions, le rendent adepte d'une pureté originelle qui va contre la promotion d'une langue libre et indépendante en construction en Côte d'Ivoire.

Deux étapes structureront notre propos à savoir, d'une part, l'écriture de Josué Guébo comme une célébration de la langue française et de l'autre, la question de savoir si l'auteur s'affiche comme un anti-appropriationniste.

1 . L'écriture de Josué Guébo comme une célébration de la langue française

Il nous paraît un peu risqué de parler d'un auteur qui n'a aiguisé véritablement notre intérêt qu'à la faveur de cet hommage que la communauté universitaire a décidé de lui rendre récemment. On ne prétendra donc pas le connaître en profondeur si bien que cette contribution nous donne l'allure de premières impressions. Mais qu'à cela ne tienne, des observations un peu plus minutieuses montrent que Josué Guébo est un amoureux des belles-lettres. Rien qu'à voir ses sources d'inspiration et de motivation depuis les premiers moments de son odyssée littéraire à savoir Aimé Césaire, Paul Verlaine, Bernard Dadié, Senghor et Tchicaya U Tam'si, cela laissait présager de l'orientation que le futur homme de lettres allait donner dans son rapport avec la langue française et dans celui avec son langage littéraire. Il s'est, en effet, abreuvé aux sources des auteurs pour lesquels la langue française était une félicité et une sorte de fin en soi. Pour tous ces auteurs et particulièrement pour les auteurs africains, la langue française s'appréhende comme un trésor et une fascination. Senghor reconnaît à celle-ci un certain nombre de caractéristiques, validées par les autres aussi, que sont sa logique, son ordre et sa clarté. Le français apparaît, selon lui, comme une langue de gentillesse et d'honnêteté, mais surtout comme « une langue littéraire, voire une langue poétique. Elle est apte à exprimer aussi bien les sentiments les plus nobles, les plus forts, que les plus délicats et les plus troubles, aussi bien le soleil de l'esprit que le soleil abyssal de l'inconscient. (Senghor ; cité par Zarour Médang) »

Il énonce avec délectation sa beauté à travers les sonorités mélodieuses, son génie manifesté par sa rationalité et sa clarté, son exubérance lexicale qui propose, à satiété, un esprit d'abstraction, de méthode, d'organisation cognitive et d'équilibre.

Si on adhère à toute cette chaîne de pensée, il est donc clair que la production littéraire de Guébo respecte et se conforme assez rigoureusement à celle des maîtres caractérisés par un attachement assez étroit à l'académisme occidental pour montrer que le noir a fini son assimilation et se présente désormais apte à rivaliser, à manifester les mêmes compétences linguistiques que l'intellectuel français, à montrer ses dispositions à jouer avec les subtilités de la langue française en se pavoisant des muses parnassiennes où l'hermétisme confond souvent le désir de transmettre un message et de se faire comprendre. Guébo, formé à ce jeu, reste dans cette ligne directrice où son texte refuse souvent de se dévoiler.

Ce fut ici
La phonation délétère
On nous l'avait mise en paquets d'anaphores
Que le pollen était de gyromitre.

Comme le remarque si bien Tiburce Koffi (2013), la suite donne dans des obscurités stupéfiantes. Lisez avec moi :

Et par-delà les mers la méduse urticante
Disait à l'aurore d'incarnat la turbulence
Des ondines primipares.
(L'or n'a jamais été un métal, Abidjan, Edit. Vallesse, 2009. P 49)

Ces vers tiennent lieu plus d'une célébration de la langue française que de message de libération ou d'humanisme ou de dénonciation parce que le contenu, ici, est hors d'atteinte. À la place d'un réconfort, c'est même une torture qui est généreusement offerte au lecteur. L'ordonnement des mots dans lequel il tire son plaisir est un chemin de souffrance pour le lecteur qui peine à suivre le débit châtié donnant la preuve d'un exercice de performance langagière. Peu importe qu'on comprenne, car, en fait, le but n'est pas que tout le monde comprenne, mais plutôt que le lecteur sache que Guébo a atteint le plus haut degré d'assimilation et qu'il est, par conséquent, en mesure de mettre en jeu, à l'image de ses maîtres, le génie, l'abstraction, l'exubérance et la beauté de la langue française dont parle Senghor. Élève puis disciple parfait, il montre sous tous les rapports qu'il a atteint la perfection, détenteur lui aussi de la muse poétique qui le projette dans une forme d'incantation de la langue française. Apprécions, ainsi, les vers suivants :

À calibre d'humain dans le bois
Charançonné
À calibre d'homme dans la rapine quadrumane
Couvrir l'homme aux flancs
Des fillettes à hauteur d'homme dans l'empan des viols, la gouaille salace
La suie de l'édit, la verve sanieuse (p.53).

Ces vers nous introduisent dans une sorte de métaphysique du langage dans laquelle celui-ci se transforme en notes tendres qui soulèvent l'être dans une sorte de ravissement et le détournent de ses valeurs habituelles notamment la communication. L'on se trouve, en effet, face à un chamboulement où le langage lui-même n'assume plus sa dimension utilitaire, mais se charge plutôt de sortilèges qui produisent sur l'être la magie c'est-à-dire que le langage se met dans une posture transcendante et hallucinatoire qui plonge l'être dans une bulle d'impression presque religieuse. C'est en cela que se manifeste la dimension incantatoire du langage de Guébo qui laisse entrevoir la dimension simplement jubilatoire et par surcroît, son caractère célébrationniste. Tout, ici, concourt à montrer la maîtrise de la langue française, à traduire l'intellectualisme poussé de Guébo et son appartenance à une classe de privilégiés

dont la hauteur de l'expression les distingue des autres classes de la société. Il exprime, à travers ses actes énonciatifs sa verve suprémaciste, sa supériorité de puissance en tant qu'intellectuel de haut niveau qui impose le respect du rang et la fascination d'une complétude intellectuelle. Chaque acte apparaît quasiment comme une démonstration, une exhibition ostentatoire où la langue française se construit comme un gage d'orthodoxie, de pureté, mais en même temps comme un mystère et un mythe. En effet, il n'y a rien d'autre que du mystère ou de mythe dans les mots suivants que, selon Tiburce Koffi (2013), « l'on rangerait sans mal dans le casier sélectif que Stéphane Mallarmé appelle avec bonheur, « les mots de la tribu » – celle des poètes, ces princes du verbe enchanté » :

-fève mellifère, gerbe incoercible, trichophyton, érubescente, Ithyphallique (P. 11, 13, 47, 54, 57 ; *L'or n'a jamais été un métal*).

On pourrait compléter cette liste avec d'autres termes tels que gouaille, rapine quadrimane, ondines, urticante, déjà présents dans les passages cités plus haut. Ces mots, pour la plupart des lecteurs avertis et même des universitaires, sont de nouvelles découvertes qui traduisent encore une fois un pédantisme atavique exposant alors son inclination exhibitionniste, l'affectation et la forfanterie de l'intellectuel accompli. Tout cela pour signifier qu'il met en œuvre tous les artifices pour la célébration d'une langue française en guise d'hommage appuyé à sa pureté, à sa puissance, gage de réussite sociale. Même quand il met un peu d'humilité dans son discours littéraire, elle est toujours entachée de pompe, de solennité, de faste qui déroge à sa parole la visée utilitariste. Le sens met toujours en difficulté le lecteur qui est souvent obligé de ne s'attarder que sur l'esthétique des mots et de la construction :

Il y a pire qu'un radeau
À l'agonie
La terre oublieuse
D'être maternelle
Songe à Lampedusa, (2014), Editions Panafrika / Silex – Nouvelles Sud p.7

Je nous donne
La plume d'un tel orage
Je nous sonne l'index
D'une telle audace
Nous sommes
Poing
Formés de toutes les douleurs
Des siècles piétinés
Debout dans le champ pubère
De la vérité
Tenant de l'iroko
Ce devoir de fermeté

L'impératif
Incoercible
De notre geste ignifugé

Mon pays, ce soir Page 54, Edition Panafrika

Ici, le sens se dérobe au profit de l'esthétique et c'est cela même que Gangoueus Lareus (2012) reproche à l'auteur :

Je réalise en lisant Josué Guébo que ma difficulté avec la poésie n'est pas tant dans les formules, les envolées lyriques du poète, mais sur le sens du discours. Je crois profondément que l'art doit d'être au service du sens et non de la simple esthétique des mots. Je n'adhère pas au concept d'un art s'auto-satisfaisant, sublimant une beauté quelle qu'elle fût et sensée toucher nos émois et notre inconscient.

La politique de l'esthétique pour sublimer la beauté au détriment du sens participe de la célébration de la langue française. Guébo a toujours le souci d'une langue très soignée qui porte sa dignité même quand il s'agit de prose comme dans *Chroniques ménéqueresques* (2019), *Considérations poppériennes sur le langage, l'art, la science et le progrès* (2021). Il ne se relâche jamais et même partant de termes incultes comme « délivration » (terme de l'analphabète Ménékré), il parvient à une portée philosophique où il étale sa logique, sa rationalité que lui a léguées la langue française.

Toutes ces attentions, cette préciosité portée à son discours littéraire placent Josué Guébo parmi les auteurs orthodoxes de la littérature d'instituteur (Chévrier : 1987) conforme à la lettre française. Une telle posture conformiste nous donne l'impression de son absence dans le combat d'une appropriation linguistique en tant que prolongement des indépendances politiques et culturelles.

2. Josué Guébo, un anti-appropriationniste ?

La colonisation française a imposé l'exclusivité de la langue française dans toutes les colonies alors qu'elle interdisait les langues africaines. Si la rudesse, la violence coloniale ont favorisé une assimilation et même une fascination réussies de la langue française par le truchement de l'école, la suppléance générale des langues africaines par celle-ci pour servir de langue de communication va lui poser un problème en termes de représentations du réel Africain c'est-à-dire les sensibilités et l'expression africaines. Et justement parce que ces sensibilités et cette expression africaine sont en contrainte intensive dans le français, poussées par les pressions irrésistibles du substrat, des brèches vont s'ouvrir pour offrir des interférences valorisées par les visées fonctionnelles de la langue française en Afrique. Des intellectuels vont encourager ce mouvement en vue d'une adaptation (syntaxique, lexicale et

sémantique) poussée donnant la possibilité d'un usage particulier qui libère l'utilisateur africain de la régularité normative. Il s'agit de faire en sorte que la norme de la langue française ne constitue plus un obstacle à l'expression africaine. La maturation de cette volonté donne, aujourd'hui, des résultats visibles avec des variétés de Français qui ont émergé un peu partout, dont le français ivoirien qui cherche à trouver sa propre voie par rapport au français académique. C'est donc cette volonté de plier le français aux besoins d'expression africaine qu'on appelle appropriation linguistique.

La notion d'adaptation a évolué sous deux approches complémentaires. Il y a l'approche copropriétaire et l'approche appropriationniste. La première approche, dont quelques représentants sont Mendo Ze (1999 :24), Sony Labou (1989), considère la langue française comme « le fond commun qui constitue le trésor collectif » qu'il appartient aux Africains d'entretenir et même de promouvoir afin de servir de langue de communication qui rende compte des particularités africaines. Pour ce faire, les Africains doivent « œuvrer à son enrichissement et contribuer à sa maîtrise et à son expansion » (Mendo Ze ; 1999 : 27). Cette approche ouvre donc la possibilité d'un aménagement du français, d'une intégration de dynamiques endogènes en vue de l'adapter à l'expression des réalités et des identités africaines. La seconde approche est un peu plus guerrière considérant de son côté, selon Kateb Yacine, que le français est un butin de guerre, un trésor arraché aux colons qui doit désormais servir aux intérêts linguistiques des Africains. Il leur appartient donc d'en faire ce qu'ils veulent.

Dès lors, peu importe que le français s'écarte de la norme d'origine, l'important c'est de pouvoir traduire les sensibilités et les aspérités, les intégrer en vue d'une plus grande fonctionnalité, d'une plus grande véhicularité opérationnelle. Le langage de Josué Guébo s'écarte sensiblement de ce projet tant il prend des allures foncièrement artificielles et artistiques. Son langage est tel qu'il se présente toujours au-dessus de la mêlée par peur de prendre des scories en mesure de maculer sa sainte perfection. Son écriture est semblable à une épreuve qui plonge le lecteur dans une sorte d'initiation purificatoire. Comme on peut comprendre, la recherche, la promotion d'une telle pureté ne peut aucunement s'accommoder d'un usage maculant que constitue l'appropriation. Ce serait donc un déni de la pureté et peut-être même un aveu de faiblesse que de vouloir s'initier à de telles pratiques. Et pourtant, il est un défenseur de son peuple, il est celui qui a chargé les amertumes, les déceptions, les rêves et les espoirs des faibles et des pauvres. Il est celui qui a porté au grand jour les déchirures de son pays, les folies et les rages des populations de ces dernières années en Côte d'Ivoire. Il mène, ainsi, un combat très noble d'ailleurs pour son peuple. Mais il le fait sans celui-ci qui

ne comprend rien à ce qu'il dit. Guébo n'est pas solidaire de son langage qui pourrait attirer sa sympathie et le faire adhérer à son combat. Il s'adresse plutôt aux hommes de culture, qui pense-t-on, ont moins l'initiative aujourd'hui comparativement à ceux de la lutte coloniale.

On peut donc comprendre que même s'il est conscient de la force du français ivoirien, il décide de rester fidèle à lui-même par rapport à sa formation et peut-être à sa profession. Les quelques apparitions de ce français qu'on a pu observer dans ses ouvrages, telles que *souayé*, *délivration* (Chroniques Ménéquèresques ; p.13), *goumin donne palu* (Idem ; p.14), ne sont pas assumées par l'auteur. Par ailleurs, si on se félicite de tout cœur de son *Dictionnaire des mots* (2016), on a le sentiment qu'il le fait pour les autres et non pas pour lui-même. Il le propose comme un outil pour ceux qui en ont besoin. Il est évident que c'est un travail de référence, selon Hilaire Bohui (2016), mais la portée semble pour les autres. Car, au contraire de Kourouma, Charles Nokan, Ezaï Biton, Anzata Ouattara qui adoptent ce langage comme une composante de la sociolinguistique ivoirienne, l'éthique à lui ne permet pas d'alternative ou de compromission.

En vérité, on ne peut pas trop lui en vouloir pour cette posture parce qu'il est poète. Le poète a, en général, toujours incarné la parole d'art, celle où il y a de l'huile selon les termes de Zadi Zaourou (1984). On se souvient de l'image de prince des nuées (Baudelaire ; 1857) qui lui donne un langage transcendantal en comparaison au langage prosaïque du peuple. Il n'est donc pas facile de se libérer de cet avantage pour fondre dans la masse. Guébo est donc à l'image des autres poètes de formation suffisante (Houessou Dorgelès : 2021) dont les œuvres sont la preuve de leur illumination éthérée qui les éloigne de la parole ordinaire. Or le français réapproprié c'est-à-dire le français ivoirien est un langage ordinaire. Malgré son ampleur, le poète ne le juge pas en mesure de le confronter au sacré, surtout que sa zone de confort demeure l'échange informel.

En tout état de cause, le français ivoirien est un support intéressant qui est en train de construire une identité ivoirienne. Son influence au sein de la population ivoirienne ne fait plus de doute et son intérêt devient grandissant de jour en jour chez les chercheurs qui cherchent à lui définir un certain nombre de constantes dans un projet de stabilisation. Le fait que Guébo lui ait consacré une étude lexicographique est une preuve de cet intérêt. Kourouma (1997) soutient qu'il est le pendant de l'indépendance politique à travers la libéralisation de la langue française. C'est dire que le français ivoirien est d'une haute importance et que par conséquent son soutien doit être renforcé pour une affirmation linguistique et identitaire totale. Josué Guébo, par sa notoriété, est, aujourd'hui, une voix qui fait autorité, jouissant d'un respect inconditionnel de la part de tous relativement à ses nombreux lauriers. Il est vrai

que la population joue harmonieusement sa partition dans l'éclosion de cette variété linguistique, mais des productions de leaders, de notoriétés comme Guébo la mettant en exergue seraient plus porteuses dans la promotion qui est menée à son égard en vue d'une reconnaissance réelle.

Malheureusement, c'est un appel qui risque de rester lettre morte en ce sens que l'auteur affirme lui-même qu'il ne s'inscrit pas dans le local, mais plutôt dans l'universel. Toute son écriture, tout son langage sont destinés à une reconnaissance universelle. Il n'est donc pas préoccupé par les objectifs locaux éphémères. Bien au contraire, il déploie toute son énergie afin que son œuvre puisse intégrer le cercle élitiste des écrivains qui traversent le temps pour demeurer dans l'éternité. Son écriture doit donc pouvoir soutenir la comparaison avec celle des plus grands auteurs du panthéon littéraire. Mais on peut nourrir un petit espoir, car au moment où s'achève cette réflexion, paraît un recueil intitulé *Tchapali de Vass, Sérénade argotique pour toi, femme-patrie* (novembre 2022) dans lequel il semble avoir compris notre doléance. Il s'essaie, en effet, avec éclat à l'usage du nouchi :

Voici venue l'heure de nous dire
À mots dessablés ce que n'ont pu crier
Les lignes du silence
Les regards affectés
Et les mots chavirés

C'est là-là, le jour du jour
Du dedja
Des pan-panli gbré
Des Koumanli krou
Des sciencement soyé
Ahec les gbayement dja
p.14

Ce n'est peut-être pas la variante dans laquelle on aurait souhaité le voir s'investir, mais il y a un début à toute chose et cela nous reconforte quant à une inflexion de sa ferme volonté d'universalité pour s'intéresser un tant soit peu au local.

Conclusion

L'amour des belles-lettres a conquis Josué Guébo qui s'est lancé à la suite de ses maîtres afin d'atteindre, comme eux, l'universalité ; universalité dont le choix l'éloigne des convictions locales telles que le français ivoirien. Il entretient, ainsi, une sorte de relation spirituelle avec la langue française qu'il célèbre par des performances esthétiques hors du commun. On peut donc le dire, Josué Guébo, est un grand écrivain, cela ne fait aucun doute. Il fait bien ce que la poésie recommande. Sa prose aussi est remarquable. Mais, en Côte

d'Ivoire, les chercheurs en sciences du langage ont un projet, celui de donner une légitimité au français ivoirien à travers des personnes ressources, des porte-voix, des chercheurs et des hommes de Lettres. Guébo est tout cela à la fois. Son engagement qui est déjà si grand dans la défense du peuple ivoirien doit être aussi de poids pour l'émancipation de cette variété qui est en passe de devenir un patrimoine identitaire. On peut, peut-être, nourrir quelque espoir si on se réfère à sa dernière production (Guébo ; 2022) où il rend hommage au nouchi.

Références bibliographiques

ATAKORA Anas, 2014, « Songe à Lampedusa du poète ivoirien Josué Guébo », in *Culture, Anas Atakora, Critique littéraire, Culture, Josué Guébo, migrance, poésie* Laisser un commentaire avec *Songe à Lampedusa du poète ivoirien Josué Guébo*.

BOHUI Hilaire, 2016, Préface in *Dictionnaire des mots et expressions du français ivoirien* (L'Harmattan, Paris).

CHÉVRIER Jacques, 1987, *Littérature africaine, Histoires et grands thèmes*, Paris, Hatier

GUÉBO Josué, 2009, *L'or n'a jamais été un métal*, Abidjan, Edit. Vallesse,

2011 : *Mon pays, ce soir* (Panafrika/Silex/N.S, Dakar)

2014 : *Songe à Lampedusa* (Panafrika/Silex/N.S, Paris)

2016 : *Dictionnaire des mots et expressions du français ivoirien* (L'Harmattan, Paris)

2019 : *Chroniques ménéquéresques* (L'harmattan, Abidjan).

2021 : *Considérations poppériennes, sur le langage, l'art, la science et le progrès* (L'Harmattan, Paris) 2022 : *Tchapali de vass, Sérénade argotique pour toi, Femme-Patrie*, Poésie, Harmattan, Côte d'Ivoire, 24 novembre 2022.

GANGOUEUS Lareus (Juin 28, 2012), Josué Guébo : Mon pays, ce soir, Josué Guébo : Mon pays, ce soir Posted on Juin 28, 2012 by Lareus GANGOUEUS.

HOUESSO Dorgelès, 2021, *Côte de paix*, Poèmes, Harmattan, Abidjan.

KOFFI Tiburce, 2013, « Josué Guébo ou la parole poétique fermée », *Le Magazine de la Diaspora Ivoirienne et des Ami(e)s de la Côte d'Ivoire, Frat-Mag N°55 du samedi 24 août 2013*.

KOUROUMA Ahmadou, 1997, « Le processus d'Africanisation des langues européennes », dans *Littératures africaines : dans quelle(s) langue(s) ?*, Yaoundé, SILEX / Nouvelles du Sud, 1997, pp. 135-140.

MÉDANG Zarour Denise, 2021, « Senghor, un véritable défenseur de la langue française », in *Sudquotidien*, Senghor, un véritable défenseur de la langue française - Sud Quotidien , en ligne.

MENDO Zé, 1999, *Le français langue africaine : Enjeux et atouts pour la Francophonie*. Paris : Publisud.

SONY Labou Tansi, 1989, Propos reproduits dans *Diagonales* n°9, janvier 1989.

ZADI Zaourou, 1984, *La parole poétique dans la poésie africaine*, Université de Strasbourg 1, thèse pour le doctorat d'État.

**La condition animale dans *Une partie de chasse* d’Agnès Desarthe :
stratégies discursives et modes de représentation**

Orphée GORÉ

École Normale Supérieure d’Abidjan

Section Lettres Modernes

orpheegore@gmail.com

Résumé

La présente contribution démontre que le dialogue avec soi et par soi, dans un récit peut prendre des allures d’une argumentation ouverte et logique selon la nature des protagonistes. Aussi peut-on constater en lisant *Une partie de chasse* de Desarthe, qu’au déploiement d’un récit fictif s’organise un discours narratif entre un homme et un animal. L’enjeu est celui de l’évaluation du discours, soumis aux prismes philosophique et anthropologique, afin d’apprécier les ressorts tragiques chez les hommes et les animaux. Ainsi, comment s’organisent les discours et les représentations bigarrées dans un monde marqué par la fracture entre l’homme et l’animal ? Dans un élan sociopragmatique emprunté à Jacob Mey, l’analyse portera tant sur les stratégies mises en œuvre pour animer la « conversation muette » que sur la posture de Desarthe quant à la survie de l’espèce animale.

Mots-clés: *Condition animale, identité, Histoire, conscience, déterminisme, sociopragmatique.*

Abstract

The present contribution demonstrates that the dialogue with oneself and by oneself, in a narrative can take on the appearance of an open and logical argumentation depending on the nature of the protagonists. Thus, we can see, by reading Desarthe's *Une partie de chasse*, that a narrative discourse between a man and an animal is organised in the deployment of a fictional story. The stake is that of the evaluation of the discourse, subjected to the philosophical and anthropological prisms, in order to estimated the tragic springs in men and the animal condition in animals. Thus, how are discourses and representations organised in a world marked by the fracture between man and animal? In a sociopragmatic impulse borrowed from Jacob Mey, the analysis will focus as much on the strategies implemented to animate the "silent conversation" as on Desarthe's posture regarding the survival of the animal species.

Keywords: *Animal condition, identity, history, consciousness, determinism, sociopragmatics.*

Introduction

Une partie de chasse d'Agnès Desarthe (2012) s'offre au lecteur comme un conte philosophique. La confrontation des personnages autour de la « condition animale » prend corps dans l'analyse du langage, à travers un récit globalement métaphorique. L'alternance de deux récits dans ce roman, celui du lapin et l'autre, résumant une partie de chasse entre copains, illustre toute la volonté de reconstituer un monde, tout au moins sinistre. Au déploiement d'un premier récit purement fictif s'ajoute un récit de connaissance et d'action dont l'interprétation visera la découverte de l'homme, dans ses rapports avec l'espèce animale. Du rêve¹ au vide, tout tourne autour de l'objectivité narrative², où l'oubli du passé de Tristan se transfigure en crainte de révélation des véritables intentions du narrateur.

Contrairement à une simple partie de chasse, il s'agirait plus d'une sorte d'allégorie du sort des hommes et des animaux. En effet, ce qu'on souhaiterait découvrir dans ces deux récits confondus se situe au fond de cette allégorie où la « compétence discursive » est prise et comprise dans une perspective pédagogique, au regard du « dialogue muet » entre Tristan et le lapin blessé. Ainsi, quelle que soit la forme qu'on attribuera à ce dialogisme, *Une partie de chasse* est un vaste projet sans cesse remodelé, qu'on orienterait dans le sens d'une individualité soumise aux prises avec l'Histoire, succédant de la peinture du temps (P. Lacoue-Barthe, 2009, p. 40), de l'espace et de l'intériorité du personnage en marge de sa société.

Cependant, à partir de quelles stratégies discursives se construit la logique « conversationnelle » entre Tristan et le lapin ? Comment se découvrent les postures singulières de l'homme et de l'animal ? Dans la perspective sociopragmatique de Mey³, il sera question de comparer tout au long de cette étude les stratégies discursives de médiation

¹ Robert (1972, p.109). Dans son développement du concept de rêve en tant que « subjectivisme absolu », l'illusion est le rêve d'un monde et le monde un rêve.

² L'objectivité narrative convoque, autant qu'on parlerait de l'immédiateté de présentation dans le drame, « une forme indirecte, médiate de la narration » (Cf. Patron, 2009, p. 80). Cette notion a intéressé les premières études de la théorie narrative, précisément dès 1910 avec K. Friedemann (1965) ; Stanzel (1979, 1982), (1984, p. 143- 147).

³ Sans entrer dans de grandes considérations théoriques, la sociopragmatique se veut une branche des études linguistiques qui part de l'utilisation concrète du langage dans des contextes interdiscursifs spécifiques. Ainsi, parmi les théoriciens de ce domaine, se trouve le chercheur danois J. Mey, qui problématise l'idée des « voix sociales ». Ces différentes voix, fondées sur des situations interactives concrètes, redéfinissent les pratiques humaines et façonnent l'ossature d'une société fluide et parfois instable. En cela, la pragmatique défendue par Mey est une nouvelle perspective d'investigation des énoncés linguistiques.

capables d'exposer les modes de représentation du monde animal. Dès lors, deux orientations fondamentales se vérifieront : celle de la vérité au sujet de la compréhension du monde animal et celle de l'énonciation qui permet de voir derrière les structures souterraines de la violence humaine toute une philosophie du rapport au monde.

1. Le déterminisme animal intériorisé

Dans une forme d'anthropomorphisme intentionnel, le roman de Desarthe expose les processus et les schémas socio-discursifs entre un homme et un animal, adaptés à la « formation sociétale » : une conception propre à J. Mey (2010) pour désigner d'un point de vue sociopragmatique la société dans son ensemble, en tant que système construit simultanément par l'individuel et le collectif. Ainsi, au sens large, il englobe tout type d'interaction favorisé par le langage. Dans cet élan, le lapin, en l'occurrence, a la capacité de questionner le monde intelligible. S'ouvre alors la possibilité d'étudier les « voix sociales », capables de questionner les dialogues entre les instances du langage et le fonctionnement des perceptions sociales, très souvent au cœur de la production et de l'interprétation de toute action de communication.

En effet, le récit s'éclot par un monologue du jeune lapin, discours intérieur d'une âme qui se découvre sous les nouveaux horizons de la cohabitation avec le monde des hommes. « Figure individualisée, douée d'une certaine autonomie et d'une personnalité propre », pour reprendre Guichet (2010, p. 367) parlant des animaux, le lapin se présente dans une forme spécifique d'un ensemble hétérogène contenant les bêtes, toutes différentes. Son récit tient compte des particularités génériques du conte et semble revenir sur un imaginaire⁴ fait d'actions et de combats qui engendrent, chez le lecteur, un questionnement sur la survie de ce petit animal.

La transposition d'un tel imaginaire intelligible est faite à partir des représentations psychologiques, de situations réelles, hypothétiques aussi quelquefois. Le premier argumentaire du lapin est atypique et questionne l'imagination des bêtes tout en établissant le

⁴ Selon Vanbremeersch (1999, p. 25), « l'imaginaire s'ouvre toujours ou presque dans une quête, un déplacement ou encore une échappée fantasmatique. » Bien plus, on peut y voir un faux réalisme, qui à la fois se cherche et se fuit par un effet de mirage, de substitution équivoque « qui masque un désir de contradictoire, qui à la fois se cherche et se fuit par un effet de mirage, de substitution équivoque » (Ortigue, 1962, p.201). Cependant, l'imaginaire implique toutefois un « système plus ou moins cohérent d'images, d'idées, de principes éthiques, de représentations globales et, aussi, de gestes collectifs, de rituels religieux, de structures de parenté, de techniques de survie et de développement [...], système ayant pour fin de régler au sein d'une collectivité, d'un peuple, d'une nation, d'un État les relations que les individus entretiennent avec les leurs, avec les hommes étrangers, avec la nature... » (Châtelet, 1999, p. 6).

fondement de leur langage ainsi que l'instinct de leur survie. Bien plus, du point de vue pragmatique, l'interaction est formelle, parce qu'elle repose sur une compétence sociolinguistique, faite d'aveux, d'incertitudes et de convictions.

J'ai beaucoup d'imagination. Il paraît que c'est rare dans notre lignée. Ma mère me l'a dit. Elle me trouvait plus intelligent que les autres [...] Nous n'avons le temps de rien, nous autres. Mais elle m'a dit ça quand même, que j'avais beaucoup d'imagination, et sans doute un cerveau plus gros que celui de mes frères, de mes cousins, de mes ancêtres, alors je m'en sers. Je fais semblant d'être vieux. Vieux, vieille, vieillard, vieillard, ces mots me font frissonner de douleur et de joie. Ce sont les mots les plus beaux, les plus effroyables et les plus doux de notre langue. J'ose les prononcer. Je sais le risque que je prends. (A. Desarthe, p. 7).

Dans ce monologue, la reconnaissance d'une valeur intrinsèque à l'animal prend effet dans le double jeu de la monstration : « voyez mes oreilles tombantes et lasses » (A. Desarthe, p.8) et l'expérimentation, un attrait humain qu'on retrouve chez le jeune lapin : « Une fois mûr et usé, quand les dents me manqueront et que mon sang voyagera moins prestement dans mes veines, je pourrai enseigner aux autres, prendre quelques jeunes sous ma protection et leur confier mes secrets, mes ruses, leur expliquer que c'est possible » (A. Desarthe, p.8). On reste dans la soif de voir comment se déploie dans ce roman, le quotient ontologique animal dont les coïncidences dans le texte, en termes de réseaux métaphoriques dans les deux récits, manifestement différents, traduisent un calfeutrage identitaire, lequel se lirait ouvertement derrière cette révélation consciente du lapin « Nous n'avons pas de mémoire. Nous n'avons pas le temps d'accumuler les souvenirs » (A. Desarthe, p.8).

Mais on voit apparaître curieusement à l'incipit de ce monologue, une discontinuité quelque peu représentative d'un refoulement, lorsque le lapin déclare : « Je sais le risque que je prends. Mon cœur pourrait lâcher par excès de volupté. Mais je parie sur l'excellence de mon cœur, je n'ai pas le choix. Je parie sur l'excellence de chacun de mes organes et de mes muscles. Je suis fait pour durer, pour endurer, pour survivre » (A. Desarthe, p.7). Il révèle par là même un brouillage, une certaine accommodation du regard en prise avec la conscience des souvenirs fugaces qui créent avec la suite du récit une sorte de diffraction pouvant questionner la condition animale.

Ici, dans ces prolégomènes s'annonce le désir d'appartenance, d'identification du personnage, mais aussi le retour aux origines. Or, toute la dichotomie s'annonce derrière cette trace, laquelle, dans le sens que lui prête É. Glissant, « suppose et porte non pas la pensée de l'être, mais la divagation de l'existant » (1996, p. 69). Ces premiers détails évoquent l'envie du vouloir- connaître le monde des hommes qui se heurte – du point de vue de l'action engagée – à une défaillance de la réalité animale qui n'est pas loin d'être perçue

comme un défaut. Cependant, on pourrait aussi se permettre d’y voir une expression de l’animalité au sens commun lorsque Tristan, voulant capter le réseau téléphonique afin d’appeler les premiers secours, court dans tous les sens comme un animal voulant assurer sa survie :

Dans la gibecière, le lapin se demande ce que le jeune homme fabrique. Il reconnaît l’affolement, le zigzag, la course désespérée. Se serait-il changé en lapin ? Qu’est-ce qui lui prend ? Est-il poursuivi, pourchassé ? Des fusils sont-ils braqués sur lui ? Le lapin voudrait dire au jeune homme que la fuite est vaine, qu’il vaut mieux attendre, tapi dans la mousse, sans bouger, presque sans respirer (A. Desarthe, p. 21).

En clair, c’est l’instinct de survie qui pourrait sauver le jeune homme des situations périlleuses. L’acte de langage, ici, est de l’ordre de la suggestion. En effet, la production du discours, jusqu’ici intériorisée par le lapin, laisse croire que les structures du récit tiennent dans l’interaction. C’est à juste titre que dans l’exhortation, il « voudra » aussi dire à Tristan comment s’intégrer dans le monde s’il n’y parvient pas. Dans ce parallélisme établi par le lapin, le silence oublieux de Tristan est tout au moins une trace, une « occultation de soi⁵ » dans le sens que lui donne J. Derrida (1967, p. 69), mais déterminé comme champ de présence où s’offrent diverses possibilités pour les « voix sociales » (Mey, 2001).

En outre, contrairement au lapin, Tristan se dissimule dans son silence et s’oublie dans ses traces : « Je ne me rappelle rien de mon enfance » (A. Desarthe, p. 56). Son enfance fait partie de ces choses dont il sait qu’il ne sait pas grand-chose. Elle est derrière lui, pourtant ; elle est le sol sur lequel il a grandi, qui lui a appartenu, quelle que soit sa ténacité à affirmer qu’elle ne lui appartient plus. Contrairement au lapin qui veut trouver « le temps de sortir de l’enfance. Connaître la nostalgie poignante qui étreint le cœur des adolescents » (A. Desarthe, p. 7), avant de mourir, Tristan a longtemps cherché à détourner ou à masquer ces évidences, s’enfermant dans le statut inoffensif de l’orphelin, de l’inengendré, du fils de personne. Mais l’enfance n’est ni nostalgie, ni terreur, ni paradis perdu, peut-être dans son cas, face à un petit animal, qui lui permet de cerner un nouvel horizon à partir duquel les axes de sa vie pourront trouver leur sens. Il y a donc une nette différence entre la vision du lapin qui se projette à l’avenir et Tristan qui languit, faute de ne pas pouvoir reconstituer son passé.

Or, cette particularité de l’enfance de Tristan est une totale prise de conscience, dont il peut changer le cours de sa vie, contrairement aux animaux qui, d’après le lapin, sont soumis

⁵ Pour Derrida, il s’agit plutôt d’une « absence » puisque le discursif n’est qu’un moyen de manifester notre non présence dans un monde qui ne peut être décrit en soi.

à la fatalité (A. Desarthe, p. 8). Ici, la mémoire joue sur le savoir de l'être⁶ et laisse facilement miroiter les craintes du jeune. Il en va de même pour d'autres faits symboliques – non intentionnels – et de la vérité au sujet de sa mère. C'est la preuve qu'il prend connaissance de son histoire dont il refuse de se rappeler les vicissitudes en l'occurrence son passé traumatique. Or, nous avons chez ce lapin une prise de conscience de sa condition animale qui s'effectuera plutôt par le biais d'un dialogue intérieur. On conclura que c'est parce qu'il ne veut pas revivre ni dans le rêve ni dans le souvenir ce qu'il appelle « mon enfance », que Tristan esquive tout dialogue capable de le ramener à la triste réalité de sa famille. On voit en lui un Baudelaire (1972) dont « les souvenirs sont mystérieusement embaumés » dans l'oubli. Mais peut-on prétendre tout oublier pour se dispenser d'une identité alors que notre voix intérieure porte en écho la « formation sociétale » ?

2. Le dialogue de la survie des espèces

Fort de ce qui précède, il est évident que ce roman est un diptyque, autrement dit, un livre composé de deux parties « inextricablement enchevêtrées » qui se répondent l'une à l'autre. On y assiste également à un dédoublement de voix : celles de Tristan et du lapin. Leur échange équivaut à ce que le narrateur nomme la « conversation muette » (A. Desarthe, p. 91). Elle s'enrichit d'ailleurs de deux types d'arguments, chaque type désignant la vraie nature et l'identité du locuteur.

2.1 Les arguments « ad hominem »

D'après Gauthier, les arguments *ad hominem* mettent « en contradiction un locuteur avec lui-même en vertu de l'inférence logique entre les prémisses qu'il accorde (la position qu'il tient) et la conclusion qu'il rejette explicitement ou qu'on suppose qu'il ne voudrait plus accorder » (1995, p. 77). À y regarder de près, l'hypothèse heuristique oppose deux espèces, deux langages et deux visions. Or l'enjeu est celui de la revalorisation de l'espèce animale. Pour Tristan, « tuer un animal innocent » est impensable (A. Desarthe, p. 92). Le véritable débat qui oppose ces deux êtres s'organise autour du sexe et de la nudité, quand, surpris par une tempête, Tristan et Dumestre sont soumis aux forces de la nature. Pour survivre, ils doivent rester à chaud ; même si, face à une tempête et selon la proposition et l'expérience du lapin, la solution véritable est de creuser un trou qui serait le cachot contre le vent, et espérer y trouver de la chaleur souterraine. Mais, entre « nudité, honte, peur et

⁶ J. Courtès (1976, p.79, 80). Le savoir sur l'être est actuel, en effet, et définissable, en tant que conscience virtuelle, comme mémoire renvoyant à un passé, à une antériorité.

sexualité » (A. Desarthe, p.65), Tristan trouve la proposition du lapin semblable au « papisme ». Leurs intentions sont opposées : le lapin « voudrait trouver le moyen de défendre sa condition, d'imaginer les arguments d'un plaidoyer pour son espèce » (A. Desarthe, p. 92), tandis que Tristan, dont la vie et celle de ses parents adoptifs sont aussi « morcelées que son existence » (A. Desarthe, p.108), tente de convaincre le lapin de ne pas pouvoir comprendre l'univers des hommes.

Pour le lapin, les hommes récusent le pelage, mais sont choqués par leur nudité, qu'ils trouvent indécente et immorale. Cette contradiction ne résiste pas à la défense de Tristan qui trouve que le sexe est « important pour tout le monde » surtout pour les lapins. C'est ici qu'entre en jeu l'argument *ad hominem*, car il s'agit de présenter aux hommes leurs propres velléités résiduelles : « Nous, nous n'appelons pas ça le sexe, nous parlons de reproduction, et je considère, personnellement, que ces deux notions n'ont rien à voir » (A. Desarthe, p. 65). En s'attaquant « personnellement » aux arguments de Tristan et en sapant la crédibilité de la morale humaine, le lapin tente de démontrer pourquoi considérer la nudité comme étant immorale est une aporie :

Nous, par exemple, nous ne sommes jamais nus. Je reprends. Vous avez exhibé votre peau nue, et cela, semble-t-il, vous a posé beaucoup de problèmes ; des problèmes de désir. Vous êtes devenus obscènes, vous êtes devenus indécents. Vous avez connu la honte et la concupiscence. Ça, c'est le sexe. Chez nous, il n'y a pas tant de problèmes. Nous avons gardé notre pelage, nous avons à cœur de nous reproduire, par instinct, parce que vous nous chassez (A. Desarthe, p. 65)

Dans cette argumentation *ad hominem*, l'attaque de la personne est non seulement un moyen de prendre à court son adversaire, mais surtout une fin en elle-même. Dans la dialectique formelle et, plus loin, dans une interaction dialogale argumentative, il n'est pas rare que l'on utilise très souvent « l'argument de la culpabilité par association » qui est le plus osé des types d'arguments *ad hominem*, au-delà des arguments *ad hominem* logique, circonstanciel, etc. Ce type d'argument privilégié par tous les polémistes cherche à déstabiliser l'adversaire. Le lapin fait voir à Tristan les velléités de la condition humaine et lui offre l'occasion d'apprécier le monde animal sous un nouvel angle et à sa juste valeur : « Plus je te côtoie et plus j'aime ma vie. Je suis plein de gaieté à l'idée d'être une bête. La simple pensée que j'aie échappé au pitoyable destin humain m'emplit de joie. Vous êtes l'exception ridicule ». (A. Desarthe, p. 91).

Le jugement porté contre l'homme esquive tout *éthos* discursif et engage la conscience collective. L'*éthos* se rapporte à la crédibilité et à la fiabilité que l'on accorde à son interlocuteur. Vu la structure même du roman de Desarthe, l'argumentaire du lapin

s’inscrit plutôt dans le registre moralisateur. Mais n’est-ce pas là un moyen d’être considéré d’une façon atypique ? Dans le choc de l’interaction dialogale, l’argument *ad hominem* serait convenable dans l’évaluation des différences. Laisser dire à un animal ce qu’il pense des hommes, c’est envisager une posture formelle, tant il est vrai que d’un point de vue argumentatif, il existe une nette distinction entre la caractérisation de son discours et le recours à un système pragmatique du raisonnement. Et c’est l’enjeu du raisonnement logique, très adapté dans la mise en discours de l’humain.

2.2 L’argumentation logique

En revanche, certains théoriciens estiment que l’argument *ad hominem* ne saurait, en vertu de sa nature, faire l’objet d’une évaluation d’ordre logique (Eemeren et Grootendorst, p. 6 ; pp. 141-159). En clair, il n’y aurait pas d’honnêteté chez le lapin qui entend penser comme les hommes, questionner le sens moral de la vie humaine et comprendre la logique des faits. D’ailleurs, le récit précise que « le lapin ignore tout ou presque du mode de vie et de reproduction des hommes (A. Desarthe, p. 42). Il ne sait point établir de différence entre une mère et ses petits, les frères d’une même espèce et ce que c’est que l’amour.

Si une telle assertion est plausible, il appert que Desarthe a voulu opposer les mondes parallèles afin de déterminer la normativité naturelle (Gilbert, 2009) des choses. Elle repose sur les contextes appliqués et, par extension, aux situations interactives. Mais c’est ici qu’entrent en jeu les arguments logiques. Si, dans l’argumentaire, il se lit une généralisation des principes et des habitudes des hommes, il y a, dans le dialogue entre le lapin et Tristan un nouvel axiome dont l’hypothèse centrale suppose qu’on trouve chez les hommes, un contrôle normatif de l’argumentation sur la vie, qui échappe aux animaux. En effet, l’argumentation est une entreprise ayant des fondements, des objectifs et un *éthos*. Et c’est dans le respect de ces règles que Tristan, attristé par le sort d’un « animal innocent » conçoit, au-delà de sa culpabilité intériorisée, un jeu égal où le spectre du psychologisme s’oppose à la dialectique. En clair, l’échange avec le lapin postule que la vie de l’homme a un sens, en fonction des usages et des principes qu’on y met.

Dans la description qu’il fait de Tristan, après que ce dernier l’a sauvé de la furie de ses autres amis chasseurs, le lapin voit en ce jeune homme « un ami des animaux », la « chance de [sa] vie », « un jeune homme [...] plein de bonté » (A. Desarthe, p. 15). Cette caractérisation, conjuguée à la nature et à la personnalité de Tristan, rend compte des postures adroites de ce dernier vis-à-vis des animaux ; car, Dumestre, Farnèse et Peretti, ses trois autres compagnons n’ont pour perspective pour les animaux que « la tuerie », « la

perfection de l'acte dans la pensée de l'action » (A. Desarthe, p. 21). Il y a surtout dans le raisonnement de Tristan une différence à établir entre le « dire » et le « faire » (Austin, 1970). Le premier renverrait à la théorisation des idées et, le second, à l'action ou à la mise en œuvre du langage. C'est d'ailleurs ce que lui reproche sans cesse Emma, sa compagne, qui trouve que Tristan réfléchit beaucoup trop dans la solitude. Aussi lui est-il conseillé de s'intégrer, concept pourtant intelligible dont il ignore le sens :

S'intégrer, qu'est-ce que c'est ? C'est vivre selon les lois de l'espèce, répond le lapin. C'est faire ce que l'instinct te dicte. Moi, par exemple, j'ai trois missions : me nourrir, me reproduire, échapper aux prédateurs. Pour toi, c'est plus compliqué, vos vies sont plus longues, vos amours aussi. Je ne comprends pas comment vous faites. Moi non plus, pense Tristan (A. Desarthe, p. 21).

L'argument logique ici, le premier d'ailleurs, venant du lapin, ressortit à la défense de l'instinct de survie qui, chez les animaux, équivaut à un affranchissement. Bien plus, ce n'est pas le seul argument logique qu'utilise le lapin. Son appréciation des chiens et de leur rôle parmi les hommes tient lieu d'une argumentation logique aussi, tant ces animaux domestiques « dociles, paisibles, hypnotisés par leur loyauté décérébrée » sont « dressés pour dévorer les rebuts et rapporter les prises. Ils ne confondent jamais. Craignent le bâton. Ce sont, pour nous, de très étranges créatures. Plus tout à fait des animaux, et pourtant pas des hommes » (A. Desarthe, p. 22).

Ainsi, dans l'argumentation logique, le but est de déterminer ce qui est vrai ou faux, valide ou discutable. Les arguments logiques, longtemps privilégiés par les Grecs, ressortissent au raisonnement inductif pour certains et au raisonnement déductif pour d'autres. Dans les deux cas, les arguments logiques ont toujours une prémisse et une conclusion. C'est une forme d'observation à l'épreuve de la vérité et du réel, des concepts intelligibles qui comprennent la prédiction, l'inférence fortuite, la fausse analogie et la généralisation, en fonction de chaque contexte de production du discours.

Un examen de ces évidences pose le problème de la possibilité logique et, donc, de l'intentionnalité qui intervient dans la logique de l'action et du langage : entre ce qu'une personne veut dire ou veut faire et ce qu'elle dit ou fait (Benoist, 2005). C'est ce que l'on découvre dans le propos du lapin dont le troisième argument logique porte sur le déterminisme. Pour le petit animal, parlant à Tristan et par ricochet à tous les hommes : « Vous n'avez rien décidé. Sous vos dehors efficaces, sous vos dehors autoritaires, vous ne décidez rien. » (A. Desarthe, p. 64). Cet échange autour du pelage laisse entendre, dans le sens du *Littré* aussi, que l'homme subirait un « ordre des faits suivant lequel les conditions

d'existence d'un phénomène sont déterminées, fixées absolument, de telle façon que ces conditions étant posées, le phénomène ne peut que se produire. » La condition humaine semble donc antidémocratique, car avant sa naissance, « Quelqu'un joue avec [les hommes], quelqu'un se joue d'[eux] » (A. Desarthe, p. 64). Cette assertion du lapin le conforte dans sa posture d'animal. Il trouve que les animaux sont insouciantes et naissent affranchis : « Vous naissez perdants. Jeune homme, tu me donnes tant en te livrant à moi. Tu me donnes envie d'être moi, de vivre et de mourir, que ce soit par balle ou sous la dent d'un renard, la roue d'une voiture, ou la pierre jetée par un enfant » (A. Desarthe, p. 91). Cette réalité prône sans aucun doute un plaidoyer pour de nouveaux rapports interspécifiques.

3. Pour un plaidoyer équitable dans les rapports inter-espèces

La voix du lapin serait donc la voix double de Tristan qui remet en cause la supériorité de l'homme sur les animaux. Mais, bien plus en profondeur, il se découvre que cette alternance de voix est aussi l'accomplissement de l'histoire de la vie de Tristan. À partir de cet instant, on réalise combien ce roman de Desarthe est une mise en scène de soi, le remodelage d'un va-et-vient entre la fiction et la conceptualisation directe ou indirecte de sa propre écriture⁷. L'imaginaire historiographique et social de l'existence de Tristan constitue *ex abrupto*, une vision quasi-pessimiste du monde, fortement feutrée d'atavismes. Or au dépouillement d'un imaginaire psycho-social inexprimé, voire d'un non-lieu mal évalué ou surestimé, correspond une expression voilée de son appartenance au monde, consubstantielle à l'acceptation de son identité et à la re-construction d'un nouvel espace phénoménologique, socio-culturellement favorable à son insertion. Il n'a jamais eu ou connu son père, mais il s'en trouve un, dans ses rapports avec Dumestre, la référence du groupe des chasseurs. Et c'est curieusement le lapin, sa voix double et muette, qui l'interpelle :

J'aime... et je n'aime pas.

Un père ? demande le lapin. Qu'est-ce que c'est ?

C'est le mâle qui a engrossé ta mère.

Jamais vu, répond le lapin. Jamais entendu parler.

Il n'y a pas eu de mâle auprès de toi, auprès de ta mère pendant que tu grandissais ?

Non. À quoi ça sert, un père ?

À donner des ordres, à enseigner les règles, fait Tristan, sans réfléchir.

⁷ La question de l'éthos a été abordée par Ruth Amossy selon une perspective différente. Elle montre que l'éthos est construit en réception à partir du discours de l'émetteur. A ce sujet, lire à profit l'article de Séverine Equoy Hutin, « Ruth Amossy, La présentation de soi. Ethos et identité verbale », Semen, 31-2011, 196-199.

Alors ça ne sert à rien, réplique le lapin. Chez nous, il n'y a pas de règles. Nous n'en avons pas besoin. L'instinct, la chance et la poisse sont les trois piliers de nos existences misérables. (A. Desarthe, p. 53).

Cet échange est un vaste champ esthétique dont les stimuli linguistiques, précisément référentiels, exprimeront l'en-soi de Tristan, qui aurait voulu s'affranchir. Les règles humaines et les principes divins n'existent pas chez les animaux, ce qui les affranchit. En conséquence, la superposition de deux voix dans un même roman où l'imaginaire de la survie se veut prioritaire n'est simplement qu'un prisme anthropologique. Il s'agit bel et bien du résultat de l'évaluation consciente du monde animal. Dans un décloisonnement analogique de la perception du jeu scriptural qui authentifie *Une partie de chasse*, on l'aura compris, la synthèse, c'est le lecteur.

On pourrait découvrir dans ce dialogue un phantasme qui soit directement lié à l'existence de Tristan. Il se découvre qu'il raconte le drame de ses parents, le père inconnu, la mère morte de Sida, par le moyen d'une allégorie⁸ de la solitude – en référence au symbole⁹ de l'orphelin – dans le texte. L'œuvre devient, en somme, un schéma conséquent de la poétique suggestive ; autrement dit, l'histoire de la grande disparition des membres de famille dont parle Tristan serait non seulement noircie, mais serait aussi une histoire que le narrateur n'aurait plus jamais envie de raconter. Dans un questionnement rhétorique, Tristan cherche à donner du sens à son existence à partir de la compréhension des instincts animaux, qui confondent considérablement instinct et les actions :

Comment font-ils ? se demande Tristan. Comment font les passants, les contrôleurs de bus, les caissières, les agents de police, les mères de famille, ces adultes qu'il croise par centaines, par milliers dans les rues, eux qui, comme lui, l'ont fait ? Comment parviennent-ils à traverser les boulevards, à accomplir leurs tâches, à parler, à s'écouter ? Quelle est cette force qui les retient, les enchaîne à eux-mêmes, leur dicte de ne pas se jeter les uns sur les autres dans une étreinte permanente ? (A. Desarthe, p. 91)

Là encore, le lapin trouve des réponses. On ne saurait donc dire exactement comment vivent les hommes, s'ils ne sont pas opposés à une autre espèce ; de même qu'il paraît

⁸ Cette allégorie se présente ici comme une « étude des voix » dans l'ordre d'un déploiement de l'étonnante capacité du lapin à lui parler. L'allégorie est donc dans cet ordre une action sur le symbole bien plus que l'action d'un symbole (Maillard, 2000, p. 46). Par ailleurs, il faut préciser que l'allégorie s'arrime bien souvent aux énigmes.

⁹ Dans une analyse critique, Todorov (1997, pp. 239, 240) pense que pour comprendre le sens moderne du mot « symbole », il faudrait, peut-être, relire les textes romantiques, comme les théories de Goethe. Selon lui, une nette différence s'établit entre le symbole et l'allégorie. « Le symbole produit un effet et à travers lui seulement une signification ; l'allégorie a un sens qu'on transmet et qu'on apprend [...] L'allégorie est conventionnelle, et peut donc être arbitraire, et motivée. Le symbole, lui, est une image, et relève du naturel ».

hasardeux d'épiloguer sur leurs origines ou sur leur fin, car eux-mêmes ne le savent pas toujours.

C'est bien ce que je disais, murmure le lapin, d'une voix lointaine, comme s'il s'exprimait à présent depuis un au-delà. Vous vivez dans la malédiction du sexe. Votre chute est constante. Elle ne vous mène nulle part, car il n'existe pas de fin à ce mouvement. Vous avez gardé l'instinct, mais vous l'avez vidé de son sens. C'est pourquoi vos existences sont vouées à la misère, vos cerveaux à la folie, vos corps à la déchéance. Jamais vous n'êtes apaisés, jamais vous n'êtes satisfaits (A. Desarthe, p. 91).

Cette voix désigne, en outre, le vide et l'absence constants chez les humains. Leur identité¹⁰ se construit sans cesse à travers le silence et les marques indicielles, une identité voilée dans l'indicible. On souscrita à la logique de R. Robin qui pense que « l'écriture est aujourd'hui métafictionnelle » (1997, p. 46). Il ne s'agit donc pas ici de reproductions des êtres de l'enfance, mais de productions psychiques composites, comme ce récit qui convoquerait ouvertement l'expression jungienne d'« imago »¹¹. Tristan aurait joué sur sa mémoire qui, à ce niveau, est plus paradigmatique, étant donné qu'il convoque une conscience postérieure à la réalité antérieure qui serait la négation de son enfance.

En inscrivant son drame personnel dans une projection symbolique de l'imaginaire voire de l'histoire, Tristan questionne la « finitude de l'homme et celle de l'animal » (A. Desarthe, p. 94), non pas dans le seul but de reconquérir son enfance, mais de comprendre ce qui fonde la valeur de l'espèce animale à laquelle il tient énormément. L'enjeu philosophique des divergences entre l'homme et la femme s'y découvre, ce que le lapin appelle « la séparation » (A. Desarthe, p. 94), mais aussi l'« antagonisme des valeurs » entre l'Homme et l'animal. Or selon Tristan, ce n'est pas tant « l'absence de continuité » qui distingue l'homme de l'animal, mais, bien la « conscience de la finitude de l'autre » (A. Desarthe, p. 94), une division qui caractérise les relations humaines, les poussant à s'aimer ou à se détester, à se marier ou à se séparer. C'est le symbole même de l'altérité et non de l'animalité, la recherche d'un équilibre dans les rapports entre les membres d'une même espèce. Mais il doute fort que le lapin ne connaisse guère de tels sentiments. Car pris sous le prisme anthropologique, le rapport de l'homme à l'animal ressortit soit à la

¹⁰ Cette interrogation de discours mérite d'être épinglée, car l'identité n'est pas une donnée rigide ou immuable. De l'avis de Magris (2001, p. 92), « elle est fluide, c'est un processus toujours en devenir, par lequel on s'éloigne continuellement de ses origines, comme le fils quitte la maison de ses parents et y retourne par la pensée et le sentiment ; c'est quelque chose qui se perd et se renouvelle, dans un mouvement incessant de dépaysement et de retour ».

¹¹ Voir l'analyse de l'image comme représentation moins innocente chez Derrida (op.cit., p. 52). En effet, chez Derrida, bien que l'image ressortisse de la mnémonique, elle n'annihile pas « la morsure du temps ». Alors que chez Jung, l'image relève de l'inconscient de l'individu et conditionne sa relation aux autres ; elle peut être soumise à la réalité et déformée par celle-ci.

domestication, soit à l'utilitaire (manger ou exploiter les animaux), du point de vue culturel. Ce qui demeure, en revanche, c'est le mérite qu'a l'homme de reconnaître en l'espèce animale une conscience de la finitude qui facilite en soi leur cohabitation.

Conclusion

Une partie de chasse de Desarthe est sous une autre forme angulaire de la dénonciation de la violence humaine, un récit atypique, où le narrateur serait le lien d'une osmose, d'un échange entre le dit et le non-dit : une alchimie entre fiction et réalité, entre absence d'une histoire et présence manifeste d'un passé certain – dissimulé peut-être –, mais assorti des valeurs pragmatiques et cognitives. L'acte scriptural se transmue en une auto-flagellation dont la perception en filigrane laisse transparaître le parcours d'un jeune homme, Tristan. L'autrice fait abstraction de la sensibilité pour repositionner l'écriture dans sa fonction esthétique, laquelle est à la fois mnémotechnique et puissance d'oubli également. Mais si l'écriture est cette extériorisation, présenter l'univers interspécifique sous le prisme de l'harmonie naturelle des êtres vivants ouvre le chapitre de la reconnaissance de l'autre, fût-il un lapin, une perdrix ou un chien.

Références bibliographiques

- AUSTIN, J. (1970), *Quand dire c'est faire*, Paris, Le Seuil.
- BAUDELAIRE, C. (1972), *Les Fleurs du mal*, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Le livre de poche ».
- BENOIST, J. (2005), *Les Limites de l'intentionnalité*, Paris, Vrin.
- BOBER, R. (2006), « Le Regard et l'absence », *Cahiers* n° 9.
- COURTÈS, J. (1976), *Introduction à la sémiotique narrative et discursive*, Paris, Hachette.
- DESARTHE, A. (2012), *Une partie de chasse*, Paris, Éditions de l'Olivier.
- FRIEDEMANN, K. (1965), *Die Rolle des Erzählers in der Epik*, Darmstadt, Wissenschaftliche.
- GAUTHIER, G., (1995), « L'argument ad hominem en politique », *Hermès*, Argumentation et rhétorique, vol. II, pp. 77-95.
- GILBERT, Michael A., (2009), « La normativité naturelle : une théorie de l'argumentation comme discipline engagée », *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], 2 |, mis en ligne le 01 avril, consulté le 11 avril 2022. URL :

<http://journals.openedition.org/aad/556> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/aad.556>

GLISSANT, É. (1996), *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard.

GUICHET, J.-L., (2010), « La question de l'animalité, pivot du matérialisme et de la définition de l'humain chez Cabanis », in *Dix-huitième siècle*, n° 42, pp. 367-384.

LACOUÉ-LABARTHE, P. (2009), *Écrits sur l'art*, Genève, Les Presses du réel, coll. « Mamco ».

MAGRIS, C. (2001), *Utopie et désenchantement*, Paris, Gallimard, coll. « L'Arpenteur ».

MAILLARD, P. (2001), « Poétique d'une métafigure du discours », *Romantisme*, n°107.

MEY, J. L., (2010), *When Voices clash: A Study of Literary Pragmatics*, Berlin, Gruyter Mouton.

MEY, J. L., (2001), *Pragmatics: An Introduction*, New Jersey, Wiley Blackwell, 2nd Édition.

ORTIGUES, E. (1962), *Le Discours et le symbole*, Paris, Aubier.

PATRON, S. (2009), *Le Narrateur. Introduction à la théorie narrative*, Paris, Armand Colin.

PÉPIN, J. (1976), *Mythe et allégorie, les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Éditions Augustiniennes.

ROBIN, R., (1997), « L'Auto-théorisation d'un romancier : Serge Doubrovsky » *Études françaises*, vol.33, n°1.

STANZEL, F., (1984), *A Theory of Narrative*, Trad. Charlotte Goedsche, Cambridge, Cambridge University Press.

TODOROV, T. (1977), *Théories du symbole*, Paris, Le Seuil, coll. « Poétique ».

Le paradigme de l'insécurité et de l'insalubrité dans *Ville cruelle d'Éza Boto*

BONY Yao Charles

Université Péléforo Gon Coulibaly

Département de Lettres Modernes

bony.yao@yahoo.fr

Résumé

La croissance accélérée de la population, qui échappe au contrôle des autorités étatiques, est vectrice de l'insécurité, qui constitue une équation inextricable pour ces autorités. Cette croissance vertigineuse pose le problème d'infrastructures adéquates pour une population dont le niveau de vie s'améliore progressivement. La présente réflexion, en examinant les marqueurs de temps modernes comme source de l'insécurité urbaine à travers le sujet intitulé « le paradigme de l'insécurité et de l'insalubrité dans *Ville cruelle d'Éza Boto* », se propose de mettre en lumière les causes d'une telle défaillance de la part de l'autorité compétente au fondement de phénomènes anoniques qui se posent comme des paradigmes.

Mots clés : ville-paradigme- insécurité- insalubrité-société

Abstract

The issue of demography is a concern in our society. It is linked to the vertiginous rise of the population. This constitutes an equation with which the authority must deal. In other words, it is necessary for decision-makers to provide the population with an ideal, peaceful and peaceful environment for its development. However, this growing flow causes slippages that are not without consequences. Nowadays, the new society is under the influence of anomic phenomena becoming paradigms. What are the ins and outs of such a failure? This communication will be the place to analyze all these markers of modern times. In that the subject entitled "the paradigm of insecurity and insalubrity in the Cruel City of Éza Boto" will echo this decline.

Keywords: city-paradigm- insecurity- unsanitary-society

Introduction

Le développement de la ville moderne africaine échappe à l'ensemble des politiques. À l'observation, l'expansion des villes qui devrait être une solution aux crises démographiques, en apportant aux populations les commodités pour une vie meilleure et moderne en devient le moteur d'une altération de la société africaine, qui au lieu de gagner en qualité de vie, fait de la modernité une source de recrudescence de l'insécurité qui fait perdre la quiétude héritée dans la société traditionnelle. Si l'on se réfère à la posture de J. G. Tamine et al (2011, p.125), qui perçoit la modernité comme une rupture avec l'ancien, en postulant que « la modernité caractérise ce qui est moderne par opposition à ce qui est ancien », il va sans dire la modernité inhérente à l'expansion des villes africaines marque à la fois une

transition et rupture avec l'occupation et l'aménagement de l'espace à travers des attitudes nouvelles. En réalité, tout ce qui s'apparente au mot « moderne » traduit l'ascension du progrès, du bien-être. Cependant, tout ce qui pose le cadre de la ville comme un espace idéal, pour le bien-être, s'apparente, en Afrique à un univers de déperdition et d'illusion bien souvent. En effet, dans la plupart des villes modernes africaines, du fait des mutations que ces villes modernes africaines opèrent au sein des populations s'assimilent à un paradigme, source de l'insécurité et de l'insalubrité. Ainsi, l'objectif de ce travail est de catégoriser les paradigmes issus de l'insécurité et de l'insalubrité à travers l'œuvre romanesque d'Eza Boto intitulée *Ville cruelle*. Il s'agit de révéler les paradigmes au fondement de l'insécurité et de l'insalubrité dans l'univers urbain africain en constitution et en expansion. Cette observation suscite la préoccupation qui est de savoir comment se déploient l'insécurité et l'insalubrité à travers le corpus. Pour une lecture efficiente, en vue de relever les modalités de l'inscription du paradigme dans le corpus, l'analyse s'appuie sur la sociocritique des textes littéraires pour appréhender comment ces fléaux constituent un marqueur sociétal. Notre approche de la sociocritique se fonde sur la perception de C. Duchet (1979, p. 36), pour qui « la sociocritique est une approche du fait littéraire qui étudie la socialité du texte ». Elle a l'avantage de mettre en lumière comment une société à travers ses valeurs et ses perceptions s'inscrit dans la structure d'une œuvre, en particulier un texte, notamment un texte littéraire. Dans cette optique, la trajectoire analytique de notre sujet expose, de prime abord, une considération générale des notions de base. Ensuite, elle met en lumière les différents paradigmes renvoyant à l'insécurité et à l'insalubrité dans *Ville Cruelle* d'Eza Boto.

1. Considérations générales des notions de base

La question des aspects notionnels constitue une étape primordiale dans l'appréhension d'une étude donnée. Elle est une ébauche qui permet au lecteur une meilleure appréhension de l'univers terminologique dans laquelle s'inscrit la réflexion. En effet, l'approche notionnelle de saisir le phénomène décrit pour une approche aisée de sa nature, son mode d'apparition et son fonctionnement. De ce qui précède, notre analyse se charge d'éclairer les termes de paradigme, d'insécurité et d'insalubrité pour s'en faire une idée plus approfondie

1.1. Le paradigme

Le mot paradigme a plusieurs sens selon le contexte dans lequel il apparaît. Selon l'histoire de la langue française telle que le stipulent M. Riegel et al (1994, p.11) « le terme de

paradigme (« patron, exemplaire, modèle ») nous vient de la tradition gréco-latine, où il désignait un mot-type représentant un ensemble de formes fléchies et, par extension, la liste elle-même des formes représentées. » Dans son emploi le plus courant, un paradigme est un modèle de pensée, la façon dont on appréhende et construit le monde. Cette signification est inhérente au domaine des sciences humaines telles que la sociologie, la psychologie et l'économie, etc. En pratique, la notion de paradigme réfère à un exemple, à un modèle, à une représentation du monde, une manière de voir les choses. Le linguiste F. Neveu (2000, p.76) l'aborde sous deux angles. Pour lui, « le premier de ces emplois est représenté en morphologie flexionnelle pour désigner un mot type, en grammaire, comme modèle de déclinaison ou de conjugaison. (...) Le second emploi de la notion sert à désigner une classe d'éléments susceptibles de commuter entre eux en un point précis de la chaîne syntagmatique. » Quant à M. Arrivé et al (1986, p467), ils, définissent le paradigme comme « un ensemble d'unités virtuellement substituables dans un contexte donné- ce contexte pouvant être un morphème, un syntagme ou une phrase. » S'agissant de D. Maingueneau (2009, p.93), la notion de paradigme se décline en deux types : le paradigme définitionnel et le paradigme désignationnel. Pour le premier, il regroupe les définitions, gloses d'un même terme. Quant au deuxième, il résulte de l'anaphore lexicale, où une unité lexicale est reprise par une autre qui est censée en être équivalente. De ce qui précède, nous définissons la notion du paradigme comme l'itération d'un ensemble d'unités linguistiques, de gloses ou d'anaphores lexicales substituables et déterminant l'attitude, la mentalité d'un groupe social donnée.

1.2. L'insécurité, un impact consubstantiel à la société

Le mot insécurité est issu du latin *securitas* dérivé de *securus* Il est formé du préfixe latin *in*, qui traduit privé de, et de *sécurité*. Il signifie le manque de sécurité. De fait, l'insécurité renvoie à une instabilité émanant d'une présence de soucis, de perturbation de l'âme. C'est un état qui s'oppose à la quiétude. L'instabilité provoquée par l'insécurité est liée à la perception d'une situation menaçante ou imprévisible. L'insécurité est devenue une préoccupation sociale majeure des pays, tant de la population que des gouvernants. La problématique sécuritaire est au centre des préoccupations dans les cités modernes africaines. Dans son approche, ce phénomène social fédère un large ensemble de préoccupations qui s'ancre dans les actes délictueux. Ce phénomène social s'appréhende à divers niveaux. En effet, l'insécurité peut être personnelle. L'insécurité personnelle se définit sous trois (3) dimensions à savoir : l'émotion, le cognitif et le comportemental. Dans cette perspective, pour J. Noble (2016), l'insécurité personnelle se traduit par la crainte de subir une agression sur sa personne, ses proches ou ses biens dans l'espace public, les transports en commun ou à son domicile. Elle renvoie à la perception du risque de victimisation combinée à la vulnérabilité ressentie et aux expériences vécues comme menaçantes.

1.1.3. L'insalubrité, facteur de dégradation environnemental

Etymologiquement, le terme insalubrité signifie impureté, caractère de ce qui est nocif ou malpropre. On parle, donc, d'insalubrité lorsque les conditions de vie dans notre société sont déplorables et menacent la santé publique (infestation fongique importante, humidité, colonie de nuisibles, ...) et/ou lorsque les conditions minimales de sécurité ne sont pas respectées (intoxication au CO, fuite de gaz, menace d'effondrement). Il est l'indicateur de tout ce qui est contraire à la salubrité perçue comme la manifestation de la propriété. En effet, ce terme s'apparente à l'hygiène, au bon cadre de vie et un entretien de son environnement.

Ces notions ainsi définies comme itération de syntagmes substituables, le manque de quiétude ou de propriété permettront d'établir les différentes manifestations du paradigme comme manifestation de l'influence de la croissance accélérée des villes africaines comme motif d'altération de la quiétude des citoyens en Afrique à travers l'œuvre d'Eza Boto.

2. De l'écriture des paradigmes référant à l'insécurité et à l'insalubrité dans *ville cruelle*

La ville est une entité administrative selon l'étendue, le nombre d'habitants et les activités qui y prospèrent. Sur le plan physique, elle est caractérisée par un assemblage ordonné d'un grand nombre de maisons séparées par des rues et limité parfois par une enceinte. La ville est une cité composite d'habitants et de logements. Dans tous les pays, la ville est un centre financier qui matérialise le développement et la prospérité d'une communauté humaine donnée. Elle est le lieu de l'innovation, de la consommation et de l'investissement dans les pays tant développés qu'en développement. La ville est un système productif au moyen duquel la plupart des défis du siècle présent, tels que la pauvreté, les inégalités, le chômage, la dégradation de l'environnement et les changements climatiques, peuvent être relevés. Les facteurs qui témoignent des dysfonctionnements dans les communautés urbaines sont l'insécurité et l'insalubrité. Dans *Ville cruelle*, véritable récit d'une ville imaginaire (Tanga) où s'entremêlent et s'opposent deux cultures : la culture autochtone, indigène de l'Afrique noire et la culture européenne des colons, est le lieu d'une confrontation de deux civilisations à l'épreuve de la modernité. En effet, face au développement de la ville coloniale, les Africains n'ayant pas la ville comme milieu de vie sont soumis aux affres de l'insécurité en rupture avec la quiétude de leur village qu'ils ont quitté pour la ville.

2.1. Les paradigmes renvoyant à l'insécurité

Les indices de l'insécurité se traduisent dans son œuvre romanesque à travers l'insertion de certains syntagmes qui réfèrent respectivement à l'insécurité routière, à l'insécurité alimentaire et au banditisme.

2.1.1. L'insécurité routière

L'insécurité routière est le manque de sécurité sur les grandes voies de circulation. Elle est vue comme une « pandémie silencieuse » relativement à un nombre important de victimes liées aux accidents de la route. Natacha Crnjanski & Vincent Darracq (2014) soulignent que l'insécurité routière fait souvent figure de parent pauvre dans l'appréhension du risque de voyage, car ce risque est sous-estimé. Ces accidents proviennent des infrastructures routières inégales, du vieillissement du parc automobile, et d'un manque patent de sensibilisation à la sécurité routière comme d'une politique en la matière. La question de l'insécurité routière est évoquée dans *Ville cruelle* d'Eza Boto. Le paradigme de l'insécurité dans ville s'énonce à travers les relevés suivants :

(E1) : « Alors s'ébranlait une des deux grues qui stationnaient (...) c'était un vrai **monstre** » (p.18).

(E2) : « À côté de cette machine, **l'éléphant** même aurait fait figure de parure. » (p.18)

Le champ lexical « un vrai **monstre** », « **l'éléphant** même » montre bien l'immensité des machines qui augurent de leur dangerosité. Ce relevé atteste que dans l'espace urbain, le danger côtoie le quotidien des citoyens. En effet, l'on y trouve des machines gigantesques dont l'usage bien que facilitant le travail au citoyen, n'est pas sans risque pour eux. L'emploi de ces engins symbole de développement et de modernité est encouragé par le politique dans nos sociétés. Cependant, il faut craindre d'éventuels dérapages des engins qui portent atteinte à l'intégrité physique des citoyens au cours des travaux de grande envergure avec la population sur des espaces fermés (**les scieries**). L'obstruction des voies, le mouvement permanent et fréquent de la population sont soumis à l'insécurité, en témoignent ce relevé :

(E3) : « Une foule de curieux entouraient un camion chargé de longues billes de bois...Seuls les petits pieds nus, le short kaki, la ceinture de cuir et le reste d'un tricot blanc révélaient un garçonnet : le cou et le début du thorax s'éparpillaient en menuie viande dans une mare de sang rouge clair » (pp.62-63).

Cette séquence de l'œuvre met en scène un accident atroce survenu sur la voie publique. La victime est un garçonnet symbole de l'innocence dont la vie vient d'être prise

par la machine, symbole de la modernité et marque de l'espace urbain. L'atrocité que revêt cet accident est une interpellation tant au niveau de la population que des conducteurs imprudents. Ce fait découle de l'incivisme des automobilistes dû au non-respect et à la non-maîtrise du Code de la route. Dans ce passage, « *La circulation abondante [...]il ne se passait pas un jour qu'un homme ne fût écrasé par un automobiliste ou qu'on assistât à une collision spectaculaire de camion* » (pp. 19-20), l'auteur postule de la présence et la régularité des accidents par l'emploi des paradigmes « écrasé » et « collision spectaculaire ». La fréquence de ces accidents est liée à la mentalité citadine des chauffeurs qui ont un rapport fort avec l'argent. En effet, le caractère, la quête d'une bonne recette liée à la période propice (Samedi) pour faire de gros profits les conditionne de telle manière que la vie des usagers de la route n'a pas de prix à leurs yeux, déclenchent des ardeurs. Par ailleurs, le paradigme de l'accident se renforce à travers l'expression « une collision spectaculaire de camion » est révélatrice par les dégâts qu'il peut occasionner. En effet, la jonction du groupe nominal « une collision » et de l'adjectif antéposé « spectaculaire » laisse entrevoir des accidents de la route qui dépassent l'entendement humain. Ces accidents sont les conséquences de l'irresponsabilité des automobilistes, du manque de suivi des engins, mais aussi de l'imprudence de la population. Portée par le souci du bien-être par la recherche de moyens financiers, elle ne prête plus attention à son environnement, à sa propre vie : « tout ne semblait vivre que pour la bille de bois jusqu'aux scieries » (p.18).

Il apparaît que l'insécurité routière fait partie intégrante des sociétés africaines qui s'urbanisent progressivement dans cet ordre d'idée, Catherine Deschamps (2003) que l'insécurité « l'insécurité routière ou les accidents de la route ne doivent pas constituer une fatalité » ; elle rime avec l'urbanisation et la croissance de la population qui sont deux vecteurs de la modernisation. Dès lors, il revient aux autorités d'imaginer des solutions qui à défaut d'annihiler les accidents dans l'espace urbain où s'amasse un pan important de la population de les réduire. Des solutions peuvent être adoptées en disciplinant la consommation de produits comme l'alcool, qui modifie l'état de conscience et cause des accidents.

Parallèlement à l'insécurité routière, l'on note la présence de l'insécurité alimentaire ; comment se décline alors le paradigme de l'insécurité alimentaire dans *Ville cruelle* perçue comme l'approche typique de la ville africaine ?

2.1.2. L'insécurité alimentaire

La sécurité alimentaire est un concept complexe et constitue une grande préoccupation de la communauté internationale. Elle est définie par la FAO comme une situation dans laquelle toutes les personnes ont un accès physique, social et économique durable à une nourriture suffisante, sûre et nutritive qui répond à leurs besoins diététiques et à leurs préférences alimentaires, pour mener une vie saine et active (FAO, 2001b)¹. D. Ouédraogo et al (2007, p.67) mentionnent que « la notion de sécurité alimentaire recouvre deux principales acceptions en fonction du niveau de développement des pays. D'une part, la sécurité alimentaire est perçue comme une couverture quantitative et qualitative des besoins en aliments et en eau et, d'autre part, la sécurité sanitaire des produits destinés à l'alimentation humaine. »

À la lecture des travaux de certains chercheurs, l'insécurité alimentaire est bien perçue en Afrique, surtout en Afrique sahélo-soudanaise. P. Janin (2008, p.1) soutient que « l'insécurité alimentaire n'est pas un phénomène émergent, ni aléatoire, ni prédéterminé. Elle ne traduit pas nécessairement non plus une situation de crise. Même si elle varie dans l'espace et dans le temps, elle constitue fondamentalement un marqueur des sociétés sahélo-soudaniennes. » Cette situation est alarmante du fait de sa récurrence sur le continent africain. Corroborant ce propos, Mathieu Mérino (2009, p.1) avance que « l'insécurité alimentaire s'aggrave tout particulièrement en Afrique, où la proportion de la population souffrant de faim chronique est la plus élevée au monde. » Ce faisant, il précise que « l'insécurité alimentaire en Afrique révèle aujourd'hui trois composantes fortes. Tout d'abord, une malnutrition chronique, étroitement liée à la pauvreté et au sous-développement. » Mathieu Mérino (2009, p.1).

Dans l'œuvre d'Eza Boto, le cadre hygiénique ne répond pas aux normes prescrites par l'Organisation Mondiale de la Santé. La nourriture et la boisson sont conservées dans des conditions approximatives, comme le traduit Eza Boto par le truchement du paradigme d'une hygiène approximative caractérisant le milieu urbain africain :

(E4) : « le vin rouge généralement mélangé de mauvaise eau, le vin de palme souvent mal conservé » (p.23). Bien que « L'Administration en avait formellement interdit la vente... et la fabrication (...), il s'était donc installé un réseau clandestin de distribution, de vente, d'achat, de transport de ce produit rare » (p.23).

Le substantif « vin » est mis en apposition à travers l'adjectif « rouge » et du groupe prépositionnel « de palme ». P. Bacry (1992, p.220) écrit que « l'apposition sert souvent à

¹ Cité par Denis Ouédraogo, Moussa Kaboré, Blaise Kienou, 2007, Insécurité alimentaire, vulnérabilité et pauvreté en milieu rural au Burkina : une approche en termes de consommation d'énergie, « Mondes en développement » Paris, De Boeck Supérieur.

préciser et à mettre en lumière les connotations du mot initial sur lesquelles on veut insister ». Ce mot devient un mot-source. En effet, rattaché directement à l'adjectif « rouge », le substantif « vin » indique l'état, la coloration qui connote la qualité douteuse du vin. Les deux termes forment un même énoncé. Détaché par l'adverbe prépositionnel « de », au mot « palme », il marque l'origine, la provenance du vin. L'insistance prononcée sur ce mot « vin » annonce son impact nocif sur la santé de l'homme. D'ailleurs, le caractère dangereux de la consommation de ce vin est signifié sur chaque emballage, où il est marqué « À consommer avec modération » ou « Abus dangereux pour la santé »

La ville de Tanga, ville coloniale est perçue comme le haut lieu par excellence où affleure l'insécurité alimentaire l'insécurité alimentaire. En effet, dans ces agglomérations populeuses, l'approche de l'hygiène est approximative du fait de la pauvreté qui génère la promiscuité. Les produits de consommation ne sont soumis à aucun contrôle tels le vin et la bière qui sont souvent mal conservés, et mis à la disposition de la population. La consommation de ces produits dont la qualité laisse à désirer est à l'origine de plusieurs maux dans cette cité. De plus, l'insécurité alimentaire est perçue à travers abusive d'alcool sous formes approximatives au risque de la santé de citoyens africains :

(E5) ; « Dans la salle, quelqu'un proposait une tournée générale qu'il paierait de sa poche ». (p.7)

(E6) : « Je ne peux pas sortir dans la pluie, songeait Banda et je ne peux pas rester là indéfiniment sans rien faire. Je boirais tout aussi bien quelques gobelets de plus... » (p.75).

La boisson représente, pour les habitants de Tanga, une source d'inspiration, un refuge pour enfouir la somme de stress provoquer l'univers de la ville. C'est aussi un canal par lequel on se fait des amis, des confidences. Ainsi, le fait d'offrir de la boisson à ce parterre de buveurs n'est nullement source de richesse ou d'aisance financière. Cet acte dénote du partage, de la gaieté, de la joie. Celui qui le fait traduit sa bonne humeur aux autres. La proposition du bienfaiteur justifie l'unité au sein de la population, le raffermissement des liens sociaux. L'alcool s'apparente dans ces circonstances à un liant social, à un vecteur de la fraternité dans la ville coloniale. Dans ce cas de figure, le seul paradigme fonctionnant comme un facteur de rapprochement social est la boisson, l'alcool.

Utilisé comme une échappatoire aux soucis quotidiens il n'en demeure pas moins que l'alcool en dehors de l'euphorie qu'il provoque ne peut annihiler leurs préoccupations. Bien au contraire, elle altère leur intégrité physique et morale les conduisant dans des conduites

peu valorisantes, en témoigne ces propos du narrateur : « *au septième gobelet, il n'y tint plus : il sortit sur la véranda, tourna derrière la case et déversa dans la nuit, contre le mur de pisé, toute la bière qu'il venait d'absorber.* » (p.75) Ce tableau exposé est la face hideuse de la consommation d'alcool à la qualité approximative dans les cités africaines. En effet, elle ronge la lucidité des consommateurs jusqu'à faire d'eux des loques humaines. Au nombre de ces catégories d'insécurité évoquées plus haut, faut adjoindre le banditisme.

2.1.3. Le banditisme, un fléau grandissant des sociétés dites modernes

Comme toutes les villes du monde, le banditisme est un fléau qui est au centre de toutes les politiques. Présenté comme un phénomène social quasiment insolvable, le terme banditisme désigne l'ensemble des actes répréhensibles par la société et les lois. Il peut être synonyme de brigandage et de gangstérisme. Le banditisme est caractérisé par des actions violentes visant à lester la victime de ses biens. Selon M. Dischler² (2022), la définition du banditisme renvoie au rapport entre crime et loi, acteur et auteur, crime et société. « Il existe plusieurs formes de banditisme tout aussi variables que les institutions, les cultures et les régimes. Elle épouse les mutations des systèmes de pensée des pouvoirs politiques, publics et moraux d'une société donnée. Ainsi, une série de banditisme se posant comme un paradigme émaille *Ville cruelle* d'Eza Boto. Ce paradigme s'énonce dans l'œuvre à travers une série de meurtres, suicides, bagarres de groupe, la libre circulation des armes à feu et des armes blanches, rythmées de vol. Cela s'éprouve à travers les indices textuels suivants :

(E7) : « *Leur amour pour la bagarre et le sang croissait au fil des jours.* » (p.21)

(E8) : « *C'était la ville de chez nous qui détenait le record des meurtres et des suicides ! On y tuait, on s'y tuait pour tout, pour un rien et même pour une femme* », (p.21)

(E9) : « *Les mauvais garçons, nombreux ici, en avaient profité pour, la nuit, convertir la chaussée en lieu de règlement de compte* » (p.24).

Dans E7, le sang, liquide précieux et vital pour l'humain, se répand. Ce qui connote la présence omniprésente de la violence et la criminalisation progressive de la communauté urbaine africaine. Elle affecte durablement le ressenti et la perception de cette communauté pour se transmuier à son essence (« au fil des jours ») pour dire que cela n'émeut personne. La cité se transforme en un lieu de règlements de compte, tel qu'il est indiqué dans E8. En effet, le groupe nominal « le record des meurtres et des suicides » traduit induit le foisonnement des

² M. Dischler est l'auteur de l'ouvrage intitulé *Le banditisme, arme fatale de gouvernance*, publié le 12/2022-06-17 aux éditions Livres en folies.

homicides volontaires. Le caractère crapule de cet environnement se traduit par le bout de phrase faisant du crime un acte bénin transparaît à travers l'usage du paradigme : « on y tuait et on s'y tuait ». Dès lors le crime devient un acte banal, un non-événement. Bien plus, l'action de tuer ne constitue plus un crime, ni même un acte condamnable. Elle devient triviale. Cela se manifeste à travers la juxtaposition des actions, à travers le paradigme « tuait » qui postule indique la simultanéité des faits et la bestialité qui la sous-tend cet acte innommable. Une des raisons évoquées qui découle de cette anomie est la femme « pour une femme ». L'on est alors stupéfait quant au motif mis en exergue, car dans une telle circonstance la femme est chosifiée, discréditée et désacralisée. On ne peut pas se bagarrer pour des instincts ou des appétits sexuels. La ville n'est pas un synonyme de règne animal où les femelles sont conquises par le mâle dominant. Aussi, il y a un facteur favorable aux actes répréhensibles des jeunes gens. Il s'agit de « la nuit », période favorable pour commettre des délits. Dans son emploi, ce mot est intercalé entre deux virgules. Ce détachement, dans la construction phrastique, est une désarticulation de la syntaxe normative de la phrase. En effet, en optant pour cette forme de construction, l'usager met opère une emphase sur un fait. Le groupe nominal « la nuit » représente un handicap pour une société. En réalité, il ne s'agit pas des pôles journaliers (le jour et la nuit). C'est l'obscurité permanente qui s'observe dans nos villes (absence d'électricité). Les prédateurs, les caciques, les hors-la-loi attendent ce moment pour commettre leur sale besogne, sans aucune impunité. C'est le lieu d'interpeller de la part des autorités politiques plus de vigilances pour mettre un terme aux agressions sous ses diverses formes. La représentation de « la nuit » ne doit pas constituer une négation pour la population.

Les quelques formes d'insécurité que nous venons d'évoquer de façon sommaire relèvent de la volonté de l'auteur de vitupérer ce fléau. Il revient aux politiques de trouver des solutions idoines pour le bien-être de sa population. Un autre paradigme renvoyant aux difficultés rencontrées par les citoyens africains est l'insalubrité.

2.2. Les paradigmes renvoyant à l'insalubrité

La notion d'insalubrité renvoie d'abord à la présence de conditions ou d'indicateurs reconnus comme pouvant potentiellement porter atteinte à la santé des populations. Selon une étude de l'Institut National de Santé Publique du Québec (INSPQ)³, on parle d'insalubrité lorsqu'on en découvre quelques principaux indicateurs. Ce sont : l'absence de chauffage, d'éclairage, de source d'eau potable ou d'équipements sanitaires fonctionnels, l'accumulation importante de déchets (détritus alimentaires, excréments, poubelles), les animaux domestiques

³ INSPQ : Institut National de Santé Publique du Québec,

en nombre important, la malpropreté, le manque d'entretien, les moisissures ou conditions favorisant leur croissance (infiltration d'eau, cernes, taches), les odeurs nauséabondes persistantes et la présence significative d'insectes ou d'animaux indésirables. Au vu donc de tous ces indicateurs, l'on déduit que l'insalubrité de la ville a de lourdes conséquences sur les activités et la qualité de vie humaine. Il s'agit de notre environnement. D'un point de vue plus sociétal, l'Environnement est le milieu physique, construit, naturel et humain dans lequel un individu ou un groupe (une famille, un quartier, une société, une collectivité, une entreprise, Administration, etc.) fonctionne. L'environnement inclut l'air, l'eau, le sol, le sous-sol, la faune, la flore, les autres organismes vivants, les êtres humains et leurs interrelations.

Dans cette perspective, l'environnement est essentiellement envisagé à la fois comme un cadre aménagé et comme une matrice de l'existence qui influence l'expérience humaine et collective. En ce sens, on ne peut pas dissocier caractéristique physique et dimension sociale d'un lieu. La cité de Tanga n'est pas exempte de toutes ces réalités. Des poches d'insalubrité s'observent à travers certaines descriptions du narrateur. Nous en déclinons, d'une part, l'insalubrité liée au cadre immédiat et d'autre part, l'insalubrité liée au cadre sociétal.

2.2.1. L'insalubrité liée au cadre immédiat

Le cadre immédiat se définit comme l'espace qui est proche de l'individu, l'espace dans lequel il évolue et marque son temps constamment. Le cadre immédiat est l'environnement qui sera donc, à un moment donné, le milieu dans lequel l'individu évolue. En d'autres termes, il s'agit de notre milieu de vie (le logement). A. Ndabarushimana (2010) soutient qu'« il y a « insalubrité » lorsque les conditions de vie dans le logement sont déplorable et menacent la santé publique (infestation fongique importante, humidité, colonie de nuisibles...) et/ou lorsque les conditions minimales de sécurité ne sont pas respectées. » On déduit, donc qu'un logement est considéré comme insalubre lorsqu'il constitue une menace pour la santé ou la sécurité de ses occupants. De ce qui précède, le narrateur nous expose l'insalubrité qui dans l'environnement immédiat des habitants de Tanga à travers les propos suivants :

(E7) : « *il enfouit sa tête dans l'oreiller jaunâtre et sale (...) parmi les draps d'une blancheur indécise.* » (p.7)

(E8) : « *il fixait obstinément le toit de natte que la fumée avait rendues noires.* » (p.10)

(E9) : « *de nouveau il se pencha et cracha sur le sol.* » (p.13)

Le milieu immédiat est le microcosme par excellence. C'est le premier indicateur qui traduit la condition de vie de l'individu, car l'accent est mis sur la propreté. L'intérieur de la

maison comme il est décrit dans E7, est repoussant. À observer ces indices textuels, les locataires sont indifférents et sont, eux-mêmes, responsables de leur propre incurie. On note l'exiguïté de la pièce habitée, l'encombrement, l'insuffisance de hauteur du plafond, l'absence de cheminées. En effet, les adjectifs qualificatifs (jaunâtre, sale) donnent un aperçu de la literie. L'oreiller, en plus d'une altération de son éclat qui est terni (« jaunâtre »), traduisant un manque de propriété (« sale »). Cela démontre que les locataires ne prêtent pas attention aux effets sur lesquels ils dorment. Même la couverture (les draps) fait partie du diagnostic de l'insalubrité « blancheur indécise ». L'expression du « noires » dans E8, indique l'usage de bois de chauffe et donc la présence de suie à l'intérieur de la pièce. La chambre à coucher, bien souvent, se transforme en cuisine. Une telle pratique ne peut que produire un délabrement de l'environnement. La monstration du caractère local des lieux dénote de l'absence, voire de la réticence des occupants à mettre un point d'honneur sur le bien-être de leur cadre de vie, de leur cellule habitée. Il appartient aux propriétaires des locaux de créer les conditions d'une bonne hygiène corporelle, autour d'eux, en assainissant leur environnement pour se garder d'éventuelle des maladies épidémiques et endémiques. En cela, il faudrait aérer le local sans tenir compte de taille de l'appartement. Observons celui du cadre sociétal !

2.2.2. L'insalubrité liée au cadre sociétal

Il est question, dans cette section de notre réflexion de faire cas du paradigme de l'insalubrité sociale. Ce qui rend insalubre l'organisation ou le fonctionnement de la société. L'insalubrité émane des actions de l'individu dans la société. Il s'agit de sa responsabilité face à la dégradation de l'environnement. En effet, la nature est constamment agressée (la pollution de l'air, la prolifération des déchets de ménage et des usines, le manque de dépotoir...). L'on foule aux pieds les normes écologiques. A. Nikiéma (2011) souligne que « l'aménagement urbain est également confronté à un milieu physique peu propice au développement et au maintien d'un réseau permanent d'assainissement ». Bien souvent, cet aménagement ne répond pas aux normes sociales. Dès lors, se pose-t-il le problème d'entretien. À travers ces écarts comportementaux, l'individu est exposé à toutes sortes de dangers en rapport avec sa vie sociale. Dans *Ville cruelle*, quelques aspects d'insalubrité liés au cadre sociétal ont été évoqués :

(E10) : « *Sans ralentir, les camions pénétraient dans la ville, laissant un nuage de poussière triomphal flotter derrière eux, ou éclaboussaient hommes et choses de boue et de latérite rouge : les rues de Tanga n'étaient pas bitumées à l'époque.* » (p.20)

(E11) : « *Le Tanga indigène, le Tanga des cases...* » (p.20)

(E12) : « *Comme les gens de la forêt éloignée qui conservaient leur authenticité, les habitants de Tanga étaient veules, vains, trop gais, trop sensibles.* » (p.21)

L'insalubrité au sein de la ville de Tanga se fonde par sa proximité avec la forêt, « la forêt vierge équatoriale ». Les habitants de cette cité ont du mal à se défaire de ce milieu qui baigne dans la précarité, bien qu'aspirant à une meilleure condition de vie. On note un aspect fondamental et essentiel du développement d'une ville : il s'agit du « bitume », tel que décrit dans E10. De l'avis de tous les experts en développement durable, la route précède le développement. Le bitumage des voies donne de l'éclat et favorise une hygiène de vie à la communauté. Le réseau routier fait partie des facteurs importants de développement. Ainsi, l'absence de bitume est un handicap au développement. Les voies d'accès constituent une véritable difficulté à la circulation du fait qu'elles sont impraticables. Les paradigmes « nuage de poussières », « la boue », « la latérite rouge » sont des indices qui ressortissent du mauvais état de la route.

Caractérisant les habitants de Tanga comme des indigènes (E11), les syntagmes nominaux « **Le Tanga indigène** », « **le Tanga des cases** » dénotent de la manifestation de celles-ci à se complaire dans une précarité sans pareille et qui épouse son quotidien. En effet, l'expression « indigène » était dévolue à des peuples n'ayant pas connu la civilisation occidentale à une époque très lointaine.

Dans cet usage, il a une valeur péjorative tendant à traduire le manque d'hygiène dans la vie de cette population, la pauvreté à échelle exponentielle. Ce qualificatif est attesté par le groupe nominal « le Tanga des cases ». Ici, la juxtaposition de ces deux phrases nominales, par l'usage de la ponctuation (la virgule), marque la contiguïté sémantique. Cette forme d'écriture qui est un procédé de mise en relation de phrases ou de constituants, met en exergue le substantif « Tanga ». En effet, il y a une similitude des caractérisants « indigènes » et « cases ».

Par cet emploi, il détermine du point de vue de l'habitat, la case comme le pendant des indigènes. Elle serait inhérente à leur incapacité à s'adapter à la modernité. En effet, ces phrases, dites phrases non verbales, ont une valeur prédicative marquant l'énonciatif. L'expressivité est réduite. Selon G. Guillaume cité par M. Riegel et al (1994, 764), « quand l'expression grammaticale se réduit, l'expressivité croît. » C'est cette projection qui se justifie à travers l'emploi de l'item « indigène ». L'indigène, ici, est l'individu qui manque d'instruction et de propriété. Il est sujet à la bestialité. En d'autres termes, c'est un sous-homme. C'est l'image que présente l'auteur dans cette construction phrastique. Cette étiquette prend forme dans l'adjectif qualificatif « veules » (E12). Le portrait assez sombre de

la population de Tanga résulte du fait qu'il n'y a aucune politique d'aménagements et d'assainissement dans cette ville typique africaine. Les habitants sont livrés à eux-mêmes. La situation actuelle de l'environnement de Tanga est intimement liée à la situation actuelle de la population. La morosité qui s'instille dans cette ville détermine certains habitants à la quitter définitivement : « C'est à Fort-Nègre que j'irai m'installer. (...) Je ne viendrai pas me rouler dans la boue de Tanga, ça c'est sûr. » (p.91). La décision de ne plus vivre dans cette ville trouve son sens dans ce passage : « Il était dégoûté par la laideur et la misère de tout ce Tanga-Nord, avec ses cases ratatinées, insignifiantes, mal construites, percées de grands trous par lesquels on pouvait voir l'intérieur. » (p .91). Par le désir de quitter Tanga, ils en font un espace nocif qui affecte leur essence et leur avenir.

Conclusion

Les quelques formes de paradigmes que nous avons présentées dans cette étude sont des faisceaux à travers lesquels une politique doit être menée pour un meilleur assainissement et une bonne condition de vie de la population. L'insécurité et l'insalubrité sont des fléaux qui touchent l'ensemble d'une communauté. En pointant du doigt certains marqueurs qui les régissent, il revient, donc, de trouver un cadre d'interprétation accessible à chacun et un fondement de solutions prescriptives évidentes. Les enjeux sont importants, car il s'agit de la responsabilité de tous. Le projet de ville nouvelle doit tenir compte de ces paradigmes comme une boussole dans sa réalisation. Une société se caractérise par son potentiel humain à travers un mode de vie dépourvu de toute agression environnementale.

Références bibliographiques

ARRIVÉ Michel et al, 1986, *La grammaire d'aujourd'hui, guide alphabétique de linguistique française*, Paris, Flammarion.

BACRY Patrick, 1992, *Les figures de style*, Paris, Belin.

CRNJANSKI Natacha& Vincent DARRACQ, 2014, *Un risque sous-estimé : l'insécurité routière dans les pays émergents*, Club des Directeurs de Sécurité des Entreprises | « Sécurité et stratégie », - <https://www.cairn.info/revue-securite-et-strategie-2014-1-page-15.htm>, consulté le 10/09/2022.

DESCHAMPS Cathérine, 2003, *L'insécurité routière : Les accidents de la route sont-ils une fatalité ?* <http://www.asmp.fr> - Académie des Sciences morales et politiques, consulté le 26/09/2022

DISCHLER Marcelin, 2022, *Le banditisme, arme fatale de gouvernance*, lenouvelliste.com, <https://lenouvelliste.com/article/236453/le-banditisme-arme-fatale-de-gouvernance>), consulté le 24/09/2022

DUCHET Claude, 1979, *La sociocritique*, Paris, Nathan.

EZA Boto, 1971, *Ville cruelle*, Dakar, Éditions Présence Africaine.

JANIN Pierre, 2008, *L'insécurité alimentaire en Afrique de l'Ouest : cadres politiques et option technique pour l'action*, [L'insécurité alimentaire 2.pdf](#), consultée le 15/08/2022.

MAINGUENEAU Dominique, 2009, *Les termes de l'analyse du discours*, Paris, Éditions du Seuil.

MÉRINO Mathieu, 2009, *L'insécurité alimentaire en Afrique subsaharienne*, Fondation pour la Recherche Stratégique, www.frs.strategie.org, consultée le 08/09/2022.

NDABARUSHIMANA Alexis, 2010, *Lutte Contre l'Insalubrité au sein des Communautés Locales de la Mairie de Bujumbura : Analyse du Rôle de la Coopérative "Isuku Iwacu" de la Zone Kinama*, European Scientific Journal, ESJ, 16(32), 6. <https://doi.org/10.19044/esj.2020.v16n32p78>, consulté le 21/09/2022.

NEVEU Franck, 2000, *Lexique des notions linguistiques*, Paris, Nathan

NIKIEMA Aude, 2011, *Zeyni El Abidine Sy , Géographie Urbaine de l'insalubrité : le cas de Saint-Louis du Sénégal*, De Boeck Supérieur | « Afrique contemporaine », <https://www.cairn.info/revue-afrique-contemporaine1-2011-1-page-155.htm>. consulté le 21/09/2022

NOBLE Julien, 2016, *L'insécurité personnelle et ses variations : pour une analyse dispositionnelle*, *Médecine & Hygiène* | « Déviance et Société » , <https://www.cairn.info/revue-deviance-et-societe-2016-3-page-251.htm> , consulté le 21/09/2022.

OUÉDRAOGO Denis et al, 2017, *Insécurité alimentaire, vulnérabilité et pauvreté en milieu rural au Burkina : une approche en termes de consommation d'énergie*, De Boeck Supérieur | « Mondes en développement », <https://www.cairn.info/revue-mondes-en-developpement-2007-4-page-65.htm>, consultée le 18/09/2022.

RIEGEL Martin et al, 1994, *Grammaire méthodique du français*, Paris, puf.

TAMINE Gardes Joëlle et al, 2011, *Dictionnaire de critique littéraire*, Paris, Armand Colin.

La migration par l'écriture : un allégorisme de la transculturalité dans *Loin de mon père* de Véronique Tadjo

Jean-Jacques Koffi KASSI
Université Alassane Ouattara
UFR Communication Milieu et Société
Département de Lettres Modernes
jjkasskoff@gmail.com

Résumé

Loin de mon père de Véronique Tadjo, aux allures fusionnelles entre la Côte d'Ivoire et le monde est le lieu d'inscription de plusieurs espaces, de diverses transmissions et d'élan de médiation. En arrière-plan des échanges épistolaires, de leur dynamique de diffusion et de leurs porosités culturelles, se profilent bien de sujets dont les mobilités et les fluctuations. La ligne directrice étant la création littéraire en rapport avec le concept de transculturalité, élément d'une perspective portant sur les questions actuelles des migrations et de l'identité. Cette étude entend montrer que la démarche scripturaire de l'écrivaine ivoirienne est un ambitieux projet d'élaboration d'un univers perméable au dialogue et à la communication interculturelle par une technique narrative qui marque le double désir de soi et de l'autre.

Mots clés : allures fusionnelles, migration, création littéraire, transculturalité, communication.

Abstract

Far from my father by Veronique Tadjo, in the fusional pace between the Ivory Coast and the world, is the place of inscription of several spaces, of various transmissions and of impetus of mediation. In the background of the epistolary exchanges, their dynamics of diffusion and their cultural porosity, many subjects are emerging including migrations, mobility and fluctuations. The guideline being literary creation in relation to the concept of transculturality, an element of a perspective on current issues of migration and identity. This study aims to show that the structural approach of the ivory writer appear as an ambitious project to develop a universe open to dialog and intercultural communication through a narrative technique that marks the double desire for oneself and for over.

Key words: Fusional looks, Migration, literary creation, transculturality, communication.

Introduction

Il va de soi que la mondialisation qui touche les sociétés contemporaines soulève les grandes questions de la sexualité, de l'écologie, de la diversité et surtout de la culture et de l'identité. Dans les contextes sociaux traversés par de telles préoccupations, un constat s'impose dans les figurations littéraires : « la société agit sur les formes des textes et oriente leurs structures » P. Aron et A. Viala (2006, p. 109). Autrement dit, les textes peuvent être articulés sous des formes transculturelles pour défendre une vision du monde résolument tournée vers l'ouverture. Face à ces grands croisements caractéristiques du monde moderne

que S. P. Huntington (2000) qualifie de « *Choque des civilisations* », le réel africain, dans toutes ses approches littéraires, transcende les formalités génériques et taxinomiques. Cette dynamique fait de la forme littéraire africaine un lieu de métissage qui remet en cause les postulats et les visions fixistes. Ce qui conforte, selon G. Ngal (1994, p. 108), « la possibilité d'une communication interculturelle, ou ce qu'on appelle les universaux transculturels, c'est-à-dire les éléments symboliques permettant aux hommes qui relèvent d'une culture de communiquer avec ceux qui relèvent d'une autre culture ».

Ainsi, si l'on se réfère singulièrement aux problèmes de migration, de culture et d'identité, la démarche sociologique que renferme *Loin de mon père* de Véronique Tadjou stimule l'interculturalité dans la mesure où ce texte instaure un cadre privilégié au dialogue entre les cultures. L'auteur conçoit ainsi le roman comme un socle hybride au sein duquel l'ouverture à l'autre voire le désir de l'autre acquiert des fulgurances notables ou comme un pendule qui oscille d'une culture à l'autre. L'altérité de ce texte est dialogale : elle part du principe que l'univers romanesque transcende majestueusement les barrières et inscrit l'écriture dans une échelle où E. Glissant (1990) parle de « *poétique de la relation* ».

L'ambition de cette réflexion est, précisément, le questionnement de l'espace du texte dans ses relations et influences socioculturelles, dans ses dynamiques de métissage et dans ses enjeux scripturaires. Quelles ressources narratives Véronique Tadjou utilise-t-elle pour instruire le lecteur sur les diverses formes de relations d'intégration à la fois textuelles et sociales ? Quelles sont les représentations symboliques qui interagissent et interfèrent dans l'espace littéraire du texte pour exprimer l'intrication des valeurs et des modes de vie ? La réflexion emprunte à G. Genette (1982) sa conception narratologique et à P. Bourdieu (2001) sa vision socio poétique. Elle montre d'une part que l'écriture de ce roman implique des techniques et des choix fictifs dans la représentation scripturale de la société contemporaine. D'autre part, elle permet de reconstituer le point de vue social à partir duquel l'auteur écrit le roman.

En prenant ainsi appui, principalement, sur la « sociologie des textes », au sens où l'entend E. Cross (1983, p. 2), nous présenterons, d'abord, le substrat textuel, analyserons, ensuite, les représentations symboliques auxquelles les personnages, dans leur opacité culturelle, se réfèrent aux autres et tenterons d'exposer, enfin, les enjeux sociaux liés aux divergences culturelles dans les relations humaines.

1. La pratique intertextuelle : une métaphore de l'interculturalité

L'emploi du terme interculturel implique, nécessairement, si l'on attribue au préfixe "inter" sa pleine signification, interaction, élimination des barrières, échange... Le mot "culture", lui, inclut les valeurs, les modes de vie et de représentations symboliques auxquels les communautés se réfèrent dans leurs relations entre elles. Les revendications identitaires s'expriment, désormais, dans les croisements, les mélanges et, surtout, dans les mutations textuelles. Ce type de rapport ou de métamorphose est observable dans *Loin de mon père* de Véronique Tadjou. Incarnation de cette porosité fondamentale du roman, ce texte cumule une dose massive d'indices intertextuels observables dans des narrations déclinées en ordre du jour de réunion, avec des structures singulières :

ORGANISATION DES FUNÉRAILLES
DE NOTRE REGRETTÉ KOUADIO YAO

Ordre du jour :

- Élection des responsables des comités.
- Cotisations.
- divers.

La présence de tous est indispensable V. Tadjou (2011, p. 17).

Derrière les changements de formes, de nature et de structure, si considérable que le roman n'est plus reconnaissable, se voile et se dévoile en même temps une dynamique identitaire qui s'inscrit dans la pluralité, dans les échanges.

Il y a, également, les citations : « *c'est en quoi elles se rapprochent des plus hautes civilisations humaines* » V. Tadjou (2011, p. 47), un exposé sur la sorcellerie qui s'étend de la page 48 à la page 52, le journal intime du père Kouadio, de la page 31 à la page 34 et, surtout, une kyrielle de correspondances qui émaillent et segmentent l'intrigue. Toutes ces interférences de narrations non romanesques se signalent par des marques typographiques que sont les usages excessifs de l'italique et de la majuscule qui déstructurent le tissu narratif ainsi que l'intrigue. Dans ce cas de figure, T. Samoyault (2001, p. 32) observe que « le texte est entièrement construit à partir d'autres textes. L'intertexte semble sa donnée dominante ».

Loin de mon père est un cas typique d'intertexte, de réécriture et d'interaction dans la mesure où la narration fait échos à des données scripturales incompatibles à l'écriture romanesque. Dans ce roman de 151 pages, les relations épistolaires sont au nombre de dix. Cette quantité importante de correspondances, à relent idéologique, fait du tissu narratif de ce roman une collection de lettres. De sorte que par le biais de la pratique épistolaire, Véronique Tadjou organise une architecture intertextuelle à laquelle se superposent des aspérités culturelles.

Dans la lettre de Julien Roche, un ex-expatrié français en Côte d’Ivoire, par exemple, l’essentiel des échanges révèle qu’il « dirigeait une école de musique et de danse, art en mouvement » à Abidjan V. Tadjó (2011, p. 47). On apprend, par ailleurs, que la période expérimentale de l’œuvre musicale de la mère de Nina, une Française, était faite « de compositions mixtes, mêlant rythmes africains et rythmes occidentaux » V. Tadjó (2011, p. 47). Ces différentes lettres sont traversées par une intertextualité dialogale, par un désir du mondialisme qui dénote un certain élan interculturel des auteurs des lettres. T. Samoyault (2001, p. 32) y verrait encore une manière de « conduire l’analyse du côté de la compréhension de la dissémination, des raisons profondes de la désintégration du texte par l’intertexte ».

En arrière-plan des références épistolaires qui structurent l’intrigue romanesque, les échanges articulent plusieurs identités, brouillant ainsi tout attachement des auteurs des lettres à une seule idéologie, du moins à une seule culture. Ainsi, la lettre, à travers laquelle Gabrielle répond à sa sœur, donne une image d’elle-même, de ses engagements idéologiques, voire culturels comme esthétiques, par le biais de ses connaissances multiculturelles :

Les musulmans enterrent vite leurs morts, après avoir creusé de modestes tombes. Les Indiens les brûlent sur des bûchers ardents. Je ne veux pas te choquer, [...] Malgré les cérémonies coûteuses que vous avez déjà entreprises et que vous allez encore entreprendre, personne ne pourra combler le vide laissé par papa V. Tadjó (2011, p. 137).

L’imaginaire social, identitaire, bref culturel du personnage apparaît au sein même de sa missive. ‘L’entre-deux’ ou ‘l’entre plusieurs’ dans *Loin de mon père* transparaît chez ce personnage par le biais de ses idéologies. Elle se lit comme le symbole de plusieurs cultures, de multiples valeurs. Cette diversité de son identité ou mieux de son « *ipséité* », pour emprunter une expression chère à P. Ricœur (1990), se perçoit à travers ses conceptions transculturelles voire ‘transreligieuses’. Les nombreux échanges épistolaires et leurs perméabilités culturelles (un Français qui dirige une école de musique et de danse en Côte d’Ivoire ; des compositions qui mêlent rythmes africain et occidental ; une métisse qui s’imprègne des obsèques chez d’autres peuples), reflètent les interactions, les échanges, les partages et la reconnaissance de la culture de l’autre en dehors d’un ethnocentrisme. Le texte de Véronique Tadjó est alors un modèle idéal de cette porosité spatio-temporelle qui transcende majestueusement les barrières du nationalisme réducteur ; le dialogue entre les différents espaces culturels et le désir interculturel en sont les grandes orientations.

Du coup, la narration charrie tout un cortège d’espaces qui interagissent, communiquent entre eux dans une parfaite atmosphère de compénétration. La configuration

spatio-temporelle, quant à elle, exhale une densité élevée de lieux, privilégiant ainsi une forme d'interpénétration et de communication entre les aspects intellectuels de plusieurs civilisations. De fait, la correspondance entre Nina, revenue en Côte d'Ivoire, et sa sœur Gabrielle restée en voyage partout dans le monde, est un ensemble d'informations liées aux processus culturels d'organisation des funérailles en Côte d'Ivoire, en Inde et chez les musulmans. Nina est encore en correspondance avec Amon Brou, son frère (p. 123) qui vit à Montréal, au Canada et avec Julien Rocheinstallé désormais en France et qui parle de la Côte d'Ivoire au passé : « J'ai vécu en Côte d'Ivoire à Abidjan » V. Tadjó (2000, p. 69). Ces missives déclinent une énonciation multinationale et suggèrent une forme de compénétration. Il apparaît alors que les correspondances, en tant que points de relais et de transmissions, fonctionnent comme des métaphores qui établissent le projet de l'opacité identitaire et autorisent le déploiement du jeu interculturel chez l'auteur.

L'ensemble de la narration est bâti autour d'un système de références qui usent volontiers d'une localisation de coexistence. Elle évoque constamment la Côte d'Ivoire, la France, le Canada, la Chine, le Togo, le Bénin. Le paysage transnational en mouvement ou en transit est ainsi une technique de figer l'entre-deux, ou du moins "l'entre-plusieurs" dans le tissu narratif. Le narrateur décrit ainsi le lieu de formation du père de Nina : « L'EPS de Bingerville recevait encore les élèves venant de la Haute-Volta [...]. Dix Ivoiriens, une douzaine de Dahoméens et de Togolais furent reçus [...]. Le seul candidat fut un jeune Européen » V. Tadjó (2011, p. 32). Dans ce système narratif soumis aux flux, le paysage des espaces imaginés est constitué par l'immense variété démographique. Cette caractérisation du flux migratoire, jalons pour une anthropologie transnationale, est une approche métaphoriquement descriptive des cultures en transit. L'auteur représente un paysage à partir duquel « sont dispersées les identités déplacées, recomposées, inventées » P. Gin (2001, p. 1),

Cet entre états qui nourrit la narration à travers l'épistolaire correspond à l'intégration de l'imaginaire, à la formulation d'une vision du monde fondé sur la contiguïté entre les espaces. Ces pays de contact soulignent le premier aspect d'un spectre de mobilité, de mélanges, d'hybridation et de métissage entre l'ici et l'ailleurs.

2. La sémiotisation de la « migritude » ou la poétique de la mobilité culturelle

La théorie sur l'identité culturelle dans l'œuvre *Loin de mon père* fait prévaloir qu'elle est une entité « faite d'appartenances multiples » A. Maalouf (1998, p. 40). L'imaginaire social et culturel du roman structure la conception de l'identité non comme un phénomène

figé, mais l’appréhende comme une manifestation dynamique relevant de la multiplicité et de la mouvance. De sorte que les personnages n’émergent pas d’une sociologie solipsiste.

Dans ce lot de personnages, il y a ceux qui ont vécu en Côte d’Ivoire et qui sont ailleurs (Gabrielle) ; ceux qui sont venus d’ailleurs et sont repartis de la Côte d’Ivoire (Julien Roche et Hélène, l’épouse du défunt) ; ceux qui y étaient et qui y reviennent (Amon et Nina) ; enfin, ceux qui sont en Côte d’Ivoire et qui en partent (Kangha). Ces personnages dont les déplacements s’entremêlent sont donc définis comme des sujets transnationaux. Avec eux, écrit,

Cette expansion des mouvements se concrétise par l’identité mouvante installée comme marque de fabrique dans l’intrigue. J. M. Paterson (2009, p. 15), écrit, à ce sujet qu’« il y a une mise à distance d’un certain discours identitaire restreint au profit de l’éclatement, de l’hétérogène et de la mouvance ». On peut ainsi lire : « je vis à Montréal » (123) ; « Je dois me rendre aux États-Unis pour un entretien » (124). Ce relevé indicatif se veut l’écho d’un usage similaire ; et par le recours à des stéréotypes identiques, la mobilité se déploie en une théorie ouverte, sous une forme pertinente et exhibe l’identité profonde du locuteur, notamment celle d’Amon, de Nina, de sa mère et de ses sœurs : « Vous étiez parties en France avec votre mère. [...]. Après le BAC, il m’a envoyé poursuivre mes études universitaires à Bordeaux. J’y suis resté pendant huit ans avant d’aller travailler au Canada » V. Tadjó (p.133). La plupart des personnages du récit sont dans ce registre de déplacement. Leurs migrations, leurs mobilités et leurs fluctuations participent d’une identité mouvante.

Cette configuration suggère que l’entité culturelle se trouve recomposée, dans la mesure où les personnages intègrent de nouvelles frontières sociologiques. Leur identité, selon les propos de J. Chevrier (2006, p. 110), « n’est pas donnée une fois pour toutes ». Elle est, alors, un processus constamment ouvert et interactif. Du coup, les multiples voyages qui articulent l’espace romanesque revêtent une dimension d’ouverture interculturelle. Nina est née de père Ivoirien et de mère Française ; ayant fait son enfance et son adolescence en Côte d’Ivoire, elle a séjourné pendant des années en France, et revient au pays pour les funérailles de son défunt père. Ces différents déplacements lui permettent de se forger un piédestal culturel et existentiel sur fond de dialogue interculturel. Le personnage clé de Véronique Tadjó est inscrit dans la synthèse culturelle. P. Blanchet (2012, p. 159) suggère alors que le personnage est une « articulation consciente assumée en une identité culturelle [...] « hybride » ou « métissée » de la pluralité de son propre système interactif [...] et donc de la légitimité des pluralités portées par toute altérité ».

Tel est le sens de la portée culturelle que l'auteur donne à ce roman à travers les propos de Nina dans sa lettre à sa sœur Gabrielle : « Elle a réussi à monter un commerce de produits fabriqués en chine qu'elle vend au marché d'Adjamé » V. Tadjou, (2011, p. 136). Ce court passage remet en question les valeurs de base du système d'origine en soulignant les transformations identitaires inhérentes à la mobilité des protagonistes et surtout à un environnement culturel nouveau. De la même manière que la plupart des personnages, Gabrielle, au regard de sa mobilité, revendique une vision multi-identitaire et interculturelle :

Les musulmans enterrent vite leurs morts, après avoir creusé de modestes tombes. Les Indiens les brûlent sur des bûchers ardents. Je suis persuadée que les longues funérailles élaborées ne sont organisées que pour les vivants. En fait, ils ne pensent qu'à leur propre enterrement. Le décorum, le faste et l'argent, tout ça, c'est pour eux-mêmes, pour se reconforter V. Tadjou (2011, p. 137).

De ses expériences de déplacement, de ses connaissances ou de ses découvertes, émerge un sujet particulier, une individualité forgée par divers registres de valeurs et de normes qui évitent ou repensent la conception fixiste de l'identité. Le personnage de Véronique Tadjou va au-delà de ses deux terres d'origine, la Côte d'Ivoire et la France, domine l'identité ethno-nationale pour devenir un être de tous les pays. Un reflet qui illustre bien ce qu'E. Glissant (2005, p. 185) considère comme une « identité-relation », c'est-à-dire une image pluriculturelle qui serait la résultante des expériences de voyage.

L'univers de ce roman se caractérise par la porosité des frontières au point où l'on serait tenté de parler d'un village planétaire dans lequel les personnages sont animés par le cosmopolitisme. Par la migritude démesurée, l'auteur de *Loin de mon père* refuse l'existence des frontières et construit ses personnages comme des citoyens de tous les pays, des sujets migrants. Le défi consiste à rapporter de ses différents déplacements ce qui pourrait édifier positivement un destin commun assumé et engagé dans la diversité. Ce trait du voyage, C'est une identité encadrée dans la réalité transnationale dont il s'agit dans ce passage :

Konan, le fils du vieux Amichia, l'invita à prendre part à un voyage au Ghana qu'il organisait avec plusieurs autres personnes. [...] Mme Affoué Germaine y allait afin de s'approvisionner en produits cosmétiques pour son petit commerce. Le cousin Gustave voulait rendre visite à son fils installé là-bas avec sa famille [...]. Quant à lui Konan, il voulait consulter un pasteur Ghanéen. V. Tadjou (2011, p. 57).

On retrouve l'image archétypale des entités effectuant le flux et le reflux d'un pays à l'autre. Une telle posture fait de ces personnages des citoyens du monde, des individus partisans de la conception en cours dans les sociétés actuelles, à savoir les échanges et partages inhérents à la culture cosmopolite dont le but est de défendre une vision du monde

résolument tourné vers l'ouverture aux autres cultures. L'interculturalité innerve de l'intérieur le mode même sur lequel la migritude conceptualise son objet, et jusqu'à son expression, en transformant la sémantique des mouvements des personnages en une vision arc-en-ciel de la société contemporaine.

La mouvance des personnages est lue comme un transfert des cultures, une image inféodée par l'enchevêtrement des phénomènes sociaux à caractère religieux, moraux et idéologiques. Ainsi, pour définir l'anéantissement des frontières et de la mêmeté, J. Urry (2005) convoque, dans une perspective de la « *sociologie des mobilités* », les métaphores du fluide, du nomadisme, du tourisme ; celles qui concernent les rapports, les échanges entre cultures, entre civilisations différentes.

3. La fiction transculturelle et ses enjeux sociaux

« Lorsqu'on est installé dans un principe d'expansion, un espace de rencontres et de pluralisme, naît inévitablement aussi un espace de conflit des valeurs, que celles-ci soient locales, communautaires ou nationales » C. Forestal (2008, p. 393). La présente analyse entend montrer que les cultures sont par nature enclines à se renfermer sur elles-mêmes et qu'elles développent souvent un mécanisme de défense lorsqu'elles se trouvent confrontées à d'autres. La question identitaire s'effectue de manière continue tout au long de la trajectoire individuelle et dépend, à la fois, du contexte des funérailles et des ressources culturelles mobilisées. Cette identité se modifie donc en fonction des différentes expériences. Tel est le sens que l'on donne aux convictions de Gabrielle, lorsque sa sœur Nina essaie de partager avec elle ses émotions, ses sentiments, en l'invitant à venir voir pour une dernière fois leur défunt géniteur :

« Je viens de recevoir ton message. [...] Je suis toujours en voyage. Oui tu as raison, je ne viendrai pas. Pour moi, papa n'est pas un cadavre. Je n'ai pas besoin de le voir une dernière fois. Son corps n'a pas d'importance. Je préfère garder son souvenir intact » V. Tadjó (2000, p. 137).

En raison des déplacements des personnages, et/ou des groupes d'individus à travers l'intrigue romanesque, les fusions d'hommes se multiplient de plus en plus dans l'univers ; d'où plusieurs nouveaux problèmes, notamment celui du vivre-ensemble et/ou de l'intégration. Des instances énonciatives dans *Loin de mon père* permettent, nous paraît-il, à Véronique Tadjó, d'articuler cette turbulence des sujets. C'est encore le cas de Nina dont l'imaginaire social est profondément affecté par des cauchemars liés à son retour : « Des voix se mirent à hurler dans son crâne : 'pour qui te prends-tu ? Tu n'es rien. Ta maison a été

rasée. Tes parents n'existent plus. Personne ne veut de toi, ici. Va-t'en !' » V. Tadjó (2000, p. 9). En effet, cette rupture avec soi-même lui fait prendre conscience de son existence en tant qu'individu à part entière et elle commence ainsi à s'interroger sur sa capacité à s'adapter à ces changements, aux personnes familières devenues étrangères.

D'abord, il faut voir, à travers le regard désabusé de Nina, l'héroïne, un élan interculturel qui trouve son expression pragmatique à travers les transformations brutales qui ont affecté son pays paternel, la Côte d'Ivoire depuis son exil en France, le pays d'origine de sa mère : « Tout avait basculé, tout s'était effondré. L'exil la gifla de plein fouet et se jeta sur elle » V. Tadjó (2011, p. 9). Cette phrase autorise la frustration ainsi que le persiflage à l'encontre de son pays paternel. En installant Nina dans la distance « J'ai l'impression d'être à deux pas de toi, et pourtant un gouffre nous sépare » V. Tadjó (2011, p. 7) et dans la mobilité « Nina sortit de la voiture et s'engagea dans l'allée qui menait à sa maison d'enfance » (p. 22), la narration opère une lecture du personnage à partir des affects nostalgiques qui traversent le récit.

Le voyage qu'elle entreprend, après le décès de son géniteur ivoirien, ce voyage de la France en Côte d'Ivoire et donc vers 'l'autre côté', est, essentiellement, décrit par le narrateur comme une quête de liberté, comme le désir d'un ailleurs où le personnage trouvera sa propre plénitude. Avec la mort de son père auprès de qui elle pouvait en quelque sorte constituer un semblant d'identité, une identité forgée conjointement à l'existence d'autrui, Nina perd son point de repère et éprouve ce puissant sentiment de vide difficile à combler : « L'angoisse monta en elle, brutale. Dans quelques heures, elle serait à la maison. Mais sans lui, sans sa présence, que serait-il ? Des murs, des objets et quoi d'autre ? Elle allait devoir réévaluer ses certitudes » V. Tadjó (2011, p. 8). Ce relevé des affects participe d'un discours de l'intégration qui se paye d'un positionnement identitaire ambigu pour le personnage.

En ne restant pas insensible à cette nature qui s'imposait à elle comme un appel à ses origines, le personnage se construit à partir de coutumes, de comportements, d'attitudes qui d'étrangères, se transforment en naturels ou du moins en familiers. Le visage en permanence tourné vers son héritage paternel ivoirien, Nina s'interroge alors : « Ai-je vraiment perdu mon pays ? » V. Tadjó (2011, p. 9).

Lors de ce voyage au terme duquel l'héroïne apprend, pour la première fois, l'existence d'autres frères qui résident aussi bien en Côte d'Ivoire qu'en Occident, elle prend conscience de soi et trouve la possibilité de découvrir les Autres. Si elle s'acharne à rechercher le petit Koffi, son demi-frère, et à l'intégrer à la famille, à rencontrer Amon, un autre demi-frère dont elle ignorait l'existence, c'est justement parce qu'elle refuse de passer le

reste de sa vie à se poser des questions sur sa filiation. En saisissant ces liens paternels qu'elle n'avait connus auparavant et en voyant dans ces liens son appartenance à une famille aux caractéristiques mosaïques, Nina se rend compte de son attachement avec plusieurs sujets investis dans différents milieux : ses demi-frères Koffi et Amon respectivement en Côte d'Ivoire et au Canada, sa sœur Gabrielle en voyage dans le monde. Cette perception contribue significativement à la construction de son identité plurielle. Car selon M. Castra (2012, p. 72-73) :

Les identités collectives trouvent leur origine dans les formes identitaires communautaires où les sentiments d'appartenance sont particulièrement forts (culture, nation, ethnies...) et les formes identitaires sociétales qui renvoient à des collectifs plus éphémères, à des liens sociaux provisoires (famille, groupe de pairs, religion).

Autrement dit, la construction d'une identité individuelle nécessite des interactions sociales qui se créent au cours d'une durée active se renouvelant et se reconstruisant à chaque pas que Nina fait dans l'élan vital de la société. En d'autres termes, J. P. Sartre (1946, p. 6) soutient que pour pouvoir « obtenir une vérité quelconque sur moi, il faut que je passe par l'autre ».

Dans *Loin de mon père*, l'origine et la fraternité qui constituent les fondements de l'identité servent à comprendre les racines de l'héroïne. Elle se met en contact avec tous ses demi-frères dont elle apprend l'existence en Côte d'Ivoire et ailleurs. De ce point de vue, l'autre se révèle pour elle comme un miroir où le « soi » se regarde pour pouvoir se connaître. Le cheminement vers ses frères est lié à ce besoin identitaire qu'éprouve tout être désireux de mieux comprendre son enracinement dans le monde. Une telle approche, fondée sur la recherche des certitudes sur l'existence de l'autre, suppose, selon J. P. Sartre (1946, p. 6), que « l'homme qui s'atteint directement par le cogito découvre aussi les autres et il les découvre comme la condition de son existence ».

Fondée ainsi sur les caractéristiques de l'autre, elle pose un problème puisqu'elle marque à la fois l'identité et la différence. Le défi consiste à rapporter de nos différentes appartenances ce qui pourrait édifier positivement un destin commun et assumé. Ce caractère renvoie à la notion de l'autre, autrement dit à celui qui est différent du « soi » avec lequel il entre en relation réelle. Cette nature contradictoire de l'autre, soutenue par l'impossibilité de définir l'identité sans la notion de différence ou vice versa s'explique à partir de la perception de l'insociable sociabilité de l'homme par E. Kant (1993, p. 72) qui écrit que :

Je suis fait pour vivre avec l'autre, j'ai besoin de lui pour partager le travail, des émotions, le plaisir et la peine, ou même simplement mon sentiment d'exister. Mais

des faits innombrables prouvent combien la cohabitation est désespérément difficile: depuis les conflits entre les individus jusqu'aux guerres entre les peuples, tout montre que si autrui se révèle être l'allié le plus indispensable, il est aussi mon plus implacable ennemi.

Cette conception indique que, malgré les distances, le choc de la trahison et de l'infidélité avérée de son défunt père, Nina avait besoin de découvrir les vies cachées, de reconnaître ses autres frères pour pouvoir s'accepter et être acceptée comme tels. Cette perception existentielle de l'homme basée sur la reconnaissance des autres permet au personnage de retrouver sa liberté de ressentir son existence, sa plénitude. À la fin du roman, le narrateur traduit la paix intérieure de l'héroïne dans cette formule métaphorique : « Nina se laissa sombrer dans un sommeil sans égal » V. Tadjou (2011, p. 144).

Conclusion

Loin de mon père est une œuvre où Véronique Tadjou construit une héroïne dont la quête identitaire et l'héritage paternel permettent de retrouver et de reconnaître son passé et par conséquent de se reconnaître soi-même. La découverte et l'acceptation de ses demi-frères ne sont possibles que par le dialogue par lequel la construction de l'identité se doit de prendre en considération celle de l'altérité. L'évolution de ce regard pluriel permet ainsi de définir la place de l'individu dans la riche diversité et sert à créer un univers imaginaire qui correspond métaphoriquement aux sociétés contemporaines. L'hybridation, le changement, l'ouverture et les échanges constituent le fondement de toute culture vivante. Il s'agit, alors, de penser les rencontres interculturelles en respectant à la fois le principe d'identité sans nier celui de métissage. La sémantique des mouvements des personnages, de la fragmentation du tissu textuel en segments épistolaires et de la quête des origines confère un statut et une structure fondamentalement pluriels, lisible dans cette vision multiple de la société contemporaine.

Références bibliographiques

- ARON Paul et VIALA Alain, 2006, *Sociologie de la littérature*, Paris, Puf, coll. Que sais-je.
BLANCHET Philippe, 2012, *La Linguistique de terrain. Méthode et théorie*, Rennes, Presse Universitaire de Rennes.
BOURDIEU Pierre, 2021, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil

- CASTRA Michel, 2012, *Identité. Sociologie. Les 100 mots de la sociologie*, consultée le 12 octobre 2022. URL : <http://sociologie.revues.org/1593>).
- CHEVRIER Jacques, 2006, *Littératures francophones d'Afrique noire*, Aix-en-Provence, Edisud.
- CROSS Edmond, 1983, *Théorie et pratique sociocritique*, Paris, Éditions sociales.
- FORESTAL Chantal, 2008, « Vers une approche transculturelle en didactique des langues-cultures », *Études de linguistique appliquée*, N° 152, pp. 393-410.
- GENETTE Gérard, 1982, *Palimpsestes, la littérature au second degré*, Paris, Seuil.
- GIN Pascal, 2004, « Imaginaire du territoire et paysages ethniques : l'ethnoscape et ses aménagements culturels », colloque international « Beyond case studies, have we learned about politics and ethnicity ? », Université d'Ottawa.
- GLISSANT Édouard, 2005, *La Cohée du Lamentin*, Paris, Gallimard.
- GLISSANT Édouard, 1990, *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard.
- HUNTINGTON Samuel, 2000, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob.
- KANT Emmanuel, 1993, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Alain Renaut.
- LE BRIS Michel et ROUAUD Jean, 2007, *Pour Une Littérature du monde*, Paris, Gallimard.
- MAALOUF Amin, 1998, *Les Identités meurtrières*, Paris, Grasset.
- MWEPU Kabeya Patrick, 2015, « Entre vacuité et plénitude : Loin de mon père de Véronique Tadjó », *Journal article, Vol. 88, N°4, Francophonie*, PP. 33-46.
- NGAL Georges, 1994, *Création et rupture en littérature africaine*, Paris, L'Harmattan.
- Paterson Janet Macdonald, 2009, « Le sujet en mouvement : postmoderne, migrant et transnational », *Nouvelles Études francophones, vol. 24, n° 1*, pp. 10-18.
- SAMOYAUULT Tiphaine, 2002, *L'Intertextualité. Mémoire de la littérature*, Paris, Nathan/HER.
- RICŒUR Paul, 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- SARTRE Jean-Paul, 1946, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard.
- TADJO Véronique (2000), *L'ombre d'Imana, Voyage jusqu'au bout du Rwanda*, Paris, Actes Sud.
- URRY John, 2005, *Sociologie des mobilités*, Paris, Armand Colin.

**Réécriture de l'existant culturel musical baoulé et résilience militante :
Manka talèbo de Konan Roger Langui**

KOUADIO Adjoua Philomène
Université Peleforo Gon Coulibaly
Département de Lettres Modernes
kropi73lois@gmail.com

Résumé

L'écrivain ivoirien, Konan Roger Langui, sensible aux récents événements qui ont miné la société ivoirienne, exprime son ressenti par un lyrisme mortifère. Cependant, le poète, dominé par cette spirale de douleur provoquée par la situation sociopolitique en Côte d'Ivoire, son pays, réussit à faire paraître une résilience fondée sur une musicalité de son écriture. Ex-membre du bureau politique d'un des plus grands partis politiques de son pays (le PDCI-RDA : Parti Démocratique de Côte d'Ivoire), il concilie dans son texte poétique, mécanismes de résilience et musicalité. Cette contribution dégage la forme et le sens de cette écriture militante qui entremêle résilience et musicalité comme arme de combat, avec pour instrument de musique principal l'Attounglan. La sociocritique comme théorie d'étude et la méthode analytique sous-tendent ce travail qui révèle cette forme de résilience chez le poète.

Mots clés : résilience, musicalité, poème, l'Attounglan, écriture militante.

Abstract

The Ivorian writer, Konan Roger Langui, sensitive to the recent events that have undermined Ivorian society, expresses his feelings through a mortifying lyricism. However, the poet, dominated by this spiral of pain caused by the socio-political situation in Côte d'Ivoire, his country, succeeds in making appear a resilience based on a musicality of his writing. Ex-member of the political bureau of one of the biggest political parties of his country (the PDCI-RDA: Democratic Party of Ivory Coast), he reconciles in his poetic text, mechanisms of resilience and musicality. This contribution highlights the form and meaning of this militant writing that intertwines resilience and musicality as a weapon of combat, with the Attounglan as its main musical instrument. Sociocriticism as a theory of study and the analytical method underlie this work which reveals this form of resilience in the poet.

Keywords: resilience, musicality, poem, the Attounglan, militant writing.

Introduction

À l'image des poètes engagés avant-gardistes, Konan Roger Langui écrit sa colère et sa souffrance, face au néo-colonialisme de façon singulière. Il part en effet, de l'approfondissement de l'écriture de l'oralité basé sur les valeurs culturelles traditionnelles négro-africaines à l'affirmation d'une idéologie indépendantiste qui consiste à rendre les indépendances de ces pays opérantes aujourd'hui, avec une vision prospective. C'est dans cet état d'esprit que le poète présente son poème *Manka talèbo*, à travers un lyrisme et une rhétorique militante qui fait prévaloir sa résilience. Capacité de résistance mentale, la résilience est une aptitude révélée par l'écriture du poète ivoirien Konan Roger Langui. Son

œuvre, *Manka talèbo* Konan Roger LANGUI (2010), exprime le ressenti issu d'un contexte social empreint de douleurs et de traumatismes. La Côte d'Ivoire, pays de l'auteur a, en effet, vécu à partir de 1999, plusieurs événements sociaux traumatisants : coup d'État et régime militaire de 1999 à 2000, rébellion armée de 2002 à 2010 soldée par une partition du pays et crise post-électorale de 2010 à 2011 ayant occasionné des milliers de morts. À travers cette œuvre, Konan Roger LANGUI démontre sa capacité à surmonter les chocs traumatiques nés de cette situation sociopolitique dont il est témoin et surtout victime. Sous sa plume se dégage une musicalité établie par le tambour (l'Attoungblan) comme arme de combat. L'esthétique de son écriture tire sa source de la conciliation de la résilience et de la musicalité du poème. Cet intérêt nous conduit à la réflexion. Comment le poète réussit-il à styliser la musicalité comme support de sa résilience militante ? Pour répondre à cette préoccupation, la théorie d'étude de la sociocritique et la méthode analytique sont notre appui. Le poème *Manka talèbo* est construit en deux mouvements : le premier est une plainte rythmée par la douleur et la résignation, et le second met en exergue la résilience. Cette contribution met l'accent sur la musicalité, fondement de la résilience comme réécriture de l'existant culturel musical.

1. Résilience militante dans l'écriture du poète

Le contexte sociopolitique ivoirien, ces vingt (20) dernières années, a été émaillé de troubles, de guerres, de meurtres et de traumatismes de toutes sortes. Ces turbulences de l'existence ont pour conséquence des dysfonctionnements relationnels et émotionnels. Cet environnement a accru les risques de troubles psychologiques ou du comportement au sein des populations. Il s'agit là d'un contexte de fragilité psychologique pouvant conduire à la vulnérabilité de ces populations. Ces turbulences de l'existence ont pour conséquence des dysfonctionnements relationnels et émotionnels. Dans le poème *Manka talèbo*, l'auteur, à la fois témoin et victime de cette situation, passe d'une inadaptation à la résilience.

Concept transdisciplinaire, la résilience s'appuie sur plusieurs disciplines : la psychologie, la médecine, la sociologie. Elle est un phénomène psychologique qui consiste à se reconstruire d'une façon socialement acceptable après un événement traumatique. C'est une grande force mentale face à l'adversité.

En sciences humaines, la résilience, selon Marie Anaut (2005, p.5) « *peut être considérée comme un processus dynamique impliquant l'adaptation positive dans le cadre d'une adversité significative* ». La résilience est donc un processus dynamique, du fait qu'elle soit un état d'esprit, qui s'articule autour de la souffrance d'abord et ensuite de la transformation d'un état de victime à un état d'acteur. Ainsi, le poète, victime de la situation

sociopolitique de son pays, qu'il peint, a su développer une résilience qui prend sa source dans un phénomène de réécriture de l'existant culturel musical Baoulé¹, son groupe ethnique. La première strophe du poème (p.13 v1-7), met en exergue le tambour (l'Attoungblan) qui « bat », qui « chante », et qui « parle » ensuite (p.13v15). L'on y rencontre une formule introductive tributaire du langage tambouriné chez les Baoulé.

Il battait ainsi,
Ainsi battait le tam-tam rituel !
Le Tam-tam du supplice battait
L'affreuse mêlée de mon peuple !
L'Attounglan ce jour-là a chanté à tue-tête
à tue-corps
à tue-rêve

Le tambour qui bat ici avec insistance incite à la révolution, à la délivrance, à la libération donc au combat. Malheureusement, le poète comme le peuple sont plongés dans un état de résignation total. Le tambour lance un appel qu'il réitère « à tue-tête, à tue-corps, à tue-rêve ». Cet appel est un cheminement du discours poétique tambouriné pour un rassemblement du peuple. Le tambour émet donc des sons, des messages codés, un rythme que seuls les initiés comprennent. À chaque séquence rythmique correspond une idée développée. Ainsi, de la page 13 à 21, nous avons une plainte qui révèle des idées de luttes inachevées, d'affrontement, de sinistre, de meurtre. Selon Amoa Urbain (2002, p.112-113) « *Le discours tambouriné en général est un ensemble de devises, de proverbes, de dictons conservés dans la mémoire du tambour...ces textes obéissent à une structure interne aux contours presque immuable* ».

À la différence des textes anciens, le discours du poète emprunte une structure singulière, d'une poéticité remarquable, car celui-ci crée et improvise. Les vers ci-dessus présentent des symboles tels que la tête, le corps, le rêve, qui renvoient respectivement à la prise de conscience, au combat et à la vision de liberté. Mais la sonorité percutante émise par le tambour et son insistance révèlent un trouble de comportement du peuple qui ne réagit pas. Cela est illustré par cet appel au rassemblement et à la lutte de libération lancée par le tambour au début du poème. Le poète, en effet, fait d'abord alterner l'émission du message du tambour et l'interpellation à l'écoute : *Il battait ainsi* (p.13v1), *Ecoute cette chanson* (p.13 v8), *Il battait* (p.13 v12), *Ecoute donc* (p.13 v16), *Ecoutez* (p.13 v23). Ce discours imagé est

¹ Ethnie ou peuple du centre de la Côte d'Ivoire d'où est originaire le poète.

ponctué par des formules rythmiques et des refrains qui se présentent ainsi : l'auteur place le présentatif « voici » entre le message et l'interpellation pour décrire et expliquer le traumatisme provoqué par les événements sociopolitiques de son pays. À cela s'ajoute *le cri* (p.18 v21-22), des lamentations, des exclamations et, des interjections telles : *Mon Dieu* (p.15 v13), *Que me vaut* (p.16 v14-15), *Ô ma terre* (p.20 v25-26/p.22 v2), *Ces morts* (p.21v11), *Ah ! Minanbo* (p.21v 15). La douleur et l'angoisse sont telles que les instruments de musique, armes de prédilection du poète, se sont définitivement tus : *Le Kôra plus jamais ne chantera !* (p.14), *Ce que plus aucun Tôwa² plus jamais ne rythmera !* Il n'y a plus de joie, plus de vie. Le poète, à partir de certaines représentations de ce passé douloureux ivoirien, vulgarise, par des symbolismes, des informations anciennes et nouvelles sur cette situation qui a ébranlé le pays. Il s'agit de l'espace ; *Sakassou*³ (p.14v21, allusion aux combats meurtriers de Sakassou en 2002), *Minanbo*, (p.21v15, village dans la Sous-préfecture de Tiébissou, centre de la Côte d'Ivoire et théâtre de combats en 2002), *Guitrozon* (p.14 v22, allusion aux massacres de populations de ce village de l'Ouest de la Côte d'Ivoire en 2002), Bouaké (allusion aux combats dans cette ville, la deuxième plus grande ville au centre du pays, p.34v15), Korhogo (p.34v10-11 allusion à la scission du pays en deux zones). Ces symboles ont aussi trait aux et aux faits. Pour les personnages, il s'agit de : les Mao trahis, les Che qu'on éventre (p.18v7, p.35v25-26), allusion faite aux leaders ivoiriens victimes). Concernant les faits, le poète révèle le festin Rubinal, (p.17v3, allusion faite à un colon qui aurait servi de repas dans une localité du Sud ivoirien pendant la lutte d'émancipation).

La thématique de la mort, brutale et implacable, afflige, suscite l'angoisse, la douleur, la désolation, le bouleversement et le désarroi du poète et de son peuple. Cette vulnérabilité liée au contexte sociopolitique ivoirien est la source du dysfonctionnement inadéquat entre le langage du tambour et le peuple. La voix du tambour, l'attoungblan, reste à ce niveau une plainte lugubre et funeste. De sa rythmique ressortent des idées de lutte inachevée, d'affrontement, de troubles sociaux, de guerre, de danses de meurtres, de souffrance, de sinistre, de deuil, de sang et de mort. Cet hymne de la décadence que tonne le tambour (p.13-26), laisse le poète et le peuple dans une résignation malade. À ce chant funeste s'ajoute, la reprise des refrains par d'autres instruments tel « *le tambour du Congo, de l'Algérie* » p.24. Cette stylisation est produite par la rhétorique discursive du tambour, une rhétorique militante à travers des symboles expressifs comme l'Algérie, le Congo (pour faire allusion à la guerre de libération en Algérie et au combat de Patrice Lumumba du Congo). Pour retrouver

² Gourdes utilisées pour la danse du Goly, masque de réjouissance Baoulé.

³ Capitale du pays Akan (Baoulé).

l'équilibre, le poète met en exergue la fonction du tambour qui est de réveiller, de conduire à une prise de conscience. Il le fait passer de l'intégration du choc à la réparation, par l'évocation de référentiels réels et imagés : *tambour du Congo, de l'Algérie, Eburnéen, tambour zimbabwéen* (p.24-28). Ces noms de pays africains sont de grands symboles de luttes d'émancipation. L'auteur cherche à réorganiser sa pensée à cette nouvelle écoute du tambour.

Ainsi, à partir de la page 22 vers 18 déjà, le poète réagit à l'appel du tambour auquel il se substitue. *Qu'elle gicle ainsi ma parole de tam-tam* (p.22 v18)/ *Ah ! Le verbe* (p.23 v1), il accuse ; *vous* (p.23 v 5, 10, 16, 22, /p.24 v4)/*Comment osez-vous ?* (p.25 v15). À la page 26 enfin, le poète retrouve peu à peu ces forces : *Voyez Comment Je déterre l'âme des mots* (p.26 v8-10) ; *Que vienne enfin l'heure des muses polaires Avec ces mots qui rampent Pour la guérilla imminente !* (p.27 v 6-9). Il revendique des mots symboles comme des armes de combats (p.27 v19 à p.29), associant le souvenir de certaines souffrances dans d'autres pays de l'Afrique noire tels, le Congo (p.24, 28), l'Éthiopie (p.27) ainsi que le peuple éburnéen (p.24), et la rengaine zimbabwéenne (p.26). Mais, la résilience ne s'établira effectivement qu'à l'invocation d'un personnage mythologique Haïtou⁴, « *Atokoly Yaha Ko'ngo!* » La force de la puissance invocatrice des ancêtres le rassure, l'inspire et le propulse. Il fait des prières (p.29v25, p.30v1,v12,v14). Il manifeste enfin le désir de parler, c'est-à-dire, de passer à l'action. Ainsi, il retrouve enfin sa force initiale, son inspiration, la parole pour agir (p.31v3-4) *Je parlerai pour qu'à jamais* (p.31v9-10) *Ah ! Que se libère ma voix, Ah ! Parole* (p.31v15), *Parole* (p.32v1, 13). Ici, la parole nous ramène enfin à la voix, au discours, à la création, au rêve, donc à la résistance.

Cette résilience militante tire sa source dans le rôle joué par les instruments de musique, surtout celui de l'Attoungblan, le tambour parleur, dans le poème. Les marques de résilience tels la danse, le chant, la chanson, le cri, l'espace, l'évocation de personnage mythologique, la prière, la voix, constituent ainsi, des voies d'exhortation à l'apaisement, à la sérénité, à l'action face à la douleur et l'émotion dans le poème. La fonction des instruments de musique le long du texte poétique révèle également un équilibre intermédial de la poésie de Konan Roger Langui. La poésie et la musique émergent en effet dans son écriture. Le croisement de ces 2 médias (la poésie et la musique) dans l'écriture militante de l'auteur nous renvoie à l'intermédialité. Le jeu médiatique qu'introduit le tambour (l'Attoungblan auquel les autres tambours font écho par la reprise des refrains, p.24) et l'harmonie produite par le rôle de l'ensemble des instruments de musique dans le texte (les tambours, l'orgue, la flûte

⁴ Un canton Baoulé de Tiébissou d'où est originaire le poète.

p.33v14, p.36v7) constituent une innovation qui rend compte de la résilience militante du poète ci-dessus développée à travers la musicalité du poème. Selon Müller Jürgen Ernest (2000, p.106) « *Le concept d'intermédialité est donc nécessaire et complémentaire à la notion d'intertextualité dans la mesure où il prend en charge les processus de production du sens lié à des interactions médiatiques* ». Robert Fosting Mangoua (2015, p.162) indique aussi que « *la littérature dialogue avec la musique, second média en présence dans le poème de Mveng* ». Cette présence de médias dans le corpus où s'exprime la poésie du tambour dégage un enjeu vital pour le poète dans la mesure où ils constituent le socle de sa résilience.

Le poète apporte une innovation à partir de cette rupture. Allant dans ce sens, Mechoulan Éric (2014, p.5) écrit : « *l'intermédialité peut désigner les déplacements, échanges, transfert ou recyclages d'un média bien circonscrit dans un autre* ». Dans le poème Manka talèbo, il s'agit d'une réécriture du langage tambouriné adoptée par l'auteur. Le tambour est porteur de l'histoire de son peuple, à travers les faits et les événements mémorables qu'il évoque. Ces faits ou événements révèlent l'idéologie et l'attitude des gouvernants et des Africains que le poète dénonce dans le texte. En ce qui concerne son idéologie, cette forme de stylisation est une configuration relationnelle et familiale du contexte sociopolitique ivoirien basée sur une vulnérabilité liée à l'environnement du poète. Cela explique la tonalité lyrique de son poème, surtout son état d'âme.

2.Mécanismes psychiques de la résilience chez le poète

La résilience du poète est issue de son environnement socio-culturel et psycho-affectif. C'est un processus en trois étapes en général, selon Serban Ionescu (2012, p.19-32) « *La résilience peut être vue comme un deuil en trois phases : le traumatisme, l'état dépressif, l'assimilation du deuil avec survenue de la résilience* ». Après avoir développé le traumatisme subi par le poète et son état dépressif dans la première partie du travail, nous allons démontrer le mécanisme psychique de sa résilience. C'est un mécanisme défensif psychique qui fait appel à la personnalité du poète et à son environnement socio-affectif. C'est pourquoi Boris Cyrulnik et Gérard Jorland écrivent :

« Face aux événements aversifs, les facteurs de protection deviennent des mécanismes médiateurs de la résilience. Ce processus multifactoriel provient de l'interaction entre l'individu et son environnement socio-affectif. (...) Cela passe par un processus de mentalisation faisant appel aux représentations psychiques et à la symbolisation des affects, pour mettre en pensée, conférer un sens à la blessure »

Dans le cas de l'interaction entre le poète et son environnement, le texte met en exergue la référence à l'espace réel, fictif ou imaginaire à travers des images expressives ou la symbolisation abonde : Eburnéen, Congo, Algérie, le tambour Ebrié, l'Éthiopie, Zimbabwe, Manéga. Dans le second cas, il s'agit de l'intellectualisation car le poète (enseignant-chercheur à l'Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan-Côte d'Ivoire) est un initié, un homme de culture doté d'une connaissance traditionnelle et moderne.

Dans ce processus, il s'agit d'une confrontation au trauma et une résistance à la désorganisation psychique d'une part et à l'intégration du choc et sa réparation d'autre part. Il débute chez le poète, de façon individuelle par une compétence sociale, l'altruisme, la sociabilité, l'empathie, la popularité, à travers le choix du tambour. Cet instrument de musique est un grand symbole traditionnel et communautaire, qui se joue à des occasions solennelles et de grand deuil. Cela implique un rassemblement, une forme de solidarité sociale, spirituelle, idéologique à l'exemple de la lutte d'émancipation en Algérie (p.24-26), du tambour Ebrié (qui permettait aux peuple Ebrié solidaire, de se cacher des colons (p.28v19,)), de l'Attounglan Eburnéen « *Quand parle le tam-tam de mon âme* » (p24v17-25).

Le tambour est un support affectif qui favorise une interaction chaleureuse et positive. Ce niveau de résilience sociale qui implique la société et la culture, la communauté religieuse (la prière) ou idéologique, révèle des valeurs d'entraide et de tolérance sociale. Il révèle également une diversité des supports et des ressources sociales, pour le ressaisissement de soi, la reconstruction, un rebond psychologique avec une force de mobilisation. le mécanisme de défense mobilisé par le poète à travers la musicalité du poème : les sonorités de l'Attounglan, de la chanson, du chant rituel de libation, de la musique (p.29, 31-35, timbre d'orgue, de flûte), de la voix, du cri. Tous ces facteurs de résilience résultent de l'expérience traumatogène (circonstance potentiellement traumatique) qui met en jeu le risque vital (physique, psychique), un éprouvé d'agonie psychique décrit ci-dessus au point de placer le poète et le peuple dans une posture de résignation complète.

Cependant, il réussit à trouver la capacité à continuer la lutte, à retrouver un état d'équilibre après ces événements exceptionnels. Il devient autonome puisque désormais, il bat lui-même le tambour (p.25v27-30), lui intime l'ordre de battre et de chanter un nouveau chant (p.46 v22-25). Cette capacité d'être autonome, d'adaptation et d'innovation stylistique, cette descente vers les profondeurs à partir du tambour, suit le mode de la psychanalyse phénoménale. Selon Pius Ngandu Nkashama (2015, p. 34 et 42),

« à l'intérieur d'une psychologie phénoménologique générale, les Négro-africains possèdent une psychologie phénoménologique particulière... ce mode de connaissance emprunte la voie

de la discursivité phénoménologique, c'est-à-dire, de l'expression psychologue de la perception, par la médiatisation de la sensorialité (et des organes sensoriels) ».

La résilience du poète survient par l'effet que produit la musicalité des instruments de musique sur son âme et son état d'esprit. La tradition ou la culture Baoulé dans laquelle celui-ci s'enracine est une constitution psychique qui lui permet de s'exprimer et d'agir en répondant à l'appel du tambour. Il s'agit d'une musique intérieure conduite par la rythmique du poème.

3. Musicalité, support et constituant psychique de la résilience chez le poète

La musicalité du poème de l'auteur représente des stratégies ou des mécanismes qui le conduisent à la résilience face à l'adversité. Pour raffermir, en effet, sa force intérieure, l'auteur se fonde sur elle, précisément sur le langage du tambour akan : l'Attoungblan. La réalité du discours de résilience du poète prend sa source dans le rythme du tambour. À ce sujet, Pacere Titinga Frédéric (1991, p.5) écrit que le tambour est le « *Porte-parole des cœurs, qui n'ont jamais rythmé, même pour des pas vers le soleil, mais qui ont révélé, et révèlent, la voix des ancêtres qui dorment sur la terre, pour la construction des fils et du monde des hommes* ». L'écriture poétique dans *Manka talèbo* de Konan Roger Langui a pour support principal le Tambour : l'Attounglan.

À cela, le poète ajoute la musique, le cri, le chant, la voix. Il s'inspire de pratiques culturelles de son terroir pour adopter une stratégie verbale militante de son environnement socioculturel. Son poème a une forme spiralée marquée par des formules rythmiques : ce sont des formules rythmiques évolutives par un jeu de relais constant et répétitif. Il s'agit de répétition de séquences, de mots ou de formules ritualisées (introductives ou en un rituel de clôture des séquences du poème). Elles fonctionnent ainsi dans le poème:

Tableau de mise en rapport entre la musicalité et la résilience du poète

SÉQUENCES ET MUSICALITÉ	FORMULES RYTHMIQUES	IDÉES	ISOTOPIE
p.13-21 Tambour, chanson, complainte, aucun Towâ	Il battait, écoute, écoutez, voici, mon Dieu, toutefois, c'est pourquoi, Que, le cri, ô ma terre	Lutte inachevée, guerre, affrontement, troubles sociaux, meurtre, souffrance, sinistre	Douleur, angoisse, désarroi, deuil, mort

p.21-24 Tambour, chant funeste, danse, hymne de la décadence	Ces morts, ah! il battait, ô ma terre, qu'...ma parole, que, ces verbes, ah!, tiens!, vous, bientôt,	Souvenir, cauchemars, désarroi, accusation, nouveau langage	Peur, audace
p.24-26 Tambour du Congo, de l'Algérie, refrains complaintes	Il battait, mais, voyez, j'écoute, elle roucoule	Révolte, tribulation, crime, agonie, souvenir de la lutte coloniale	Deuil, éveil des consciences
p. 26-28 Tambour zimbabwéen	Il battait, écoutez, que vienne, je revendique, des mots	Agonie, guérilla, obus, armes, mort, maladies, haine, lutte de libération nationale	Combats, résistance, résilience,
p.28-29 Tambour Attounblan , timbre d'orgue, refrain, mélancolie	Il battait, et voici, c'est pourquoi, des mots, je veux	Querelle, résistance, libation	Révolution, liberté
p.29-30 Tambour	ô que me vienne, A cette génération, Elle, Là où tous les morts se sont trompés,	Invocation, Prière	Méditation Récidive
p.31-33 Paroles, voix du coryphée, voix du tam-tam, voix au timbre de coryza, flûte	Mon Dieu, voici, je parlerai, Ah!, Ah! Parole, Maître et serviteur, voici, silence, maintenant, danse!	Revanche, guerre, lutte d'émancipation,	Rêve, espérance, innovation ou création
p.33- 35 Tambour du griot, litanie sismique, chanson	Ainsi battait le tam- tam, Alors, je ferai, je maudirai,	Nationalisme, lutte de libération	Rêve, espérance

des orphelins	Korhogo, c'est une histoire, de nègre, et si tu veux, Mais installe-toi		
p.35-36 flûte charlatanesque, hymne d'Abel et Caïn	On pâit de famine, rarement te dis-je, à moi Dinard! l'hymne grandiose, l'éternel pas à pas	Traîtrise, empoisonnement, l'esclavage	Récit
p.36-39 Tambour, le chant dé-gamme	Ce n'est plus que l'heure, et maintenant suis-moi, je dis bien ouste, quel ange à prédit ta naissance, tu ne seras jamais, Mais Hélas! comment, comment te dire NON, comment faire le rebelle, ôte de mes poignets, vois, voici enfin	Prise de conscience, lamentation, langue pervertie, corruption	Action, désillusion
p.40- 43 Tambour, l'Attounblan pleure, chant de l'oracle, de promesse, le cri	Pour ce jour, savoir discerner, le salut est à prendre, écoute, apprends-le à tes dépens! laissez chantez, c'est pourquoi, Je crie contre, car j'ai la force des rois,	Description d'évènement tragique, colère, révolte, affrontement, prière nouvelle	Défi, résistance, unité

p.43-47 Tambour, le tam-tam épervier tonne, danse promise, appel du tam-tam des arènes, chant nègre, chant rudéral, chant étranglé	Nous voici, mais écoute, c'est pourquoi, A toi, offre toi à l'appel, viens, notre chant, qui pète, notre pauvre chant, viens à l'écoute de ce chant, qu'il s'en aille, mais qu'il tonne, tiens!	Révolution, lutte de libération	Résilience, action
p.47- 48 Tambour, hurlement, cri rageur des Almamy	Ainsi battait-il, voici, Il nous faut être marqué au fer, il nous faut surgir, elle sera tendue	Stratégie de combat	Agir, action, empreinte, surprendre
p.48-56 Tambour, un refrain de jazz, une mélodie robuste, chant du cyclone, le chant des empreintes, danse croisée, cri palpitant, refrain de mon empreinte, tam-tam de survie	Bats, bats, il nous suffira..., écouté donc, écoute, les voici, écoutons, tiens, pour vous, elle sera, contre la danse croisée, Empreinte, ainsi soit-il, ensemble, me voici	Autonomie, résistance	Liberté, souveraineté, résilience

Le choix du tambour, l'Attounglan, par le poète, est un choix d'une vue positive par la reconnaissance des valeurs traditionnelles propres à celui-ci, et qui imposent respect et révérence. Le langage tambouriné est un langage d'initié dont les messages viennent des ancêtres, donc des profondeurs. C'est en général une organisation de discours social avec une rhétorique discursive adaptée. Le discours social du tambour se manifeste en quatre moments : une séquence de présentation, l'invocation et l'adresse aux puissances invisibles de la région, l'exposé des motifs du rassemblement, la sollicitation des bénédictions. Dans le

corpus, le déploiement du langage tambouriné débute brutalement et suscite l'inquiétude à travers un appel insistant du tambour au rassemblement pour militer en faveur de la liberté du peuple. Cela est indiqué par la formule introductive, représentée par les sept premiers vers du texte poétique (p.13 V1-7). Cette formule rythmique introductive est ritualisée du fait du caractère sacré de cet instrument. La structure du discours tambouriné est fondée sur le phénomène réitératif. Les diverses répétitions, variées ou évolutives marquent l'introduction de thèmes nouveaux et par cela, un changement rythmique diversifié.

Dans le poème, comme en témoigne le tableau ci-dessus, ces répétitions sont cycliques avec des effets rythmiques variés, ponctués par des refrains, des chansons (complaintes, des orphelins) des chants (funestes, de l'oracle, de promesse, de cyclone, des empreintes), des sons de tambour (que reprennent d'autres tambours d'Afrique noire), marque de polyphonie, des sons de flûte (qui varient), des hymnes, des danses, des timbres d'orgue, des chants mélancoliques, des voix (de coryphée, au timbre de coryza), la cacophonie, le cri, le chant nègre, une mélodie. Toute cette orchestration dans le poème confère à celui-ci un air de jazz. Comme l'écrit Jürgen Müller Ernest (2005, p.111): « *La poésie est le lieu d'un processus qui atteint ses effets les plus intenses par la musique et la musicalité* » ; et, Léon Yepri d'ajouter (2012, p.81), « *les instruments sont le fondement véritable d'une expression littéraire d'une grande originalité* ».

Cette musicalité constitue un indicateur clé de l'imbrication de la poésie et de la musique dans *Manka talèbo* de Konan Roger Langui. Ainsi, la forte récurrence des répétitions rend le texte sonore, musical, doublé d'un écho de tambour le long du poème. Les répétitions en œuvre sont la révélation d'un thème ou d'un sujet abordé par le poète. Il existe une relation entre cette répétition et la suite du discours. Ce phénomène réitératif rend le texte poétique dynamique. Les segments discursifs périodiques traduisent le retour réitéré des faits évoqués et leur réévaluation.

Lorsque le tambour doit développer un thème, chacune de ses idées doit être représentée par une expression consacrée : ce qui justifie les juxtapositions et les répétitions de mots, de phrases. Cette forme d'écriture dégage une certaine esthétique, qui suscite le décodage des symboles proférés par le tambour (parole sacrée des ancêtres) ; c'est un langage d'initié décodable par la connaissance du langage tambouriné et de sa rhétorique discursive. Le tambour est substitué à un personnage (p.31 V8-13) qui parle (tambour parleur), qui donne des ordres, qui commande l'action. La récurrence de « tambour » (voir tableau) dans le texte focalise l'attention du lecteur et fait de cet instrument le personnage principal qui oriente. Il est, selon Pierre N'da, (1999, p.208) « un instrument de focalisation ». Quant à Georges

Niangoran-Bouah (1981, p.192), il explique que « *les tambours assurent le rythme et parlent* ». Ainsi, le poète attribue dans le corpus, une fonction honorifique de commandement au tambour, à travers la musicalité du poème, dont la manifestation thématique, riche et diversifiée, est dotée des conseils prophétisés par la voix des ancêtres que symbolise le Tambour. Au commandement donc du tambour, à partir de la musicalité produite, le poète plonge soit dans un lyrisme total avec un état d'âme de résignation, soit dans une posture de résilience pour une lutte de libération de son peuple comme présenté par le tableau ci-dessus. Ces séquences ou formules rythmiques constituent des temps forts dans le poème et orientent vers une musicalité singulière. La réitération de segment discursif ou cette récurrence autoréférentielle initie ou intègre un groupe de vers à tonalité, entrant en un parallélisme symétrique avec les précédents.

Le poète procède également à une répétition syncopée (à l'aide de silences brefs, de temps forts) comme une emphase pour insister sur ce qu'il présente ou ce que dit le tambour. Sa poésie s'enrichit de forme artistique avec l'intrusion de danses, de chants et de chansons. L'évocation du chant nègre et celle de chœur consacrent une imitation de personnes résilientes à l'époque de l'esclavage et traduisent la solidarité, un facteur de résilience vu comme l'entretien de contacts sociaux. Le poète renforce son estime personnelle, à travers l'évocation de son village, son lieu de naissance, son histoire, l'histoire de Tiébissou, de Minanbo...des Ivoiriens, voire l'histoire des peuples noirs. Le poète gagne ainsi en assurance de son efficacité personnelle dans cette lutte, et retrouve au final son chemin, son équilibre.

Le poète, à partir de cette pratique culturelle traditionnelle stylisée, parvient à une création poétique, un art engagé, avec une esthétique singulière, dans sa quête d'indépendance réelle du peuple noir, de liberté définitive de ce peuple. Il l'écrit ainsi dans *Wandi Bla !* (Konan Roger Langui, 2014, p.71, 73)

(« Ce combat devrait s'envisager dans un militantisme d'éveil progressif (...), nos indépendances doivent être vues comme le témoignage des luttes existentielles qui doivent se convertir en une vision qui doit nécessairement inventer l'avenir (...) Notre vision s'articule sur le fait(...) d'un appel à poursuivre ainsi la conquête de notre dignité par l'exercice effectif de notre indépendance ». C'est l'affirmation d'une idéologie indépendantiste qui consiste à prôner l'effectivité des indépendances à travers la lutte existentielle, mais qui doit poser les bases d'une vision prospective.

Conclusion

La musicalité, support et constituant psychique de résilience chez le poète, lui permet de transcrire l'histoire récente de la Côte d'Ivoire, à travers une esthétique basée sur l'existant culturel musical traditionnel et moderne. Le plus important dans le développement de sa résilience, c'est le regard qu'il porte sur son environnement, sur lui-même, face à l'adversité et sa perception de la situation, pour se projeter. Ici, la résilience s'assimile à une réécriture de l'existant culturel musical de l'auteur. Cette musicalité constitue un accompagnateur dans le processus de résilience du poète. Nous avons mis en évidence résilience militante et musicalité chez Konan Roger Langui à travers les caractéristiques de son écriture marquées par des formules rythmiques à répétitions cycliques évolutives, et syncopées, signe de l'esthétique poétique de « Manka talèbo ».

Références bibliographiques

AMOA Urbain, 2002, « *Poétique de la poésie des tambours* », Paris, L'Harmattan.

ANAUT marie, 2005, « *Le concept de résilience et ces applications cliniques* », *Recherche en soins infirmiers*, vol 3, N°82, pp.4-11.

CYRULNIK Boris, JORLAND Gérard, 2012, « *Résilience, connaissances de base* », Odile Jacob.

IONESCU Serban, 2012, « *Origine et évolution du concept de résilience* » in *Résilience, connaissance de base*, Odile Jacob, p.19-32.

FOSTING-MANGOUA Robert, « *Poésie et intermédialité dans Balafon d'Engelbert Mveng* », *Écritures camerounaises francophones et intermédialité*, Douala, Edition Ifrikiya, p.157-171.

KAMKI Alain Poaire, 2012, *Poésie et intermédialité dans Balafon d'Engelbert Mveng* in « *Écritures camerounaises francophones et intermédialité* » (dir. Robert Fostsing) ; Yaoundé Ifrikiya, coll. "Interlignes" p.157-171.

LANGUI, Konan Roger, 2010, « *Manka talèbo ou chant rituel pour l'Afrique* », Paris, Publibook.

LANGUI, Konan Roger, 2014, « *Wandi Bla! Suivi de Manifeste du courant indépendantiste* », Anyama Côte d'Ivoire, Didiga.

MECHOULAN Éric, 2014, « *l'intermédialité ou comment penser les transmissions* », Création, intermédialité, dispositif, Fabula.

NIANGORAN-BOUAH Georges, 1981 « *Introduction à la drummologie* », Abidjan, Edition Sankofa.

PACERE Titinga Frédéric, 1991, « *Le langage des tam-tams et des masques en Afrique* », Paris, l'Harmattan.

N'DA Pierre, 1999, « Onomastique et représentation textuelle du héros éponyme chez Bernard Dadié. L'exemple de Climbié » in *Bernard B. Dadié, conscience critique de son temps*, Abidjan, CEDA.

PIUS Ngandu Nkashama , 2015, « *Négritude et poétique : une lecture de l'œuvre critique de Léopold Sédar Senghor* », Paris, l'Harmattan.

YEPRI Léon, 2012, « *Comprendre Hommage au Professeur Edmond Jouve de Maître Titinga Frédéric Pacéré* », Burkina, l'Harmattan.

***Un Attiéké pour Elgass (1993) : peinture romanesque de l'expression
exilique des "naufragés" de Bidjan***

Faya Pascal IFFONO

Institut Supérieur des Arts Mory Kanté de Dubréka

iffono.76.saint@gmail.com

Résumé

La problématique de l'exil a toujours constitué une préoccupation majeure pour l'humanité. De nos jours, avec les instabilités politiques, les crises sociales, politiques et climatiques récurrentes, la course effrénée au bien-être et au mieux-être, sont autant de facteurs qui poussent les hommes et les femmes à la recherche de la prospérité vers d'autres espaces d'espérance. Tierno Monénembo, victime de la violence politique sous le régime d'Ahmed Sékou Touré, parcourt cent cinquante kilomètres à pied pour se retrouver d'abord au Sénégal, puis en Côte d'Ivoire, avant d'atteindre Lyon (France). Dans son roman *Un Attiéké pour Elgass* (1993), il aborde de manière caustique la satire sociopolitique de la mauvaise gestion du pouvoir de *Boubou-Blanc* qui pourrait être le président Ahmed Sékou Touré. Il peint, dans un récit double-fictionnel, son passage d'exilé à Abidjan en compagnie d'autres confrères guinéens et africains. À travers cet article, nous avons exploré la notion de l'exil en général, et celle de Monénembo dans ce roman en particulier. Les causes et les itinéraires de l'exil des personnages sont les différents axes qui ont constitué la structure de notre rédaction. Dans une approche sociocritique, nous avons donc analysé la peinture romanesque de l'expression exilique des « naufragés » de Bidjan : une ville de tous les enjeux.

Mots clés : Roman-Exil-Causes-Itinéraire-Naufragés-Bidjan (Abidjan)

Abstract

The issue of exile has always been a major concern for humanity. Nowadays, with political instabilities, recurrent social, political and climatic crises, the frantic race for well-being and better being, are all factors that push men and women in search of prosperity towards other spaces of hope. Tierno Monénembo, a victim of political violence under the regime of Ahmed Sékou Touré, travels one hundred and fifty kilometers on foot to find himself first in Senegal, then in Côte d'Ivoire, before reaching Lyon (France). In his novel *Un Attiéké pour Elgass* (1993), he caustically tackles the socio-political satire of the mismanagement of power by *Boubou-Blanc* who could be President Ahmed Sékou Touré. He paints, in a double-fictional story, his time in exile in Abidjan in the company of other Guinean and African colleagues. Through this article, we have explored the notion of exile in general, and that of Monénembo in this novel in particular. The causes and itineraries of the exile of the characters are the different axes that have constituted the structure of our writing. In a sociocritical approach, we have therefore analyzed the romantic painting of the exilic expression of the "shipwrecked" of Bidjan: a city of all issues.

Keywords: Novel-Exile-Causes-Itinerary-Castaways-Bidjan (Abidjan)

Introduction

Ces dernières décennies, l'humanité est confrontée à une véritable problématique de mouvement des peuples. Les médias, dans leur majorité, informent les auditeurs, au quotidien de leurs publications, de nouvelles relatives aux guerres, aux réfugiés, aux émigrés, aux déplacés, aux fuyards, aux exilés, aux menaces terroristes, etc. Autant de maux qui touchent toutes les communautés et suscitent indignation et interrogations.

Au regard de ce que l'on observe à travers les médias, l'Afrique est l'un des continents qui accueillent des millions de déplacés, de réfugiés, d'exilés et d'émigrés. C'est hélas elle qui pousse vers l'eldorado européen des millions d'autres émigrés qui échouent, soit dans le désert implacable du Sahara, soit dans les « ventres » de la Méditerranée et de l'Atlantique. Les presses africaines et internationales donnent chaque jour de ces tragédies, les décomptes les plus macabres.

Mais ce phénomène n'est pas récent. C'est pourquoi certains auteurs et autres acteurs de défense des droits humains font de cette thématique un enjeu majeur. De la Grèce antique à l'ex Union Soviétique Socialiste, de l'Europe à l'Asie, les œuvres foisonnent de sujets liés à l'exil. En Afrique, particulièrement en Guinée, certains écrivains, ainsi que d'autres citoyens ont été victimes d'exil politique sous le régime du premier président Ahmed Sékou Touré. Pour échapper à cette répression, ils ont choisi fuir leur pays et rejoindre d'autres horizons plus stables et sécurisés. C'est le cas de l'écrivain guinéen Tierno Monémbo.

Né en 1947 à Porédaka (Mamou), en République de Guinée, cet écrivain fuit la dictature instituée par le premier régime pour le Sénégal, séjourne en Côte-d'Ivoire, avant de s'installer définitivement en France où il poursuit ses études et obtient un doctorat de biochimie. Il enseigne en Algérie et visite l'Amérique latine. Cet exil qui aurait pu faire de lui un être désespéré l'a, selon l'auteur lui-même, transformé en un homme libre.

En parcourant l'ensemble de sa production romanesque, nous constatons la présence récurrente du thème de l'exil, bien que, d'une œuvre à l'autre, les motifs ne soient pas toujours les mêmes. Dans *Un Attiéké pour Elgass*, il décrit la vie des exilés à Abidjan (Côte d'Ivoire), pays limitrophe à la Guinée. En explorant ce roman, nous nous fixons pour objectif de comprendre et d'expliquer le concept d'exil, les causes de l'exil des personnages dans ce roman d'étude et les itinéraires qu'ils empruntent.

Pour rédiger cet article, nous avons opté pour la méthode qualitative à travers la recherche documentaire, l'analyse de contenu et l'approche sociocritique qui paraissent plus adaptées à ce type de sujet.

1. La notion d'Exil : un concept polysémique aux définitions multiples

Selon le Larousse, le mot exil vient du latin *ex-ilium* qui signifie : « hors d'ici... » ou « hors de ce lieu ». Il signifie également : bannissement, proscription, lieu d'exil. Par extension, l'exil est : une mesure qui consiste à expulser quelqu'un hors de son pays avec interdiction d'y revenir ; l'action de quitter le pays d'origine, soit parce qu'on n'y est pas en sûreté, soit parce qu'on n'y peut plus vivre. Il s'agit là d'un exil volontaire. (1972 : 1819).

En partant de ces différentes définitions, nous pouvons retenir donc que l'exil peut être forcé ou volontaire. De nos jours, une personne peut choisir de s'exiler pour des motifs personnels : aventure, quête de savoir, recherche d'un mieux vivre économique ou social, sécurité personnelle, etc.

Toutefois, il importe de noter que l'exil ne signifie pas uniquement le déplacement d'un espace vers un autre, ou de sa patrie vers une autre terre d'accueil. Certes, l'éloignement de sa terre natale est un aspect de l'exil, mais il ne suffit pas pour le définir. L'exil signifie aussi un emprisonnement, un isolement ou une marginalisation par rapport à un milieu social. Michael Beausang affirme que, selon Beckett, l'emprisonnement peut aussi être une forme d'exil : « *l'individu se trouve, soit éjecté hors d'un espace privilégié, soit emprisonné dans un espace persécuteur* ». (1982 : 564).

Ainsi, l'exil est aussi un éloignement, une rupture ou une séparation. Dans son ouvrage *Trois fonctions de l'exil dans les œuvres de fiction d'Albert Camus : initiation, révolte, conflit d'identité*, Isabelle Cielens fait appel à la sémantique structurale pour obtenir une définition plus synthétique du mot « exil » qu'elle désigne comme « séparation d'une unité de préférence » (...) L'exil ou « la séparation » s'oppose au non-exil ou « l'accord » et peut s'exprimer sur quatre niveaux : « soi/soi, soi/autre, soi/monde, soi/univers ». (1985 : 7).

Aussi, Jacques Mounier dans l'introduction de l'ouvrage collectif intitulé *Exil et littérature* (1986), écrit-il : « *Si l'exil est communément physique, c'est-à-dire spatial, géographique, n'existe-t-il pas également un exil culturel, un exil dans la culture, dans la langue ou les langages de l'autre et donc (...) un rejet, un bannissement, une perte d'identité ?* ». (1986 :5).

Parmi ces différentes définitions, nous partageons l'affirmation de Gabrielle Berron-Styan selon laquelle

« la notion d'exil n'est plus limitée à l'explication restreinte d'un séjour forcé en terre étrangère, mais inclut une façon d'être dans et avec le monde, « hors de », séparé ou éloigné. L'exil peut ainsi être à la fois intérieur et extérieur, spatial et non-spatial, collectif ou individuel, etc. » (2014 : 6).

Cette définition fait donc une large ouverture sur la notion d'exil. Elle permet de comprendre qu'au-delà de son caractère spatial, plusieurs autres éléments peuvent être considérés comme des formes d'exil : le silence, la prison, la marginalisation, le rejet, le rêve, la mort, etc. Selon les formes abordées par chaque auteur, l'on découvre que les causes et les conséquences de l'exil varient. Au regard de la diversité de ce sujet et de la récurrence du phénomène, les écrivains s'y intéressent et se livrent à cœur joie sur cette thématique.

2. La notion d'Exil abordée par quelques auteurs africains

La notion de l'exil s'expose et s'exporte d'un genre à un autre et de grands auteurs lui ont consacré de beaux extraits dans leurs productions, notamment les Négritudiens. C'est ce que Boniface Mongo-Mboussa écrit dans son Article intitulé *L'exil, les mots et le manioc*, publié dans la revue *Culture Sud* (octobre-décembre, 2007 ; N° 167 ; p.111). Il soutient que c'est à Paris que le Guyanais Léon Gontran Damas, le Martiniquais Aimé Césaire et le Sénégalais Léopold Sédar Senghor ont jeté les bases de la Négritude. C'est aussi en France que Sembène Ousmane, Mongo Béti, Tchicaya U'Tam'si écrivent leurs textes : *Le Docker noir* (1956), *Le Pauvre Christ de Bomba* (1956), *Le Ventre* (1964). C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il l'affirme que *la littérature négro-africaine est fille de l'exil* (2007, p.111). L'exil, renchérit-il, est un fait et un thème qui se justifie par des raisons historiques (2007, p.111). Les poètes tels qu'Aimé Césaire « Partir » (1939), Léon Gontran Damas « Le Hoquet » (1937) et Léopold Sédar Senghor « Joal » (1945) manifesteront leur état d'exilés à travers les poèmes nostalgiques.

La lecture de ces œuvres permet de découvrir une sorte d'exil intérieur. Cheikh Hamidou Kane, dans *L'Aventure ambiguë* (1961), Ahmadou Kourouma, dans *Les Soleils des indépendances* (1970), Henri Lopès, dans *La Nouvelle Romance* (1976), AKE Loba, dans *Kocoumbo, l'étudiant noir* (1983), Mayero Diop, dans *L'Ailleurs et l'Illusion* (1983), etc. Chacun d'eux a abordé de manière singulière cette thématique en s'inspirant quelquefois de son parcours personnel. Jean-Pierre Makouta M'Boukou dans *Littérature de l'exil : Des textes sacrés aux œuvres profanes. Étude comparative* (1993), affirme à ce propos que le thème de l'exil n'a cessé de :

« fleurir et de nourrir de sa sève vénéneuse, la vie des sociétés ; et cela de l'Antiquité sacrée à l'Antiquité profane, des temps antiques aux temps modernes et contemporains, de l'exil d'Adam et Ève, de Caïn, d'Agar, de son fils Ismaël à l'exil de Joseph en Égypte ; de la déportation des enfants d'Israël à Babylone à la fuite de Muhammad à Médine... » (1993, p. 10).

Cette affirmation de M'Boukou explique éloquemment que la thématique de l'exil a toujours préoccupé les écrivains, en commençant par ceux qui ont écrit les livres saints (la Bible et le Coran). Dans le même ouvrage, M'Boukou évoque quatre événements majeurs, relatifs à l'exil, qui ont marqué l'humanité. Il s'agit de : « *la dispersion des Juifs à travers le monde, la déportation des Nègres aux Amériques ; les guerres de religion, au XVIIe siècle, la folie hitlérienne* » (1993, p. 10).

En République de Guinée, beaucoup de romanciers s'intéressent au thème de l'exil. Citons entre autres : Camara Laye, dans *L'Enfant noir* (1953) et dans *Dramouss* (1966) Alioum Fantouré, dans *Le Cercle des tropiques* (1972), William Sassine dans *Le Jeune homme de sable* (1979), Cissé Émile, dans *Faralako, Roman d'un petit village guinéen* (2006), Kesso Barry, dans *Kesso, princesse peuhle* (1988), etc.

Au nombre de ces auteurs, figure, Tierno Monénembo à travers : *Un Attiéké pour Elgass* (1993), un titre authentiquement identitaire.

Ce titre qui est composé de quatre mots, relève sans doute de l'inspiration de Tierno Monénembo lui-même. Il évoque deux axes majeurs : « Attiéké / Elgass » deux termes qui se distinguent certes dans leur classification, mais qui convergent dans une parfaite harmonie. Ils se distinguent par leur composition et leur morphologie. Le premier (Attiéké), est un repas fait à base de manioc et de poisson frit. Il se classe dans la catégorie des aliments nutritifs. Il se mange chaud et constitue un très bon repas de consistance aussi bien pour les exilés que pour les personnes moins aisées. Le second (Elgass), est un nom de personnage, considéré comme étant le doyen des exilés guinéens vivant à Abidjan. Il se classe dans la catégorie des humains. Il est à préciser que ce nom Elgass est un pseudonyme de celui qui fut l'un des compagnons de route de Tierno Monénembo. Il s'agit d'Algassimou Diallo. Cette distinction que nous venons de présenter, affiche l'équation suivante : « **Aliment-Homme** ».

Le choix spécifique de l'Attiéké comme aliment dans ce roman n'est pas fortuit. En effet, il s'agit non seulement d'un repas populaire qui est à la portée de tout le monde, mais également, parce que sa consommation soulage tout consommateur pour un long moment, eu égard à sa consistance. Ensuite, sa consommation régulière donne bonne mine et efface de ce fait toute trace misérabiliste au niveau des moins fortunés. Voyons à présent les points de rapprochement des deux termes.

L'Attiéké étant un repas à base de manioc, très convoité en Côte d'Ivoire ainsi que dans certains pays ouest-africains, rentre directement dans la consommation humaine. Une fois consommé, il subit des transformations dans l'organisme, l'enrichit et assure sa croissance physique. Sachant que le premier besoin pour tout être vivant et spécialement pour

les plus nécessaires tels que les exilés est la nourriture, l'Attiéké pourrait alors se traduire comme l'expression d'une hospitalité traditionnelle du peuple abidjanais à l'endroit des exilés.

En faisant une lecture de second degré de ce titre "Un Attiéké pour Elgass", l'on découvre sans aucun doute le caractère elliptique qu'il revêt. Après sa reconstitution, voici comment il pourrait se présenter : « **Un plat d'Attiéké pour l'exilé Elgass** ». Cela voudrait signifier que ce titre qui constitue une sorte de résumé du roman, se résume à son tour en trois mots : **Exil - Accueil - Repas**.

3. Expression de l'exil dans *Un Attiéké pour Elgass*

Le thème récurrent qui s'affiche dans la plupart des œuvres de Tierno Monénembo est celui de l'exil. Ce choix, loin d'être un fait fortuit, rime bien avec les multiples errances de l'auteur dans sa permanente quête de son pôle d'attache (terre d'accueil). Ces pérégrinations illustrent éloquemment les raisons d'une telle stratégie d'écriture.

L'exil traverse toute la trame de ce roman. Il ouvre deux axes : celui de l'exil physique et celui de l'exil symbolique. Le premier relate les errances des personnages à travers le continent africain à la recherche d'une terre considérée beaucoup plus habitable que celle de départ. Ce bien-être se situe sur le plan économique, social, culturel et environnemental. En plus des exilés guinéens qui constituent la matière première de ce roman, l'on retrouve également d'autres exilés venus du Nigeria, du Burkina (Haute-Volta), du Sénégal, du Liban, etc. Le deuxième qui concerne l'exil symbolique, relate l'errance du *sassa*¹; objet sacré de la famille d'Elgass. Doté d'une puissance protectrice, le *sassa* entreprend un exil qui l'éloigne des siens et surtout de son cadre vital, le privant ainsi de son authenticité. La nécessité de son retour au bercail se justifie par le déplacement d'Idjatou, de la Guinée pour la Côte d'Ivoire. Le *sassa* peut donc être considéré comme un totem familial favorisant l'épanouissement et la réussite de tout une famille. Profondément enraciné dans la culture ancestrale, il assure également le lien entre les vivants et les morts.

Mais l'exil du *sassa* et celui d'Elgass connaîtra-t-il une fin ? La réponse est évidemment négative.

¹ *Sassa*, Objet en forme de sac ; teint au sang de bœuf ; ceint d'une double couche de pochettes ; l'intérieur est tapissé d'une peau de python ; la base est gravée d'une étoile à sept branches ; il se ferme avec un cordon de fibres de coco ; il protège le clan de la famille ; *Un Attiéké pour Elgass*, pp.75-76.

En effet, la mort du doyen des exilés guinéens coïncide paradoxalement avec la perte du *sassa*. Tous les efforts déployés par les amis d'Elgass pour retrouver ce précieux objet resteront vains. Idjatou qui avait cette impérieuse mission se contentera de sa bourse d'études pour Bruxelles. Hasard du calendrier ou vengeance des morts ? Elle se suicide à quelques heures de son départ.

Cette continuelle descente aux enfers qui affiche le passage du monde visible pour le monde invisible n'est – elle pas une autre forme d'exil ?

3.1 Les causes de l'exil et les itinéraires des personnages dans *Un Attiéké pour Elgass*

La perpétuelle mobilité de l'être humain, au-delà de son caractère naturel, s'explique par un certain nombre de facteurs, dont l'exil est un phénomène social aux causes quelquefois volontaires et involontaires. Cependant, en dépit de cette vision bilatérale, l'exil constitue un véritable problème. L'exilé est généralement confronté non seulement au problème d'insertion sociale et culturelle, mais aussi à celui de la perte de son identité culturelle.

En parcourant le roman *Un Attiéké* pour Elgass, l'on découvre deux grands groupes d'exilés : Il y a d'abord le groupe des exilés guinéens qui forme la plus grande partie et qui constitue l'ossature du roman ; il y a ensuite le groupe des autres exilés venus d'Afrique et d'ailleurs. Ces derniers cohabitent quelquefois avec les exilés guinéens et vivent les mêmes réalités abidjanaises.

Notre recherche sur les causes de leur exil s'axera alors sur deux points. Le premier sera entièrement consacré aux causes profondes à la base du grand départ des exilés guinéens de leur pays ; et le deuxième point s'intéressera à la situation des autres exilés.

3.2 Les causes de départ des exilés guinéens

Le roman étant défini comme un récit fictif mettant en scène des personnages évoluant dans des espaces choisis, et dans un temps précis, peut en ce sens être considéré comme une transposition de la réalité. Persuadé de cette approche, nous pouvons donc affirmer que la Guinée et les Guinéens dont Monénembo fait allusion dans son roman, semblent être la République de Guinée et ses habitants.

Pour plus de clarté, il convient de préciser que du point de vue géographique, la République de Guinée est un pays qui est situé en Afrique de l'Ouest. Elle fut l'une des anciennes colonies de l'ancienne Métropole française. Elle accéda à l'indépendance en 1958

grâce à la lutte syndicale menée par le syndicaliste Ahmed Sékou Touré qui deviendra le tout premier chef d'État de la nouvelle République indépendante.

Très tôt victime de la haine de la France de De Gaulle à cause de son *vote historique du 28 Septembre 1958*², le Président Ahmed Sékou Touré usera de toutes les stratégies afin de résister aux multiples tentatives de déstabilisation de la jeune République savamment planifiées par la France. Cette stratégie de résistance adoptée par Ahmed Sékou Touré, n'exclura pas les arrestations, les pendaisons, les assassinats ainsi que les expulsions ou alors la fuite de certains Guinéens vers d'autres horizons considérés plus pacifiques et moins répressifs.

Ces Guinéens considérés à l'époque aux yeux du pouvoir révolutionnaire comme des *traîtres*³ ou des *fantoches*⁴ méritaient selon les tribunaux populaires toutes sortes de condamnations. C'est face à ces exactions que certains écrivains guinéens de la première génération vivant à l'étranger dénonceront les abus de ce nouveau régime à travers leurs œuvres.

Parmi ces auteurs, l'on citera Camara Laye à travers son roman intitulé *Dramous* (1966), Alioum FanTouré à travers *Le Cercle des Tropiques* (1972), et Tierno Monémbo qui publiera d'abord *Les Crapauds-brousse* (1979), *Un rêve utile* (1991), puis *Un Attiéké pour Elgass* (1993).

Dans chacun de ces romans, le spectre d'Ahmed Sékou Touré semble apparaître sous différentes appellations : *Baré Koulé*, dans *Le Cercle des tropiques* ; *Sâ Matrak*, dans *Les Crapauds-brousse* et *Boubou-blanc* dans *Un Attiéké pour Elgass*. Tous ces surnoms comportent des significations qui reflètent les comportements et les actions de la personne désignée.

La brève explication que nous venons de présenter cadre donc logiquement avec le thème de l'exil traité dans *Un Attiéké pour Elgass*. Ainsi, l'exil des Guinéens pour Bidjan évoqué dans ce roman s'explique par deux raisons fondamentales. Il s'agit des raisons politiques et économiques.

En effet, le constat fait par Badio, l'un des personnages principaux du roman, illustre à suffisance cette affirmation : « *La dictature et la misère fleurissant chez nous, d'autres frères-*

² **Le vote du 28 Septembre 1958** fut une occasion singulière pour le peuple de Guinée d'exprimer sa désapprobation à la proposition qui lui a été faite (celle d'appartenir à la communauté Franco-Africaine) par le Général De Gaulle. A partir de ce vote, le peuple de Guinée opta pour l'indépendance.

³ **Traîtres** : Mot très souvent utilisé par le Président Ahmed Sékou Touré dans ses discours pour désigner les Guinéens qu'il soupçonne d'être à la solde de l'Occident et surtout de la France qui cherchait à le renverser.

⁴ **Fantoches**, Ibid,

pays sont arrivés comme nuées de criquets repoussant les chérubins contre les murs du collège Sainte-Marie. Pour finir, on nous a laissé tous les préfabriqués ainsi que les cabanons du bord de l'escarpement ». (1993, p.18).

Pour mieux expliquer cette citation, il serait important de saisir a priori, la sémantique des deux vocables (**dictature et misère**) qui retiennent notre attention. Selon la version dictionnaire, **la dictature** peut être définie comme étant « *un régime politique autoritaire établi par un individu, une assemblée, un parti, un groupe social* ». (Le Nouveau Petit Robert de la langue française, 2009, p.733). **La misère** quant à elle, « *est une extrême pauvreté, pouvant aller jusqu'à la privation des choses nécessaires à la vie* ». (Ibid, 2009, p. 1608).

Ces deux concepts qui traduisent parfaitement les réalités politiques et économiques de la Guinée indépendante créent un climat de vie insupportable pour les populations. Les espoirs tant suscités par les nouveaux dirigeants à la veille des indépendances se sont aussitôt transformés en désespoir, créant une atmosphère de malaise et de désenchantement. Le constat fait par Bohi Di au lendemain des Indépendances des Marigots du Sud en fait foi : « *Nous étions indépendants, joyeux, optimistes, mais moi, je restais sur ma faim. J'étais déçu. J'aurais aimé constater, comme par miracle, un changement brusque de la nature...* ». (Fan Touré, 1972, p.156).

Ce désespoir est surtout aggravé par une dictature qui confisque aux citoyens leur liberté de réflexion et d'expression. Il convient également de signaler que ces dictatures ont royalement ouvert la voie aux arrestations arbitraires, aux pendaisons, aux assassinats planifiés, bref, à toutes sortes de tortures physiques et psychologiques des populations africaines.

Pour mieux qualifier l'émergence de ces deux maux, dans le répertoire des verbes les plus illustratifs, l'auteur choisit le verbe " *fleurir* " : « *La dictature et la misère fleurissant chez nous* ». En décidant de l'employer au participe présent à valeur verbale, il voudrait ainsi exprimer ces phénomènes en cours de réalisation. Il établit par ce biais un rapport entre la dictature et la misère qui fleurissent en Guinée et la conséquence qui en découle à travers l'exil qu'il confond d'ailleurs à une véritable migration.

En effet, l'ampleur de cette migration s'observe dans le segment de la phrase suivante : « (...) *d'autres frères-pays sont arrivés comme une nuée de criquets...* » (1993, p. 18).

La comparaison établie par le personnage entre les vagues d'arrivages des exilés guinéens et la nuée de criquets, témoigne à suffisance de la gravité de la situation dans ce

pays. Victimes de la dictature la plus sanglante et, écrasées sous le poids de la misère, les populations de la Guinée n'ont d'autres choix que l'exil.

Les propos de Mafing, annonçant l'arrivée de Thiam, confirment la fuite massive des Guinéens de leur pays dont Badio fait allusion. C'est pendant que Laho et Badio cherchaient à dissiper leurs souffrances dans la bière avant d'atteindre le bar Hélène que Mafing se présente ; à peine assis, il : « *raconte que Thiam est arrivé hier de Guinée... C'est entendu, tout le pays finira par s'enfuir. Saloperie d'indépendance, c'est même plus un pays, c'est un vieux rafiot en feu d'où chacun s'échappe selon les moyens de sa peur. Vous verrez que Boubou-Blanc lui-même finira par s'enfuir.* » (1993, p. 47).

Nous remarquons pour la première fois l'apparition de l'identité de celui qui semble être à l'origine de la dictature et de la misère de la Guinée indépendante. Il se nomme *Boubou-Blanc*. Le choix délibéré de cette métaphore par Monénembo s'inscrit logiquement dans sa technique romanesque.

En effet, dans sa morphologie, le nom *Boubou-Blanc* est un nom composé qui, a priori, ne désigne pas une personne nommément. Comme nous pouvons le constater, il est composé d'un substantif et d'un adjectif qualificatif. Il désigne simplement un habit, un vêtement. Le qualificatif "*Blanc*", éloigne ce *Boubou* de toute souillure.

Mais cette appellation contraste bizarrement avec le comportement de celui qui porte ce nom. La couleur blanche qui est symbole de pureté, de transparence et de bonté dans maintes sociétés humaines est judicieusement choisie pour voiler l'hypocrisie et la duplicité de *Boubou-Blanc*. En nous fondant sur la lecture au second degré, l'on pourrait faire une approche hypothétique du personnage de *Boubou-blanc* avec celui du Président Ahmed Sékou Touré.

Monénembo renforce l'approche par le portrait qu'il fait de ce personnage à la page (83) du roman : « *On était heureux de Boubou-Blanc, de son sourire, de sa peau luisante de faux guerrier mandingue. Il sillonnait les villages dans une décapotable et fendait les foules tel Clovis sur son pavois s'en retournant de Vouillé* ». (1993).

Pour tous ceux qui l'ont connu, le Président Ahmed Sékou Touré était de par ses origines, un des fils du Manding. Il adorait porter les boubous blancs et circuler en voitures décapotables (c'était la mode à l'époque pour les Chefs d'État). Il était toujours identifié par le mouchoir blanc qu'il tenait généralement dans ses mains pour adresser affectueusement le salut à ses concitoyens en le tournant plusieurs fois en l'air au gré du courant d'air. Bref, l'habit blanc constituait le symbole fort de son pouvoir. Les grandes mobilisations au cours des réceptions et autres manifestations de joie étaient toujours marquées par le port des habits

blancs. C'est donc à juste titre que Monénembo utilise ce nom en vue d'opérer des approches caustiques des réalités socio-politiques de son pays.

La gestion du pays par *Boubou-Blanc* était tellement catastrophique que Badio ne se prive pas de laisser libre cours à sa colère, en qualifiant les indépendances acquises de : « *Saloperie d'indépendance* ». (1993, p.83). Il poursuit son dénigrement en ces termes : « *C'est même plus un pays, c'est un vieux rafiot en feu d'où chacun s'échappe selon les moyens de sa peur* ». (Ibid.).

L'on comprend déjà que l'indépendance hâtivement acquise a été très mal gérée par celui-là même qui a été l'un des principaux acteurs de la lutte de libération et qui avait la charge de présider les destinées de ce pays.

La conséquence immédiate de la déliquescence de cette mauvaise gestion est l'exil des populations : *chacun s'échappe selon les moyens de sa peur*. (Ibid.), affirme Badio. Il conclut sa dénonciation par une phrase satirique teintée d'ironie : « *Vous verrez que Boubou-Blanc lui-même finira par s'enfuir* » (1993, p.47). L'auteur présente ainsi la Guinée comme une sorte de " fournaise ardente " qui n'épargne personne.

La page 58 du roman vient concrétiser la permanente inquiétude des populations. En effet, après avoir fui la Guinée et avoir été chaleureusement accueilli par ses frères exilés guinéens vivant à Bidjan, Thiam transmet à Badio l'accablante nouvelle de son oncle Balla ; il s'agit de fuite de ce dernier vers le Libéria via la Sierra Leone. Pour précision, signalons que Balla était un jeune fonctionnaire qui avait l'amour de son travail et qui aimait s'informer sur l'actualité de son pays.

Un jour, après avoir quitté son bureau, il s'est mis à manger et à écouter simultanément la radio ; c'est là qu'il apprend sa condamnation aux travaux forcés à perpétuité :

Il (Balla) est revenu de son bureau vers quinze heures comme tous les jours. (...) Il s'est mis à manger en écoutant distraitement la radio qui débutait la liste des proscrits du jour. C'est ainsi qu'il a appris qu'on l'avait condamné aux travaux forcés à perpétuité. Il éteint son poste, il est allé vers le bord de la mer, comme pour prendre l'air, avec ses babouches et son pyjama. De là, il a suivi la côte jusqu'en Sierre Leone pour gagner ensuite le Libéria. (1993, p.58).

En écoutant attentivement le fil évolutif de ce compte rendu, nous découvrons avec un cœur meurtri la triste réalité des populations guinéennes vivant sous le régime de *Boubou-Blanc*. Balla, fonctionnaire de son état, se voit condamné aux travaux forcés à perpétuité sans aucun motif justificatif et sans jugement. À travers ce passage, Monénembo fait donc une

critique acerbe des abus des régimes dictatoriaux des pays africains en général et celle de son pays en particulier.

Le chef a le droit de vie et de mort sur tous ses sujets. Le citoyen n'est qu'un « *vulgaire mouton* » (Badian, 1957, p. 54); « *on peut à n'importe quel moment le saisir, le rouer de coups, le tuer – parfaitement le tuer – sans avoir de compte à rendre à personne sans avoir d'excuses à présenter à personne* ». (Césaire, 1956, pp. 39-40). Le chef jouit en effet, d'une totale liberté sur ses citoyens.

En Guinée, comme le précise le témoignage de Thiam, il fallait toujours prendre soin d'écouter quotidiennement la radio afin de s'assurer si toutefois l'on n'est pas sur *la liste des proscrits du jour* (Monénembo, 1993, p.58).

Dans la suite de notre analyse, nous pouvons affirmer que la dictature, la misère et la mauvaise gestion, nourries et entretenues par *Boubou-Blanc*, continuent à s'afficher comme étant les causes réelles de l'exil des Guinéens vers Bidjan. L'exil d'Elgass est considéré comme un signe fort résultant d'une prophétie. Doyen des exilés guinéens vivant à Bidjan, Elgass est un personnage qui a pleinement vécu la période de la lutte des Indépendances de son pays. Il y consacre toute sa jeunesse. Mais les indépendances une fois acquises ont pris une tournure autre que celle tant prônée par les acteurs de la libération.

C'est la raison pour laquelle Elgass, grand lecteur des événements sociopolitiques, prophétise l'avenir de la Guinée et découvre dans ce jeune État indépendant un avenir incertain. Il décide alors volontairement de quitter son pays pour aller à la recherche d'autres horizons considérés plus prometteurs. De là, commence un véritable périple africain qui l'amène au Mali, au Niger, au Burkina, etc., pour se stabiliser à Bidjan où il sera finalement enterré.

L'écho de cette affirmation est consolidé par le témoignage de Badio sur la personne d'Elgass :

Il (Elgass) ne s'était pas enfui, on ne l'avait pas chassé non plus. Il avait délibérément quitté la Guinée, autant par dépit que par dégoût et, (...) Cette Indépendance à laquelle il avait consacré sa jeunesse, dès le début il l'avait trouvée fumeuse, neurasthénique, saumâtre. Il avait eu beau faire, il ne s'y était pas reconnu. Le changement attendu s'était bien produit, mais au mauvais endroit. (...) Il attendait un nouvel enfant, c'est un monstre qu'il avait vu naître. (1993, p.83).

Notre observation nous amène à constater qu'à la différence des premières raisons économiques, politiques et sociales qui ont directement obligé les personnages à s'exiler, le départ d'Elgass se justifie par un choix volontaire et responsable. Ce départ pour le grand tour d'Afrique ne sera pas un voyage solitaire. Il l'entreprend avec son *sassa* ; objet précieux

et protecteur qu'il hérite de toute sa famille et qui symbolise le lien existant entre les vivants et les morts. Et c'est bien à cause de ce *sassa* qu'Idjatou entreprendra un voyage pour Bidjan.

Petite sœur d'Elgass, Idjatou s'affiche dans le roman comme le personnage principal autour duquel gravitent toutes les actions. Dès son arrivée à Bidjan, l'on assiste à un échange dialogué entre elle et Badio. Quand celui-ci lui demande : « *qui t'a dit de venir?* » (1993, p.74). Elle répond aussitôt : « *Ma mère (...) Elle m'a confié une mission* ». (1993, p.74). Ce dialogue auquel l'on assiste, nous dévoile la cause non encore réellement explicitée de son exil. Il s'agit de celle d'une mission minutieusement préparée par sa mère. Elle le déclare à Badio : *Je dois le (sassa) ramener* ». (1993, p.76).

Cette courte phrase qui tonne comme une obligation de sa part, précise à travers le complément d'objet direct "*le*", le contenu de la mission : ramener le *sassa* au bercail. Idjatou paraît de ce fait l'unique exilée guinéenne qui quitte le pays pour accomplir une mission familiale. L'échec de la mission se soldera par un projet de non-retour au bercail. En effet, Idjatou décroche une bourse d'études pour Bruxelles. La disparition miraculeuse du *sassa* après la mort d'Elgass, ouvre la voie à un autre épisode à la veille du départ de celle-ci pour Bruxelles.

Le "*jeu d'awèlè*"⁵, qui opposait Habib et Badio, finit par provoquer des révélations compromettantes longtemps gardées comme un secret d'État pour Badio et Idjatou. Le double exil envisagé par cette dernière dans les heures qui devaient suivre est malheureusement brisé par son suicide tragique. N'est-ce pas là une autre forme d'exil ?

3.3 Les causes de départ des autres exilés

La ville de Bidjan apparaît dans le roman *Un Attiéké pour Elgass* comme un carrefour où se rencontrent plusieurs exilés de différentes nationalités. Ceux-ci, en dépit des multiples problèmes et difficultés qu'ils traversent, cohabitent dans une certaine harmonie. À l'instar des exilés guinéens, ceux venus d'ailleurs ont dû quitter leur pays d'origine pour certaines raisons que nous tenterons d'expliquer dans le développement de ce thème.

Contrairement au constat fait dans le premier cas, il faut noter que les motifs de départ des autres exilés ne sont pas explicitement évoqués. Les seuls exilés dont les raisons sont clairement évoquées sont ceux du Nigéria.

⁵ Le *jeu d'awèlè* est un jeu de dénonciation qui oppose deux personnes

Dès les premières pages du roman, notre attention est retenue par les propos sentimentaux de Badio à l'endroit d'une exilée nigériane. Cette Dame dont la beauté foudroie tous les cœurs, et pour laquelle Badio éprouve un désir obsessionnel, était de ceux qui avaient fui la guerre de Biafra. Les indications de Badio au sujet de leur logement à Bidjan, illustrent avec évidence notre affirmation : *Mermoz n'est plus qu'un vieux souvenir, une ruine prématurée hantée par les enfants du Biafra et les fugitifs de Guinée.* (1993, p.17). La cité Mermoz, joliment construite au début des années soixante pour abriter les étudiants de l'université, s'est peu à peu transformée en véritable abri des réfugiés de la guerre de Biafra et les fugitifs de la Guinée.

4. L'itinéraire de l'exil

La déconfiture de la vie sociopolitique et économique des populations a souvent entraîné le départ des exilés vers les territoires considérés plus favorables à leur épanouissement. La permanente pression physique et psychologique qui terrorise les pauvres citoyens, les oblige incontestablement à s'engager sur le chemin de l'exil avec toutes les conséquences qui en découlent.

Les exilés sont donc appelés à faire face aux nouvelles situations qui peuvent surgir sur les périlleuses routes de l'exil. Ces difficultés ou obstacles auxquels sont confrontés ces fuyards sont de plusieurs ordres. En plus de la souffrance morale et physique, nous pouvons citer :

- Les obstacles humains c'est-à-dire les pièges ou barrages délibérément montés soit par la milice à la solde d'un dictateur quelconque ; soit par d'autres personnes cherchant à brigander les fuyards.
- La brousse quant à elle, expose sa monstruosité aussi bien par ses lianes et épines, que par la férocité des fauves qui habitent les immenses forêts qui la caractérisent.

Ces obstacles se rencontrent différemment dans certaines œuvres que nous avons lues. En parcourant *Soundjata ou l'Épopée Mandingue*(1960) de Djibril Tamsir Niane, nous nous rendons compte qu'au cours de l'exil, Soundjata échappe de justesse au piège que la Reine mère Sassouma Bérété lui avait tendu par la complicité du Roi Mansa Konkon de Djedeba. Le griot qui narre le récit affirme clairement les intentions de Sassouma Bérété : « *La vérité c'est que la Reine-mère de Niani avait envoyé de l'or à Mansa Konkon pour qu'il supprime Soundjata* (D.T. Niane, 1960, p.55).

Par ailleurs, dans la pièce de théâtre intitulé *l'Exil d'ALBOURI de Cheik Aliou NDAO* (1985), l'on constate également que l'itinéraire de l'exil des populations de Djoloff est

ponctué d'obstacles. En plus de la faim et la soif dont ils sont victimes, la brousse leur réserve une surprise désagréable comme le témoigne le narrateur : « *A midi, heure où nous aimerions prendre des forces, oublier nos fatigues de la veille, d'énormes boas, se glissant à travers les buissons troubleront notre repos...* ». (C.A. Dao, 1985, p.80)

L'itinéraire de l'exil est donc plein d'embûches. Les fuyards sont quelquefois exposés à plusieurs obstacles. Ils sont pris en tenaille aussi bien par les animaux féroces que par les pillards. Ces derniers bénéficient de la maîtrise de la brousse et se livrent à des pillages. Ils arrachent aux voyageurs clandestins leurs menus, biens et tout ce qui peut être bradé dans le marché noir. De ce point de vue, il est facile de comprendre que des fuyards désespérés par tant d'épreuves, échouent à la tentative de s'exiler: « *Cette brousse n'est pas faite pour un homme. Beaucoup de gens qui essaient de passer par là, meurent de soif, de faim, de fatigue, de morsure de serpent, ou de plantes vénéneuses ; de plus ce lieu est le plus grand repaire des fauves du pays* ». (1979, p.171).

Après avoir brièvement passé en revue l'itinéraire périlleux de certains exilés, explorons à présent celui emprunté par les personnages ou tout au moins les fuyards dans le roman *Un Attiéké pour Elgass*.

Si l'on s'accorde à dire que ce roman développe fondamentalement le thème de l'exil et de tout ce qui l'entoure, il convient néanmoins de noter que contrairement au roman *Les Crapauds-brousse* qui explique clairement l'itinéraire des fuyards du pays de Sâ Matrak, notre roman qui est l'objet de cet article ne nous offre pas la présentation exhaustive des obstacles rencontrés par les exilés guinéens ainsi que par d'autres, venus d'ailleurs.

À travers notre lecture, nous avons découvert que les personnages tels que : Elgass, Idjatou, Thiam et Balla, l'oncle de Badio, sont ceux pour lesquels l'auteur décrit brièvement les étapes de leur errance qui les mène à Bidjan, sans pour autant commenter les difficultés et obstacles qu'ils rencontrent au cours de leur périple. De la Guinée à Bidjan, chacun d'eux a suivi un itinéraire qui lui semblait facile par rapport à l'urgence de son départ. Pour en savoir plus, examinons minutieusement les étapes de chacun de ces exilés.

4.1 L'itinéraire du doyen des exilés guinéens Elgass

Elgass n'a pas quitté la Guinée sous contrainte physique. Son départ a été un choix délibéré, c'est-à-dire le fruit d'une longue réflexion. C'est à l'issue de celle-ci qu'il entreprendra une longue aventure qui lui permettra de traverser et de découvrir maintes

réalités de quelques pays africains. Parlant de ses errances, le narrateur déclare : « *Elgass avait eu maille à partir avec ce sous-officier du Mali, ce contremaître de Mauritanie, ce chef touareg du Niger, ce procureur du Ghana, ce préposé du Congo...* ». (1993, p.83)

De par la longueur de la liste des pays cités, nous nous rendons non seulement compte de l'énormité de la distance parcourue par Elgass, mais aussi des expériences acquises à travers ce périple. Sans être explicitement évoquées, nous pouvons imaginer les difficultés qu'une telle aventure pourrait engendrer. En effet, sa relation avec le sous-officier du Mali, pourrait laisser transparaître les obstacles liés, soit à son arrestation par celui-ci pour identification ; ce qui soulèverait aussitôt le problème d'intégration et d'insertion; soit son souci d'appartenir à l'armée malienne ou alors, la confiscation de ses avoirs par ce dernier. L'évocation de son statut de contremaître de Mauritanie, le présente à notre avis comme un exilé engagé auprès d'un maître, exerçant des travaux de subsistance.

L'itinéraire d'Elgass est surtout précisé par les propos analeptiques de Badio en ces termes :

(...) il avait été instituteur nomade au Niger ; (...) c'est au Mali qu'il avait contracté son premier mariage ; (...) C'est en Haute –Volta qu'il lui était arrivé cette histoire de faux billets de banque avec un prétendu commissaire de police (...) c'est au Ghana qu'il avait été orpailleur. (1993, p.83)

À travers tous ces espaces cités, ainsi que les activités évoquées dans leur réussite et leur échec, nous pouvons affirmer que la vie d'Elgass est un itinéraire d'exil continu ou infini ; car il meurt en exil avec l'étiquette d'exilé. Cette mort qui ouvre à son tour la voie à un autre exil souterrain et spirituel est un voyage infini dans le monde des invisibles.

4.2 L'itinéraire d'Idjatou

Petite sœur d'Elgass, Idjatou est une jeune collégienne qui a été mandatée par sa mère pour rejoindre son frère à Bidjan afin de pouvoir récupérer le *sassa* ; objet précieux et protecteur de leur clan.

« Elle était arrivée seule à cette gare-voitures d'Adjamé où viennent échouer les naufragés du pays. (...) Quand nous l'avons vue à Mermoz, ses cheveux avaient encore l'ocre vif de la latérite des pistes de brousse. Elle portait un simple chemisier et un large bermuda à motifs fleuris- petite fille qui se serait égarée dans le cosmos en cherchant le chemin de la plage ». (1993, p.74)

Cette présentation d'Idjatou et de ses conditions d'arrivée à Bidjan illustre indirectement l'itinéraire emprunté par celle-ci. La couleur et l'odeur de ses cheveux décrites par le narrateur : « (...) *ses cheveux avaient encore l'ocre vif de la latérite des pistes de brousse* », indique aux lecteurs l'état poussiéreux de la piste qu'elle a empruntée. La

description de ces conditions de traversée est logiquement suivie par la peinture des conditions de son voyage : « *Elle portait un simple chemisier et un large bermuda à motifs...* ». La vétusté de son habillement, ironiquement présentée par le narrateur, la compare à une « *petite fille qui se serait égarée dans le cosmos* ». Toutes ces explications nous édifient largement sur l'itinéraire de la petite Idjatou.

Mais l'aventure d'Idjatou ne se limitera pas à Bidjan, elle outrepassera les frontières africaines pour enfin déboucher en Occident ; car Idjatou décroche une bourse qui lui permettra d'aller poursuivre les études à Bruxelles. On gardera donc pour mémoire les étapes suivantes de son parcours : Guinée - Bidjan - Bruxelles ; même si la troisième n'a pas été réalisée.

4.3 L'itinéraire de Thiam

Autre exilé venu de la Guinée, Thiam est un personnage qui a fui son pays pour aller s'installer à Bidjan. Son arrivée a une fois de plus confirmé la dégradation de l'atmosphère sociopolitique de la Guinée. Néanmoins, la chaleur confraternelle des exilés guinéens ne tardera pas à le réchauffer et à l'entourer d'un accueil chaleureux.

Cependant, en dépit de cette affectueuse réception, Badio ne s'en prive pas de nous décrire l'état de fatigue de leur hôte : « *Mais Thiam est hésitant, maussade, torturé comme tout ce qui vient du pays* ». (1993, p.56)

Ces propos nous éclairent la piste quant à la souffrance endurée par Thiam en cours de parcours. Les adjectifs qualificatifs, judicieusement choisis par l'auteur : « *hésitant, maussade et torturé* », illustrent suffisamment l'état de lassitude que pourrait avoir un exilé affranchi des mailles d'un régime dictatorial.

L'itinéraire de Thiam a des approches analogiques avec celui suivi par Idjatou. En transmettant à Badio la commission de son oncle Balla, Thiam explique en peu de mots le chemin qu'il a emprunté pour atteindre sa ville d'exil : « *Tu ne le sais peut-être pas, mais je me suis enfui par la frontière du Libéria* ». (1993, p.58).

Comme nous pouvons le constater, la fuite est la seule voie qui permet aux Guinéens d'échapper aux arrestations et exterminations du dictateur *Boubou-blanc*.

En dehors de l'escale du Libéria et quelques qualificatifs donnés par Badio, le roman ne nous offre plus d'autres informations sur l'itinéraire et les obstacles rencontrés par Thiam au cours de sa fuite.

4.4 L'itinéraire de Balla (l'oncle de Badio)

Balla est un fonctionnaire de l'État qui, apparemment, nourrit un grand amour pour son travail. Il est aussi de ceux-là qui écoutent régulièrement la radio. Et c'est d'ailleurs grâce à cette qualité qu'il échappera aux travaux forcés à perpétuité. Informé par la radio officielle de Guinée de sa condamnation, il quitte le domicile sans aucun bagage. Selon les propos de Thiam, il aurait quitté sa maison avec « *ses babouches et son pyjama* ». (Monénembo, 1993, p.59)

Ce détail d'information nous révèle le risque que pourrait en courir Balla en transportant les valises ou sacs de voyage dans sa fuite.

Sa stratégie d'évasion est tellement bien planifiée, qu'elle écarte tout soupçon. Après avoir écouté les informations, précise Thiam, « *il éteint son poste, il est allé vers le bord de la mer, tout près, comme pour prendre l'air, ...* ». (1993, p.59)

En homme averti, Balla entreprend un long voyage qui le conduira en Sierra Léone puis au Libéria. La suite du témoignage de Thiam donne l'assurance concernant notre affirmation : « *De là, il (Balla) a suivi la côte jusqu'en Sierra Léone pour gagner ensuite le Libéria* ». (1993, p.59).

Le constat qui s'affiche au terme de l'étude de l'itinéraire de ces exilés est que, pour la plupart d'entre eux, le chemin de l'exil passe par la Sierra Léone pour atteindre Bidjan via le Libéria. La raison est très simple ; elle s'explique par le fait que la Guinée est un pays dont les frontières s'ouvrent sur plusieurs pays tels que : le Libéria, la Sierra Léone, la Côte d'Ivoire, le Mali, le Sénégal et la Guinée Bissau. De par sa position géographique, la capitale guinéenne est située en basse côte et s'ouvre sur la mer. Cet emplacement stratégique de la capitale permet donc aux fuyards de rejoindre rapidement la Sierra Léone par la mer. Car la distance séparant les rives des deux pays est très mince. Les gens y vont généralement par la pirogue ou à pied en passant par les sentiers sinueux.

Conclusion

L'exil est un thème majeur de l'actualité brûlante de notre continent. Et Tierno Monénembo, en a fait sa préoccupation à travers *Un Attiéké pour Elgass*. Dans cet article, notre réflexion a porté essentiellement sur l'exploration de la notion de l'exil, les causes de l'exil des personnages dans le roman corpus et les itinéraires empruntés par ces derniers dans leur fuite. Le roman *Un Attiéké pour Elgass* dont le récit est bâti et écrit dans un style simple, précis et vivant, est incontestablement un témoignage de la vie des Guinéens qui s'étaient

exilés pour échapper soit à la dictature de *Boubou Blanc*, soit pour des raisons économiques ou sociales qu'ils traversaient dans leur pays d'origine. Écrivain de la diaspora, Monénembo excelle par sa plume dans le paysage littéraire de son pays et de l'Afrique. Cette ascension de l'auteur outre passe les frontières guinéennes et le place dans le cercle des grands écrivains du continent africain. Les nombreux prix de reconnaissance obtenus en sont une illustration éloquente.

Références Bibliographiques

AKE Loba, 1983, *Kocoumbo, l'étudiant noir*. Paris : Editions, J'ai lu.

BADIAN, Seydou, 1964, *Sous l'orage suivi de La mort de Chaka*. Paris ; Présence Africaine.

BARRY, Kesso, 1988, *Kesso, princesse peulhe*. Paris : Seghers.

BEAUSANG, Michael , 1982, *L'exil de Samuel Beckett : la terre et le texte* », *Critique*, tome XXXVIII, n° 421-422, juin-juillet.

CAMARA, Laye , 1953, *L'Enfant noir*. Paris : Éditions Plon.

CAMARA, Laye , 1966, *Dramouss*. Paris : Éditions Plon.

CESAIRE, Aimé , 1939, *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris : Editions Présence Africaine.

CIELENS, Isabelle , 1985, *Trois fonctions de l'exil dans les œuvres de fiction d'Albert Camus : initiation, révolte, conflit d'identité*, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis, coll.

Le Nouveau Petit Robert de la langue française (2009). Paris : Nouvelle édition millésime

CISSE Émile , 2006, *Faralako, Roman d'un petit village guinéen*. Paris : L'Harmattan.

DAMAS, Léon Gontran , 1937, *Pigments*. Paris : Guy Lévis Mano.

DIOP, Mayero , 1983, *L'Ailleurs et l'Illusion*. Paris : NEA.

FANTOURE, Alioum , 1972, *Le Cercle des Tropiques*. Paris : Éditions Présence Africaine.

KANE, Cheik Hamidou , 1961, *L'Aventure ambiguë*. Paris : Éditions Julliard.

KOUROUMA, Ahmadou , 1970, *Les Soleils des indépendances*. Paris : Éditions du Seuil.

LOPES, Henry , 1976, *La Nouvelle Romance*. Yaoundé : Éditions CLE.

MAKOUTA-MBOUKOU, Jean Pierre, 1980, *Introduction à l'étude du roman négro-africain de langue française*. Paris : Les Nouvelles Éditions Africaines.

MONENEMBO, Tierno , 1986, *Les Écailles du ciel* ; Paris : Éditions du Seuil.

MONENEMBO, Tierno , 1979, *Les Crapauds-brousse*. Paris : Éditions du Seuil.

MONENEMBO, Tierno , 1991, *Un Rêve utile*. Paris : Éditions du Seuil.

MONENEMBO, Tierno , 1993, *Un Attiéké pour Elgass*. Paris : Éditions du Seuil.

MONENEMBO, Tierno , 1995, *Pelourinho*. Paris : Éditions du Seuil.

MONGO, Bédi , 1956, *Le Pauvre christ de Bomba*. Paris : Éditions Robert Laffont.

MOUNIER, Jacques, 1986, *Exil et littérature*. Paris : Centre de recherche sur édition.

NDAO, Cheik Aliou, 1985, *L'Exil d'Albouri suivi de : la Décision, le Fils de l'Almamy, la Case de l'Homme*. Dakar : Éditions N.E.A.

NIANE, Djibril Tamsir, 1960, *Soundiata ou l'épopée Mandingue*. Paris : Editions Présence Africaine.

SASSINE William, 1979, *Le Jeune homme de sable*. Paris: Présence Africaine.

SEMBENE, Ousmane, 1956, *Le Docker noir*. Paris : Présence Africaine.

SENGHOR, Léopold Sédar, 1945, *Chants d'ombre*. Paris : Éditions du Seuil.

TCHICAYA, U'tam'Si , 1964, *Le Ventre*. Paris : Éditions Présence Africaine.

Un entre deux cultures, une lecture de *l'aventure ambiguë* de cheikh Hamidou Kane

DOUKOURE Madja Odile
Université Alassane Ouattara
Département de Lettres Modernes
dookuss@ymail.com

Résumé

Que peut un homme tiraillé entre deux cultures, deux civilisations, deux manières de penser ? *L'Aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane pose la question. Il voit son peuple entre la tradition et la modernité, entre le spirituel et le matériel. Il s'imagine le devenir de la société des Diallobé en particulier et l'Afrique en général post colonie. Quelle réalité et quel avenir envisagés pour un peuple désormais sans repère ? L'identité devient la manne à espérer. Elle est un fait important pour les écrivains depuis les indépendances et les peuples pour qui, dénoncer, revendiquer, devient un pas solide pour exprimer son existence. Comment la repérer si elle est disséminée entre les lignes et à travers les différents champs lexicaux du roman ?

Mots clés : Identité, tradition, culturel, civilisation, spiritualité, modernité

Abstrat

What can a man torn between two cultures, two civilizations, two ways of thinking ? The ambiguous adventure of Cheikh Hamidou Kane raises the question. He sees his people between tradition and modernity, between the spiritual and the material. He imagines the future of the Diallobé society in particular and postcolonial African in general. What reality and what future are envisaged for a people now without landmarks ? Identity becomes the manna to hope for. It is an important fact for writers since independence and peoples for whom, denouncing, claiming, becomes a solid step to express its existence. How to spot it if it is scattered between the lines and through the different lexical fields of the novel ?

Keywords : Identity, tradition, cultural, civilization, spirituality, modernity

Introduction

La langue française a été et représente un critère fondamental de rapprochement des espaces et des littératures. Elle permet la cohabitation des langues et des peuples. Ne représenterait-elle pas un handicap pour la société déjà existante et qui subit une annexion ? Pour les sociétés indépendantes, comment trouver un repère devant un tel envahissement ? Les questions fusent et le souci devient préoccupant. Cheikh Hamidou Kane, écrivain, averti,

allie plume et esprit pour toucher du doigt le problème qui prévaut : la question de l'identité culturelle. Il rassemble tous les éléments qui concourent à la formation d'une identité parce qu'elle s'avère à la fois diverse et unique. Comment trouver un équilibre pour une société qui ne dit que « oui » ? Une préoccupation à laquelle doit répondre Cheikh Hamidou Kane. La société est déstabilisée. Des individus, venus d'ailleurs, troublent sa quiétude. Ils s'imposent, empiètent sur les us et coutumes déjà établis. Des élites formées à l'école française se mettent à la tâche pour sensibiliser à la prise de conscience collective de leur condition de vie influencée par d'autres visions du monde. Comment trouver un juste milieu sur ce sujet qui interpelle tous : « un entre deux cultures, deux visions ? » Peut-on lier les cultures africaines au legs colonial et en sortir indemne ? Ce sont toutes ces interrogations qui submergent les lignes. Nous avons pris le parti d'illustrer notre travail en s'appuyant sur l'étude postcoloniale en ce sens que la littérature est le reflet de la réalité sociale pour évaluer et faire comprendre l'affrontement des contradictions et les problèmes du temps contemporain dans l'œuvre. Il sera question d'aborder notre analyse selon trois axes : *L'Aventure ambiguë*, un conflit socioculturel, un havre d'identité hybride et l'identité culturelle, un processus d'échec.

1-Un conflit socioculturel

L'arrivée des colons crée un bouleversement dans la vie des Diallobé. Elle provoque le déclin de la société, par l'acculturation, des Diallobé, regroupés en une société traditionnelle. Une nouvelle ère a sonné pour le peuple de Cheikh Hamidou Kane qui, un matin s'aperçoit envahi par des hommes venus d'ailleurs. Cette annexion a eu pour conséquences le changement de la destinée de tout un peuple. Il choisit Samba Diallo, un jeune homme qui représente à la fois l'œil et l'oreille de sa société. Disciple du chef, l'espoir des Diallobé, repose sur ce héros destiné à relayer la tradition. Un événement les surprend et les met devant le fait accompli. Samba Diallo désabusé, il refuse. Midiohouan dit à ce propos : « incapable d'affronter une réalité qu'il récuse, opère une fuite dans la mystique religieuse » (G. O. Midiohouan, 1986, p. 199).

L'arrivée des Blancs suppose la présence de l'Occident et Samba Diallo figure l'Afrique. *L'Aventure ambiguë* est donc l'engagement politique et idéologique face à la mainmise de l'Occident sur le continent africain. Le héros est face à une bipolarisation qui ne met pas en conflit deux cultures, mais les pratiques à l'intérieur de ces cultures ; les acquis extérieurs mis en parallèle avec la tradition des Diallobé. Le Noir est ancré dans la religion et fait d'elle son moyen le plus sûr de la communication avec ses semblables et ses ancêtres. Il tend toujours vers un être supranaturel qui lui a légué un certain pouvoir. Sa puissance réside

dans ce que cet être plus ancien a vécu et a laissé comme héritage. La confiance qu'il tient de l'ancien est le socle de tout ce qu'il envisage comme projet. Il entre en communication avec l'au-delà allusion faite à tous les devanciers dépositaires de la sagesse. Cette posture lui donne d'entrer en relation avec le spirituel. A ce propos, Senghor souligne ce qui suit : « L'émotion est nègre, comme la raison est hellène ». Il fait de celle-ci, « une attitude active de communication » (L. S. Senghor, 1939, p. 295). Les émotions caractérisent les sociétés africaines : « Ce que le nègre apporte, c'est la faculté de percevoir le surnaturel dans le naturel, le sens du transcendant et l'abandon actif qui l'accompagne, l'abandon d'amour ». (LS Senghor, 1984, p.27). En osmose avec le spirituel, le Noir a la capacité de se surpasser et de braver tous les obstacles qui entravent son passage. Le mysticisme est le fondement de l'idéologie nègre « -Sagesse, je te pressens ! Lumière singulière des profondeurs, tu ne contournes pas, tu pénètres. » (C. H. Kane, 1978, p.188) *L'Aventure ambiguë* s'apparente à la vision de l'âme nègre. Cheikh Hamidou Kane l'affirme en ces termes :

Notre premier mouvement n'est pas de vaincre [...], mais d'aimer. Nous avons aussi notre vigueur qui nous place d'emblée au cœur intime de la chose. La connaissance que nous en avons est si intense que sa plénitude nous enivre. Nous avons alors une sensation de victoire. (C. H. Kane, 1978, p.163)

De ce fait, la représentation du passé avant la colonisation est associée à celle d'une vie résolument tournée vers Dieu. L'intrusion des étrangers marque la fin d'une vie collective placée sous le signe de la communion avec le divin. Une rupture évidente qui relance la vision de la société des Diallobé. Le conflit vient alors au moment où la structure sociale se voit tout à coup obligée de renverser les us, les coutumes et les traditions des membres de la communauté, influencés et soumis par d'autres individus, d'autres visions. Les acquis chancellent et le renouveau s'incruste. Le renouveau rompt avec la continuité pour se caser dans une transition vers des problèmes nouveaux. La foi est alors exposée à l'histoire et appartient à un monde révolu.

Cette pensée de Samba Diallo le justifie : « Le maître médita longuement, réveillé au souvenir des temps évanouis où le pays vivait de Dieu et de la forte liqueur de ses traditions. » (C. H. Kane, 1978, p.35). Il y a une sorte de nostalgie, de regret du passé. Pour le maître des Diallobé, la période avant la colonisation était son monde, celui de la plénitude. Lors de la nuit du coran, l'auteur insiste sur le caractère ancestral du rite qui l'accompagne, de telle sorte que la voix de Samba Diallo se confonde avec « celle des fantômes aphones de ses ancêtres » (C. H. Kane, 1978, p.84) C'est tout un grand mystère autour de ce rituel qui donne son sens à la cérémonie. Il y a là, l'implication des êtres humains et des dieux qui une fois mêlés donnent

à la tradition sa connotation transcendante. Cette attitude ramène à deux faits diamétralement opposés : le spirituel lié à la foi et celui de l'État démocratique moderne présupposant la raison. Elle dénote déjà le fossé entre ce qui était et ce qui est : « Ce qu'ils apprendront chez les Français vaut-il plus que ce qu'ils oublieront. » Tel est le dilemme qui secoue les Diallobé en particulier et les Africains en général. Le chef des Diallobé est intrigué. Seront-ils capables de mettre les deux ensemble pour créer une parfaite harmonie ? La raison interrogera toujours la foi et là où la raison s'impose pour comprendre les pratiques de la foi, il y a violation de dogmes. La foi s'accepte et la raison questionne. Éric Weil affirme :

La raison pour Rousseau est raison du cœur, elle est raison pratique, raison qui réconcilie l'individu avec la société, qui, du moins, peut promettre cette réconciliation, à seule condition que les hommes, les individus, veuillent suivre sa voix, sa loi. (E. Weil, 1971, p.124)

La raison exige des preuves, des arguments et des démonstrations. Elle semble exclure tout ce qui est de l'ordre du préjugé, du présupposé, de l'opinion, de la foi, c'est-à-dire tout ce qui s'apparente à la croyance. La foi implique des relations sociales d'autorité et de soumission. Elle s'appuie sur des vérités qui ne sont pas connues par la raison. La société des Diallobé fait de la foi son leitmotiv. Le peuple Diallobé établi sur une représentation mystique et spirituelle, se trouve soudain ébranlé dans ses certitudes par la nouvelle civilisation qui lui oppose la responsabilité de l'homme à la toute-puissance de Dieu. Que devient cette foi face au choc de la modernité ? Les Diallobé sont contraints de s'adapter à la nouvelle donne ou de périr. Un effacement s'est opéré dans le camp des Diallobé pour leur permettre d'accepter le vent du renouveau. La Grande Royale le dit : « la tornade qui annonce le grand hivernage de notre peuple est arrivée avec les étrangers. » (C. H. Kane, 1978, p.58) La quête commence, car il faut apprendre chez eux pour apprendre « à lier le bois au bois ...pour faire des édifices de bois... » (C. H. Kane, 1978, p.21) « il faut aller apprendre chez eux l'art de vaincre sans avoir raison. » (C. H. Kane, 1978, p.48). En effet, c'est cet art-là qui manque aux Diallobé ; la confrontation des savoirs. Cette décision va être prise par la Grande Royale dans une société très phalocratique.

La mission de Samba Diallo est la quête d'une autre civilisation. L'auteur l'atteste : « La cité future, grâce à mon fils, ouvrira ses baies sur l'abîme, d'où viendront de grandes bouffées d'ombre sur nos corps desséchés, sur nos fronts altérés » (C. H. Kane, 1978, p.91). Le séjour de Samba Diallo en terre française est une perte pour les Diallobé conservateurs, celle d'une communication profonde et mystique avec le monde. Ce temps qu'il passe en France coupe momentanément ses liens avec le terroir, efface cette communion permanente

censée créer la relation entre la tradition et la modernité à savoir son passé en Afrique et son présent en France.

Jadis, le monde m'était comme la demeure de mon père : toute chose me portait au plus essentiel d'elle-même, comme si rien ne pouvait être que par moi. Le monde n'était pas silencieux et neutre. Il vivait. [...] – Ici, maintenant, le monde est silencieux, et je ne résonne plus. Je suis comme un balafon crevé, comme un instrument de musique mort. (C. H. Kane, 1978, pp. 161-162)

Son départ en France lui a permis de jauger les deux cultures, et c'est son amie Lucienne qui l'amène à réaliser et à prendre conscience de cette position :

Samba Diallo, dit-elle, le lait que tu as sucé aux mamelles du pays des Diallobé est bien doux et bien noble. Fâche-toi chaque fois qu'on te contestera et corrige le crétin qui doutera de toi parce que tu es noir. Mais, sache-le aussi, plus la mère est tendre et plus tôt vient le moment de la repousser... » (C. H. Kane, 1978, pp.154-155)

L'Aventure ambiguë met en parallèle deux paradigmes antithétiques à travers lesquels, le rapport de communication mystique avec le monde réel est inscrit dans un espace et un temps historique : d'un côté, l'Afrique, la spiritualité, l'époque précoloniale ; de l'autre, l'Europe, le matérialisme athée et l'époque coloniale. La mise ensemble de ces deux entités antithétiques, développe la mise en scène d'un conflit culturel. Samba Diallo est obligé d'allier les deux pour obtenir un équilibre. Le titre de l'œuvre renforce l'idée de frottement culturel, de l'ambivalence, de l'équivoque, de tiraillement : « un processus de confrontation et d'essai de synthèse de deux voies possibles de l'humanité, deux cultures différentes, deux civilisations » (C. H. Kane, 1982, p, 93) de sous-tendre : « de l'aventure ambiguë, il y a en quelque sorte ce qu'a été l'aventure coloniale, mais j'ai néanmoins pensé que le problème le plus important qu'il me fallait élucider était le conflit des cultures. » (C. H. Kane, 1978, p.102) La mort de Samba Diallo vers la fin du roman n'est pas seulement une mort physique qui assomme toute la société, mais aussi la mort des us et coutumes.

La mort de Samba Diallo des mains d'un fou montre à quel point l'itinéraire des Africains à la rencontre de l'Occident est risqué. Par le fou, on peut faire allusion à ces extrémistes religieux et culturels capables d'influencer le processus vers la mise en commun des cultures. Samba Diallo incarne le drame de l'homme africain écartelé entre la tradition et la modernité. C'est une rencontre tragique entre l'Occident et l'Afrique. Elle entraîne dans sa chute l'héritage : culturel qui met désormais l'homme à cheval sur deux cultures, deux civilisations qu'on ne maîtrise pas :

Si j'ai fait mettre Samba Diallo à mort, c'était un peu pour souligner l'aspect dramatique et tragique de cette aventure intellectuelle qui est la nôtre à nous tous Africains, partant de notre société et allant vers la modernité et vers des civilisations et des systèmes de valeurs différents des nôtres. (C. H. Kane, 1978, p. 88)

L'école française efface progressivement la spiritualité, notion de base de la tradition chez les Diallobé pour faire place à la civilisation occidentale.

La culture qui entre en contact avec une autre connaît des pertes qui se répercutent sur la vie de la société. Elle ne sera que des enveloppes vides qui cherchent à se faire une identité, une morphologie. *L'Aventure ambiguë* montre une autre facette de conflit de culture. La culture comme l'on a l'habitude de la pratiquer. Le conflit va au-delà des appréhensions. Il est ici question d'une quête spirituelle qui traverse les frontières et les époques avec la culture occidentale dans sa version matérialiste. Ce conflit n'est pas seulement à l'encontre des Occidentaux, il est aussi interne. Il existe une certaine dualité entre les valeurs terrestres et les valeurs spirituelles sur le territoire Diallobé. Le portrait fait de la Grande Royale en est un exemple :

Samba Diallo avait été fasciné par ce visage, qui était comme une page vivante de l'histoire du pays Diallobé. Tout ce que le pays compte de tradition épique s'y lisait. Les traits étaient tout en longueur, dans l'axe d'un nez légèrement busqué. La bouche était grande et forte sans exagération. Un regard extraordinairement lumineux répandait sur cette figure un éclat impérieux. Tout le reste disparaissait sous la gaze qui, davantage qu'une coiffure, prenait ici une signification de symbole. L'islam refrénait la redoutable turbulence de ces traits, de la même façon que la voilette les enserrait. (C. H. Kane, 1978, pp.32-33)

La description de la Grande Royale comme « une page vivante de l'histoire du pays Diallobé », montre l'insolence, la vanité de l'être humain. La Grande Royale est l'incarnation de l'histoire. Elle est en contradiction avec la vision de Dieu, de la foi qui se veut humilité, abaissement pour gagner en foi et en divin. Si elle vient à disparaître, c'est toute l'histoire des Diallobé qui serait engloutie. La Grande Royale est l'expression de la noblesse sociale, de la gloire, d'une fierté, du pouvoir et des exploits guerriers qui ne sont que vanité et appartenant à la vie du monde ici-bas et le maître ne se fait pas prier :

Au fond de toute noblesse, il est un fond de paradigme. La noblesse est l'exaltation de l'homme, la foi est avant tout, humilité, sinon humiliation. Le maître pensait l'homme n'a aucune raison de s'exalter, sauf précisément dans l'adoration de Dieu. (C. H. Kane, 1978, p.35)

L'exaltation de valeurs temporelles liées à la Grande Royale est aux antipodes de la foi, de la quête mystique. Le conflit est ici d'ordre métaphysique, de l'inatteignable. C'est une opposition entre la vie profane et la vie spirituelle. C'est pourquoi le maître lutte pour élever son disciple dans la connaissance de la parole divine parce que pour lui Dieu est : « La totalité

du monde, ce qu'il a de visible et ce qu'il a d'invisible, son passé et son avenir. Cette parole qu'il enfantait dans la douleur, elle était l'architecture du monde, elle était le monde même » (C. H. Kane, 1978, p.17) Le maître est amené à faire de son élève un instrument au service de Dieu quel que soit ce que cela implique. Une petite erreur de sa part est synonyme de correction : « La parole qui vient de Dieu doit être dite exactement, telle qu'il lui avait plu de la façonner. Qui l'oblitére mérite la mort... » (C. H. Kane, 1978, pp.16-17). L'élévation spirituelle impose d'infliger au corps de dures souffrances qui ne sont pas chez l'homme des sanctions, mais des pratiques qui éloignent le croyant des choses matérielles pour se consacrer uniquement à Dieu : « Tant que de vaines pensées te distrairont de la parole, je te brûlerai » (C. H. Kane, 1978, p.18) Pour ce grand élève, le détour par la France n'a pas eu raison de sa foi et même si on trouve qu'il s'en est éloigné, sa quête a permis de la retrouver dans sa mort à travers ces propos : « J'ai choisi » « je te veux » (C. H. Kane, 1978, p.188) « Salut à toi, sagesse retrouvée, ma victoire ! » et enfin : « je te veux pour l'éternité » (C. H. Kane, 1978, p. 190). Malgré toutes ces années passées en Europe, qui lui ont permis de posséder les deux cultures, Samba Diallo n'a jamais réussi à les concilier :

Seul un tel bouleversement de l'ordre naturel peut expliquer que, sans qu'ils le veuillent l'un et l'autre, l'homme nouveau et l'école nouvelle se rencontrent tout de même. Car ils ne veulent pas l'un de l'autre. L'homme ne veut pas de l'école parce qu'elle lui impose, pour vivre -c'est-à-dire pour être libre, pour se nourrir, pour s'habiller – de passer désormais par les bancs ; l'école ne veut pas davantage de l'homme parce qu'il lui impose pour survivre – c'est-à-dire pour s'étendre et prendre racine où sa nécessité l'a débarquée – de compter avec lui. (C. H. Kane, 1978, p.61)

Au contraire, le fait de les accepter a été à la base de sa déchéance. Tout en marquant une rupture décisive avec le discours critique traditionnel, il s'engage vers une approche idéologique de sa production dans ses relations avec l'histoire et le contexte sociopolitique, une évaluation de l'écriture dans sa fonction et sa signification pour une perspective résolument novatrice. Par ailleurs, ce concept pourrait aussi être envisagé par rapport à la morale. Il a alors pour contenu, un ensemble de normes et de prescriptions destiné à la codification des attitudes et des comportements des individus dans une société donnée. La modernité comme changement, constitue une rupture radicale par rapport à la tradition. (G N Onana, 2012). La mission de Samba Diallo est de retrouver l'identité culturelle du nouveau Diallobé.

2- Havre d'identité

L'identité est un élément important dans la vie de chaque individu. Elle lui procure son essence. Pour se positionner face à l'autre qui nous est étranger, il faut se connaître. Cela implique une recherche intérieure qui aboutit à la sagesse. Cette invitation à l'introspection consiste à se ressouvenir du déjà vécu. L'acquisition de l'identité ne peut être possible que grâce à l'entourage facteur de remise en question.

L'identité est la personnalité civile d'un individu, légalement reconnue ou constatée. Le nom fait partie des données qui permettent de se faire identifier. L'enjeu de celui-ci est important dans la représentation de soi et de la définition de l'identité. En effet, le premier élément qui donne l'identité d'une personne est le patronyme, et, à lui seul, il peut se suffire comme première identité, parce qu'il porte en lui le poids de ce qu'on désire savoir sur l'existence d'un individu. De ce fait, des rites et des cérémonies consacrent son acquisition. Le héros que Cheikh Hamidou Kane a choisi, se nomme Samba Diallo et cet attribut caractérise toute l'image, tout le contenu du peuple des Diallobé. Ce vocable confirme non seulement son individualisation, mais aussi son appartenance à l'espèce humaine. Avec lui, Samba Diallo enfant, possède la personnalité sociale et humaine qui lui confère le pouvoir d'entrer en communication avec ses semblables. Il devient un référent plausible pour la société. Son identité onomastique lui donne une certaine force et fait de lui un être égal à lui-même. Le fait de nommer Samba Diallo est un premier pas vers l'acquisition de son identité que Paul Ricoeur appelle : « Les opérateurs d'individualisation. » (P. Ricoeur, 1990, p. 40)

L'impact de la question identitaire dans la société, aiguillonne la réflexion des penseurs plus spécialement les écrivains, au point de les contraindre à mettre en place des moyens susceptibles d'obvier aux conséquences désastreuses auxquelles débouche la question de l'identité. Voilà ce qui engendre de vives polémiques autour de l'acceptation et de l'utilisation du mot identité.

Comme le dit Senghor : « Nous sommes des métis culturels. Si nous sentons en nègre, nous nous exprimons en français, parce que le français est une langue à vocation universelle » (Léopold Sédar Senghor dans B. Zila 1986, pp. 21-26) Cette langue devient en quelque sorte un passeport pour toute personne qui l'utilise. *L'Aventure ambiguë* est une résultante de cette langue d'expression. Elle est le récit d'un déchirement, de la crise de conscience qui accompagne, pour l'Africain « européenisé » sa propre prise de conscience » (V. Monteil, 1961, p.1) Les chemins de cette ré (construction) passent par la question de l'identité. Dancy

Ribeiro dans sa fable intitulée *L'Utopie sauvage*, pose les questions suivantes : « Qui sommes-nous ? Nous-mêmes ? Eux ? Personnes ? (D. Ribeiro, 1982, p.32).

Malgré toutes les recherches, la question de l'identité est toujours d'actualité. Elle apparaît sur plusieurs formes, mais garde toujours sa racine. Dans *L'Aventure ambiguë*, elle se manifeste sur plusieurs formes selon l'importance du sujet. Le problème apparaît dans l'acte de nommer ; « les Diallobé » et l'hybridation est à l'origine même de leur double nom : Africain et Français. La notion de l'identité fait corps avec celle de l'altérité. Ce sentiment de l'autre, l'idée selon laquelle l'être est impossible hors des relations qui le tiennent à l'autre. Samba Diallo représente l'outil principal de l'auteur pour poser les enjeux de l'identité des Diallobé, mais en même temps celle de toute l'Afrique. C'est l'histoire de Samba Diallo qui donne forme à *L'Aventure ambiguë*. En considérant l'attitude, la violence que le maître exerce sur son élève, il devient un autre vis-à-vis des préceptes du coran. En dehors de l'onomastique qui donne une première essence à un individu, ce sont le comportement, les actes et les attitudes qui fixent les règles d'une identité par rapport au vécu dans *L'Aventure ambiguë*. Si tous ces éléments cités et acquis au sein d'une société, d'un groupe constituent la culture de ces groupes sociaux, ce sont ces mêmes qui deviennent le paramètre utilisé pour établir l'identité de l'individu qui évolue au sein de ceux-ci.

La particularité identitaire propre à l'individu se perd alors dans le caractère culturel assigné d'une manière homogène à l'espace social. C'est pourquoi le monologue intérieur se révèle le plus souvent une partie intégrante de la définition de l'identité d'une personne appartenant à une collectivité culturelle. Les Diallobé représentent une société à caractère patriarcal où le sexe masculin tient les rênes. La religion dominante est l'islam. « Dans ces sociétés traditionnelles musulmanes, » D. Brahimi dans (B. J. Tahar, 2015, p.82), les femmes ont rarement droit à la parole. Elles sont pratiquement au second plan. Ici, on est en présence d'une autre dimension de la femme ; la femme qui prend la parole et qui a surtout le dernier mot dans une importante décision. Il y a là un renversement de pôle. La femme est plus écoutée. Ses propos sont pris en compte dans une décision qui incombe toute une vie. Par cet effet paradoxal, la femme de *L'Aventure ambiguë* est dotée d'une certaine force qui pour une large part est construite socialement : « La Grande Royale était la sœur aînée du chef des Diallobé.

On racontait que, plus que son frère, c'est elle que le pays craignait. » (C. H. Kane, 1978, p.32) L'attitude de la Grande Royale montre qu'il faut peu de choses pour passer d'une autorité à une autre. Pourtant, la place de la femme dans la société musulmane laisse un hic. *L'Aventure ambiguë* montre une autre facette de la conversion identitaire. Les sorties

irrégulières de la Grande Royale sont une ouverture sur l'identité. : « Je viens vous dire ceci : moi, Grande Royale, je n'aime pas l'école étrangère. Je la déteste. Mon avis est qu'il faut y envoyer nos enfants cependant. » (C. H. Kane, 1978, p. 57). Il est question d'un texte antithétique, ambivalent, regorgeant une panoplie de contradictions en ces termes : je veux, je ne veux pas, j'accepte, je refuse. Les protagonistes jouent le jeu de l'acceptation et du recul parce que ne sachant pas exactement la teneur des aboutissements des décisions prises.

Dès les premières pages, le récit s'avère évocateur. Elles donnent des indications sur les thèmes et aspects essentiels du récit. Contrairement à Samba Diallo et son maître, la majorité des Diallobé désirent placer leurs enfants à l'école française :

Les hommes du Diallobé voulaient apprendre à « mieux lier le bois au bois ». Le pays dans sa masse avait le choix inverse de celui du maître. Pendant que le maître niait la rigidité de ses articulations, le poids des reins, niait sa case et ne reconnaissait de réalité qu'à Ce vers Quoi sa pensée à chaque instant s'envolait avec délices, les Diallobé, chaque jour un peu plus, s'inquiétaient de la fragilité de leurs demeures, du rachitisme de leurs corps. (C. H. Kane, 1978, pp.43-44)

Cet Autre incarné dans la majorité brise la monotonie et l'indécision conservatrice du chef intellectuel de la société traditionnelle. Il tient de ce que la mainmise de la tradition rend incompréhensible ce discours représentant pourtant la force du renouveau culturel. Reconnaisant la transformation identitaire spontanée de la société des Diallobé, la Grande Royale, membre influent de l'élite politique, décide de prendre des mesures nécessaires pour habituer les siens aux changements de leurs propres traditions. Cheikh Hamidou Kane a aussi bien voulu rendre hommage à la gent féminine qui dans cette société musulmane, doit se mettre au second plan.

La femme ici prend des responsabilités et s'impose. Les apparitions de la Grande Royale, introduisent les lecteurs dans un tout autre schéma de références qui dénotent carrément la nature des pratiques religieuses dans le domaine de l'islam. Malgré son statut de femme, La Grande Royale, femme, d'un caractère exceptionnel, domine tous les hommes de la maison des Diallobé. Elle n'a pas le droit de participer aux réunions des hommes et pourtant, elle incite d'autres femmes à y assister. Son invitation des femmes aux délibérations politiques du pays brise une ancienne prérogative jusque-là réservée aux hommes. Elle s'implique pleinement dans la vie des Diallobé. La Grande Royale prend partie pour l'envoi des enfants à l'école, même si elle sait pertinemment que cela pourrait engendrer des problèmes. Les choses ont changé et changent. Les coutumes seront affectées parce que des éléments nouveaux se sont introduits sur le territoire et pour pouvoir les supporter, il faut changer de stratégie. Il faut faire des concessions pour arriver au bout des idées. Le refus

d'hier les rattrape. La tradition et la modernité s'affrontent pour créer un semblant d'équilibre. Les décisions de la Grande Royale sont irréversibles : « C'est aujourd'hui, ce dit-il, que la Grande Royale a convoqué les Diallobé. Ce tam-tam les appelle. » (C. H. Kane, 1978, p.56) La femme est au-devant des affaires, quelle audace ? L'identité se manifeste dans les comportements et dans les actes que l'on pose. Désormais, les femmes sont aux commandes et les hommes, les assistants :

Samba Diallo, en y arrivant, eut la surprise de voir que les femmes étaient en aussi grand nombre que les hommes. C'était bien la première fois qu'il voyait pareille chose. L'assistance formait un grand carré de plusieurs rangs d'épaisseur, les femmes occupant deux des côtés et les hommes les deux autres. L'assistance causait tout bas, et cela faisait un grand murmure, semblable à la voix du vent. Soudain, le murmure décrut. Un des côtés du carré s'ouvrit et la Grande Royale pénétra dans l'arène -Gens du Diallobé, dit-elle au milieu d'un grand silence, je vous salue. (C. H. Kane, 1978, p.56)

Cheikh Hamidou Kane développe une grande révolution des femmes dans *L'Aventure ambiguë*. La femme prend le pouvoir et assujettit l'homme. Il devient l'exécuteur et la femme, celle qui décide. On assiste à une double vision de Kane, celle de faire prendre le pouvoir aux femmes et faire des hommes de potentiels observateurs. Cette redistribution des rôles est très rare chez les écrivains africains et Kane ose. En procédant ainsi, Kane n'inverse pas seulement les pôles, c'est plutôt toute une structure qu'il bouleverse. Hormis, la sexualité et l'identité, le projet de l'auteur semble bien jouer sur des ambivalences et sur le caractère insaisissable des réserves de la société. L'écriture de Cheikh Hamidou Kane donne à voir une société qui défie tous les rendez-vous des sociétés traditionnelles en valorisant la femme. Dans un tel récit, l'identité revêt une autre ossature, une autre dimension pour permettre à ceux qui sont toujours portés au second plan d'être posés comme des jalons d'une société en marche vers la modernité.

À travers cette femme, l'on voit se cristalliser les altérités internes de la tradition et l'opposition à l'univocité identitaire que le maître s'efforce éperdument de maintenir. Le fait d'enlever de force le disciple du maître dans le foyer ardent, la Grande Royale opère une rupture avec la continuité du passé traditionnel pour frayer du chemin à la nouveauté, une politique d'ouverture culturelle :

L'école étrangère est la forme nouvelle de la guerre que nous font ceux qui sont venus, et il faut envoyer notre élite, en attendant d'y pousser tout le pays. Il est bon qu'une fois encore l'élite précède. S'il y a un risque, elle est la mieux préparée pour le conjurer, parce que la plus fermement attachée à ce qu'elle est. S'il est un bien à tirer, il faut que ce soit elle qui l'acquière la première. (C. H. Kane, 1978, p.48)

Mais cette identité, à bien l’appréhender, est réservée qu’à la royauté. Il a fallu l’accession au pouvoir du fils d’un paysan : « Demba, ce fils de paysan, patient et obstiné, portait en lui une ambition d’adolescent vivace et intraitable. » (Cheikh Hamidou Kane, 1978 :29) pour changer non seulement la donne dans la société des Diallobé, mais aussi instituer un nouvel ordre de gerance qui permet à tout le monde riche ou pauvre d’avoir accès au trône. Il y a non seulement un vent nouveau qui arrive de l’Europe, mais un renouvellement qui bouleverse la société à l’interne. La mort du maître réoriente les choses dans la société Diallobé. Les personnes indésirables se font désormais accepter. C’est le cas de Demba :

Il est bien que ce jeune homme remplace le maître, se félicite la Grande Royale. Il n’a pas, il n’aura jamais ce goût du vieil homme qui préfère les valeurs triomphantes qui nous assaillent. Ce jeune homme est téméraire. Le sens du sacré ne le paralyse pas. C’est un cuistre. Mieux que tout autre, il saura accueillir le monde nouveau. (C. H. Kane, 1978, p.133)

Le nouveau chef coranique en la personne de Demba fait une relecture de l’histoire et son discours inaugural lors de son investiture comme chef religieux, donne la possibilité à tous ceux qui voudraient envoyer leurs enfants à l’école française, le fasse : « À la fin de la prière, Demba déclara qu’à partir du lendemain il modifierait les horaires du foyer. Ainsi, tous les parents qui le voudraient pourraient envoyer leurs fils à l’école étrangère. « Car, conclut-il, le Prophète-la bénédiction soit sur lui-a dit : Vous irez chercher la science, s’il le faut, jusqu’en Chine. » (C. H. Kane, 1978, p.134)

L’islam n’est plus un enclos pour enfermer la culture. Demba représente un lien entre les cultures parce qu’il a commencé comme l’Autre pour les Diallobé avant de finir comme la culture légitime. Chaque chose porte en elle une histoire qui elle-même en est le support. Les Diallobé de Samba Diallo ont oublié ce fait. Le texte fait de cet oubli, l’outil indispensable de la légitimation de l’homogénéité culturelle islamique et de sa pureté identitaire. Ce sont toutes ces figures réunies qui mettent des étiquettes sur les comportements qui augurent l’hybridité de l’identité. L’islam devient le socle du conflit identitaire. Son statut permet de consolider le caractère conservateur des Diallobé qu’incarne Thierno, l’intellectuel de cette société.

D’une part, il y a une certaine méfiance de la part des Diallobé d’accepter l’école française qui ne correspond pas aux valeurs identitaires des sociétés locales élaborées sous fond de l’Islam. D’autre part, cette suspicion s’est doublée d’une grande responsabilité de la femme dans les prises de décision de la société. Du coup, par une mise en parallèle de cette culture Diallobé basée sur l’Islam, la tradition Diallobé perd pied face à l’aliénation de l’école française. L’étude comparée met en évidence le fait que si les valeurs relatives à l’Islam,

marques de la tradition des Diallobé et l'intrusion de l'école française dans cette société, n'est pas un simple conflit culturel, c'est un conflit socioculturel qui entraîne des identités hybrides, mais internes sous toutes leurs pratiques et formes.

Une analyse élémentaire des valeurs que la position de chacun de ces deux modes culturels, implique logiquement, conduit à quelques hypothèses sur la façon dont est conçu le processus de pratique spécifique à l'un et à l'autre, » (J. Derive, 2004, pp.175-200)

Chaque comportement, chaque attitude à l'intérieur de la société Diallobé révèle une identité conséquente. Son altération ne vient pas d'ailleurs, elle fait partie intégrante de la société en quête d'une identité monochrome.

La société des Diallobé est en butte aux réalités qui minent toujours et encore les sociétés africaines depuis la colonisation : l'hégémonie de la culture française. On aurait dit qu'il s'agit d'un conflit culturel, mais l'évolution des choses et la tournure qui les accompagne, montrent une société où les pratiques culturelles s'affrontent avec l'Islam qui à lui seul, formate les us et coutumes. Une société où la spiritualité et le matérialisme s'opposent, pour quel résultat ?

3-L'identité culturelle, un processus d'échec

Face à la puissance d'une culture conquérante, celle déjà établie, est-elle à mesure de résister aux vagues de menaces ? La préoccupation ici, est en rapport avec : comment ce qu'on considère habituellement comme l'autre et le même ne se distinguent qu'en tant que les forces qui se cristallisent en fin de compte quand une culture connue doit se transformer en confrontant une autre culture étrangère.

En positionnant Samba Diallo par rapport aux autres Diallobé, l'auteur rejoint Todorov en montrant comment les contestations identitaires au sein de la société diallobé rendent impossible la dichotomie étanche des cultures. À travers cette attitude, l'on démontre la fausseté de la pureté culturelle que cherche éperdument Samba Diallo et Thierno, le maître de l'école coranique.

Dans *L'Aventure ambiguë*, les cultures s'affrontent, les différentes identités s'y inscrivent et deviennent les éléments de ces affrontements oppositionnels entre l'Occident et l'islam des Diallobé. Chez l'auteur, l'islam n'est pas une religion étrangère conquérant une culture africaine païenne. Il est la religion autochtone à laquelle s'oppose la culture occidentale. L'étude veut une stratégie d'ouverture qui va à l'encontre de la vision du héros

de Kane. L'unidimensionnalité religieuse de Samba Diallo montre une incapacité à accepter le dialogue des cultures.

Comme le déclare Marita Knicker : « Cheikh Hamidou Kane esquisse le portrait d'un être humain dont la religion est l'islam. » (M. Knicker ,1987 :185) Si la religion islamique s'oppose à la culture occidentale du point de vue de Samba Diallo, cette opposition binaire n'est pas acceptée par toute la société Diallobé. Le désarroi de Samba Diallo découle de son incapacité à reconnaître le dialogue culturel nécessaire à l'avènement de la nouvelle école française. Samba Diallo et son maître se focalisent sur l'unicité de la religion. Ce monotype religieux que prône le maître convient-il à l'ensemble de la société dont les fondements sont en train d'être bouleversés ?

Samba Diallo s'y applique avec rigueur et se révèle par là comme l'incarnation même de l'exaltation spirituelle de l'islam tel qu'il est conçu par Thierno :

Le garçon lui donne entière satisfaction sauf sur un point. Le regard perçant du vieil homme avait décelé chez l'adolescent ce qui, à son sens, à moins d'être combattu de bonne heure, faisant le malheur de la noblesse du pays des Diallobé et à travers elle du pays tout entier. Le maître croyait profondément que l'adoration de Dieu n'était compatible avec aucune exaltation de l'homme. Or, au fond de toute noblesse, il est un fond de paganisme. La noblesse est l'exaltation de l'homme, la foi est avant tout, humilité, sinon humiliation. (C. H. Kane, 1978, pp.34-35)

Pour le maître, la société d'aujourd'hui ne fait plus exactement ce que l'Islam exige et Thierno veut extirper cette punaise de l'esprit de Samba Diallo. Il veut faire de lui un adepte complet « Cette opposition nourrie silencieusement par Thierno envers l'aristocratie, une classe à laquelle il appartient lui-même, révèle que la noblesse elle-même contient ses propres altérités » (O. Yaw, 1987, p.71) Si la noblesse inquiète le maître, elle représente alors une plaie pour l'Islam. Les pratiques de la société étouffent l'Islam. Ce conflit idéologique entre l'Islam représentée par Thierno et la société est le résultat de l'hétérogénéité identitaire. Samba Diallo en se rangeant du côté de son maître, s'écarte de la culture islamique qui s'inscrit dans le concret et l'humain.

Le conflit des idéologies entre Thierno et la noblesse du pays dérive de l'absence d'une harmonie identitaire dissimulée dans le quotidien de la pratique de la culture islamique. Samba Diallo l'exprime à travers ses gestes à l'arrivée de sa cousine : « Une de ses filles parut, qui fit un sourire à Samba Diallo. Le visage du garçon demeura fermé » et s'il désire « une noblesse plus discrète, plus authentique, non pas acquise, mais conquise durement...plus spirituelle que temporelle (C. H. Kane, 1978, pp. 28-29)

En imposant la rigueur religieuse à son élève, le maître se constitue en un idéal religieux en train de s'effriter :

Il avait formé de nombreuses générations d'adolescents et se savait maintenant près de la mort. Mais en même temps que lui, il savait que le pays des Diallobé se mourait sous l'assaut des étrangers venus de l'au-delà des mers. Avant de partir, le maître essaierait de laisser aux Diallobé un homme comme le grand passé en avait produit. (C. H. Kane, 1978, p.35)

Donner à Samba Diallo une éducation dépassée dans une société en voie de modernité, l'éloigne de la réalité contemporaine. Samba Diallo devient étranger et se situe dans un espace temporel caduc : « évanoui où le pays vivait de Dieu et de la liqueur de ses traditions.» (C. H. Kane, 1978, p.35)

Samba Diallo et son maître cultivent alors une altérité incontournable qui relève de leur refus d'accepter la nécessité à laquelle leur spiritualité excessive ne peut rien. Pour Mongo Béti :

La conséquence c'est que la tradition, au lieu d'être étudiée en liaison avec la vie des peuples et en vue, de l'améliorer, s'est pétrifiée en une entité autonome, sorte de religion ne nourrissant elle-même, un univers-alibi, fonctionnant comme un écran au lieu de passerelle entre les cultures. Elle est devenue un dogmatisme. (B. Mongo, 1978, p.13)

Ce dogmatisme dont parle Mongo Béti sous-tend l'idéologie culturelle du maître Thierno et Samba qui refusent toute entente avec l'autre, en l'occurrence la société diallobé et la culture occidentale. Ils sont devenus étrangers au sein de l'espace culturel diallobé. En tant qu'incarnation anachronique du vieil ordre culturel, le jeune disciple devient aussi le symbole pétrifié de l'identité des Diallobé. Il constitue donc un échec dans le présent culturel car l'éthique morale qui l'attire appartient à un passé culturel usité. Dans ce nouveau monde, toute entreprise du maître est vouée à l'échec.

Conclusion

En définitive, Cheikh Hamidou Kane fait le procès de la société des Diallobé sous fond de l'Islam. En fait, il utilise les pratiques désobligeantes de l'Islam pour interroger la culture de la société traditionnelle des Diallobé. N'est-ce pas une autre manière de faire un plaidoyer pour une relecture postcoloniale des pratiques mieux encore, mettre en évidence la dualité qui fait de l'être humain, un individu complet ? Et qui, si elle domine fortement l'homme, l'empêche de faire une analyse profonde, un discernement dans l'appréhension des choses. Cette attitude très conservatrice, interpelle par rapport à l'évolution des sociétés et ce que la colonisation a apporté dans les cultures. Il est question de faire la relecture des pratiques à refuser catégoriquement le renouveau voire ce qui vient d'ailleurs vis-à-vis des changements qui se présentent et s'offrent à tous. C'est une intertextualité entre le coran et la vision de l'œuvre de Cheikh Hamidou Kane. Ce roman tente d'apporter des réponses aux

conflits de tout genre entre tradition et modernité mis en scène dans le roman, mais surtout la lutte permanente à l'intérieur de l'être humain.

Références bibliographiques

BERND Zila, 1986, « La quête d'identité : une aventure ambiguë. » *Voix et image*, vol 12, N°1 (34). Université du Québec à Montréal.

BRAHIMI Denise, TAHAR Ben Jelloun, 2015, *L'enfant de sable, étude critique*, Paris, Honoré Champion, Coll. Entre les lignes

BROWN, Ella, 1987, « Reactions to western values as reflected in african Novels », *phylon* 48(n3) p216-228

DERIVE Jean, 2004, « Imitation et transgression de quelques relations entre la littérature orale et la littérature écrite dans les cultures occidentales et africaines ». *Cahiers de littérature orale*, Presses de l'Inalco. 56, pp. 175-200

DUCHET Claude, 1979, *Sociocritique*. Nathan-Université, Paris.

GODEFROY Noah Onana , 2012, « *Tradition et modernité, quel modèle pour l'Afrique ? Une étude du concept tradition dans ses rapports avec la modernité des lumières jusqu'à l'époque contemporaine* ». Philosophie, Université Paris-Est, <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00855954> lu le 24/04/2022 à 18h.

KNICKER, Marita, 1987, « le Coran comme modèle littéraire dans l'aventure ambiguë » *Nouvelle du Sud*, n°6-7, pp.183-190.

MIDIOHOUAN Ossito Guy, 1986, *L'idéologie dans la littérature négro-africaine*, Paris, L'Harmattan

MONGO, Bédi, 1978, « Identité et tradition » 9-26 in Michaud, Guy (Ed), *Négritude : Tradition et développement*, Paris, PUF.

RIBEIRO Dancy, 1982, *utopia selvagem*, Rio de Janeiro, neva fronteira,

SENGHOR, L.S., 1984, *Liberté I : Négritude et humanisme*, Paris, Seuil.

TZVETAN, Todorov, 1989, *Nous et les autres*, Paris, Seuil.

YAW Oteng, 1987, *Enquête sur la pluralité culturelle : Identité et marginalisation dans le roman francophone colonial et postcolonial* (Chraïbi, Kane, Kourouma, Boudjedra, Ben Jelloun), B.A University of Ghana,

Ntsame : lire la construction des cultures de convergence dans *Histoire d'Awu* de Justine Mintsá

Honorine B. Mbala-Nkanga, PhD

Chercheuse indépendante

Hononk@gmail.com

Résumé

Ntsame, ainée de la famille d'Afane Obame qui est grand prêtre du culte ancestral *melan*, refuse de se soumettre aux injonctions phallogocentriques qui réduisent la valeur de la femme à la procréation. Partant d'un geste de résistance de Ntsame qui fixe du regard les atangatiérs, l'esthétique de Mintsá tisse une controverse dont l'intrigue ne se déchiffre en profondeur qu'en partant du sens des mots *Ntsame* en langue fang d'Oyem, Gabon et *atangatiérs* qui est un néologisme de la culture gabonaise. En traduisant *atangatiérs* en langue fang, nous obtenons le mot *assé* qui, transposé en Français sous une forme reconstruite, donne "séparation, insignifiance". *Ntsame* "effacement" et *assé* "séparation, insignifiance" inscrivent l'intrigue dans le champ symbolique d'une schize à partir de laquelle se rencontre et se croise l'opérativité du Dieu métaphysique transformé en Dieu métaphorique. Dans ce champ où le poétique met en confrontation la performance de deux chefs spirituels : le grand prêtre Afane Obame qui essentialise ses pratiques culturelles et pasteur Gambier qui est en quête de solidarité humaine, la transversalité dénonce les lignes de fuite qui mettent la déterritorialisation de l'ego en relief. Ntsame fait la différence en combattant l'enlèvement psychique et culturel que produit la fermeture d'esprit de son père pour s'ouvrir sur une transversalité favorable à la construction des cultures de convergence susceptible de déboucher sur le progrès social. Je fais dialoguer le traitement de la différence chez Philippe Sergeant avec le processus qui dégage de l'*entre* pour faire émerger de l'*autre* chez François Jullien.

Mots clés : Convergence – différence – culture – schize – essentialisation – poétique – transversale

Abstract

Ntsame, eldest of the family of Afane Obame who is high priest of the ancestral melan cult, refuses to submit to phallogocentric injunctions which reduce the value of women in procreation. Starting from a gesture of resistance by Ntsame who stares at the atangatiérs, Mintsá's aesthetic weaves a controversy whose plot can only be deciphered in depth by starting from the meaning of the words *Ntsame* in the Fang language of Oyem, Gabon. and *atangatiérs* which is a neologism of Gabonese culture. By translating *atangatiérs* into the Fang language, we obtain the word *asse* which, transposed into French in a reconstructed form, gives "separation, insignificance". *Ntsame* "erasure" and *assé* "separation, insignificance" inscribe the plot in the symbolic field of a schize from which the operativeness of the metaphysical God transformed into a metaphorical God meets and intersects. In this field where the poetic confronts the performance of two spiritual leaders: the high priest Afane Obame who essentializes his cultural practices and Pastor Gambier who is in search of human solidarity, transversality denounces the lines of flight that put the deterritorialization of the ego in relief. Ntsame makes the difference by combating the psychic and cultural stagnation produced by his father's closed-mindedness to open up to a transversality favorable to the

construction of cultures of convergence likely to lead to social progress. I bring together the treatment of difference in Philippe Sergeant with the process that emerges from the between to bring out the other in François Jullien.

Keywords: Convergence – difference – culture – schize – essentialization – poetics – transversal

Introduction

Parler des cultures de convergence, c'est poser le problème du traitement de la différence en vue de combattre l'enlèvement culturel et promouvoir le progrès social. Les enjeux se jouent dans la lutte contre l'essentialisation des pratiques culturelles. Dans *Deleuze, Derrida. Du danger de penser* (2009), Philippe Sergeant réduit cette problématique au poétique :

Le poétique est la transversale tracée entre trois temps qui ont chacun leurs dangers. Sa différence avec les catégories spatio-temporelles de la conscience. Sa différence avec le moi et l'altérité, le sujet et l'objet. Sa différence avec le théologique et le philosophique. La figure de l'homme est le guerrier, le technicien-guerrier. Son acte, c'est de fendre. (P. Sergeant, 2009, 180)

La transversale interroge la dynamique culturelle dans l'écart entre la normativité et son application dans les rapports intersubjectifs. Généralement perçue comme centre, la normativité renvoie au théologique et au philosophique, c'est-à-dire, au concept situé à l'extérieur de la conscience individuelle. L'écart se matérialise dans l'interprétation.

Dans « Écriture de Dieu chez Edmond Jabès: entre le profane et le sacré » (2005), Llewellyn Brown explique que le problème du centre tant dans le microcosme que dans le macrocosme prend essence dans la divinisation du sujet. Confronté au problème d'interprétation du texte écrit, le sujet qui s'efforce en l'absence de toute autorité religieuse à s'identifier à la voix du Dieu qui a écrit le texte (re)créé en donnant au texte, une interprétation qui diffère d'une « répétition collective ». Il se crée une fracture à l'égard du divin. Le sujet devient ainsi le meurtrier de Dieu.

Parler, écrire, c'est accomplir la mort de Dieu, c'est s'approprier les outils de la langue en leur faisant subir un gauchissement subjectif qui suppose que l'Autre à qui l'on s'adresse est une autorité désormais frappée de caducité: l'exercice du langage consiste à instituer l'Autre simultanément comme lieu d'adresse et comme lieu du manque. Cependant, c'est le sujet qui en accuse les effets, car, à ainsi « tuer » Dieu, l'homme est frappé de cette même mort qui lui revient en retour. (L. Brown, 2005, p. 306)

Brown souligne que le paradoxe se situe dans la double opération: Le sujet commence par transformer le Dieu métaphysique dans l'axe vertical en Dieu métaphorique en le

remplaçant par l'objet du désir. Dans ce processus, le Dieu métaphysique est réduit au statut de l'Autre. Ensuite, le sujet applique sur l'axe horizontal, la lecture issue de l'objet du désir du Dieu métaphorique. Le Dieu auteur du langage transcendantal dans l'axe vertical devient spectral, tandis que le Dieu métaphorique exerce sa maîtrise sur le monde. La double rupture sur l'axe vertical et sur l'axe horizontal signale une fragmentation de connaissance. Cependant l'auteur de la transformation s'interdit de reconnaître la rupture afin de sacréaliser le savoir qu'il veut absolu.

Dans *Histoire d'Awu* (2000) de Justine Mintsa, le personnage Ntsame s'offre comme le signe autour duquel se trame l'intrigue qui enveloppe la lutte contre l'absolutisation de la sacréalisation du Savoir. Ntsame Afane, fille aînée d' Afane Obame qui est le grand-prêtre du rite ancestral *melan*, refuse la charge de se soumettre aux principes de la normativité qu'*incarne* son père. Pour être modèle, elle doit se marier, être soumise à son mari, et s'occuper de ses enfants. Mais elle ne veut ni faire ni l'un ni l'autre. Le narrateur affirme qu'

elle menait volontairement une existence solitaire et n'envisageait même pas de se marier un jour. Puis elle pensait trop et parlait tout autant. Et comme un long crayon. Et de surcroît, elle tenait tête aux hommes. Pour une femme, ce n'était pas bon » (J. Mintsa, 2000, 38)

Comme tel, elle se désidentifie de ses origines, d'où son nom Ntsame qui signifie "gommage, effacement, dispersion" en langue fang du Nord Gabon d'où la romancière est originaire.

L'esthétique de Mintsa renforce cette voix littéraire à travers un graphisme qui peint la gestuelle de Ntsame après une intervention ferme contre les propos des hommes du village: Son frère cadet Obame Afane, ancien maître d'école primaire et directeur nouvellement retraité, s'apprête à aller à Meyos, la Capitale, pour y constituer le dossier de retraite au trésor public. Les retraités qui y ont déjà été lui disent au revoir en le mettant en garde contre les pièges, notamment les routes, les voleurs, l'alcool, les femmes. Bien que leurs arguments soient fondés, Ntsame qui a vécu à Meyos, la Capitale, avant de rentrer au village, résiste en insistant qu'Obame Afane qui a travaillé pendant trente ans, a droit à sa pension :

Pars, il ne t'arrivera rien. Tout va bien se passer [...] Il y a plus de trente ans que tu t'arraches des bras de ta femme pour aller plonger à la rivière au premier chant du coq alors que tes yeux refusent de s'ouvrir et que tes jambes peuvent te porter. Trente ans que tu te remplis les poumons de craie [...] Trente ans que tu refuses de faire la fête le soir, parce que tu as des papiers à lire, et des choses à écrire à la lumière d'une lampe à pétrole qui t'éteint les yeux à petits feux. Depuis trente ans. Et ce n'est plus du sang qui coule dans tes veines, je crois, mais l'encre rouge. Ta vie durant, tu as mis toute ta force et ta vitalité au service des enfants. Tu as le droit de te reposer maintenant. Tu as correctement servi l'État et l'État va maintenant te récompenser comme tu le mérites. Et d'ailleurs, ce n'est pas une récompense! Mais non, la pension n'est pas une faveur, mais un droit. Tu as servi l'État et l'État te remercie en te rendant ton dû. C'est quand même la moindre des choses! Toutes ces années, on t'a prélevé une certaine somme sur ton salaire. Maintenant, on te le rend.

C'est ton argent. C'est la sueur de ton front. Les dieux et les ancêtres n'ont même pas besoin d'être avec toi pour que tu rentres dans ton droit. Les dieux n'ont que faire dans un État de droit. Tu as accompli un bel ouvrage. Maintenant, va chercher ta rétribution. (J. Mintsa, 2000, 49)

La différence entre les villageois et elle, c'est qu'ils rapportent l'immédiat, tandis qu'elle active l'idéalité transcendante qui se lie en filigrane dans la description du narrateur :

après avoir déclamé les derniers mots, ses yeux se révoltèrent une fraction de seconde, son front se froissa avec furie, ses narines se dilatèrent, tandis que sa bouche, qui semblait s'être close de manière définitive, dessinait la moue du dégoût. À la fin, son regard se fixa résolument sur les atangatières que le cadre des fenêtres transformait en tableaux vivants. (J. Mintsa, 2000, 49-50)

Les *atangatières*, néologisme d'origine gabonaise désignant les pruniers d'origine africaine, sont appelés *assé* en langue fang. Selon les contextes, *assé* peut rappeler le verbe '*assé* "diviser, séparer", ou dans l'expression '*assé mot* "balayer d'un revers de main", c'est-à-dire repousser, disperser, réduire à l'insignifiance. Ses propos impliquent-ils vraiment que la mise en garde des villageois ne mérite pas l'attention de son frère Obame Afane?

La synthèse entre *ntsame* "effacement" et *assé* "séparation, insignifiance" concourt au déchiffrement du nom Ntsame comme une schize dont le sens renvoie au graphisme selon Sergeant:

L'élément visuel ne répond pas à la voix et ne lit pas la graphie. L'élément visuel est sourd et illettré : L'œil voit le mot sans le lire et apprécie la graphie comme marque, stigmaté, entaille dans la chair [...] le socius. L'élément visuel est le punctum, la schize qui sépare la voix du graphisme, l'une renvoyant à un signifié qui ne s'entend plus, l'autre à un signifiant qui ne se lit plus. (P. Sergeant, 2009, 173)

Dans cet article, l'énoncé Ntsame comme schize autour de laquelle se jouent les éléments de transformation du Dieu métaphysique en Dieu métaphorique sera le point focal. Quelle absolutisation mythologique du Savoir Ntsame déterritorialise-t-elle lorsqu'elle tient tête aux hommes de sa communauté? Comment l'esthétique de Mintsa démythifie-t-elle les mystificateurs? Comment reterritorialise-t-elle dans le champ symbolique de l'entre-deux, la fluidité interactionnelle qui réactive le socius ?

Selon Daniel Sibony, « l'entre-deux est une forme de coupure-lien entre deux termes, à ceci près que l'espace de la coupure et celui du lien sont plus vastes qu'on ne croit; et que chacune des deux entités a toujours déjà partie liée avec l'autre. » (D. Sibony, 1991, 11) Dans le même ordre d'idée, François Jullien affirme qu'« Il faut dégager de l'*entre* pour faire émerger de l'*autre*, cet *entre* que déploie l'*écart* et qui permet d'échanger avec l'*autre*, le promouvant en partenaire de la relation résultée. » ((F. Jullien, 2012, 72) L'appartenance identitaire de Ntsame dont le père s'appelle Afane Obame et le frère cadet, Obame Afane, sert

de point de rencontre et de croisement à l'étude de la schize avec ses enjeux. Comment l'esthétique de Mintsu tisse-t-elle les interactions entre ces trois personnages pour ouvrir la voie à une lecture de la différence avec le théologique et le philosophique, avec le moi et l'altérité, le sujet et l'objet, et avec les catégories spatio-temporelles de la conscience? Je ferai dialoguer le traitement de la différence chez Philippe Sergeant avec le processus qui dégage de l'*entre* pour faire émerger de l'*autre* chez François Jullien. Mon objectif est de montrer comment en se concentrant sur les rapports familiaux, l'esthétique de Mintsu travaille à la construction des cultures de convergence en naviguant entre les éléments microcosmiques et leurs effets dans la dimension macrocosmique.

1. La différence avec le théologique et le philosophique

La différence renvoie à l'espace où le poétique défléchit le fuselage à l'intérieur de l'idéalité transcendante. Cette déflexion réduit le théologique et le philosophique en statut signe qui se réfère au Dieu métaphysique, non plus comme une présence dont l'autorité doit être scrupuleusement respectée, mais comme un indice. Dans ce champ symbolique, le théologique, le philosophique et l'idéologique indiquent un concept, une normativité. Le Dieu métaphysique devient une coquille vide dont la substance est supplantée par le Dieu métaphorique. La transversale qui témoigne de la mort du Dieu métaphysique se détecte dans l'imperceptible.

Dans *Histoire d'Awu*, l'ambivalence des discours qui ont lieu avant l'enterrement d'Obame Afane illustre cette transversalité. Obame Afane, fils d'Afane Obame et petit frère de Ntsame Afane a été grièvement blessé au cours d'un accident survenu pendant qu'il se rendait à Meyos, la Capitale. Son père n'en est pas informé, mais il passe une nuit agitée par le chant harcelant du hibou augural qui le met en état d'alerte. Il se lève très tôt le matin et se dirige vers le corps de garde quand il voit un épervier descendre du ciel pour enlever un poussin sous son regard impuissant. Ce second signe renforce son malaise. À peine s'assoit-il dans le corps de garde que déjà, il voit pasteur Gambier venir d'un pas pressé, franchir le seuil sans lui en demander la permission, et l'inviter à se lever pour prier.

Afane Obame qui ne connaît pas la raison de cette visite, interprète ce geste comme une provocation et reçoit l'invitation comme un mot d'ordre que lui donne l'ancien colon. Il le repousse violemment en disant:

– As-tu ta tête, pasteur? Sais-tu que tu t'adresses à Afane Obame, le grand prêtre du culte des Ancêtres, garant de la Colline Couronnée? À cause de tes longues robes, je ne t'ai jamais vraiment considéré comme un homme. Mais si tu viens ici pour me

provoquer comme tel, on peut se mesurer d'homme à homme! N'espère pas souiller la mémoire de Miens impunément. (J. Mintsa, 2000, 90)

Ces propos renvoient à la mémoire coloniale bien que la scène ait lieu pendant la période postcoloniale. Il réagit à l'aiguillon lié à la mort de ses valeurs culturelles que la colonisation occidentale a planté dans sa chair. Le récit de Mintsa ne précise pas depuis combien de temps pasteur Gambier sert dans ce village. Peu importe. Dans la mesure où les missionnaires s'y sont installés pendant la période coloniale, Afane Obame identifie ce pasteur au christianisme qui impose un Savoir qu'il veut absolu. Sa réponse est sans équivoque:

Si ce que tu as à me dire est important, tu vas prier tout seul! Ou bien tu repars avec ta nouvelle, bonne ou mauvaise. Tu es la tête de ton troupeau. Je suis la tête de mon troupeau. Si tu déplaces la Colline Couronnée pour la mettre à côté de la Colline à la croix, tu me refais ta proposition. (J. Mintsa, 2000, 90)

Pasteur Gambier n'a pas encore énoncé l'objet de sa visite qu'Afane Obame l'accable d'injures sous l'effet de la hantise d'une mort historique. Le visiteur garde son calme et annonce qu'Obame Afane est en train de mourir à l'hôpital et a besoin de 20.000 Frs pour se faire traiter. Ensuite, il propose qu'Afane Obame fasse la collecte avec les villageois en même temps qu'il en fait avec ses fidèles pour qu'ensemble, ils rassemblent la somme nécessaire. Ils arrivent quand même à réunir la somme demandée, mais au moment où l'évangéliste arrive à l'hôpital, il est trop tard. Obame Afane est mort.

Ce premier malentendu fait penser au pasteur Gambier qui avait un esprit bien disposé. Mais la suite montre que cette posture n'a rien changé à l'hostilité de son rival. Avant l'enterrement, quatre personnes prononcent des discours: Le représentant du ministre de l'Éducation nationale ne fait que déplorer l'injustice du sort sans aller dans les détails des circonstances de la mort. Pasteur Gambier salue la loyauté du défunt qui, selon lui, se trouve à la droite de Dieu le Père malgré le fait qu'il n'était pas baptisé. Le narrateur ajoute que

Le père d'Obame, quant à lui, affirma qu'il avait toujours su que le progrès de l'école des Blancs, tôt ou tard, finirait par exiger le sacrifice d'un fils du terroir. Et qu'Obame Afane était prédestiné [...] Il avoua qu'il avait toujours su qu'Obame Afane n'était pas des leurs [...] En ce moment même, il siégeait au centre de la Colline Couronnée parmi ses valeureux Ancêtres. Mais qu'il ne tenait pas dans sa main droite, comme eux, une sagaie, vestige de leur glorieux passé sur cette terre pleine d'épine. Dans sa main droite, son fils Obame Afane tenait un long crayon, arme de son temps. (J. Mintsa, 2000,102)

D'un côté, Afane Obame, le père du défunt, grand prêtre du culte *melan* et rival de pasteur Gambier, s'en prend au progrès de l'école des Blancs en revenant sur les sacrifices humains liés à cet avènement; de l'autre, il affirme que ce fils, bien que déraciné, siège parmi

ses valeureux Ancêtres. Ce paradoxe contient une indiscernabilité qui enveloppe un deuil dont la mort s'inscrit sur la grille de l'Histoire hégélienne selon Philippe Sergeant:

En direction du Savoir absolu, il y a une lumière sombre: la mort recouvre le passé – tout le passé que nous n'avons pas encore vécu. Il faut bien entendre cette énigme: un passé qui *n'a pas encore été vécu*. On ne comprend pas Hegel dans cette curiosité, cet énervement. Si le Grand-Œuvre de l'Esprit annonce la fin de l'Histoire, c'est en un sens bien particulier. La connaissance ne porte plus sur une mort qui va venir et que nous appréhendons, mais sur une mort qui a déjà eu lieu, qui est derrière nous et qui révèle la totalité de ce que nous n'avons pas encore vécu: Savoir absolu. Mot d'ordre, la mort est ceci: non pas la négation de la vie, mais le surgissement, la relève, la révélation du non-vécu. Seule la mort élève le non-vécu. (P. Sergeant, 2009, 12)

Dans *Histoire D'Awu*, la mort d'Obame Afane expose chez le grand prêtre, l'affabulation d'une réalité qu'il ne vit pas. Malgré le fait qu'il est incapable de déterminer les critères qui font de son fils un vaillant guerrier selon la perspective de ses Ancêtres, il l'élève à ce poste mythique pour rejeter la proposition de pasteur Gambier. D'un côté le culte rituel *melan* est la référence dont Afane Obame dit être le garant dont il protège les structures, de l'autre côté, le christianisme est la référence que pasteur Gambier dit défendre. Mais ni l'un ni l'autre n'hésite à se démarquer des principes institutionnels pour faire entendre la voix de l'autorité à laquelle ils disent s'identifier respectivement. En tant que sujet, ils transforment l'idéalité de l'Être transcendantal en Autre: dans le premier cas, ils excluent de leur imaginaire la présence du prochain, en faisant de Dieu métaphysique situé dans l'axe vertical, leur *autre*; tandis que dans le deuxième cas, ils prennent en compte la présence de l'« autre ».

C'est cette indétermination qui trahit l'insertion de la voix qui exprime le désir du Dieu métaphorique, révélant ainsi la présence de la divinisation du sujet. Dans l'économie de Sergeant, le grand prêtre et pasteur Gambier opèrent dans l'espace des « signes amoureux ».

Les signes amoureux apportent une mort certaine à ceux qui les envoient ou à ceux qui les subissent et sont de l'ordre de l'épiphore: Sur l'une de leur face, la mort est partout [...] et concerne le mélange des corps. Mais sur l'autre, les signes tracent les figures incorporelles qui séparent les corps, les privent de leur substance et les marquent de cette devise: aimer sans être aimé. (P. Sergeant, 2009, 150)

Aussi Deleuze affirme-t-il que « l'interprète des signes amoureux est nécessairement l'interprète des mensonges. Son destin même tient dans la devise: aimer sans être aimé. » (G. Deleuze, 2003, p.16) Philippe Mengue articule cette dynamique dans sa lecture deleuzienne en soulignant qu'« avec Deleuze, pour à la fois devenir dans l'infini du désir pur avant l'horreur de la disruption dans la mort. Avec Lacan l'accent est mis sur le fait de venir boucher le trou du réel, de la béance, pour colmater la brèche de l'Autre, son vide. » (P. Mengue, 2015, 23) De part et d'autre, le sujet se sait l'objet de la jouissance de l'Autre, mais cela importe peu, à partir du moment où il y tire son plaisir.

Le plaisir-décharge est une re-territorialisation [...] On dirait qu'il s'agit de défaire le lien du désir avec le plaisir: le plaisir interrompt le désir, si bien que la constitution du désir comme processus doit conjurer le plaisir et le repousser à l'infini. (G. Deleuze et C. Parnet, 1977, 119-120)

Dans *Histoire d'Awu*, Ntsame est le signe qui fait contrepoids à cette divinisation du sujet à travers sa résistance aux excentricités de l'ego collectif. Contrairement à la tendance des chefs spirituels et idéologiques à déterritorialiser l'idéalité transcendante pour jouir de l'Autre, elle combat contre les masques carnavalesques en prenant en compte les exigences contemporaines. Comment l'esthétique de Mintsa intègre-t-elle la différence que fait Ntsame avec le moi et l'altérité, le sujet et l'objet, dans le processus de déterritorialisation de l'ego?

2. Sa différence avec le moi et l'altérité, le sujet et l'objet

Dans le processus de déterritorialisation de l'ego, la différence pose le problème des phantasmes de la contemporanéité entre le sujet et l'objet. Sergeant affirme que dans la rupture de la contemporanéité, « l'expérience en question n'est jamais celle d'un sujet. Elle n'a pas lieu par défaut du sujet. » (P. Sergeant, 2009, 122) L'expérience a lieu

lorsqu'une structure d'adéquation du sujet à l'objet de connaissance n'est plus requise, lorsque cette structure ne se présente plus a priori à l'esprit. Elle a lieu lorsque le sujet et l'objet ont rompu les fiançailles qui prétendaient célébrer et unir le savoir à la pensée. Elle a lieu quand l'inconnu rend incommensurables l'objet et le sujet de toute expérience. » (P. Sergeant, 2009, 122-123)

Dans *Histoire d'Awu*, la différence s'est révélée lorsque pasteur Gambier a surgi dans le corps de garde du grand prêtre au moment où ce dernier était encore agité par une succession de signes prémonitoires. Afane Obame pensait maîtriser la situation en répondant à la présence de pasteur Gambier par rapport au culte des Ancêtres qui fait son objet idéal. Mais la nouvelle de son fils qui était grièvement blessé par accident et qui ne pouvait pas être traité à l'hôpital par manque d'argent était l'objet de l'expérience qui le dépassait. Face à cet événement, la violence du grand prêtre vis-à-vis de son bienfaiteur a paru gratuite. Sa réaction a fait de lui un sujet illusoire: ayant agi sous l'effet de la peur, il y a lieu de constater que la peur est devenue le sujet qui a transformé le grand prêtre en marionnette.

Sa spontanéité aussi bien lors de sa confrontation dans le corps de garde avec pasteur Gambier qu'à l'enterrement, a rendu lisible la fermeture d'esprit dont Ntsame condamne les effets. Son hostilité vis-à-vis de pasteur Gambier renvoie au symbolisme de la résistance coloniale au sens historique et géographique de ce concept. Mais l'esthétique de Mintsa ajoute à cette perspective, une dimension qui s'ouvre sur une deuxième inscription de lecture: celle qui fait du nom "obame" le nœud poétique autour duquel se forme la ligne de fuite.

Obame, nom d'origine fang, renvoie à un oiseau, l'épervier, qui symbolise la sorcellerie et l'usurpation. C'est cette perception qui conditionne l'attitude d'Afane Obame vis-à-vis de son rival spirituel: il met l'accent sur la mort culturelle qu'il tient pour responsable, la doctrine chrétienne dont le colon occidental est l'auteur. Mais la trame narrative renvoie à une dimension interprétative qui dévoile l'enlisement culturel qu'engendre l'absolutisation de son Savoir. Au cours de leur rencontre dans le corps de garde, les deux rivaux spirituels voient la mort, mais ils ne parlent de la même mort: Afane Obame parle de l'énigme du passé, tandis que pasteur Gambier l'informe sur le présent. Il veut proposer une solution salvatrice au problème d'Obame Afane qui est sur le point de mourir à l'hôpital par manque d'argent. Cependant la bonne volonté du pasteur ne faiblit pas l'hostilité du grand prêtre. Cette résistance témoigne d'un refus de communication qui rend tout progrès social stérile, d'où la révolte de Ntsame.

Le nœud transversal se précise lorsque les trois chefs évitent subtilement de pointer du doigt l'incompétence des agents du trésor public dans les discours qu'ils prononcent avant l'enterrement du défunt Obame Afane. Ce nœud qui normalise les anomalies par la voie du silence est la trace du système de pensée qui révolte Ntsame. C'est le « plaisir-décharge » à la base de la schize à laquelle se réfère le graphisme des atangatiens que Ntsame Afane fixe résolument du regard avant la mort de son frère cadet. « L'œil voit le mot sans le lire et apprécie la graphie comme marque, stigmaté, entaille dans la chair. » (P. Sergeant, 2009, 173) En effet, bien que l'œil de Ntsame ait vu la mort à laquelle les villageois faisaient allusion lorsqu'ils décrivaient les fléaux de la ville, Ntsame refusait de les lire en surface. En insistant sur les droits d'Obame Afane dans un État de droit, elle nommait la marque, l'entaille dans la chair du corps civique, l'aiguillon incrusté dans le manque de civisme. Et quand son frère cadet meurt, elle nomme l'entaille devant laquelle les villageois se dérobent:

Ntsame vint stigmatiser l'ingrate et inhumaine administration assassine, avec ses lenteurs qui entraînaient la misère et la mort. Elle conclut en souhaitant qu'un dictateur éclairé prît le pouvoir dans un avenir proche et commençât par fouetter publiquement tous les fonctionnaires paresseux avant de passer à l'exécution de tous les chefs abusifs. (J. Mintsa, 2000,102)

En dénonçant le manque de civisme, Ntsame renverse l'usage pervers de l'idéalité transcendante par les villageois: Pendant que les villageois nomment la mort, elle nomme la vie. Et quand la mort survient, elle dépeint la vérité qui se dégage du réel sociétal par ses effets. Cette technique démontre que ce n'est pas par naïveté qu'elle avait choisi de porter *résolument* son regard sur les tableaux vivants de la transcendance représentée par les atangatiens : « À la fin, son regard se fixa *résolument* sur les atangatiens que le cadre des

fenêtres transformait en tableaux vivants. (J. Mintsas, 2000, 50) Le terme « transformait » insinue un mouvement qui se développe en procès capable d'activer le démêlement de l'autre qui génère, donne la vie, au devenir.

« L'élément visuel est le punctum, la schize qui sépare la voix du graphisme, l'une renvoyant à un signifié qui ne s'entend plus, l'autre à un signifiant qui ne se lit plus. » (P. Sergeant, 2009, 173) Le punctum est un signe. À travers son intervention, Ntsame figure un engramme linguistique qui en fait un signe dont la subjectivité est à décoder dans son statut identitaire. Sa position familiale en tant qu'ainée de la famille Afane Obame, grand prêtre du culte rituel *Melan*, et l'affirmation de sa subjectivité dans une communauté phallocentrique bien qu'elle est une femme, l'inscrivent sur le registre d'un énoncé énantiomorphiste.

Selon Sergeant, le mot énantiomorphose est un néologisme qu'Elias Canetti a forgé pour répondre à l'aiguillon de l'Histoire. « Dans sa racine grecque, l'énantiose suppose que l'Histoire passe toujours par un rapport d'opposition. Peu importe que les Grecs n'aient jamais eu le sens de l'Histoire puisqu'elle est une invention hégélienne. » (Sergeant 2009: 140)

La morphologie de l'énantiose, c'est la forme que prend l'opposition lorsqu'elle passe de la maîtrise à la servitude, du bourreau à la victime et inversement. Du plan des faits au plan en droit. Dès qu'il y a contradiction, il y a aiguillon planté dans la chair. La chair se fait Histoire par l'aiguillon de la dialectique hégélienne. L'antidote à l'énantiomorphose se trouve dans ce qu'on a appelé le discours de style indirect libre. Bien que ce ne soit pas du tout un discours. Il faut soulever une difficulté. La difficulté majeure porte sur l'engramme linguistique, sur la trace laissée par tout événement sur le système langagier, autrement dit sur le signe. (P. Sergeant, 2009, 144)

En tant qu'engramme linguistique, Ntsame combat contre la re-territorialisation perverse qui absolutise la mythologie de l'Autre, un plaisir-décharge qui standardise une assimilation au point de stériliser la logique travaillant à rendre fluide l'opérativité des différences. Il se dresse un rempart qui rend le monde inerte comme en témoignent les discours que prononcent les autorités tant politiques que spirituelles avant l'enterrement d'Obame Afane.

Ntsame énonce son opposition en nommant les anomalies que la communauté réduit au silence. « Énoncer, commencer à parler, dire "quelque chose", c'est-à-dire quelque chose de quelque chose, c'est forcément déjà gérer de l'autre. » (F. Jullien, 2012, 77-78) En osant parler du manque d'éthique qui cause la mort, Ntsame revient sur l'idéalité civique qu'elle désire voir les structures en place reconstruire, car c'est la béance de ce Chaos qui cause la mort; tandis que son père se contente de critiquer l'école de Blancs, celle-là même qui faisait aussi sa fierté du vivant de son fils, au moment où il jouissait de ses fruits.

Ce comportement illustre la béance du Chaos que Gille Deleuze décrit dans le devenir chien chez les personnages masochistes: « Les personnages masochistes n'imitent pas l'animal, ils atteignent à des zones d'indétermination, de voisinage, où la femme et l'animal, l'animal et l'homme sont devenus indiscernables. » (G. Deleuze, 1993, 72) Dans le récit de Mintsá, non seulement Afane Obame s'attaque au système colonial occidental, mais encore il ajoute des éléments qui ne font pas partie de la doctrine du culte des Ancêtres qu'il dit représenter. Cette prétention rejoint celle de pasteur Gambier qui sort des limites fixées par la doctrine chrétienne en affirmant qu'Obame Afane siège à la droite de Dieu le Père malgré le fait qu'il n'est pas baptisé. Les deux chefs spirituels cherchent à homogénéiser les éléments hétérogènes à la doctrine à laquelle ils s'identifient s'aliénant ainsi la présence du Dieu métaphysique.

Dans sa lecture deleuzienne du masochien et l'Autre, Philippe Mengue explique que ces zones d'indétermination, d'indiscernabilité expliquent pourquoi « la théorie des devenirs n'est pas à ranger sous la théorie de l'imitation ou de l'identification. "Il y a bien une ressemblance, mais ce n'est qu'une ressemblance produite." » (P. Mengue, 2015, 23) Cette ressemblance produite transparaît sous le visage de la « trace comme effacement de la trace »: « Signifié et signifiant s'effacent réciproquement, mais se marquant, se contaminant dans cet effacement: Telle serait peut-être la première complication de la trace comme effacement de la trace. (P. Sergeant, 2009, 174) Dans *Histoire d'Awu*, en tant que signe, Ntsame, qui signifie effacement en langue fang, déterritorialise l'ego derrière l'absolutisation mythologique du Savoir en tenant tête aux hommes de sa communauté. Selon Sergeant, l'expérience poétique « ne s'attribue pas à un sujet. Elle s'en détache » :

Pour déterritorialiser l'ego, il faut déconstruire la forteresse du "moi", du "je" du sujet. [...] Il n'y a pas de déterritorialisation sans déconstructivisme. Ce sont deux mouvements qui se comprennent depuis la métaphysique. Mais ce ne sont pas des mouvements de métaphysiciens. L'expérience poétique délivre de la subjectivité sans prétendre au telos de la métaphysique. Elle parcourt le passage. (P. Sergeant, 2009, 156)

Dans le récit de Mintsá, pasteur Gambier et le grand-prêtre Afane Obame répondent du nom d'Obame "Épervier" ou le Même et l'Autre. Comme dit Sergeant, dans le mythe de l'éternel retour, le Même aime le Même. L'Idée en soi n'est pas la coupure entre les deux mondes. Elle les rend à leurs origines (P. Sergeant, 2009, 12): le Même du Maître a droit à tout et l'Autre qu'est l'esclave n'a droit à rien. Dans cet élan, peu importe les conditions existentielles des sujets, y compris la progéniture.

Dans *Histoire d'Awu*, bien qu'Afane Obame fasse partie de l'élite en tant que chef spirituel, sa progéniture n'échappe pas aux conséquences malheureuses. Sa petite fille Ada

qui a douze ans est engrossée par son enseignant quinquagénaire. Mais il ne donne à personne le droit de se poser des questions sur les circonstances de cette grossesse parce que dans son univers, « toute femme est née pour enfanter. C'est pour elle non seulement un besoin vital, mais aussi et surtout un devoir pour elle auquel nul autre n'est supérieur. Le reste est vraiment sans importance. » (J. Mintsa, 2000, 33)

Après avoir obligé son fils Obame Afane à épouser une deuxième femme parce que Bella, la première, était stérile, Afane Obame normalise le fait que cette première femme meure de chagrin. Son fils Obame Afane meurt par la faute de l'incompétence des agents de la fonction publique. En effet, bien qu'il ait constitué le dossier immédiatement après la retraite, Obame Afane a encore passé trois ans sans être payé. Après le premier voyage, il en a effectué un autre au cours duquel il espérait toucher la pension, « le programme de la perception était bien fixé, mais il n'y avait pas de disponibilité dans la trésorerie publique. » (J. Mintsa, 2000, 74) Il est retourné au village. Un an après le deuxième retour, il est reparti à la capitale pour constituer un nouveau dossier parce que les agents du trésor public disaient ne plus retrouver le premier. Deux ans après le retour du troisième voyage, on lui apprend que la pension est prête. Il meurt par accident pendant qu'il se rend à la capitale. Cependant, dans le discours que le grand prêtre prononce avant l'enterrement de son fils, il n'ose pas en parler, mais préfère attaquer l'école des Blancs. C'est ce procédé que Sergeant appelle "l'*énantiomorphisme*".

Ni régression, ni évolution, mais *énantiomorphisme* des énoncés, des exprimés prélevés sur le mélange des corps jusqu'à ce que vie et mort deviennent indiscernables. La langue est un cri d'alarme, un message de fuite. Et l'*énantiomorphisme* peut se conjurer par la fuite du style indirect libre qui fait danser, bégayer la pensée, la rend étrangère à elle-même. (P. Sergeant, 2009, 152)

Dans le récit de Mintsa, Ntsame reconnaît les indices de ce style indirect libre et y résiste en introduisant des lignes de fuite qui arrêtent l'enlèvement psychique. C'est pourquoi, avant la mort d'Obame Afane, au moment où les villageois insistent sur les pièges de Meyos, la Capitale, elle intervient en s'accrochant au principe légal. Les villageois abordent le problème du point de vue du Même et l'Autre. Mais elle vise un espacement ouvert au poétique à la transversale dont l'écart décape l'idéologisation de la catégorie de l'autre en évitant de l'essentialiser.

En rappelant la place du droit dans les relations entre un État de droit et les citoyens, Ntsame ose énoncer, commencer à parler d'un procès qui réactive la source supposée « générer de l'*entre*, et de l'*entre* qui génère de l'autre » (F.Jullien, 2012, 72-77):

Il faut dégager de l'*entre* pour faire émerger de l'*autre*, cet *entre* que déploie l'*écart* et qui permet d'échanger avec l'*autre*, le promouvant en partenaire de la relation résultée. L'*entre* qu'engendre l'*écart* est à la fois la condition faisant lever de l'*autre* et la médiation qui nous relie à lui. Il faut de l'*autre*, donc à la fois de l'*écart* et de l'*entre*, pour promouvoir du *commun*. Le commun n'est pas le semblable: Il n'est pas le répétitif, mais bien le contraire. (F. Jullien, 2012, 72)

Dans le récit de Mintsá, en résistant au rapport des villageois qui insistent sur le vécu, l'immédiat, Ntsame les invite à sortir du contexte où ils lisent les faits de l'extérieur pour se focaliser sur l'intériorité transcendante des valeurs éthiques et politiques. Les villageois qui conseillent Obame Afane le mettent en garde contre les pièges, notamment les routes, les voleurs, l'alcool, les femmes, comme si ces fléaux n'existaient pas au village. Dans la trame narrative, Ntsame dénonce les traits caractéristiques de ces tares chez son petit frère Nguema Afane, ses enfants, son père et les villageois. Bien que criard à ses yeux, ces défauts semblent imperceptibles pour ceux qui les pratiquent dans le village parce qu'ils les normalisent. En rappelant que son frère n'avait pas besoin de l'affabulation villageoise pour rentrer dans ses droits parce qu'ils vivaient dans un État droit, Ntsame ne cherche-t-elle pas à ramener les villageois à l'ordre. L'*écart* qu'elle crée en s'appuyant sur l'expérience poétique déconstruit le "moi" villageois concentré dans le "je" collectif du grand prêtre Afane Obame. Ce processus qui intègre la différence avec les catégories spatio-temporelles de la conscience lui donne la force de reterritorialiser son positionnement.

3. La différence avec les catégories spatio-temporelles de la conscience

L'analyse de la tendance à essentialiser les cultures a permis d'articuler les dangers que présente l'usage des signes amoureux. Non seulement les lignes de fuite sont réduites à une insignifiance dans les zones indiscernables, mais encore, cette indétermination rend la traçabilité impossible. Le monstre renaît des cendres de la dialectique hégélienne parce qu'il cherche à donner une fin, un terme et un but au *telos*, en pensant homogénéiser les éléments hétérogènes.

C'est par une intervention en différé que l'esthétique de Mintsá reterritorialise l'opérativité de Ntsame en opposant les rapports entre Ntsame et son père Afane Obame à ceux que Ntsame entretient avec son frère Obame Afane. Dans cette dynamique, l'expérience poétique selon Sergeant déterritorialise l'ego en déconstruisant la forteresse du "moi", du "je" du sujet: Ntsame agit de l'extérieur dans ses rapports avec son père pour fuir l'enlèvement psychique. La transversalité qui débouche sur la construction des cultures de convergences se reflète dans la circularité du champ de l'entre-deux régissant ses rapports avec son frère.

L'intimité psychique entre Ntsame et Obame Afane est frappante. Lorsqu'Afane Obame, père d'Obame Afane, oblige celui-ci à épouser une deuxième femme parce que la première, Bella, est stérile, Ntsame s'y oppose et Obame Afane résiste pendant six ans. Mais il finit par céder et prend une seconde femme, Awudabiran', avec qui il a six enfants. Dans le souci de demeurer fidèle et loyal à sa première épouse, Bella, que ce deuxième mariage fait mourir de chagrin, Obame Afane demeure distant vis-à-vis d'Awudabiran'. De même, pour marquer son opposition, Ntsame s'interdit de remettre les pieds chez son petit frère par respect pour la première épouse. Cependant, cette fuite n'affecte pas sa complicité avec Obame Afane.

La grossesse d'Ada est l'événement qui obligera Ntsame à fréquenter Awudabiran', près de vingt ans après son mariage avec Obame Afane. Ada est la fille d'Akut, petite sœur de Ntsame et Obame Afane. Akut rejette cette fillette de douze ans pour s'être faite engrossée, et Awudabiran' qui travaille comme maîtresse de couture accepte de s'en occuper, parce que son époux retraité est sans pension. Aussi Ntsame se rend-elle régulièrement chez eux pour s'enquérir des nouvelles d'Ada.

Le narrateur revient toujours sur le fait que Ntsame le faisait par amour pour son frère Obame Afane. Toutefois, son autorité s'avère utile: elle empêche aux membres de famille de profiter de la présence d'Ada pour abuser d'Awudabiran' comme ils l'avaient fait avec Bella. C'est à cette occasion qu'elle expliquera à Awudabiran', la raison pour laquelle elle avait opté pour une vie solitaire: elle avait été révoltée par le mauvais traitement dont Bella avait été victime par sa belle-famille pour avoir été stérile. Cette expérience l'amène à peser de son poids dans le foyer de son frère pour en maintenir l'équilibre. Elle agit comme une sentinelle parce qu'aussi bien les gens du village que ses neveux et nièces ont peur d'elle. Dans une certaine mesure, d'une manière symbolique, on pourrait dire qu'elle est la Sœur selon que Sergeant la présente dans le roman hégélien: « Elle joue le rôle d'une aïeule lointaine portant son ombre sur les relations à venir de la Sainte famille. » (P. Sergeant, 2009, 12) À la mort de son petit frère Obame Afane, elle a aussi su entourer la veuve de son affection en combattant contre les abus éventuels.

Seule et lue selon la perspective des villageois, Ntsame donne l'impression d'être une femme répugnante. Dans la vie collective, elle semble être une femme dérégulée qui a perdu son point de départ. Son nomadisme se fait dans le désert. Personne ne sait d'où elle est partie, ni où elle part, pourquoi, et à quoi elle occupe réellement ses journées en dehors de ses élans de résistance. Mais sa valeur surgit en différé, au moment où elle rejoint Obame Afane

et Awudabiran' pour s'occuper d'Ada et tenter de la réintégrer dans la communauté. C'est à ce moment qu'elle déploie son humanisme.

Conclusion

Dans tout le roman, le narrateur insiste sur l'effet mortuaire du spectre de Bella dans le foyer du couple Obame Afane et Awudabiran'. Peu de temps avant sa mort, Obame Afane, mû par les actes d'affection d'Awudabiran' qui venait de lui révéler qu'elle ne lui en voulait pas pour la distance qu'il avait gardée depuis la mort de Bella, dit:

Je vais à mon tour te dire quelque chose: C'est peut-être la première fois que toi et moi parlons de Bella, mais c'est la toute première fois qu'en dehors de ma sœur Ntsame quelqu'un comprend l'étendue de mon chagrin et le justifie. Et c'est toi, ma femme, qui me verses ce baume dans cette blessure toute béante. » (J. Mintsa, 2000, 79)

Dans *Histoire d'Awu*, Mintsa se concentre sur les rapports familiaux pour montrer comment l'attitude peut soit détruire ou construire les cultures de convergence. À travers son regard, Ntsame jette la pierre à l'opacité du miroir qui couvre la plénitude du sens que les traditionnalistes fang donnent à la mort dans le champ symbolique de la nomenclature "obame". Les villageois parlent du semblable, du répétitif. Ntsame y résiste en ramenant l'entretien au commun situé dans l'idéalité transcendantale étatique, d'où le regard transcendantal qui transforme les atangatiens en tableaux vivants. Le texte sous-tendu du raisonnement des autorités qui mettent l'accent sur l'absolutisation de la sacralisation de l'être transcendantal dans l'axe vertical, en articule les dangers. En opposant l'esprit interculturel prévalent entre Ntsame et le couple Obame Afane à l'écart de perception entre Ntsame et son père qui est un grand prêtre, l'expérience poétique met en relief deux situations qui pourraient soit conduire à l'enlèvement culturel, soit contribuer au progrès social.

Références bibliographiques

BROWN, Llewellyn, « Écriture de Dieu chez Edmond Jabès : entre le profane et le sacré », dans *Le Sacré et le profane dans la littérature française*, textes réunis et présentés par Sonia Zlitni-Fitouri, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2005, pp. 302- 318.

DELEUZE, Gilles, (2003), *Proust et les signes*, PUF, coll. « Quadrige ».

DELEUZE, Gilles, (1993), *Critique et Cliniques*, Paris, Minuit.

DELEUZE, Gilles et PARNET, Claire, (1977), *Dialogues*, Paris, Flammarion.

JULLIEN, François, (2012), *L'écart et l'entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité*, Paris, Galilée.

MENGUE, Philippe, (2015), *Espaces lisses et lignes de fuite. Éthique, esthétiques et politique deleuziennes*, Paris, Kimé.

MINTSA, Justine, (2000), *Histoire d'Awu*, Paris, Gallimard.

SIBONY, Daniel, (1991), *Entre-deux, L'origine en partage*, Paris, Seuil.