

REVUE LE CAÏLCÉDRAT

Numéro 10

DÉCEMBRE 2020

REVUE LE CAÏLCÉDRAT



DIFFÉRENCE PÉRENNE

CE TEXTE PUBLIÉ PAR LES ÉDITIONS DIFFÉRENCE PÉRENNE EST PROTÉGÉ PAR LES LOIS ET TRAITÉS INTERNATIONAUX RELATIFS AUX DROITS D'AUTEUR. TOUTE REPRODUCTION OU COPIE PARTIELLE OU INTÉGRALE, PAR QUELQUES PROCÉDÉS QUE CE SOIT, EST STRICTEMENT INTERDITE ET CONSTITUE UNE CONTREFAÇON ET PASSIBLE DES SANCTIONS PRÉVUES PAR LA LOI.

ISSN 2561-374X (Imprimé)

ISSN 2561-3758 (En ligne)

Dépôt légal - Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2020

Dépôt légal - Bibliothèque et Archives Canada, 2020



© 2020 LES ÉDITIONS DIFFÉRENCE PÉRENNE

12105 BOULEVARD LAURENTIEN, MONTREAL H4K 1N3

WWW.LESEDITIONSDIFFERANCEPERENNE.CALESEDIT

IONSDIFFERANCEPERENNE@YAHOO.CA

TEL : +1 5144444346

REVUE LE CAÏLCÉDRAT

Revue Canadienne de Philosophie, de Lettres et de Sciences Humaines

Tel +1 5144444346

Site internet

www.revuelecailcedrat.ca

mail:revuelecailcedrat@gmail.com éditeur:

les éditions différence pérenne

www.differenceperenne.ca

Diffusion et distribution: les éditions Différence Pérenne, Québec,

CANADA

Institut de recherches pour le développement en Afrique(IRDA),

CÔTE D'IVOIRE

Comité scientifique

Directeur de Publication : SAMBA DIAKITÉ, Professeur des Universités

Comité scientifique et de lecture

-NJOH MOUELLE ÉBENEZER, PROFESSEUR ÉMÉRITE, Président du Centre de Recherche et de Formation Doctorale à l'Université de Yaoundé I, Arts, Langues et Cultures

-KOMENAN AKA LANDRY, PROFESSEUR ÉMÉRITE (PHILOSOPHIE POLITIQUE ET SOCIALE), Président honoraire, Université Alassane Ouattara de Bouaké, Côte d'Ivoire

-YACOUBA KONATÉ, PROFESSEUR ÉMÉRITE (ESTHÉTIQUE, PHILOSOPHIE GÉNÉRALE, MORALE, POLITIQUE ET SOCIALE, ÉCOLE DE FRANCFORT), Université FELIX Houphouët Boigny, Cocody, Côte d'Ivoire

DIABI YAYA, Professeur ÉMÉRITE (SCIENCE DU LANGAGE ET DE LA COMMUNICATION), EX doyen de l'UFR Science du langage et de la communication, Université Houphouët Boigny, Côte d'Ivoire

-PAULIN HONTONDI, PROFESSEUR ÉMÉRITE (PHILOSOPHIE AFRICAINE, PHILOSOPHIE GÉNÉRALE, MORALE, POLITIQUE ET SOCIALE), Université D'Abomey-Calavi, Benin

-GÉRARD BONNET, PROFESSEUR TITULAIRE (PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT ET PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE), Université D'Antanarivo, Madagascar

-ABOU KARAMOKO, PROFESSEUR TITULAIRE (PHILOSOPHIE AFRICAINE, PHILOSOPHIE GÉNÉRALE, MORALE, PHILOSOPHIE DE LA CULTURE ET ÉCOLE DE FRANCFORT), Président, Université Houphouët Boigny, Côte d'Ivoire

-DAVID NADEAU- BERNATCHEZ, PROFESSEUR TITULAIRE (HISTOIRE), Université Laval, Québec-Canada

-SAMBA DIAKITÉ, PROFESSEUR TITULAIRE (PHILOSOPHIE AFRICAINE, PHILOSOPHIE DE LA CULTURE, DE L'ÉDUCATION ET DU DÉVELOPPEMENT), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire/Laboratoire d'Études et de Recherches Appliquées sur l'Afrique, Université du Québec à Chicoutimi, Canada

-JEAN-FRANÇOIS SIMARD, PROFESSEUR TITULAIRE (SOCIOLOGIE, DÉVELOPPEMENT RÉGIONAL ET SCIENCES POLITIQUES)

Président des chaires internationales Senghor de la Francophonie, Université du Québec en Outaouais, Canada

-YAO KOUASSI EDMOND, PROFESSEUR TITULAIRE (PHILOSOPHIE DU DROIT, PHILOSOPHIE POLITIQUE ET SOCIALE), Université Alassane Ouattara, Côte d'IVOIRE

-KOUAKOU ANTOINE, PROFESSEUR TITULAIRE (MÉTAPHYSIQUE ET PHILOSOPHIE MORALE), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

-MARIE FALL, PROFESSEURE (GÉOGRAPHIE ET COOPÉRATION INTERNATIONALE) /Responsable du Laboratoire d'études et de recherches appliquées sur l'Afrique, Université du Québec à Chicoutimi

-YAPI AYENON IGNACE, PROFESSEUR TITULAIRE (PHILOSOPHIE DES SCIENCES ET DU LANGAGE), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

-GOHI MATHIAS IRIÉ BI, PROFESSEUR TITULAIRE (LETTRES MODERNES, GRAMMAIRE ET STYLISTIQUE), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

-BOA THIÉMÉLÉ RAMSÈS, PROFESSEUR TITULAIRE, PHILOSOPHIE AFRICAINE ET PHILOSOPHIE DE LA CULTURE, Université Félix Houphouët Boigny de Cocody-Côte d'Ivoire

-COULIBALY ADAMA, PROFESSEUR TITULAIRE (LETTRES MODERNES, LITTÉRATURES ET CIVILISATIONS AFRICAINES)

Doyen de l'UFR langues, littératures et civilisations, Université Houphouët Boigny, Côte d'Ivoire

-BONI GUILLEHON, PROFESSEUR TITULAIRE

(SOCIOLOGIE/ANTHROPOLOGIE), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

-ALPHONSE DIAHOU YAPI, PROFESSEUR TITULAIRE (GÉOGRAPHIE HUMAINE ET PHYSIQUE), Directeur de l'école doctorale, Université Paris 8, Saint Vincennes

-ALLOU KOUAMÉ, PROFESSEUR TITULAIRE (HISTOIRE), Université Houphouët Boigny, Côte d'Ivoire

-YORO BLÉ MARCEL, PROFESSEUR TITULAIRE (SOCIOLOGIE ET SCIENCES ANTHROPOLOGIQUES), Institut des Sciences Anthropologiques de Développement, Côte d'Ivoire

-KOUMA YOUSOUF MAÎTRE DE CONFÉRENCES (PHILOSOPHIE AFRICAINE, ÉGYPTOLOGIE ET PHILOSOPHIE DE LA CULTURE)

Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

-JOACHIM DIAMOÏ AGROFFI, MAÎTRE DE CONFÉRENCES (SOCIOLOGIE, ANTHROPOLOGIE ET ETHNOLOGIE)

Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

-SINA OUATTARA, MAÎTRE DE CONFÉRENCES (SOCIOLOGIE ET SCIENCES POLITIQUES), Université d'OSLO, Suède

-SANGARE ABOU, PROFESSEUR TITULAIRE (ÉTHIQUE ET PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT)

Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

-ROCH A. HOUNGNIHIN, PROFESSEUR TITULAIRE (SOCIOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE DE LA SANTÉ), Université d'Abomey-Calavi, Benin

-SANGARÉ SOULEYMANE, PROFESSEUR TITULAIRE (HISTOIRE) Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

-N'DRI KOUASSI MARCEL, PROFESSEUR TITULAIRE (ÉTHIQUE DES TECHNOLOGIES ET BIOÉTHIQUES), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

-SORO DONISSONGUI, PROFESSEUR TITULAIRE (HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ET PHILOSOPHIE MORALE), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

-TOURÉ IBRAHIM SAGAYAR, MAÎTRE DE CONFÉRENCES (PHILOSOPHIE POLITIQUE ET SOCIALE), Université de Bamako, Mali

-SYLLA ALI, MAÎTRE DE CONFÉRENCES (PHILOSOPHIE MODERNE ET MÉDIÉVALE), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

COMITÉ DE RÉDACTION

DIRECTEURS DE RÉDACTION

-Dr KOUAKOU KOUAMÉ HYACINTHE, ENSEIGNANT-CHERCHEUR (ÉTUDES AFRICAINES ET PHILOSOPHIE POLITIQUE ET SOCIALE)

DIRECTEURE DE REDACTION-ADJOINT

**- Dr Chantal DALI, CHERCHEURE
DÉVELOPPEMENT RÉGIONAL ET ENTREPRENEURIAT, Université du
Québec à Trois -Rivières, Canada**

SÉCRÉTAIRES DE RÉDACTION

**Dr KOFFI BROU DIEUDONNÉ, PHILOSOPHIE DE L'ART, INSAAC, Côte
d'Ivoire**

**Dr JAKIE DIOMANDÉ, PHILOSOPHIE, Université PÉLÉFORO Gon
COULIBALY de Korhogo,-CÔTE D'IVOIRE**

INFOGRAPHIE

**Dr AGABAVON Tiasvi Yao Raoul
Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire**

MEMBRES

**-Dr Oumou KOUYATÉ, ENSEIGNANTE-CHERCHEURE (SOCIOLOGIE,
ETHNOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE), École des Hautes Études en Sciences
Sociales, France**

**-Dr DAGNOGO BABA, ENSEIGNANT-CHERCHEUR (PHILOSOPHIE DE
L'ESPRIT ET PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE), Université Alassane
Ouattara, CÔTE D'IVOIRE**

**-Dr YVES BERTRAND DJOUDA, ENSEIGNANT-CHERCHEUR
(SOCIOLOGIE DE LA SANTÉ ET ANTHROPOLOGIE), Université de Yaoundé
1, CAMEROUN**

**-Dr BLÉ GUY SERGES, CHERCHEUR (PHILOSOPHIE DU DROIT ET
PHILOSOPHIE POLITIQUE ET SOCIALE), Institut de Recherches pour le
Développement de l'Afrique(IRDA)-CÔTE D'IVOIRE**

**-Dr KOUAKOU CLÉMENT, CHERCHEUR (PHILOSOPHIE POLITIQUE
ET SOCIALE ET PHILOSOPHIE DES LUMIÈRES), Institut de Recherches pour
le Développement de l'Afrique(IRDA)-CÔTE D'IVOIRE**

-FOFANA DIOULATIÉ (ÉTUDES AFRICAINES ET TRADITIONS

**ORALES), Institut de Recherches pour le Développement de l'Afrique, (IRDA)-
CÔTE D'IVOIRE**

**-KAYINGUIBEYAH DRAMANE YÉO, CHERCHEUR (AFRICANOLOGIE)
UNIVERSITÉ FELIX HOUPHOUET BOIGNY DE COCODY**

**-AGABAVON Tiasvi Yao Raoul, HISTOIRE ET PHILOSOPHIE DES
SCIENCES, UNIVERSITÉ ALASSANE OUATTARA, BOUAKÉ - CÔTE
D'IVOIRE**

Politique éditoriale.

Le *Cailcédrat* est une revue qui paraît 3 fois l'année et publie des textes qui contribuent au progrès de la connaissance dans tous les domaines de la philosophie, des lettres et sciences humaines. Le 3^e numéro spécial est publié au dernier trimestre de l'année sous la direction d'un membre du comité scientifique choisi par le comité de rédaction. Celui-ci propose un thème bien approprié qui est en rapport avec l'actualité du moment. Il soumet son thème à l'appréciation du comité de rédaction qui, après concertation et analyse du thème, lance l'appel à contribution. La revue *Le Cailcédrat* s'intéresse spécifiquement à l'Afrique et au Canada.

La revue publie des articles de qualité, originaux, de haute portée scientifique, des études critiques et des comptes rendus.

« Pour qu'un article soit recevable comme publication scientifique, il faut qu'il soit un article de fond, original et comportant : une problématique, une méthodologie, un développement cohérent, des références bibliographiques. » (Conseil Africain et Malgache pour l'Enseignement Supérieur, CAMES)

-LE TEXTE DOIT ÊTRE ÉCRIT EN WORD

- TIMES NEW ROMAN 12

-INTERLIGNE SIMPLE POLICE 12

-Les titres des articles en Times ROMAN 20 en gras

-FORMAT LETTRE 21,5cm X 28cm soit (8½ po x 11 po),

-UN RÉSUMÉ EN FRANÇAIS ET EN ANGLAIS D'AU PLUS 160 MOTS

-L'auteur doit mentionner son Prénom et son nom ex : Moussa KONATÉ,

Son adresse institutionnelle, son mail et son numéro de téléphone

-Les articles ne doivent pas excéder 7600 caractères (espaces compris), et visent la discussion, l'objectivité, la réfutation, la démonstration avérée, la défense et/ou l'examen critique de thèses ou de doctrines philosophiques, culturelles ou littéraires, spécifiques.

-Les études critiques ne doivent pas excéder 4600 caractères (espaces compris), et proposent des analyses détaillées et précises des pensées d'un auteur ou d'un ouvrage significatif qui portent sur l'Afrique et/ou sur le Canada ou dont la portée peut influencer positivement la dynamique des sociétés africaines et/ou canadiennes.

-Les comptes rendus ne sont pas acceptés.

Lignes directrices pour la soumission des manuscrits

-Ils sont accompagnés de deux résumés qui ne doivent pas excéder 1100 caractères (espaces compris) chacun, le premier en français et le second en anglais

-Toutes les évaluations sont anonymes

Sélection des manuscrits pour publication

-les manuscrits doivent être originaux et ne doivent pas contenir plus de 8(08) citations. Nous ne publions pas un travail déjà édité, ailleurs. L'auteur a l'obligation de nous le faire savoir avant que son texte ne soit édité.

-Même si les auteurs sont responsables du contenu de leurs articles, la rédaction se donne le droit d'utiliser des logiciels de vérification de plagiat.

À PROPOS DES RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Les citations dans le corps du texte, dépassant quatre lignes doivent être indiquées par un retrait avec une tabulation (gauche : 1, 25 ; droite : 0cm) et le texte mis en taille 10, entre guillemets, avec interligne simple.

- À noter : Les guillemets, que ce soit dans les citations mises en retrait ou dans le corps du texte ou dans les notes de bas de page, sont toujours à placer avant le point. Et le numéro de la note de bas de page, s'il y a lieu, s'insère entre le guillemet qui referme la citation et le point. Ex. :

« L'histoire appartient aux vainqueurs »⁵.

- Les guillemets intérieurs, i.e. qui prennent place à l'intérieur d'une citation, sont à indiquer comme suit : « ...“xxx”... ». Ex. :

« La pensée de Bidima est de s'interroger si, " la traversée de la philosophie... concerne l'Afrique". La philosophie négro-africaine émerge dans ce sens ».

Normes de rédaction

Toutes les contributions doivent adopter, pour la rédaction, les NORMES CAMES

(NORCAMES/LSH adoptées par le CTS/LSH, le 17 Juillet 2016 à Bamako, lors de la 38^{ème} session des CCI) concernant la rédaction des textes en Lettres et Sciences humaines).

Extrait NORCAMES (Lettres et sciences humaines)

3.3. 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 [250 mots maximum], Mots clés [7 mots maximum], [Titre en Anglais] Abstract, Keywords, 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 [250 mots au plus], Mots clés [7 mots au plus], [Titre en Anglais], Abstract, Keywords, 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.). (Ne pas automatiser ces numérotations)

3.4. Les passages cités sont présentés en romain et entre guillemets (Pas d'Italique donc !). 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.

3.5. 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. Diakitè, 1985, p. 105).

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

3.7. 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 Éditeur, 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 Éditeur, 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^{nde} éd.).

3.8. 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 ? Éthique, 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. 4.

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

POUR RÉSUMER

BIBLIOGRAPHIE :

-La bibliographie doit être présentée dans l'ordre alphabétique des noms des auteurs.

-Classer les ouvrages d'un même auteur par année de parution et selon leur importance si des ouvrages de l'auteur sont parus la même année

-Reprendre le nom de l'auteur pour chaque ouvrage

- Tous les manuscrits soumis à Le Caïlcédrat sont évalués par au moins deux chercheurs, experts dans leurs domaines respectifs, à l'aveugle. La période d'évaluation ne dépasse normalement pas trois mois.

-Les rapports d'évaluation sont communiqués aux différents auteurs concernés en préservant l'anonymat des évaluateurs-experts.

-Suite à l'acceptation de son texte, l'auteur-e en envoie une version définitive conforme aux directives pour la préparation des manuscrits.

Un texte ne sera pas publié si, malgré les qualités de fond, il implique un manque de rigueur sémantique et syntaxique.

-Chaque auteur reçoit 1 exemplaire numérique du numéro où il est publié

-Les droits de traduction, de publication, de diffusion et de reproduction des textes publiés sont exclusivement réservés à la revue Le Caïlcédrat.

-Après le processus d'examen, l'éditeur académique prend une décision finale et peut demander une nouvelle évaluation des articles s'il a des présomptions sur la qualité de l'article.

- Soumission des manuscrits

Tous les articles sont soumis au directeur de rédaction à l'adresse suivante:

revueleailcedrat@gmail.com

SOMMAIRE

Pages

Avant-propos.....	29-30
Oumar BAH, Boubacar SANOGO, Toumani BAGAYOKO Mise en place du plan blanc dans un Etablissement Public Hospitalier : cas de l'Hôpital du Mali.....	31-41
Waliyu KARIMU AMÉLIORER LE CONTENU ÉDITORIAL DE LA PRESSE IVOIRIENNE PAR DES LOIS. UNE ANALYSE DE L'ÉVOLUTION DES DISPOSITIFS JURIDIQUES DE 1991 À 2017.....	43-54
Moctar SIDIBE CONDITIONS ENSEIGNANTES DANS L'ENSEIGNEMENT FONDAMENTAL AU MALI : ENTRE RELÉGATIONS SOCIOPOLITQUES ET PRÉCARITÉS ÉCONOMIQUES.....	55-65
Marico Adama ÉTHIQUE ET CULTURE DE LA PAIX DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.....	67-78
Diomandé Saty Dorcas POUR UNE ÉTUDE COMPARATIVE DES PROVERBES: DE LA DISCURSIVITE SOCIALE A LA PRAGMATIQUE LITTÉRAIRE.....	79-87
Toumgbin Barthélémy DELLA LE PASSÉ COMME STRUCTURE DE LA SITUATION CHEZ JEAN-PAUL SARTRE ET L'ESSENTIELLE CONDITION DE L'ÉMERGENCE EN AFRIQUE.....	89-98
Ousmane Koné PERCEPTIONS ET ATTITUDES DES HABITANTS DE LA COMMUNE DE LOBOUGOULA (MALI) FACE À LA PRATIQUE DE L'EXCISION.....	99-112
Balla Dianka, Aldiouma Kodio, Moulaye Koné IDENTIFICATION AND SIGNIFICATION OF SOME KHASSENGE PLACE	113-122
Nambégué SORO, Pascal Kouamé KOFFI EXPLOITATION DES PAYSAGES DE VALLEES DANS LA SOUS-PREFECTURE DE BEOUMI (Centre de la Côte d'Ivoire).....	123-136
DANHO Yayo Vincent MODE NARRATIF ET POINT DE VUE DANS <i>LES SOLEILS DES INDÉPENDANCES</i>	

D'AHMADOU KOUROUMA: DU JEU FILMIQUE À LA CRISE DE LA VÉRIDICTION.....	137-147
Lopez Emmanuel Oscar KOFFI POUR UNE PHILOSOPHIE DE L'ÉDUCATION À L'ALTERITÉ.....	149-160
Nacouma Augustin BOMBA LA PAIX COMME EXIGENCE DE RAISON ET FONDEMENT DU CONTRAT SOCIAL CHEZ HOBBS ET ROUSSEAU : CONTRIBUTION AU PROCESSUS DE PAIX ET RÉCONCILIATION AU MALI.....	161-169
KOUASSI Koffi Georges LA QUESTION DE LA SEXUALITÉ DANS LA PARÉMIE, ESSAI D'ANALYSE DES TRANSGRESSIONS SOCIO-CULTURELLES DANS LA DIDACTIQUE DES VERTUS MORALES ET ÉDUCATIVES : LE CAS DU PROVERBE NÉGRO-AFRICAIN.....	171-181
Myriam Marina Ondo VARIATIONS AUTOUR DE L'ETUDE DE DEUX POEMES DE PIERRE REVERDY.....	183-196
N'guessan Kodjo Rodrigue PROFIL PSYCHO SOCIO-AFFECTIFS DU TRAVAIL DES ENFANTS À ABOBO (CÔTE D'IVOIRE).....	197-211
BARAO Madougou LA PARENTÉ À PLAISANTERIE ET COHÉSION SOCIALE: UNE FORME DE RATIONALITÉ AU-DELÀ DU JEU DES ALLIANCES.....	213-225
Jean-Luc Kesse Gnamien Kouadio LA SORCELLERIE PAR MALHEUR DANS LE PROCESSUS D'INTÉGRATION DU MALHEUR.....	227-239

AVANT-PROPOS

QUI SOMMES-NOUS?

La revue *le Caïlcédrat* est une revue canadienne de philosophie, lettres et sciences humaines dont les champs de recherches sont les études africaines et canadiennes. Cette revue se veut le lieu de la critique objective et sans complaisance de la modernité africaine et canadienne et d'en dégager les enjeux. Elle a un comité scientifique international varié et est édité par les Éditions Différance Pérenne, au Canada. La revue *Le Caïlcédrat* se veut une revue interdisciplinaire engagée, si ce mot a encore un sens, sur les plans politiques, sociaux et culturels aussi bien en Afrique qu'au Canada. Elle veut prendre toute sa place dans le dynamisme des revues de qualité dont les productions apportent un réel changement dans le rapport des nations et des peuples. Elle est publiée 3 fois par année aussi bien en version papier que numérique. Elle ne publiera que les articles de qualité, originaux et qui ont une haute portée scientifique sur l'Afrique et /ou le Canada.

La revue le Caïlcédrat est une revue canadienne de philosophie et de sciences humaines qui a pour objectifs majeurs de diffuser la pensée des chercheurs sur les études africaines et canadiennes. Cette revue a été mise en place par des chercheurs et professeurs d'universités d'horizons différents, bien connus dans leurs domaines de recherches, afin d'établir le lien entre le Canada et l'Afrique par la pensée plurielle, différente, mais objective. La revue le Caïlcédrat est abritée par Les Éditions Différance Pérenne, Canada, qui s'occupent de son édition aussi bien numérique que physique. La revue paraît 3 fois l'année.

NOS VALEURS

La revue le Caïlcédrat se veut une revue avant- gardiste qui saura utiliser les mots justes pour se faire entendre tout en respectant rigoureusement les règles de la démarche scientifique. Elle tient

à l'originalité des textes de ses auteurs et leur incidence sur la société africaine et/ou canadienne. Elle compte s'appuyer sur la rigueur des raisonnements, l'objectivité des faits et l'utilisation efficace de la langue française ou anglaise. Elle ne publiera que les meilleurs textes, instruits à double aveugle, obéissant strictement aux critères de la revue.

NOTRE HISTOIRE

Le Caïlcédrat, de son nom scientifique *Khala senegalensis*, est aussi appelé *Jala* en mandingue. Dans l'Afrique traditionnelle et même aujourd'hui encore dans certains villages africains, il est ce grand arbre sous lequel se résolvent les palabres et où se prennent les grandes décisions concernant la vie de la communauté. Le *Jala yiri* n'est pas connu seulement à cause de son ombre

mais aussi et surtout à cause de ses vertus thérapeutiques. Si son écorce est très amère, sa décoction, dans la médecine traditionnelle africaine, permet de soigner les maux de ventre et l'infertilité aussi bien chez les hommes que chez les femmes. Sur le plan spirituel, le Caïlcédrat combat les mauvais esprits, purifie l'âme des vivants et fortifie les énergies positives.

En Afrique comme ailleurs, toute plante médicinale d'une efficacité thérapeutique présente bien souvent un aspect « amer à la langue et vertueux à l'âme ». Telle est l'une des caractéristiques de l'arbre « le Caïlcédrat », remède de nombreuses maladies, au cœur d'une nature propre, parlante, inviolable, protectrice à la substantifique sève de diffusion du savoir, au demeurant, aux confins de l'impossible dans la confiscation de la vertu. Comme le Caïlcédrat, il s'agit du savoir, le Savoir ici, en tant que Science par l'écriture, aussi « amer à la langue » pour le lecteur-malade en proie au désespoir et « vertueux à l'âme » pour penser et panser les maux qui minent nos sociétés au Nord comme au Sud, aujourd'hui.

Une idée est née

En nous appuyant sur le sens traditionnel africain du Caïlcédrat comme l'arbre de la vie, nous voulons, à notre manière panser les travers de notre monde, ses déviations, ses courants et contre-courants, ses hésitations et ses pathologies en utilisant comme seul remède la pensée critique, personnelle, mais courageuse, ambitieuse et non audacieuse. La revue scientifique le CÄILCÉDRAT a donc pour vocation de s'enraciner dans la vie scientifique mondiale telle les racines du Caïlcédrat, de grandir et de servir d'ombre pour discuter des différends non de les résoudre mais surtout de semer et d'entretenir les différences. Ainsi la revue *Le Caïlcédrat* sera-t-elle éditée par les éditions Différence Pérenne dont le slogan est évocateur: Produire la différence, Surmonter les différends, Refuser l'indifférence!

Le Canada étant donc cette acceptation de la différence, l'horizon de plusieurs cultures, le croisement des eaux et des races, nous oblige à comprendre que sous le Caïlcédrat, il y a place pour tous pour discuter des différends, à défaut de les résoudre, un verre pour tous pour soigner notre monde de ses propres turpitudes. Maintenant, en ce jour du 01 mars 2017, que le jus du "Jala" soit servi à tous, et pour tous, pour que le traitement commence!

Professeur Samba DIAKITÉ, Ph.D, Titulaire

Directeur de Publication

Directeur Général des Éditions Différence Pérenne, Canada

**MISE EN PLACE DU PLAN BLANC DANS UN ETABLISSEMENT PUBLIC
HOSPITALIER :
CAS DE L'HOPITAL DU MALI**

Oumar BAH

Docteur en Sciences de Gestion
Université Sup'Management, Mali

Adresse mail : developpement@supmanagement.ml

Boubacar SANOGO

Docteur en Sciences de Gestion
Université de Ségou, Mali

Toumani BAGAYOKO

Maître de Conférences à la FSEG et à l'USSGB, Mali

Résumé

Cet article est consacré à la mise en place d'un plan blanc à l'Hôpital du Mali. Le but du plan blanc hospitalier est de reconfigurer rapidement la structure de soins dans une seule direction : la prise en charge de victimes en grand nombre provenant d'un même événement catastrophique. Au Mali, les établissements hospitaliers dispensant des soins doivent être dotés d'un plan blanc, d'où la mise en place du plan blanc de l'Hôpital du Mali. Ce plan est coordonné avec la prise en charge pré hospitalière des victimes et débouche sur un plan blanc élargi. Pour augmenter les possibilités de soins, le principe du plan blanc est d'utiliser les personnels et les moyens existants au maximum de leurs performances et ne pas hésiter à le faire aux dépens d'activités non urgentes qui peuvent être reportées. C'est le Directeur Général de l'Hôpital du Mali qui enclenche et déclenche ce plan. Cela implique la mobilisation immédiate d'une cellule de crise. Elle dispose d'un document réalisé avec des fiches réflexes qui déclinent concrètement toutes les fonctions du plan blanc pour qu'elles soient exécutées le plus rapidement possible. La zone d'étude est l'Hôpital du Mali, situé au quartier Missabougou dans la commune VI de Bamako. La méthodologie utilisée dans cette recherche est la recherche appliquée de type narrative qui se réalise suivant les éléments ci-après : la gestion efficace du personnel, l'accueil et l'hospitalisation des patients, la gestion du bloc opératoire et plateau technique, la gestion de l'information et la communication, les dispositions logistiques, la gestion de la circulation et du parking et enfin la gestion du pré équipement des locaux. La finalité du plan blanc de l'Hôpital du Mali est l'amélioration des conditions de gestion de crise sanitaire exceptionnelle à l'Hôpital du Mali.

Mots clés :

Accueil, Cellule de crise, Crise sanitaire, Efficacité, Organisation des urgences, Plan blanc.

Implementation of the white plan in a public hospital establishment: case of the Hospital of Mali

Abstract

This article is devoted to the implementation of a white plan at the Hospital of Mali. The aim of the hospital white plan is to rapidly reconfigure the care structure in a single direction: the care of large numbers of victims resulting from the same catastrophic event. In Mali, hospitals providing care must have a white plan, hence the implementation of the Hospital of Mali white plan. This plan is coordinated with the pre-hospital care of victims and leads to an extended white plan. To increase the possibilities of care, the principle of the white plan is to use existing staff and means to

the maximum of their performance and not to hesitate to do so at the expense of non-urgent activities that can be postponed. It was the Director General of the Hospital of Mali who set this plan in motion and then lifted it. This implies the immediate mobilization of a crisis unit. It has a document produced with reflex cards that concretely set out all the functions of the white plan so that they can be carried out as quickly as possible. The study area is the Hospital of Mali, located in the Missabougou district in Commune VI of Bamako. The methodology used in this research is applied research of the narrative type which is carried out according to the following elements: the efficient management of personnel, the reception and hospitalization of patients, the management of the operating theatre and technical platform, the management of information and communication, the logistical arrangements, the management of traffic and parking and finally the management of the pre-equipment of the premises. The aim of the Hospital of Mali White Plan is to improve the conditions for managing the exceptional health crisis at the Hospital of Mali.

Keywords:

Crisis unit, Efficiency, Emergency organization, Health crisis, Reception, White plan.

Introduction

La survenue d'un événement engendrant un grand nombre simultané de victimes a longtemps généré une politique de simples transports vers la structure de soins la plus proche. Ces évacuations faites à pied, en voiture personnelle, en ambulance, ne faisaient le plus souvent que déplacer la catastrophe d'un point à un autre. En effet, l'hôpital, non prévenu et non préparé, a été trop souvent le siège de ce que le Pr P. HUGUENARD a décrit comme « *une improvisation, une agitation stérile, des ordres multiples et contradictoires, des bonnes volontés inutiles, une curiosité malsaine* », THOMAS. J.P., HUGUENARD. P., (1993). Cet accueil, totalement inadapté, menace de paralyser le fonctionnement habituel de l'hôpital. Le principe de base du plan blanc est donc de prévoir le meilleur accueil à cet afflux massif de victimes tout en continuant d'assurer la sécurité aux patients déjà hospitalisés et éventuellement en assurant le fonctionnement des urgences habituelles. De la COUSSAYE. J.E., (2003).

Le plus grand risque est celui qui n'est pas ou peu probabilisable, comme les catastrophes (attentats, inondations, éboulements, épidémies, etc.). Le risque, c'est aussi de ne pas voir arriver le phénomène catastrophique par manque ou absence de considération des signaux faibles, chacun étant pris par les contraintes du quotidien. Le manque d'outils d'alerte, d'indicateurs, renforce aussi la vulnérabilité des organisations.

La mise en place des chaînes de secours ou de décontamination et leurs organisations demandent en général une heure au minimum avec du personnel formé. Lors de ces événements, des personnes peuvent être admises très peu de temps, l'hôpital doit s'adapter et s'ouvrir au risque de débordement de ses capacités de soins tout en restant vigilant à un éventuel risque chimique ou radiologique, DUCASSE. J. L., BATTEFORT. F., BLEICHNER. G., (avril 2006).

De plus, il est indispensable que l'hôpital devienne le théâtre de gestion crise. Dans ce cas de figure, le plan blanc doit pouvoir prendre en compte la délocalisation des services dits sensibles tels que la : réanimation polyvalente, les urgences, etc.

Ainsi, chaque structure de soins, pour faire face aux situations d'afflux massif de victimes, doit se doter d'un dispositif de gestion de crise dénommé « plan blanc ». Il est généralement assorti d'annexes Nucléaire Radiologique Biologique et Chimique (NRBC) en France (**le Mali n'ayant pas encore adopté l'obligation du risque NRBC dans les plans blancs**).

De plus, le plan blanc est doté de mesures additionnelles, il s'agit du **plan blanc élargi**.

Le plan blanc élargi désigne le dispositif de réquisition de biens et services dont les préfets disposent en cas d'afflux massif de patients ou victimes, ou lorsque la situation sanitaire l'exige. Au

Mali, le plan élargi est l'apanage du ministère de la santé. C'est la méthodologie appliquée de type narrative.

Objectif général : L'objectif général de cette recherche se définit comme la mise en place d'un plan blanc à l'Hôpital du Mali.

Objectifs spécifiques : Les objectifs spécifiques de cette étude se résument en trois (3) points comme suit :

- OS1 - Mise en place d'une cellule de crise ;
- OS2 - Gestion de l'information et la communication ;
- OS3 - Gestion de l'hôpital en situation de plan blanc.

Problème : Insuffisance dans la gestion des crises médicales.

Méthodologie : la méthodologie utilisée dans la mise en place d'un plan blanc à l'Hôpital du Mali passe par les points suivants : la gestion du personnel (dédié au plan blanc), l'accueil et l'hospitalisation des patients (cas de confinement ou pas), la gestion du bloc opératoire et plateau technique, la gestion de l'information et la télécommunication, les dispositions logistiques, la gestion de la circulation, du parking et le pré équipement des locaux.

Analyse de l'environnement (macro et micro) du plan blanc de l'Hôpital du Mali

Sur le plan national, le Ministère de la santé du Mali a adopté un plan blanc national (qui se transforme en plan élargi en cas de besoin. Au niveau de l'Hôpital du Mali, une simulation du plan blanc est réalisée chaque six (6) mois pour observer la réaction des acteurs et les former à partir de la logique du geste habile et spontané.

Résultat attendu : Le résultat attendu se traduit par la bonne gestion des afflux massifs de patients en cas de situation sanitaire exceptionnelle.

Questions de recherche : la présente étude se propose de répondre aux questions suivantes :

La mise en place d'un plan blanc contribuera - t - elle à l'amélioration de la gestion des afflux massifs de patients en situation sanitaire exceptionnelle ? La maîtrise du processus de mise en œuvre du plan blanc aura-t-il des répercussions sur la gestion des crises sanitaires exceptionnelles à l'Hôpital du Mali ?

Les hypothèses de recherche :

Hypothèse 1 : l'amélioration de la gestion des afflux massifs de patients en situation sanitaire exceptionnelle à l'Hôpital du Mali.

Hypothèse 2 : La maîtrise du processus de mise en œuvre du plan blanc à l'Hôpital du Mali.

1- Méthodologie de mise en œuvre du plan blanc

La mise en œuvre pratique, en plus des considérations théoriques, du plan blanc est extrêmement complexe et concret qui permet à l'établissement de réagir vite à un afflux de victimes inopiné ou dès sa mise en alerte. Les mesures concrètes suivantes sont déclinées dans le plan à savoir : l'augmentation du personnel, l'accueil des patients, l'hospitalisation des patients (cas de confinement ou pas), le bloc opératoire et plateau technique, l'Information et télécommunication, les Dispositions logistiques, la circulation et le parking et le pré équipement des locaux.

Site de l'étude : Le site de cette étude est l'Hôpital du Mali, un Etablissement Public Hospitalier (EPH) situé au quartier Missabougou, dans la commune VI du district de Bamako, Mali. L'Hôpital du Mali fruit de la coopération Sino-malienne, est un établissement hospitalier moderne, à vocation générale de 3^{ème} Référence.

Créé par la Loi N°10-010 du 20 mai 2010, inauguré le 23 septembre 2010 et ouvert au public le 07 septembre 2011, l'hôpital du Mali, est un établissement public hospitalier à vocation générale, doté d'une personnalité morale de droit public et disposant d'une capacité juridique. Sa mission, conformément à la loi N°10-010 est :

- D'assurer le diagnostic, le traitement des malades, des blessés, des femmes enceintes et des enfants ;
- De prendre en charge les urgences et les cas référés ;
- De participer à la formation initiale et d'assurer la formation continue des

professionnels de la santé ;

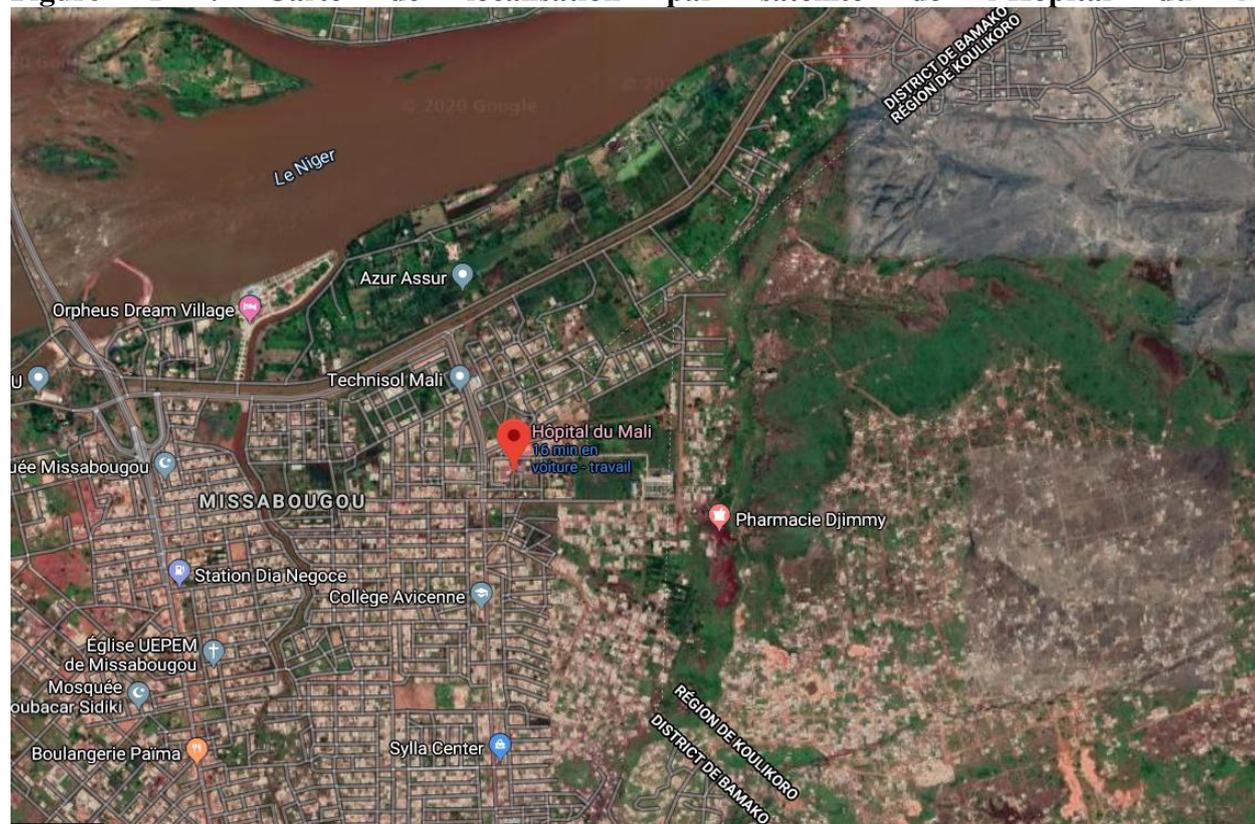
- De conduire des travaux de recherche dans le domaine médical.

Cet hôpital, contrairement aux autres établissements hospitaliers de 3^{ème} référence du Mali, se caractérise par :

- La conception architecturale en pôle fonctionnelle ;
- La modernité et la performance de son plateau technique et autres équipements ;
- La diversité de son personnel médical constitué de spécialistes nationaux et non nationaux comme les Chinois.

Sur le plan architectural, il est bâti sur une superficie d'une vingtaine d'hectares environ dont quatre à peu près sont actuellement viabilisés. L'espace aménagé est constitué de trois principaux bâtiments fonctionnels, de type un rez-de-chaussée plus un étage, un centre de radiothérapie et des bâtiments annexes.

Figure 1 : Carte de localisation par satellite de l'Hôpital du Mali



Source : <https://www.google.com/maps/place/H%C3%B4pital+du+Mali/@12.6339366,-7.9113042,3059m/data=!3m1!1e3!4m5!3m4!1s0x0:0x4c71a4a7144ac0e7!8m2!3d12.6339366!4d-7.9113042>

Pour mieux cerner la mise en place du plan blanc de l'Hôpital du Mali, il est impératif de rappeler les étapes suivantes :

1 - Le contexte du plan blanc

Dans le cadre de la mise en œuvre du plan blanc de l'hôpital du Mali, pour sa première tentative, des exercices de simulation sont réalisés chaque six mois à l'Hôpital du Mali en collaboration avec la police, la gendarmerie, la protection civile et les structures sanitaires connexes. Un bilan est réalisé à la fin de chaque simulation qui sera corrigé au fur et à mesure avant la prochaine simulation. Ainsi, deux débriefings sont systématiquement prévus : **à chaud**, immédiatement après la clôture de l'exercice, et à distance de 2 à 3 semaines ; **à froid** : chacun de ces débriefings permet d'actualiser l'ensemble des supports. Les modifications sont intégrées au fur et à mesure des plans

et annoncées aux instances quand il leur est rendu compte d'un exercice ou du déclenchement externe des dispositifs d'urgence.

Le plan blanc définit l'organisation hospitalière en cas de « catastrophe (accidents, guerre, épidémies, etc...) et d'afflux massif de blessés dans l'hôpital ». Il permet la réquisition de médecins, des personnels soignants et nécessite une disposition supplémentaire de lits dans la structure. Il est habituellement mis en œuvre par le Directeur de l'établissement de santé concerné afin de mobiliser toutes les ressources (matérielles et humaines) nécessaires à sa mise en œuvre. Les Etablissements Publics Hospitaliers (EPH) ont donc désormais une obligation « légale » de constituer un plan blanc en cas de crise sanitaire.

Praxis hospitalière

*Il faut signaler que le plan blanc de l'Hôpital du Mali fonctionne depuis la venue de la **force Barkhane** au Mali suite à la **guerre au nord** du pays (depuis près de six ans). Il a également été éprouvé lors de l'épidémie d'**Ebola** (il y a trois ans). Actuellement, l'Hôpital du Mali joue un rôle primordial dans la prise en charge des malades du **COVID 19** au Mali, et ce, depuis le début de la pandémie.*

Ainsi, le tableau ci-après donne l'analyse SWOT de cette praxis hospitalière suivant les trois situations ci haut citées.

	Forces	Faiblesses	Opportunités	Risques
Guerre au Nord du Mali	Prise en charge des spécialités comme la chirurgie thoracique et la neurochirurgie	Eloigné du théâtre des événements	Marketing des spécialités comme la chirurgie thoracique et la neurochirurgie	Non acheminement de certains blessés à l'Hôpital du Mali
Ebola	Disponibilité du personnel	Manque de formation du personnel pour faire face à la maladie	Formation du personnel de soins et sensibilisation de la population sur Ebola	Le manque d'information d'une partie de la population
	Formation continue du personnel sur la maladie	Susceptibilité et mauvaise perception de la maladie par le personnel soignant due au manque d'information	Bonne compréhension de la maladie à la faveur des formations et des sensibilisations	La non maîtrise des praxis hospitalières
	Manque de matériels et équipements adéquats pour la prise en charge	Un médecin affecté (un des trois cas déclarés au Mali) par manque de protection	Dénonciation de l'insuffisance de la dotation allouée à l'Hôpital du Mali	Insuffisance du plateau technique
COVID 19	Disponibilité du personnel	Manque de formation du personnel pour faire face au COVID 19	Formation du personnel de soins et sensibilisation de la population sur le COVID 19	Le manque d'information d'une partie de la population

Forces	Faiblesses	Opportunités	Risques
Formation continue du personnel sur la maladie	Susceptibilité et mauvaise perception de la maladie par le personnel soignant due au manque d'information	Bonne compréhension de la maladie à la faveur des formations et des sensibilisations	La non maîtrise des praxis hospitalières
Manque de matériels et équipements adéquats pour la prise en charge	Dotation de matériels, équipements et consommables épuisée avant le 15 du mois	Dénonciation de l'insuffisance de la dotation allouée à l'Hôpital du Mali	Insuffisance du plateau technique

Source : notre propre production

L'afflux massif de victimes et situation sanitaire exceptionnelle

L'objectif du plan blanc est de préparer le fonctionnement de l'Hôpital du Mali lors d'un afflux massif de victimes ou de malades. Cet afflux peut être brutal ou étalé dans le temps, son origine peut varier. Le plan blanc est donc pertinent en matière de gestion des crises sanitaires dans leur acception au sens large.

1.1 - La mise en œuvre du plan blanc à l'Hôpital du Mali

- Les volets de la mise en œuvre du plan blanc

Le plan blanc peut comporter deux volets :

L'un sur le terrain (lieu du sinistre), où des équipes territorialement compétentes, les anesthésistes - réanimateurs ou encore les médecins d'urgences, procèdent rapidement sur place au tri des malades et les orientent vers les hôpitaux préparés ;

Le deuxième à l'Hôpital du Mali, où les services sont réorganisés pour libérer des lits, les praticiens interrompant leurs activités classiques même si elles sont en cours d'exécution.

Aussitôt que le plan blanc est activé, une cellule de crise est mise en place dans chaque établissement de santé intervenant dans le dispositif. Elle assure la coordination avec le service central de tri et les services d'urgences pour la prise en charge et l'orientation des patients. Cette cellule est chargée de rappeler tous les personnels médicaux, paramédicaux et autres hospitaliers pour renforcer le dispositif d'accueil des patients. Rouvrant des lits d'hospitalisation et en mettant de nouveaux à disposition, elle organise aussi les transports et les transferts (références et contre références) en lien avec les autres structures sanitaires pour accélérer la prise en charge des patients. Enfin, la cellule se charge d'adapter les moyens de l'établissement de santé (stocks, logistique, équipement des locaux, chambres mortuaires, etc.) comme dans le cas de la guerre au Nord et Ebola.

- Les moyens d'action du plan blanc

Le plan blanc nécessite toujours, mais selon une sectorisation et des degrés différents :

- Une libération de lits d'hospitalisation : par mobilisation de malades, ouverture de structures non actives, arrêt ou report des activités programmées ;
- Une mobilisation, maintien ou rappel de personnel ;
- Une organisation de la logistique : signalétique, blanchisserie, restauration, transport, communications, téléphonie, informatique, approvisionnement ;
- Un dispositif d'accueil des familles des victimes ;
- Une communication externe.

1.2 - La Gestion de crise en mode plan blanc

Une cellule de crise est automatiquement mise en place pour la gestion du plan blanc.

-La Gestion organisationnelle du plan blanc

La cellule de crise est composée du Directeur Général, du président de la Commission Médicale d'Établissement (CME) et des chefs de service concernés par la prise en charge et leurs collaborateurs directs.

a - Composition de la cellule de crise : Les membres de l'équipe d'intervention sont désignés par le Directeur Général de l'Hôpital du Mali ;

b - Définition des tâches : Les tâches assignées aux membres des équipes d'intervention sont définies par le Directeur Général de l'Hôpital du Mali.

NB : La composition et la définition des tâches des membres des équipes d'intervention doivent être communiquées au ministère en charge de la santé.

- L'organisation de l'Hôpital du Mali en cas de plan blanc

L'organisation interne de l'Hôpital du Mali repose sur les entités suivantes :

La cellule de crise centrale, présidée par le Directeur Général et dont les missions sont d'assurer la coordination du dispositif de l'établissement, la mise en œuvre de l'ensemble des décisions opérationnelles et de la communication interne et externe.

Les pôles administratifs, cliniques et médicotecniques impactés dont les missions sont d'assurer la prise en charge des victimes, l'organisation de la logistique et de la sécurité du site.

- Les indicateurs du plan blanc

Le Directeur Général de l'Hôpital du Mali reçoit quotidiennement un rapport suivant les indicateurs ci-après cités :

Indicateurs « d'urgences » :

- Âge des patients ;
- Flux d'entrée et horaire ;
- Taux d'occupation ponctuel.

Indicateurs « lits d'aval » :

- Disponibilité des lits dans les structures sanitaires ;
- Taux de progression de l'activité.

Autres indicateurs :

- Disponibilité des chambres mortuaires (à l'Hôpital du Mali ou dans les structures de santé alentours) ;
- Nombre de décès des patients dans le dispositif du plan blanc.

Ces indicateurs quantitatifs sont à analyser en termes de progression brutale. Leur analyse doit être complétée par celle d'indicateurs qualitatifs parmi lesquels, on retrouvera la présence d'une alerte quelle que soit sa nature : sanitaire, météorologique, pollution, mais également des données sociologiques qui pourront être à l'origine de la dégradation d'une situation critique, le contexte social par exemple. Les membres de la cellule procèdent à une analyse de ces indicateurs en termes de niveaux de criticité. Cette analyse conditionne la mise en œuvre d'une démarche interne de supports ponctuels à certaines activités ou le déclenchement de la procédure du « plan blanc ».

1.3 - Le déclenchement du dispositif de plan blanc

La décision de déclencher le plan blanc revient au Directeur Général de l'Hôpital du Mali ou à son représentant. Cette procédure est décidée soit dans le cadre d'un afflux brutal et massif de patients, soit après consultation de la cellule de veille et de prévention de crises.

NB : Le déclenchement du plan blanc est immédiatement notifié au ministère en charge de la santé et au Gouverneur du District de Bamako.

Il peut également être décidé par le Préfet du District de Bamako : dans le cadre d'une alerte sanitaire locale, zonale ou nationale (émergence d'une maladie contagieuse, pathologies circonstanciées).

1.4 - La levée du dispositif de plan blanc

La levée du plan blanc, comme son déclenchement, relève du Directeur Général de l'Hôpital du Mali ou son représentant, lorsque le retour à la normale est envisagé.

Cette levée est décidée par la cellule de crise centrale sur le retour à la normale des indicateurs ayant été pris en compte dans l'analyse de la situation.

NB : La levée du plan blanc est également notifiée au ministère en charge de la santé

Et au Gouverneur du District de Bamako.

2 - Discussion sur le plan blanc de l'Hôpital du Mali

2.1 - Au niveau national et sous régional

- Au niveau national

Dans les structures de santé de même niveau au Mali (en occurrence, les hôpitaux régionaux et les Centres Hospitaliers Universitaires (CHU), dans le cadre de la réalisation des projets d'établissement, toutes ces structures ont réalisé leur plan blanc, nous pouvons citer entre autre :

- Le projet d'établissement 2012 - 2016 de l'Hôpital Régional de Gao ;
- Le projet d'établissement 2013 - 2017 du Centre Hospitalier Universitaire d'Odonto - Stomatologie (CHU-CNOS) ;
- Le projet d'établissement 2013 - 2017 de l'Hôpital Fousseyni DAOU de Kayes (HFDK) ;
- Le projet d'établissement 2014 - 2018 de l'Hôpital Nianankoro FOMBA de Ségou (HNFS).

Tous ces quatre projets d'établissement ont été élaborés suivant le guide d'élaboration des projets d'établissement de l'Agence Nationale d'Evaluation des Hôpitaux (ANEH) du Mali.

- Au niveau sous régional

Nous pouvons citer le projet d'établissement du Centre Hospitalier Régional *Heinrich Lübke de Diourbel*, réalisé au Sénégal en 2003 qui constitue une référence en la matière.

Nous pouvons également citer les travaux de BOUADI. S sur l'EPH Ain El Hammam en Algérie. Ces deux structures ont également des plans blancs.

2.2 - Au niveau international

Nous choisirons à ce niveau trois points de vues ayant des contextes socio-économiques différents de ceux du Mali.

2.2.1 - Mémoire de BARBARIN-COSTES Patrice (BARBARIN-COSTES. P., (2016/2017))

La peste à Madagascar, la crise de la maladie à virus Ebola, le virus Zika, **et actuellement le corona virus (ou COVID 19)** la constante augmentation des bactéries multi-résistantes, les épisodes de gripes humaines et aviaires, le bioterrorisme, sont autant de signes qui devraient nous avertir sur la fragilité de nos sociétés face au monde du vivant. On peut raisonner de deux manières face à ces évènements.

L'une consiste à croire et à faire croire que nos sociétés sont prêtes à faire face, les plans et les institutions sont là, pour protéger les citoyens et tout débat sur le sujet est un débat alarmiste qu'il faut éteindre au plus vite.

L'autre démarche consiste à penser que les évènements sanitaires font parties de l'humanité, et qu'il est de notre devoir de s'y préparer. Nos sociétés modernes n'ont jamais été si fragiles face à de tels évènements. Cependant, elles n'ont jamais possédé autant d'atouts pour les résoudre, à condition de s'y préparer, et de ne jamais accepter « le complexe de l'autruche ! ». L'hôpital sera sans conteste la pierre angulaire de la réponse sanitaire, c'est pour cela qu'il doit s'y préparer, car il fait partie des remparts sur lesquels, les pouvoirs publics et les citoyens s'appuieront pour y faire face.

Ainsi, chaque hôpital doit se préparer à faire face en fonction de son niveau d'organisation aux épidémies de quelque nature que ce soit. Dans le cas de l'hôpital du Mali, un test de plan blanc (une simulation) est réalisé chaque six mois.

2.2.2 - Point de vue de Pierre CARLI

« L'action des services de santé s'oppose directement à l'objectif du terrorisme par la résistance des services à la désorganisation, malgré l'agression, et le maintien de la qualité et de la sécurité des soins malgré l'afflux de victimes et l'effet de surprise. Elle diffuse une image positive, non

violente, qui privilégie l'individu, se substitue à l'engrenage de l'agression et de la répression, soigne les victimes (mais aussi les terroristes), et incite le public à s'impliquer pour sauver les victimes ». CARLI. P., (2015, P.12)

Ainsi, même face à l'ampleur du terrorisme, les services de santé doivent continuer à fonctionner.

2.2.3 - Mémoire de NOUAOURI. Issam

Nous proposons dans cette thèse d'étudier le problème d'optimisation des ressources humaines et matérielles critiques à savoir, les chirurgiens et les salles opératoires en situation de crise. L'objectif est de traiter le maximum de victimes, autrement dit, sauver le maximum de vies humaines. Notre étude comprend deux niveaux :

Premier niveau préparatoire qui consiste à dimensionner les ressources dans le cadre des exercices de simulation du plan blanc, et

Second niveau opérationnel permettant d'optimiser l'ordonnancement des interventions dans les salles opératoires. Aussi, nous étudions l'impact de la mutualisation des ressources sur le nombre de victimes traitées. L'un des défis posés à la programmation opératoire en situation d'exception est l'aptitude à faire face aux perturbations.

Ainsi, cet auteur met en exergue les problèmes liés aux ressources critiques des hôpitaux face à l'afflux massif (conditionnement, les interventions chirurgicales, etc).

Conclusion

La mise en place du plan blanc de l'Hôpital du Mali est effective depuis près de six ans avec l'avènement de la guerre au Nord du Pays. Par la suite, il y a eu la maladie à virus Ebola, il y a trois ans de cela ; et présentement, le COVID 19. Tous ces événements ont nécessité le déroulement du plan blanc à l'Hôpital du Mali.

L'Hôpital du Mali s'est fixé pour politique de roder régulièrement ses organisations de crise pour **tenir compte de l'évolution** de ses structures (modifications architecturales notamment) et du « *turn over* » de ses professionnels, en focalisant ses exercices d'instruction sur les risques émergents. Pour chacune des situations qui ont généré la mise en place de tout ou partie des plans d'urgence, l'Hôpital du Mali mène des **réflexions**, afin de permettre de déterminer les éventuels points de dysfonctionnements identifiés, de compléter ou d'actualiser les dispositifs déjà en place.

Lors des exercices de simulation organisés par l'Hôpital du Mali (deux fois par an et en **collaboration avec la Police, la gendarmerie et la protection civile**), deux débriefings sont systématiquement prévus : **à chaud**, immédiatement après la clôture de l'exercice, et à distance de 2 à 3 semaines, **à froid** : chacun de ces débriefings permet d'actualiser l'ensemble des supports. Les modifications sont intégrées au fur et à mesure des plans et annoncées aux instances quand il leur est rendu compte d'un exercice ou du déclenchement externe des dispositifs d'urgence.

En cas de crise réelle ou en cas de participation à un exercice organisé par les pouvoirs publics, un débriefing est assuré avec les différents participants et géré ensuite, selon les modalités définies par le Ministère de la santé.

Le Plan Blanc de l'hôpital du Mali concerne les afflux massifs de victimes (accident, maladie de type épidémique...). L'ossature du Plan Blanc sert de dispositif de référence pour les autres plans élaborés par l'établissement, particulièrement au niveau de la cellule de crise, qui est adaptée en fonction des spécificités des plans mis en œuvre.

Il est assorti d'annexes NRBC, dont celle relative aux situations de pandémie. Depuis l'attentat au gaz sarin de Tokyo en 1995, le risque NRBC (nucléaire, radiologique, biologique, et chimique) est pris en considération dans le Plan Blanc (*le risque NRBC est associé au plan blanc en France, mais pas au Mali actuellement*).

Le but du Plan Blanc hospitalier est de reconfigurer rapidement l'établissement dans une seule direction :

- La prise en charge de victimes en grand nombre provenant d'un même événement catastrophique. Tout établissement hospitalier, et plus généralement tout établissement dispensant des soins doit

être doté d'un Plan Blanc. Ce plan est coordonné avec la prise en charge pré hospitalière des victimes par les urgences.

- Pour augmenter les possibilités de soins, le principe du Plan Blanc est d'utiliser les personnels et les moyens existants au maximum de leurs performances et ne pas hésiter à le faire aux dépens d'activités non urgentes qui peuvent être reportées.

C'est le Directeur Général de l'hôpital qui déclenche (et qui lève) le Plan Blanc ; cela implique la mobilisation immédiate d'une cellule de crise. Elle dispose d'un document réalisé avec des fiches réflexes qui déclinent concrètement toutes les fonctions du plan pour qu'elles soient exécutées le plus rapidement possible.

L'accueil des patients provenant d'une catastrophe nécessite un triage médical : les patients graves sont catégorisés en Urgences Absolues (UA), les autres patients sont classés en Urgence Relative (UR). Le Plan Blanc nécessite une préparation logistique : de pré équipement des locaux de soins, du stock de matériels, des brancards et lits supplémentaires et une signalétique spécifique.

Enfin, le Plan Blanc de l'établissement au cours d'une SSE (Situation Sanitaire Exceptionnelle) peut s'intégrer dans une mobilisation beaucoup plus large : le Plan Blanc élargi (plan départemental) ou le Plan Zonal de mobilisation qui fait partie du schéma édicté par le ministère de la santé du Mali.

Références Bibliographies

1 - ACHART DELICOURT. V., NION. V., BRICAIRE. F., SIMILOWSKI. T., DELPECH. V.N., (2009), « *Plan pandémie grippale A (H1N1), application spécifique du Plan blanc* », in SOINS, N°741.

2 - Agence Nationale d'Accréditation et d'Évaluation en Santé (ANAES) - Service Evaluation hospitalière., (Octobre 1996), « *Mise en place d'un Programme d'Amélioration de la Qualité dans un Etablissement de Santé, Principes méthodologiques* » ; Distribué par l'Agence Nationale pour le Développement de l'Évaluation Médicale (ANDEM) - Service Communication et Diffusion, I.S.B.N. : 2-910653-26-9, France.

3 - AMMIRATI. C. B., NEMITZ. B., NICOLLE. D., JALLU. J. L. (1996) « *L'hôpital face à un afflux de victimes* ». Traité Catastrophes de la stratégie d'intervention à la prise en charge médicale. EMC ; 89-96.

4 - BARBARIN-COSTES. P., (Année 2016/2017), « *L'hôpital face à une situation sanitaire exceptionnelle à caractère biologique* », faculté de pharmacie, Université de Marseille, Mémoire de Master PRNT.

5 - BARTIER. J. C., LEITE MIRANDA. C., PIERRAT. G., (2016), « *Principes du plan blanc* », in AIDE SOIGNANTE, N°179.

6 - BERTRAND. E., MENNETRIER. V., SCHLATTER. J., WEISSENBURGER. J., BLANCHET. A., DESROCHES. A., (2008), « *Conformité d'un plan blanc : questionnaire d'évaluation et analyse préliminaire de risques* », in GESTIONS HOSPITALIERES, N°477.

7 - BREYSSE. F., (2006), « *L'organisation d'un plan blanc* », in OBJECTIF SOINS, N°148.

8 - CAMPHIN. P., (2008), « *Face à la crise : le plan blanc d'établissement* », in CAHIERS HOSPITALIERS, N°243.

9 - CAMPILLO A., VIDONNE O., (2007), « *Plans et coordination des plans. Ou comment améliorer la réponse opérationnelle face à des menaces sanitaires majeures* », in GESTIONS HOSPITALIERES, N°462.

10 - CARLI. P., (12 décembre 2015), « *La réponse médicale aux attaques terroristes simultanées sur plusieurs sites à Paris* », Séminaire des Services d'Urgences, Campus Erasme, Bruxelles, Belgique.

11 - DEFORGES J.C., DERUDAS. P., BLANCHET. L., (2009), « *Opérationnalité d'un plan blanc : en mesurer l'efficacité* », in GESTIONS HOSPITALIERES, N°485.

12 - De la COUSSAYE. J.E., (2003), « *Les urgences pré hospitalières* ». in EDITIONS MASSON, Paris.155-65.

- 13 - DUCASSE. J. L., BATTEFORT. F., BLEICHNER. G., (avril 2006), « *De l'appel à la réanimation : l'organisation des secours d'urgence en France* ». in LA REVUE DU PRATICIEN, N° 56 ; 725-8.
- 14 - FAVIER. A.L., (2015), « *Faire face à l'afflux massif de blessés* », in OBJECTIF SOINS & MANAGEMENT, N° 241.
- 15 - FOUCHER. S., DREXLER. D., LE LOCH. J.-B., BRAUN. F., LEFORT. H., (2018), « *Le plan Blanc : la crise à l'hôpital* », in SOINS, N°825.
- 16 - GALARD. F., VAN DER LINDE. C., (2007), : « *L'évolution des plans blancs et plans blancs élargis* », in GESTIONS HOSPITALIERES, N°462.
- 17 - LEROUX. V., (2008), : « *Gouvernance du risque [dossier]* », in GESTIONS HOSPITALIERES, N°477.
- 18 - NOUAOURI. I., (Présentée et soutenue publiquement le 12 mai 2010), « *Gestion hospitalière en situation exceptionnelle : optimisation des ressources critiques* », Université d'Artois, Mémoire de doctorat, option : Génie Informatique et Automatique.
- 19 - PILLET C., (2007), « *L'établissement de santé en tension* », in GESTIONS HOSPITALIERES, N°462.
- 20 - PLANTEC. I., SUDREAU. P., TRANCHE. M., LAURES COLONNA. P., (1996), « *Afflux de victimes à l'hôpital: guide pratique pour l'action* », Livre, publié à Rennes : ENSP. ISBN/ISSN/EAN : 978-2-85952-623-8, Pages : 46.
- 21 - REGOUBY C., (2008), « *Se préparer au management d'une crise* », in CAHIERS HOSPITALIERS, N°243.
- 22 - STORY. T., (Juin 2017), « *Les cadres de santé exposés à la gestion d'une situation sanitaire exceptionnelle : l'enjeu de la compétence* », Mémoire en vue de l'obtention du Diplôme de Cadre de Santé, Sous la direction de Mr Jean-Pierre GONZALEZ, Institut de Formation des Cadres de Santé, CHU de Montpellier.
- 23 - THOMAS. J.P., HUGUENARD. P., (1993), « *L'accueil hospitalier des victimes en cas de catastrophe* », in P HUGUENARD, Editor, Médecine en situation de catastrophe, EDITIONS MASSON, Paris 1993 ; 62-7.
- 24 - TIESENHAUSEN. H., (2009), « *Guide pour l'évaluation du dispositif de crise à l'hôpital* », Publié par Presses de l'EHESP, Livre, ISBN/ISSN/EAN : 978-2-8109-0002-2 ; Pages : 94.
- 25 - TIESENHAUSEN. H., (2009), « *L'évaluation du dispositif plan blanc, annexe pandémie grippale* », in GESTIONS HOSPITALIERES, N°473

AMÉLIORER LE CONTENU ÉDITORIAL DE LA PRESSE IVOIRIENNE PAR DES LOIS. UNE ANALYSE DE L'ÉVOLUTION DES DISPOSITIFS JURIDIQUES DE 1991 À 2017

Waliyu KARIMU

Assistant au département de Communication (UFRICA)

Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan-Cocody

Courriel : wallykarim@yahoo.fr

Résumé :

Cet article s'intéresse aux lois sur la presse et à leurs incidences. Il se propose de mettre en évidence l'apport des différentes lois portant régime juridique de la presse à l'amélioration des contenus éditoriaux des journaux ivoiriens. La première loi sur la presse est adoptée le 31 décembre 1991, dans le contexte du « printemps de la presse ». Depuis cette date, le secteur de la presse ivoirienne a enregistré plusieurs textes juridiques dont la dernière date de décembre 2017.

Le corpus étudié dans cette recherche comprend 352 articles de loi mobilisés dans le cadre d'une analyse documentaire. Après lecture intégrale des différents textes, nous nous proposons de ne considérer que les dispositions juridiques qui s'intéressent à la pratique journalistique, en termes d'amélioration des contenus de la presse.

Mots-clés : Contenu éditorial, lois, pratiques journalistiques, presse ivoirienne, régime juridique.

Abstract

This article focuses on press laws and their implications. It aims to highlight the contribution of the various laws governing the legal regime of the press to the improvement of the editorial content of Ivorian newspapers. The first press law was adopted on December 31, 1991, in the context of the "Spring of the Press". Since that date, the Ivorian press sector has registered several legal texts, the last one of which was passed in December 2017.

The corpus used in this research includes 352 articles of law used as part of a documentary analysis. After a full reading of the various texts, we propose to consider only the legal provisions that are relevant to journalistic practice, in terms of improving the content of the press.

Keywords: Editorial content, Ivorian press, journalistic practices, laws, legal regime.

Introduction

A l'instar de nombreux pays, l'activité des médias en Côte d'Ivoire est strictement encadrée par des dispositions juridiques. A ce titre, la première loi ivoirienne « portant régime juridique de la presse » est adoptée le 31 décembre 1991. Depuis cette date, trois autres lois ont été promulguées, précisément en 1999, 2004, et 2017. Chaque nouveau texte modifie, remplace et/ou complète le précédent. Il faut préciser qu'avant 1991, la loi du 29 juillet 1881 sur la liberté de la presse, d'inspiration française, demeurait le texte de référence (P. Gueu, 2012) en matière de législation des médias en Côte d'Ivoire. D'ailleurs, l'article 68 de la loi n° 91-1033 du 31 décembre 1991 précise, au titre des dispositions finales : « La présente loi abroge toutes les dispositions antérieures qui lui sont contraires, notamment la loi du 29 juillet 1881 sur la liberté de la presse ».

En abordant ce sujet qui a pour objet la presse ivoirienne dans toute sa diversité (des quotidiens aux trimestriels, en passant par les hebdomadaires et les mensuels), nous voulons ici montrer en quoi les différentes lois prétendent améliorer les pratiques journalistiques, et par ricochet, les contenus des différentes publications. Selon F. Balle (2006, p. 323), la presse est « l'ensemble des publications imprimées ou des activités journalistiques, leurs institutions, leur mode d'organisation et leur mode de fonctionnement, les liens d'influences qui se nouent avec les autres institutions et la société en générale ».

Dans les différentes lois examinées dans le cadre de cette étude, le mot presse renvoie à deux synonymes : « journal » et « écrit périodique ». La presse en ligne quant à elle est désormais prise en compte dans la législation sur la presse de 2017. Dans l'article 1 du premier chapitre, cette presse en ligne est identifiée sous le vocable « production d'informations numériques ». Elle est définie comme étant :

« Tout service de communication au public en ligne (...) consistant en la production et en la mise à disposition du public d'un contenu original, d'intérêt général, renouvelé régulièrement, composé d'informations présentant un lien avec l'actualité et ayant fait l'objet d'un traitement à caractère journalistique... ».

Dans cette recherche, nous utiliserons invariablement les mots presse et médias pour faire allusion à la presse imprimée et aux sites d'informations en ligne.

Approche théorique

Sur le plan théorique, cette réflexion s'inspire des travaux de E. Derieux. Elle s'inscrit dans le champ des études relatives au droit des médias. E. Derieux (2013, p.2), propose sa définition du droit des médias comme suit : « Il s'agit dans une société démocratique, de permettre le libre exercice de ces activités et fonctions multiples (d'information, de culture, de distraction...), d'en fournir le cadre et d'en déterminer les limites ». De cette explicitation, il ressort de la volonté du législateur d'encadrer l'exercice de la liberté de presse et d'expression, et de lui imposer des limites, afin d'éviter des abus préjudiciables à la société. De ce fait, le droit s'autorise d'une certaine manière une incursion dans nombre d'aspects de ce secteur d'activités: les conditions de création d'un journal, le statut des

journalistes et des entreprises médiatiques, les règles liées au pluralisme, les aides étatiques, sans oublier l'information, le volet qui nous préoccupe ici. Le droit a ainsi pour vocation de faire en sorte que les contenus des journaux et autres diverses publications soient dignes d'intérêt pour le public. Autrement dit, son objectif principal vise à mettre de l'ordre dans la production des journalistes, et éviter que l'anarchie ne devienne la norme.

Les médias peuvent donc exercer leur activité librement. Toutefois, ils doivent faire attention à certains aspects strictement surveillés par la loi. A ce niveau, E. Derieux (2013, p. 97) parle du « statut du contenu » ou encore du « droit de la responsabilité ». Dès lors, les contenus jugés abusifs peuvent aboutir à des infractions qui sont bien spécifiées dans les différentes lois sur la presse. On distingue principalement la diffusion des fausses informations, les atteintes à la vie privée, les injures, et les diffamations. Évoquant les délits relatifs aux diffamations et injures, Ph. Bilger (2003, p. 49) indique qu' « en raison de leur importance politique, juridique et judiciaire, ces deux délits occupent une place de choix dans les procès de presse ».

Méthodologie de la recherche

Sur le plan méthodologique, notre étude consiste en une analyse du type documentaire, avec une approche qualitative. Nous comptons exploiter l'ensemble des quatre principales lois sur la presse votées entre 1991 et 2017. En les additionnant, ce sont au total 352 articles de loi que nous avons réunis, et qui constituent notre corpus. Ensuite, nous avons procédé à une lecture minutieuse de l'ensemble de ces dispositions juridiques, puis sélectionné celles qui cadrent avec notre objectif ; c'est-à-dire mettre en évidence la corrélation entre les différents textes juridiques et les contenus des journaux.

Comme nous l'avons déjà mentionné plus haut, dans chaque loi sur la presse, on retrouve différents chapitres qui portent sur plusieurs volets. Il est évident que toutes ces dispositions prétendent favoriser l'émergence d'une presse professionnelle. Toutefois, nous estimons que certaines d'entre elles participent davantage que d'autres à agir directement ou indirectement sur les écrits des journalistes, sur leurs productions. C'est le cas du statut du journaliste professionnel, du droit de réponse, des prérogatives de l'organe de régulation, des crimes et délits de presse, du fonds d'aide aux entreprises de presse, pour ne citer que ces exemples. Ce sont donc ces items qui seront considérés sur l'ensemble des quatre principales lois sur la presse de notre corpus.

Notre avançons l'hypothèse que les lois sur la presse sont adoptées dans le but de favoriser une meilleure pratique journalistique. Certains textes juridiques invitent implicitement au respect des règles éthiques et déontologiques incontournables dans le champ journalistique (A. Civard-Racinais, 2003). Dans cette perspective, nous nous interrogeons de savoir dans quelle mesure les dispositions juridiques ont-elles une incidence sur la production des journaux ? Comment la

législation représente-t-elle une forme de contrainte pour les journalistes, jusqu'à orienter les contenus de l'information destinée au public ? Ce sujet qui croise cadre juridique et contenu médiatique, mérite de notre point de vue, d'être davantage abordé sous différents angles, dans les études sur la presse ivoirienne. C'est dans cette logique que nous proposons notre modeste contribution à la compréhension de cette thématique.

Ainsi, notre propos sera organisé en quatre grandes parties. La première analyse les lois de 1991 et de 1999 adoptées durant les années du « printemps de la presse ». La seconde partie étudie les changements intervenus dans la législation sur la presse à partir de l'année 2004. Quant à la troisième partie, elle entend mettre l'accent sur l'évolution de la loi sur la presse en 2017, dans un contexte d'émergence de la presse numérique. La dernière partie présente et discute les résultats de la recherche.

1. Les lois de 1991 et 1999 : entre volonté de bâilonnement de la presse et exhortation au professionnalisme

La toute première loi sur la presse est votée le 31 décembre 1991, dans un contexte particulier marqué par le « printemps de la presse » et la réinstauration du multipartisme (P. N'da, 1999). L'expression « printemps de la presse » (M-S. Frère, 2000) utilisée aussi bien en Côte d'Ivoire, qu'ailleurs en Afrique, à partir de l'année 1990, traduit la transformation radicale du paysage de la presse écrite. À partir de cette période, le nombre de journaux privés explose. On doit à la Commission Nationale de la Presse (CNP), l'organe de régulation de l'époque, les chiffres précis de journaux nés à la suite du retour au multipartisme en Côte d'Ivoire, le 30 avril 1990. A la fin du mois de décembre 1990, la CNP dénombre 96 journaux officiellement déclarés. Un an plus tard, 76 autres titres s'ajoutent aux précédents, soit un total de 172 journaux créés en deux années. La plupart de ces publications sont arrimées à des partis politiques, et en sont les porte-voix officiels ou officieux.

Très vite, ces journaux montrent des lacunes dans le traitement de l'information. Ils multiplient les excès et les dérapages, au point d'être régulièrement l'objet de critiques. Le regard du journaliste M. Zio (2007, p. 7) sur ces excès éditoriaux, résume le jugement négatif répandu à leur encontre : « Ce qu'il est convenu d'appeler le printemps de la presse n'a pas été, loin s'en faut, le printemps du professionnalisme. Dérives et dérapages se sont multipliés dans les médias de masse qu'ils soient privés ou de service public ». La lecture des journaux de la période permet de corroborer ses remarques. Citons à titre d'exemple, une recension des impairs contenus dans les articles de presse entre 1995 et 1999. Elle révèle la recrudescence des injures, des incitations au tribalisme, au racisme, à la xénophobie, ainsi que des incitations à la révolte et à la violence (M. Zio, 2012, p. 12).

Face à la multiplication des critiques relatives aux méfaits de cette presse de l'ère multipartite, les pouvoirs publics ont jugé nécessaire

d'élaborer une loi sur la presse, en y insérant des dispositions traduisant les réalités locales. Ils entendent par ailleurs inciter les acteurs à observer une pratique professionnelle, mais également faire échec à la montée d'« une presse irresponsable, véhicule de la haine, de la calomnie et de la division », selon les termes d'Auguste Sévérin Miremont, ministre de la Communication de l'époque (W. Karimu, 2017, p. 113). En lisant attentivement cette loi de décembre 1991 qui contient 69 articles, on fait le constat suivant : certes, l'État ambitionne d'encourager les journalistes à œuvrer avec professionnalisme, mais il démontre également sa ferme volonté d'opérer une mainmise (A. A. Bahi, 1998) sur le secteur. T. Perret (2005, p. 166), évoque à juste titre une « volonté de contrôle et de répression ».

L'incitation au professionnalisme est affirmée à travers les articles 17 et 18. Le premier oblige désormais les journalistes à ne pas « travestir en information » une publicité, moyennant de l'argent. Tout article à caractère publicitaire doit porter la mention : « publicité » ou « publi-reportage ». Quant au second, il instaure désormais un quota de journalistes professionnels dans chaque rédaction : « au moins deux » pour les quotidiens et un pour les autres journaux. La présence de professionnels expérimentés pourrait aider, de par leurs conseils, leur maîtrise de l'écriture journalistique, les autres membres de l'équipe rédactionnelle qui n'ont pas reçu de formation adéquate. En effet, durant les premières années de l'émergence de la presse privée, les rédactions étaient constituées d'une majorité de rédacteurs venus d'horizons divers, et sans véritable expérience. D. Bailly (2001, p. 170), écrit à ce propos : « En attendant de trouver un "véritable" emploi. En attendant d'être nommé responsable de la communication dans un cabinet ministériel... », ces journalistes prennent leur mal en patience dans les salles de presse.

Toujours dans le sens d'une meilleure pratique du métier, la loi encadre l'usage des pseudonymes derrière lesquels des journalistes s'abritent pour rédiger des articles incendiaires. Un seul journaliste pouvait en avoir plusieurs, espérant ainsi ne pas être facilement identifié, au cas où le pouvoir en place tenterait de lui infliger des mesures de représailles. Enfin, pour permettre à toute personne d'exercer son droit lorsqu'il est injustement mis en cause dans la presse, la loi oblige les journaux à publier un droit de réponse. Trois articles (28, 29 et 30) de plus d'une quinzaine d'alinéas sont consacrés à l'exercice de ce droit, qui représente une sorte d'équilibre a posteriori de l'information.

L'encouragement au professionnalisme est cependant accompagné d'une ferme détermination étatique de « pacifier » la presse, au sens où l'entend D. Bailly (1995). Dans cette perspective, dix-neuf articles sont consacrés aux « crimes et délits de presse ». L'article 35 les énumère :

« Offense et outrages au Chef de l'État, au Premier Ministre et aux Présidents des Institutions, offense aux Chefs d'État et de Gouvernement étrangers et outrages à leurs ministres des Affaires Étrangères, Ambassadeurs et Chefs de Missions Diplomatiques en mission en Côte

d'Ivoire, provocation au vol, au meurtre, au pillage, à l'incendie, aux coups et blessures volontaires, à la destruction par quelque moyen que ce soit, à toutes formes de violences exercées sur des personnes physiques et morales ainsi que sur leurs biens, ou apologie des mêmes crimes et délits, apologie des crimes de guerre ou de collaboration avec l'ennemi, provocation des militaires à la désobéissance, attentats et atteintes à la sûreté intérieure et extérieures de l'État, outrages aux bonnes mœurs ».

D'autres infractions susceptibles d'être commises par les hommes de médias s'ajoutent aux précédentes. Il s'agit entre autres de la diffusion des informations non autorisées relatives à la justice, des informations mêmes exactes liées aux secrets de la Défense nationale, des diffamations et injures, pour ne citer que celles-là. En cas de manquement, les journaux peuvent être saisis, suspendus pour trois mois maximum et se voir infliger des amendes pouvant atteindre un million de F CFA. Quant aux journalistes responsables des délits de presse, ils encourent des peines d'emprisonnement de six mois. M.-S. Frère (2001, p. 48) rappelle qu'« entre 1992 et 1993, 67 procès sont intentés contre des journalistes ivoiriens, dont 20 poursuites engagées par le procureur de la République ». En effet, plusieurs journalistes ont été incarcérés à la Maison d'arrêt et de correction d'Abidjan (MACA) pour diffamations, injures, offenses au chef de l'État. C'est le cas d'Ahmed Bakayoko, directeur de publication du *Patriote Express*. En 1994, il a été condamné à 12 mois de prison ferme, accusé d'avoir fait allusion au président de l'époque Henri Konan Bédié, en utilisant dans un article les termes « *nain* » et « *nabot* ».

Huit années après, de nouveaux textes sont venus apporter des modifications aux dispositions antérieures. Il s'agit de la loi n° 99-436 du 6 juillet 1999. Elle a la même ossature que la précédente. Toutefois, elle comporte dix nouveaux articles qui modifient les anciens. Ce sont : les articles 7, 23, 23 *bis*, 24, 34, 35, 38, 41, 52 et 54. Malgré l'ajout de ces nouvelles obligations légales, la presse ivoirienne ne s'est pas forcément améliorée, et les critiques sur son manque de professionnalisme abondent. I. Sy Savané (2003, p. 54) analyse : « La presse ivoirienne n'a jamais été un exemple probant de modération, et ce en dépit des appels incessants de l'OLPED (Observatoire de la liberté de la presse de l'éthique et de la déontologie) à plus de retenue... ». La référence à l'OLPED s'explique par le fait que l'organe de régulation (la CNP) n'a pu jusque-là jouer réellement sa partition, du fait des entraves administratives. Créé en 1995, l'organe d'autorégulation s'est davantage illustré dans les avertissements et la conscientisation des hommes de médias à se conformer aux normes journalistiques. Entre 1995 et 2000, des journaux ont principalement attiré l'attention de l'opinion pour leur persistance dans les dérives (OLPED, 2004). Il s'agit des titres suivants : *Le National*, *Le Libéral*, *Le Patriote*, *Notre Voie*, *Le Bûcheron*, *La Référence*, pour ne citer que ceux-là.

En examinant les nouveaux textes de 1999, notamment les articles 23, 23 *bis*, 34 et 36, on remarque ce qui semble être un durcissement de l'État dans sa quête de réprimer les fautes journalistiques qui ne cessaient de croître. Le montant des amendes qui atteint désormais cinq millions de F CFA en est une illustration. Dans cette même veine,

l'organe de régulation voit ses pouvoirs renforcés : il peut désormais prononcer des « mesures disciplinaires » que sont l'avertissement, le blâme et la radiation. Enfin, la nouvelle loi corse la mesure de suspension des journaux. En effet, il est mentionné dans l'article 34 nouveau : « La durée de la suspension est de trois mois maximum pour les quotidiens et de six mois maximum pour les autres périodiques, à l'exception des trimestriels dont la suspension maximale est de douze mois ».

Cependant, à partir de l'année 2004, d'importants changements interviennent dans le secteur de la presse ivoirienne. La nouvelle loi votée entend solder les errements des années du « printemps de la presse » et apporter de nouvelles améliorations.

2. La loi de 2004, entre ouverture et renforcement des délits de presse

La loi n° 2004-643 du 14 décembre 2004 « portant régime juridique de la presse » compte 106 articles. Elle diffère des précédentes aussi bien dans la forme que dans le fond. Ce nouveau texte s'enrichit de 36 nouveaux articles, et donc de nouveaux chapitres qui portent sur : la Carte d'Identité de Journaliste Professionnel et de Professionnel de la Communication, la Commission paritaire de la carte, l'entreprise de presse, et le Conseil National de la Presse (CNP). Contrairement aux précédentes, la loi de 2004 paraît plus consensuelle. T. Perret (2005, p. 166-167) pense même qu'on a enfin une « loi sur la presse modernisée, où sont multipliés les garde-fous contre les dérives désormais prévisibles, où la définition et l'encadrement du métier de journaliste font l'objet d'une formule attentive ». L'association Reporters Sans Frontières (2005, p. 6) est du même avis :

« Adoptée en même temps par l'Assemblée nationale, la loi sur la presse privée apporte de nombreuses améliorations pour la profession. Elle supprime, en particulier, les peines privatives de liberté pour les délits de presse et introduit un certain nombre d'exigences formelles propices à davantage de responsabilité dans l'exercice du métier ».

L'une des nouvelles mesures concerne effectivement la fin des peines d'emprisonnement pour délit de presse, comme le stipule l'article 68. Toutefois, le Baromètre des médias africains (2012, p. 14) nuance cette clause en remarquant que « les articles du Code Pénal ouvrent la brèche aux magistrats pour interpréter et condamner les journalistes notamment en matière de sûreté nationale ».

Un autre changement notable est relatif au renforcement de la rédaction en nombre de journalistes professionnels. D'après l'article 16, « l'équipe rédactionnelle des quotidiens et des périodiques doit être composée en majorité de journalistes professionnels ». Dans l'esprit du législateur, plus une rédaction comporte de journalistes professionnels, plus elle a des chances de produire des articles qui respectent les règles en vigueur. L'avocat G. K. Dogbemin (2011, p. 101-102) partage cette appréciation :

« L'équipe de rédaction, le cerveau de la gestion de l'information a une importance qu'il n'est pas permis d'ignorer. Le professionnalisme de la presse et sa maturité sont tributaires de la composition de l'équipe de rédaction et des qualifications de ses membres ».

Désormais, cette qualité de journaliste professionnel est attestée par la possession d'une Carte d'Identité de Journaliste Professionnel (CIJP), exclusivement attribuée par une Commission paritaire. P. Gueu (2012, p. 20) estime que « la carte professionnelle de journaliste permet donc de revaloriser la profession et de la rendre plus crédible en Côte d'Ivoire ». Pour l'obtenir, des conditions sont à remplir, ainsi que le détaille l'article 23. Le postulant doit justifier d'un diplôme supérieur délivré par une école de journalisme. Quant aux titulaires d'une licence ou d'une maîtrise, ils doivent passer par une formation professionnelle respectivement de deux ans et un an dispensée par une école de journalisme reconnue, ou par un stage de durée équivalente selon leur niveau universitaire respectif.

De plus, la loi mentionne expressément que le journaliste pourra faire valoir la « clause de conscience » (article 32), si la ligne éditoriale de la publication dans laquelle il exerce est modifiée sans concertation préalable. Ce sont là autant de mesures qui sont susceptibles de renforcer la pratique professionnelle du métier dans les différentes publications.

Par contre, cette loi de 2004 ajoute de nouvelles dispositions aux régimes des peines. Outre l'État et l'organe de régulation qui peuvent prononcer des sanctions, la Commission paritaire d'attribution de la carte de presse se voit, elle aussi attribuer cette prérogative. En effet, l'article 34 nouveau précise :

« En cas de manquement aux règles d'éthique et de déontologie, la Commission paritaire d'attribution de la Carte d'Identité de Journaliste Professionnel ou de Professionnel de la communication peut prononcer les sanctions suivantes : l'avertissement, le blâme, la suspension, la radiation. La suspension entraîne de plein droit le retrait de la carte d'identité et la radiation entraîne son retrait définitif ».

En outre, les amendes pécuniaires ont été largement revues à la hausse, en cas de délit de presse. D'un million auparavant, elles passent à vingt millions de F CFA. Ainsi, on peut avancer que tout est mis en œuvre pour obliger les journalistes à éviter les fautes listées dans la loi, au risque d'en subir les rigueurs. Dans ce même registre, les manquements relatifs aux diffamations prennent de l'ampleur. Cinq articles leur sont désormais consacrés. On peut également faire remarquer que la loi insiste sur l'interdiction de publier les fausses informations, comme le prévoit l'article 82 : « La publication de fausses informations est punie d'une amende de 5.000.000 à 10.000.000 de Francs CFA ». Les journalistes ont ainsi l'obligation de faire davantage preuve de prudence extrême, avant de publier une quelconque information. D'ailleurs, les règles éthiques et déontologiques qu'ils se sont eux-mêmes dotées, leur recommandent de vérifier toute information, de les recouper en sollicitant différentes sources (Neveu, 2009).

Pour ce qui concerne les aides à la presse, la loi crée un nouvel organisme, le Fonds de Soutien au Développement de la Presse (FSDP). D'après l'article 99, ce Fonds se chargera de fournir des moyens matériels et financiers en vue de faciliter la formation des journalistes et professionnels de la communication, la diffusion et la distribution, ainsi que le développement de la presse et du multimédia.

Cependant, cette loi de 2004, malgré les avancées qu'elle est supposée apporter, sera à son tour modifiée et remplacée. En 2017, de nouveaux textes sont promulgués pour prendre en compte le nouvel environnement des médias.

3. L'avènement des médias numériques et le renforcement du professionnalisme

L'arrivée des médias numériques qui prennent de plus en plus de l'ampleur dans le paysage médiatique national et international, constitue l'une des raisons principales de l'adoption d'une nouvelle loi. Ainsi la loi n°2017-867 « portant régime juridique de la presse » est votée le 27 décembre 2017. Elle totalise 107 articles. Les associations de journalistes et de la société civile s'étaient mobilisées quelques mois auparavant pour qu'elle soit épurée de dispositions jugées contraire à la liberté de presse (C. Gnonzion, 2017).

En termes de changements notables, on constate qu'elle consacre plusieurs dispositions juridiques aux sites d'informations en ligne. Le texte comporte effectivement une vingtaine d'articles relatifs aux « productions d'informations numériques ». A quelques exceptions près, la nouvelle loi applique à ce secteur de la presse en ligne, les mêmes dispositions que celles prévues pour les médias classiques. Ici, l'objectif visé est double : « réguler un secteur où toutes les dérives sont possibles » (J. Francillon, 2010, p. 639), et améliorer la production des sites internet d'informations. Le nouveau cadre légal a pour prétention de les prémunir contre les excès et autres dérapages de la presse des années 1990.

Dans l'ensemble, la loi de 2017 réaffirme l'importance du droit de réponse qui est détaillé en une dizaine d'articles (article 64 à 73). En outre, elle rappelle aux journalistes l'obligation de se conformer aux dispositions légales, sous peine de sanctions administratives et pécuniaires détaillées dans vingt-cinq articles. A ce titre, nous nous intéressons aux « infractions commises par voie de presse ou par tout autre moyen de publication », comme formulé dans le chapitre 2 relatif aux sanctions pénales. Le nouveau texte va plus loin que celui de 2004 à propos de l'abandon des peines privatives de liberté. Il est stipulé dans l'article 89 : « La garde à vue, la détention préventive et la peine d'emprisonnement sont exclues pour les infractions commises par voie de presse ou par tout autre moyen de publication... ». Toutefois, on constate que depuis 2017, les journalistes sont souvent convoqués à la Brigade de recherches de la gendarmerie pour fournir des explications sur le fond de leurs articles. Ils y subissent de longues heures d'interrogatoire qui peuvent s'apparenter à des sortes de gardes à vue déguisées. La dépénalisation est certes effective, mais elle ne met pas fin aux poursuites des journalistes et aux procès de presse qui s'accroissent.

Par ailleurs, au nombre des fautes professionnelles mises en exergue dans la loi de 2017, on note en premier lieu la diffamation et ses variantes détaillées dans sept articles. Ensuite, l'article 97 quant à lui,

s'intéresse aux fausses informations : « La publication, la diffusion, la divulgation ou la reproduction par voie de presse de nouvelles fausses, de pièces fabriquées, falsifiées ou mensongèrement attribuées à des tiers, est punie d'une amende de 1 000 000 à 5 000 000 de Francs CFA ». Enfin, la loi revoit son appréciation concernant les questions de diffamation en introduisant la notion de « bonne foi ». L'article 98 estime donc que « l'infraction (de diffamation) n'est pas constituée lorsque l'auteur des faits était de bonne foi. La bonne foi ne se présume pas, elle doit être prouvée ».

4. Exposé des résultats et discussion

Pour réaliser cette étude, nous avons réuni les quatre principales lois « portant régime juridique de la presse » en Côte d'Ivoire. Il s'agit de l'ensemble des textes votés en 1991, 1999, 2004 et 2017. Nous avons ainsi pris en compte un total de 352 articles de loi. Nous sommes partis du principe que toutes ces obligations légales n'ont pas vocation à influencer sur le contenu des journaux, mais seulement un certain nombre d'entre elles que nous avons mises en exergue. Après analyse, nous avons retenu, au nombre des dispositions censées favoriser une meilleure pratique journalistique : le statut du journaliste professionnel et du directeur de publication, l'exercice du droit de réponse, les actions de l'organe de régulation, l'instauration du Fonds d'aide à la presse et les crimes et délits de presse. Certes, entre 1991 à 2017, les lois sur la presse ont été maintes fois revues et corrigées, en tenant compte (à minima) des suggestions des acteurs du champ journalistique. Mais, les principales dispositions qui sont censées améliorer le contenu éditorial demeurent. Ainsi, la législation, de notre point de vue, a une incidence positive sur le contenu des journaux. Autrement dit, elle vise à l'amélioration des publications de presse mis à disposition du public, en les obligeant à éviter les excès qui ont été souventes fois reprochés aux animateurs des médias depuis les années du « printemps de la presse ».

L'objectif de cet article est de mettre en évidence l'importance de certaines dispositions juridiques dans l'évolution positive des pratiques journalistiques en Côte d'Ivoire. Autrement dit, ces lois bien que comportant des aspects contraignants, pourraient contribuer à la qualité des contenus de la presse ivoirienne, en lui enjoignant l'abandon de certaines dérives telles les injures, les diffamations, les incitations à la violence pour ne citer que ces quelques exemples.

Cependant, nous pouvons admettre, dans le fil de la pensée de Ph. Bilger (2003) que « l'insuffisance du droit » n'est pas toujours propice à une meilleure pratique journalistique. Les lois sur la presse comportent en effet des dispositions qui ont davantage vocation à brider les professionnels du secteur que de favoriser leur évolution. Les différents gouvernements successifs depuis 1991, sous Félix Houphouët-Boigny, Henri Konan Bédié, et Alassane Ouattara ont un point en commun : la volonté de contrôler la presse, sous le prétexte (noble) de la rendre professionnelle. Nous en voulons pour preuve la permanence des clauses juridiques liées aux sanctions financières infligées aux entreprises de presse, en cas de fautes relatives aux

outrages, diffamations, injures, des délits aux contours mal définis, pour ne citer que ces quelques exemples. En 2017, la dernière loi portant régime juridique de la presse n'échappe pas à la règle : elle comporte également des articles dont la compréhension et l'application semblent poser problème aux journalistes. C'est le cas de l'article 91 qui porte sur le délit d'offense au président de la République. Comment contourner le piège juridique, de sorte à maîtriser le sens du terme « toute allégation diffamatoire tant dans sa vie publique que privée... » ? Pour E. Derieux (2013), cette forme d'intervention publique défavorable aux éditeurs de presse peut être considérée comme le revers du recours à « l'État providence », sous forme de multiples aides indispensables à la survie économique du secteur.

Conclusion

Dans cette contribution, nous nous sommes appesantis sur le rôle supposé des lois sur la presse dans l'amélioration des contenus médiatiques. Nous avons posé le postulat de base qui soutient que les dispositions juridiques, en même temps qu'elles peuvent être perçues comme contraignantes pour les journalistes, ont probablement pour ambition de les aider dans leur devoir ; à savoir : produire des articles dignes d'intérêts tout en évitant de sombrer dans les dérapages qui leur ont été souvent reprochés. C'est en tout cas l'intention première des lois sur la presse, même si l'Etat en profite pour y introduire une réglementation visant (implicitement ou explicitement) à exercer un contrôle sur ce secteur. Il y a d'un côté le but assigné à un texte de loi, et de l'autre les effets qu'il peut produire. Notre travail s'est limité au premier aspect, étant entendu que le second volet pourrait faire l'objet d'une réflexion scientifique. Nous avons, en effet relevé le fait que la loi peut constituer un frein pour le journaliste, au lieu de lui fournir un escabeau pour son émancipation : les lois répressives considérées ici comme des formes de dissuasion. Une étude des procès de presse qui s'accroissent depuis 2017 constitue une nouvelle piste de recherche qui pourrait venir en complément de cet article.

Références bibliographiques

- BAHI Aghi Auguste, 1998, « Les tambours bâillonnés : Contrôle et mainmise du pouvoir sur les médias en Côte d'Ivoire », *Media Development*, 4, p. 36-45.
- BILGER Philippe, 2003, *Le droit de la presse*, Paris, Presses Universitaires de France.
- CIVARD-RACINAIS Alexandrine, 2005, *La déontologie des journalistes. Principes et pratiques*, Paris, Ellipses.
- COMMISSION NATIONALE DE LA PRESSE, 1992, *Rapport d'activités 1991*, Abidjan, CNP.
- DERIEUX Emmanuel, 2013, *Le droit des médias*, Paris, Dalloz, 5^e édition.
- DIEGOU Bailly, 1999, *La réinstauration du multipartisme en Côte d'Ivoire ou la double mort d'Houphouët-Boigny*, Paris, L'Harmattan.

- DIEGOU Bailly, 2001, « Profession : journaliste, "en attendant"... », *Les Cahiers du journalisme*, 9, p. 170-173.
- DOGBEMIN Koné Gérard, 2011, *La nouvelle loi sur la presse ivoirienne. Avancée ou recul ?*, Paris, L'Harmattan.
- FRANCILLON Jacques, 2010, « Infractions relevant du droit de l'information et de la communication », *Dalloz | Revue de science criminelle et de droit pénal comparé*, n° 3, p. 635-644.
- FRERE Marie-Soleil, 2000, *Presse et démocratie en Afrique francophone. Les mots et les maux de la transition au Bénin et au Niger*, Paris, Karthala.
- FRERE Marie-Soleil, 2001, « Dix ans de pluralisme en Afrique francophone », *Les Cahiers du journalisme*, n°9, p. 28-59.
- FRIEDRICH-EBERT-STIFTUNG, 2012, *Baromètre des médias africains*, Windhoek, FES.
- GNONZION Célestin, 2017, « Régimes politiques et liberté de la presse en côte d'ivoire : une approche descriptive du multipartisme à la troisième république », *Revue de Littérature et d'Esthétique Négro-Africaines*, p. 105-119.
- GUEU Patrice, 2012, *La loi et les médias en Côte d'Ivoire*, Accra, Osiwa.
- KARIMU Waliyu, 2017, *Pacifier la presse écrite en Côte d'Ivoire, Analyse de deux décennies de tentatives de professionnalisation des quotidiens ivoiriens depuis 1990*. Thèse de doctorat, Université Paris 8 Vincennes à Saint-Denis. <http://www.theses.fr/2017PA080091>
- N'DA Paul, 1999, *Le drame démocratique africain sur scène*, Paris, L'Harmattan.
- NEVEU Erik, 2009, *Sociologie du journalisme*, Paris, La Découverte, « coll. Repères ».
- OLPED, 2004. *Les cahiers de l'OLPED. L'autorégulation face au défi de la liberté de la presse*, Abidjan, SNPECI.
- PERRET Thierry, 2005, *Le temps des journalistes. L'invention de la presse en Afrique francophone*, Paris, Karthala.
- REPORTERS SANS FRONTIERES, 2005, « Côte d'Ivoire. Il est temps de "désarmer les esprits, les plumes et les micros" », Paris, RSF, p. 1-11.
- SY SAVANE Ibrahim, 2003, « Presse ivoirienne », *Africultures*, 3, p. 54-59.
- ZIO Moussa, 2012, *Les médias et la crise politique en Côte d'Ivoire*, Legon, MFWA.

CONDITIONS ENSEIGNANTES DANS L'ENSEIGNEMENT FONDAMENTAL AU MALI : ENTRE RELÉGATIONS SOCIOPOLITIQUES ET PRÉCARITÉS ÉCONOMIQUES

Moctar SIDIBE

Enseignant-Chercheur à l'Ecole Normale d'Enseignement Technique et Professionnel/ENETP,
Mali

E-mail : moctarsidibe1@yahoo.com

Résumé :

Le présent article constitue une analyse détaillée sur les conditions de vie et de travail des enseignants de l'enseignement fondamental au Mali. Il va d'une réflexion sur les représentations des politiques et de la société de façon générale sur ladite profession. Cette catégorie d'enseignants est sujette également d'un regard dépréciatif de la part des autres corporations professionnelles. Cette étude vise à évaluer les perceptions d'acteurs et les conditions d'exercice de la profession enseignante au niveau de l'enseignement fondamental. Ce groupe d'enseignants est mal préparé à l'exercice du métier et bénéficient moins de l'accompagnement des autorités politico-administratives. Encore faut-il ajouter le « mépris » social dont il est victime le corps enseignant. Nous constatons une désorganisation autour de leur orientation professionnelle. Ils sont exploités de part la pluralité des tâches par rapport aux avantages financiers. Notre méthodologie pour la réalisation de cette étude a priorisé la recherche documentaire et la passation d'un guide d'entretien pour les besoins d'une analyse qualitative portée sur les discours d'acteurs collectés.

Mots-clés : enseignants, formation, enseignement fondamental, climat scolaire

Conditions of teachers in basic education in Mali: between socio-political relegation and economic precariousness

Summary:

This article is a detailed analysis of the living and working conditions of basic education teachers in Mali. It goes from a reflection on the representations of politics and society in general on the said profession. This category of teachers is subject to a depreciative look from other professional corporations as well. They are ill-prepared for the exercise of the profession and benefit less from the support of the political and administrative authorities. It is also necessary to add the social "contempt" of which the teaching staff of basic education is a victim. The production of this article very much required a documentary search which was supplemented by the administration of an interview guide.

Keywords: teachers, training, basic education, school climate, school frustrations

Introduction :

Le Mali est un vaste pays de l'Afrique de l'ouest s'étendant sur une superficie de 1 231 238 km². La plus grande part de la population habite en zone rurale. En 2018, près d'un tiers de la

population malienne vivait dans des zones touchées par le conflit. Les enfants et les jeunes, en particulier les filles en souffrent le plus. En effet, ils font face à un accès limité à l'éducation scolaire. Plus de 1 100 écoles au Mali sont fermées pour cause de l'insécurité. Les enfants âgés de 5 à 17 ans sont en dehors du système scolaire pour des raisons liées à l'insécurité, (Unicef, 2020).

L'enseignement fondamental au Mali reste confronté à de nombreuses difficultés, généralement tributaires à des conditions de vie et de travail précaires de ses acteurs. Les enseignants au niveau de cet ordre d'enseignement constituent les « souffre-douleurs » de tout un système. Les structures de formation spécialisées embrassent moins tous les contours du métier pour mieux outiller le jeune professionnel à faire une entrée sans fracas dans sa profession. Moins préparé pour faire face à la pléthore des effectifs, à la psychologie évolutive des groupes d'enfants, à l'instabilité des innovations pédagogiques, l'enseignant du fondamental au Mali est aussi victime non seulement de la relégation sociale mais aussi politique. Cela semble autant évident que la corporation s'identifie à la précarité. Des professionnels, mal préparés à saisir le métier sous ses différentes facettes, se butent à toutes sortes de difficulté. Qu'ils soient débutants ou anciens, les enseignants de cet ordre d'enseignement au Mali connaissent un traumatisme professionnel. A cela s'ajoutent le regard méprisant de la société et une attitude négligente des autorités politiques. Ces enseignants produisent plus qu'on ne pense. Ces situations contribuent non seulement à la démotivation professionnelle mais aussi à asseoir l'échec scolaire. Nous comptons au travers de cet article contribuer à la connaissance de la précarité de la condition enseignante dans l'enseignement fondamental au Mali et attirer l'attention sur ses possibles répercussions négatives sur la qualité de vie dans les établissements scolaires.

1. Matériaux et méthodes

1.1. Présentation de la zone d'études

Le Mali est un vaste pays de l'Afrique de l'ouest s'étendant sur une superficie de 1 241 238 km². La plus grande part de la population habite en zone rurale. Outre la capitale Bamako, les villes principales sont Kayes, Ségou, Mopti, Sikasso, Koulikoro, Kidal, Gao, Tombouctou. La population du Mali est divisée en plusieurs communautés : les Bambaras, les Soninkés, les Peuls, les Sénoufos, les Bwas, les Bozos, les Dogons, les Songhaïs, les Khassonkés, les Touaregs, les Sonrhais...

En 2018, près d'un tiers de la population malienne vivait dans des zones touchées par le conflit. Les enfants et les jeunes, en particulier les filles en souffrent le plus. En effet, ils font face à un accès limité à l'éducation scolaire. Plus de 1100 écoles au Mali sont fermées pour cause de l'insécurité. Les enfants âgés de 5 à 17 ans sont en dehors du système scolaire pour des raisons liées à l'insécurité, (Unicef, 2020).

1.2. Méthodologie

Elle a consisté en premier lieu à la recherche documentaire pour faire l'état de la littérature nationale sur les conditions enseignantes et le fonctionnement des établissements d'enseignement fondamental du Mali. Celle-ci a été complétée par un travail de terrain auprès des parents d'élèves, des enseignants, des élèves et des chefs d'établissement. Ces acteurs scolaires ont été sollicités pour des entretiens semi-directifs en vue de recueillir leurs perceptions sur la profession enseignante. Une série d'observation participante cachée a eu lieu aussi pendant des réunions de parents d'élèves et dans les groupes d'élèves pendant les récréations scolaires. Cette étude se voit donc exclusivement qualitative.

2. Aperçu sur la condition enseignante dans l'enseignement fondamental au Mali

Nous y faisons mention au travers de cette rubrique par le fait de l'importance de la condition enseignante dans les interactions sociales au niveau de l'espace scolaire. La profession enseignante surtout dans l'enseignement fondamental au Mali paraît de nos jours la moins envieuse au regard des autres corporations. Victimes de relégations politiques et sociales, les enseignants sont pourtant des acteurs incontournables pour donner vie à tout système éducatif. L'instauration d'un meilleur climat scolaire découle généralement du degré de satisfaction de ces acteurs chargés

de la transmission des compétences jugées nécessaires à la formation citoyenne. Cette satisfaction est à la fois non seulement facteur de motivation mais aussi du refoulement des tensions interpersonnelles. Alors faut-il une considération sociale et l'amélioration du cadre de vie et de travail des enseignants pour qu'ils s'investissent mieux dans la quête du bien-être scolaire. Ils sont incontournables pour établir un meilleur climat de travail entre tous les autres acteurs scolaires : l'administration scolaire, les parents d'élèves, les élèves. La réussite de cela semble tributaire à l'estime qui pourrait être nourrie autour d'eux. Assainir le climat scolaire en vue d'un meilleur rendement scolaire est d'une part tributaire des considérations dévolues au personnel enseignant comme le souligne THOMPSON (1996) :

« Pour améliorer la qualité de l'éducation, il faut d'abord améliorer le recrutement, la formation, le statut social et les conditions de travail des enseignants, car ceux-ci ne pourront répondre à ce qu'on attend d'eux que s'ils ont les connaissances et les compétences, les qualités personnelles, les possibilités professionnelles et la motivation voulues ».

La qualité du service rendu est ici liée à cette pluralité de facteurs ; pour ce faire un enseignant motivé est alors porteur de la bonne santé du climat scolaire.

A en croire aux données consignées dans le rapport « Etude diagnostique de la question enseignante en république du Mali » réalisé par l'UNESCO (2015) en partenariat avec l'Etat malien, 50% des enseignants trouvent leur statut social peu enviable et 14% ne le trouvent pas enviable. Nous observons là toutes les frustrations avec lesquelles une grande partie des enseignants maliens vivent dans l'exercice de leur profession.

Au Mali, la course reste vive après l'augmentation du taux de scolarisation au niveau du primaire tout en invoquant la recherche de la qualité mais oublie t-on d'élaborer toute politique claire pour une mise en condition des professionnels sur le terrain (enseignants). L'enseignement fondamental reste de nos jours le déversoir d'enseignants de tout profil laissant aussi voir une diversité de statuts professionnels. Ces statuts sont : fonctionnaire de l'Etat, fonctionnaire des collectivités, contractuel des collectivités, contractuel local, sans compter les enseignants des écoles communautaires à la charge des villageois et de ceux du secteur privé qui ne sont pas liés le plus souvent par contrat avec l'employeur (promoteur). Cette pluralité de statut entraîne des frustrations avant tout entre les enseignants eux-mêmes. Autrement dit, elle entraîne des relations nébuleuses entre ces professionnels. La variation entre les statuts se caractérise par une inégalité de traitements à la fois financier et professionnel. Nul ne peut de nos jours ignorer l'apport des écoles privées dans la scolarisation des enfants au Mali. Les enseignants de ce secteur dans l'enseignement fondamental connaissent une dégradation sans précédent de leurs conditions de vie et de travail. Généralement engagés sans protection juridique, ils sont nombreux à ne pas atteindre le barème salarial fixé comme SMIC au Mali soit (40 000 F CFA). En outre faut-il également souligner que leur rémunération salariale ne s'étend que sur les neuf (09) mois de l'année scolaire. L'Etat loin de s'engager dans une dynamique de défense des droits de ce groupe d'enseignants, observe un silence ou du moins une indifférence. Ainsi, la condition enseignante se détériore davantage et devient vectrice de la dégradation du climat scolaire.

3. Regards critiques sur la condition enseignante

3.1. Relégation politico-sociale de la profession enseignante au Mali

Dans l'histoire de l'enseignement au Mali, l'on a toujours assisté à l'expression des vœux en vue de gagner le pari de la promotion de l'Etat via la formation intellectuelle. Nous rappelons là des principes phares de la réforme de 1962 stipulant un enseignement qui puisse fournir avec une économie maximum de temps et d'argent des cadres dont le pays a besoin pour ses divers plans de développement ou un enseignement à la fois de masse et de qualité. De très belles initiatives mais dans leur concrétisation, les attentes ont toujours manquées d'être comblées à suffisance. Tout en voulant plus donner le mérite qu'on lui doit, ils réduisirent la profession enseignante à un nid de souffrance comme si toutefois le minimum de commodité n'en valait pas la peine. La profession enseignante surtout au niveau de l'enseignement fondamental semble finie avec son heure de gloire avec la première république. Le pouvoir se trouvant entre les mains des militaires sous la deuxième

république, ceux-ci commencèrent à s'en prendre à l'intelligentsia. Les enseignants assistèrent à un dénigrement de leur profession au plus haut sommet de l'Etat. BATHILY, Aboubacar I. (2008) dans sa thèse de doctorat le corrobore en ces termes :

« L'essor de l'enseignement amorcé par le régime politique de Modibo Keita fut brutalement interrompu par le coup d'Etat de 1968 et les années 70 sont marquées par la première crise du nouveau système éducatif. La dévalorisation de la fonction enseignante et la répression du corps enseignant par le régime militaire, les retards de salaires dus à la crise économique (sécheresse quasi endémique et mauvaise gestion) sonnent le glas de la réforme de 1962. La ruralisation de l'enseignement instituée en 1980 instaure l'autofinancement des écoles et les prive en même temps des moyens didactiques de base ».

La deuxième république au Mali dans son élan de se procurer une longue vie multiplia des actions de dévalorisation de la profession enseignante. Lesquelles actions eurent pour effets une perte de l'estime que les populations se devaient pour les enseignants. Les retards de salaire entraînèrent des traumatismes au rang de ces professionnels. Ne sachant plus « à quel Saint se vouer », les enseignants se donnèrent à des pratiques les plus humiliantes : s'endetter auprès des parents sans grande possibilité de s'en acquitter dans le délai, travailler comme ouvriers agricoles pour des populations paysannes. Face à la crise salariale ajoutée à la mésestime nourrie par la population, des enseignants se voient contraints d'abandonner la profession. A propos LANGE, Marie-France et GISSELBRECHT, O. (1999) in HERTRICH, V. et KEÏTA, S., (sd) rapportent que de 1958 à 1990, les effectifs des enseignants de l'enseignement fondamental baissèrent de 10% pour raison de la dégradation des conditions économiques (retard et insuffisance des salaires). Un tel pourcentage ne saurait être ignoré ou vu comme insignifiant. Il est très représentatif pour qui connaît le besoin crucial du pays pendant cette période.

3.2. Enseignants de l'enseignement fondamental malien à l'épreuve des innovations

Une nouvelle réalité qui affecta davantage la condition des enseignants du fondamental au Mali fut l'introduction de la double vacation. L'application de la double vacation fut préconisée par les autorités à partir des années 1990. Elle se caractérise par un système d'encadrement à travers lequel un maître se donne la charge d'assurer la formation, dans une même salle de classe, de deux cohortes d'élèves ayant le même niveau, l'une le matin, l'autre l'après-midi. Cette pratique entraîne une dégradation des conditions de travail de l'enseignant, qui pour une politique d'utilisation optimale des infrastructures et du personnel enseignant, exige son dépassement de soi. L'Etat, dans sa quête du taux élevé de scolarisation, se soucie moins des répercussions négatives d'un tel phénomène sur la santé physique et psychologique des enseignants. A cela s'ajoute également la double division en marge de la double vacation. Celle-ci requiert la prise en charge par un même enseignant de deux groupes d'élèves de niveaux différents dans une même classe. Cette pratique même si toutefois n'entraîne pas une augmentation du volume horaire journalier ou hebdomadaire exige de la part de l'enseignant, des fois, une double préparation. Organiser déjà des cours ou enseigner un savoir simultanément à l'endroit de deux publics scolaires de compétences académiques différentes est loin d'être aisé surtout encore si la reconnaissance des efforts consentis est sujette des performances des apprenants. Nous voyons toujours l'Etat aveugle de ses sacrifices ou encore producteur de petits discours flatteurs ou « moqueurs » qualifiant la profession de sacerdotale comme d'autres professions telles que la santé, la sécurité, la justice au-delà de la prestation du serment n'exigeaient pas de dévouement ou de devoirs de responsabilité.

Encore y a-t-il lieu de souligner tous les malaises entraînés par la politique de promotion des langues nationales dans la vie professionnelle et culturelle des enseignants de l'enseignement fondamental au Mali. Initialement commencée depuis 1978, l'introduction des langues nationales embrassèrent d'autres innovations telles que la pédagogie convergente pour l'utilisation concomitante de la langue française et d'une langue nationale. Les écoles de formation des enseignants ne l'ayant pas intégrée dans leur curriculum de formation, cette innovation devenait dès lors le goulot d'étranglement des enseignants débutants. Certains se trouvent dans des écoles où ils sont tenus à enseigner dans des langues qui ne leur sont pas familières. C'est à la fois une torture professionnelle et culturelle.

3.3. Diversité des statuts d'enseignants et d'écoles vectrices de précarités

Les types de recrutement dans l'enseignement connus par le Mali contribuèrent beaucoup plus à la dévalorisation de la profession enseignante. L'enseignement fondamental au Mali quasi-ouvert à

tous sans qualification professionnelle initiale, se voit dominé par des pratiques qui consistent à recruter des enseignants bénévoles, volontaires, contractuels ou des enseignants par la communauté. Ces pratiques font de la profession un « j'accepte qui le veut ». La seule image que portait encore la corporation c'est-à-dire les gardiens du temple du savoir, s'avilit. OUEDRAOGO, Rakissouiligri M. (2011) rapporte une triste réalité qui ne fait pas exception à l'école malienne. L'auteur avance que dans la plupart des pays anglophones comme francophones d'Afrique subsaharienne, devant ce qui apparaissait comme une démission des pouvoirs publics, des associations de parents d'élèves et des organisations non gouvernementales, (surtout dans les zones rurales déshéritées), se sont organisées pour faire appel à des bénévoles pour encadrer leurs enfants dans des locaux de fortune qu'ils ont construits avec leurs maigres ressources. Souvent incapables de verser de vrais salaires en numéraire aux enseignants, les parents d'élèves les rétribuent en nature : céréales, tubercules, fruits, oléagineux, vêtements, produits laitiers. Une telle posture donnée aux enseignants ne peut aucunement leur donner un statut social très envié et est synonyme d'un signe d'abandon par l'Etat de ladite corporation. Les écoles communautaires qui se font de plus en plus dominatrices dans l'enseignement fondamental au Mali, ne réservent pas une meilleure condition de vie ou de travail aux professionnels de l'éducation. Toujours dans ce rapport il s'est avéré que l'absence ou l'insuffisance de formation professionnelle des enseignants contractuels, bénévoles, volontaires ou communautaires recrutés et souvent affectés directement en classe sans formation professionnelle initiale, permet difficilement à ces nouvelles catégories d'enseignants du primaire de revendiquer le statut d'enseignant professionnel, ou l'appartenance à un corps socioprofessionnel au même titre que les personnels subalternes de niveaux comparables, comme ceux de la santé, de l'action sociale, des eaux et forêts, des impôts, des douanes, etc. Le fait même que l'administration scolaire et la société civile puissent faire appel pratiquement à « n'importe qui » pour occuper, dans la salle de classe, la place d'un enseignant, dévalorise le statut social de cette profession ; tous ces mystères qui animent ce métier disparaissent, un réel et véritable désaccrage qui enlève toute la noblesse que porte la profession enseignante.

En se référant aux dernières statistiques présentées dans le Rapport TTISSA – Bamako (2013) in UNESCO (juin 2015), au niveau national les écoles communautaires représentent 31% de l'ensemble des enseignants en classe. Nous voyons toujours là une absence de cadre de couverture sociale des enseignants de cette catégorie qui fournissent les mêmes prestations de service que leurs collègues affiliés à l'Etat. Ce groupe d'enseignants n'ayant pas majoritairement reçu de formation initiale sinon parfois choisis parmi les déscolarisés du milieu, bénéficie de peu d'estime ou de considération sociales si l'on s'en tient à BENNELL (2004) in OUEDRAOGO Rakissouiligri M., (2011). Pour lui le statut social d'une occupation ou d'une profession, (« occupationalstatus »), est fonction de la considération dont jouissent les personnes qui exercent cette profession. Le statut social d'une profession renvoie à un certain nombre de considérations et de facteurs d'appréciation que la société a pour un métier ou pour une profession en fonction de la valeur sociétale accordée à la compétence exercée, en termes de contribution au bien-être de la société en général ou aux services irremplaçables que les professionnels de ce métier rendent à la société.

3.4. Absence de plan de carrière, la relégation sociale du savoir scolaire

L'une des caractéristiques de la condition dégradante de la profession enseignante au Mali est l'absence de plan de carrière. Ces enseignants de l'enseignement fondamental au Mali restent butés à un véritable problème à ce niveau. Titularisé après une année de service observée comme l'année de stage, l'enseignant titulaire se voit soumis trois ans plus tard au dernier test de sa carrière professionnelle (Maître principal). Nous voyons ici une carrière à peine lancée bloquée à la cinquième (5^{ème}) année de service. Ce même fait est relayé dans le rapport UNESCO (juin 2015) où les auteurs le précisent en ces mots :

« Signalons également que le manque de plan de carrière et l'iniquité dans la gestion des avancements en grades et échelons créent un certain marasme à tous les niveaux qui se traduit par un traumatisme chez les enseignants ».

Cette iniquité dans la gestion du plan de carrière de ces professionnels de l'éducation sème chez eux de véritables crises motivationnelles. Se voir arrivé au sommet de son art après cinq années de service, l'enseignant du fondamental au Mali se sent méprisé, bloqué dans son élan de promotion professionnelle. Cela nuit sans doute sur la qualité de leur relation avec les autres catégories d'acteurs scolaires. Ils ne manifestent quasiment plus de motivations pour leur développement professionnel. Une telle situation, vectrice également de frustrations intrapersonnelles, peut facilement polluer le cadre de vie de l'école. Dans cette même dynamique d'absence de plan de carrière favorable à leur promotion professionnelle, une grande partie de ces enseignants servent aujourd'hui sans pouvoir faire valoir leur diplôme universitaire. Et en cas d'option pour une formation continue diplômante, ces enseignants titulaires de diplôme universitaire sont contraints à reprendre tout le cycle d'études universitaires à la grande perte de tous. Les intéressés perdent en termes d'années tout comme l'Etat. Cependant, il existe une insuffisance numérique d'enseignants au compte de cet ordre d'enseignement.

Une autre réalité qui mine beaucoup plus l'estime sociale des enseignants au Mali est la relégation sociale du savoir. La connaissance académique se banalise de plus en plus ; cela affecte négativement l'identité sociale de l'enseignant qui était vu dans la société comme gardien de ce trésor. Les propos de l'un de nos enquêtés du nom de AD diplômé chômeur corroborent bien cela. Il avance :

« On se trompe pour dire que l'école offre la meilleure des richesses qui est le savoir. Pouuuuuuuu, voyez vous ceux-là qui en sont les gardiens ; c'est comme dire que se réveiller tôt est porteur de chance : et le muezzin ? Je suis diplômé de droit et chôme il ya quatre (04) ans. Cependant je me préfère mieux dans cela que me retrouver dans la foutue école du voisin. Vous savez pourquoi ? Mon grand-frère y travaille mais je suis plus porteur d'avenir et d'estime que lui aux yeux de nos parents qui se résument à dire que les efforts pour ses études ont été vains car en fin de compte il n'est devenu qu'un enseignant ».

Telle est la perception d'un diplômé chômeur et de ses parents sur le métier d'enseignant. Alors, la « fainéantise » est préférée à l'exercice de la profession enseignante dans le seul souci de garder son « estime de soi » ou encore conclure ses études par l'exercice de cette profession est vu comme un échec d'investissement. La profession enseignante est ainsi identifiée à la précarité financière.

3.5. Enseignement fondamental au Mali, quelle condition économique pour les enseignants ?

A en croire les plus hautes autorités ou encore se lançant dans un comparatisme salarial avec d'autres agents de la fonction publique au Mali, on citera avec assurance l'avantage salarial accordé aux enseignants. Il serait erroné de voir la situation sous une telle dimension. Les dernières études portées sur l'opinion des enseignants sur leur traitement salarial disent le contraire. Les résultats de l'étude UNESCO (juin 2015) révèlent que 57% des enseignants sont peu satisfaits de leur traitement salarial alors que 35% ne sont pas du tout satisfaits. Au regard de cette statistique, nous avons jugé important de diriger des réflexions sur la condition de vie des enseignants en vue d'identifier son lien avec le climat scolaire. La diversité des statuts d'enseignants au niveau surtout de l'enseignement fondamental voile la possibilité d'appréhender leur mauvaise condition de vie avec facilité. En acceptant d'aller au delà des avantages accordés aux enseignants directement engagés avec l'Etat (fonctionnaires de l'Etat, fonctionnaires des collectivités, contractuels des collectivités), un large pourcentage des enseignants connaissent de précaires conditions économiques. Ceux-ci sont principalement engagés soit par les communautés (enseignants communautaires, contractuels locaux) soit engagés avec un particulier (enseignants des écoles privées). En plus de l'insuffisance salariale faut-il aussi ajouter l'irrégularité dans le paiement. Une situation qui ne laisse pas tantôt le climat scolaire intact. Des tensions surgissent entre les employeurs et les employés. Lesquelles tensions résultent des fois à des licenciements abusifs. Nous voyons là la fragile contractualisation de cette catégorie d'enseignants au-delà de sa difficile condition économique.

Dans un rapport de la Banque Mondiale (2007), on avance que les enseignants communautaires dans le premier cycle fondamental, s'élevaient déjà au nombre de 5 800 en 2004 soit 28% des personnels employés à ce niveau. L'effectif de cette catégorie d'enseignants s'élève

actuellement à 8 148 au premier cycle et 411 au second cycle, (République du Mali, Ministère de l'Éducation Nationale/C.P.S 2016-2017) ; un nombre relativement conséquent de nos jours dans l'enseignement fondamental au Mali. Ces enseignants qui ne sont pas directement employés par l'État mais par les communautés perçoivent une offre salariale d'une subvention unitaire de 25 000 FCFA sur neuf mois, ce qui représente environ le PIB par habitant du pays à l'époque. Les rémunérations salariales jugées insuffisantes (surtout du côté des écoles communautaires et privées) par rapport au coût de la vie, sont souvent citées comme étant à la base du manque de considération sociale des enseignants au Mali du fait que les questions de rémunérations occupent une large part dans les revendications des syndicats d'enseignants.

Toujours dans un élan de porter une réflexion sur la condition des enseignants au Mali singulièrement au niveau de l'enseignement fondamental, TRAORE Idrissa Soïba (2012-2013) identifie deux groupes d'enseignants de traitement salarial différent dans les écoles communautaires. Il avance :

« Dans les écoles communautaires du point de vue gestion des salaires, on rencontre deux groupes d'enseignants : ceux gérés intégralement par les communautés et ceux qui bénéficient d'une double prise en charge. Les premiers ont un salaire variant entre 20000 et 40000 F CFA par mois. Par rapport à leur situation, le retard de salaire est tout à fait patent ; certains enseignants font trois mois sans salaire. Les enseignants des écoles communautaires restent dans l'ensemble à la recherche d'un emploi plus rémunérateur car la plupart d'entre eux perçoivent leur salaire pendant les neuf mois de l'année scolaire. La précarité des enseignants gérés intégralement par les communautés est tout fait patent. Leur salaire comme précédemment souligné est compris entre 15000 F CFA et 25000 FCFA. Cette condition précaire est un des tendons d'Achille des écoles communautaires même si beaucoup de villages logent leurs enseignants et considèrent cet hébergement comme une prise en charge. Ces salaires payés durant l'année scolaire (neuf mois) restent dans l'ensemble insuffisants. Ils n'atteignent pas la rémunération mensuelle d'un apprenti maçon (30 000 F CFA). Aucun contrat ne lie l'enseignant à la communauté, il peut partir à tout moment ».

Nous constatons une exploitation économique des enseignants de cette catégorie. Incapables de recevoir comme rémunération salariale le SMIG du pays, ils sont le plus souvent obligés d'attendre les récoltes ou encore la vente du coton paysan pour bénéficier de leurs salaires. Cela accroît leur dépendance à la communauté (parents d'élèves) et les entraîne des fois dans une relation de soumission où l'autorité est bafouée.

3.6. Mésestime sociale à l'égard de l'enseignant, conséquence de la précarité salariale

Le manque d'estime de soi et le peu de considération dont l'enseignant est victime de nos jours dans la société malienne restent tributaires de la dégradation de ses conditions de vie et de travail. Un enseignant (parent d'élèves) du nom de I.Fd'une école privée expose ses conditions financières précaires en ces termes :

« L'estime de soi, la dignité ou encore l'honnêteté ne sont plus que de vains mots dans mon langage. Je sers dans mon école depuis son ouverture il ya de cela plus de 10 ans mais c'est encore à la rentrée scolaire passée que j'ai atteint la somme de 50.000fcfa comme salaire. Le pire dans tout cela que j'ai dû transférer mes trois enfants de cette école parce qu'ils étaient fréquemment mis dehors pour défaut de paiement. Juste vous dire que même notre employeur, au-delà de nous exploiter, manifeste du mépris pour nous ».

A décrypter ce discours, nous voyons un travailleur sans plan de carrière, qui exerce un métier qui l'anoblit moins : se voir incapable non seulement de couvrir les charges scolaires de ses enfants mais aussi d'assister à leur renvoi des cours pour non paiement de la scolarité au « grand plaisir » de son employeur. Il perd facilement sa notoriété à la fois aux yeux de ses propres enfants et de ses élèves. Le plus impressionnant fut le témoignage d'une parente d'élèves mais épouse d'enseignant (école privée) collecté sur ses impressions sur la profession de son mari. Elle avance :

« J'espère que toi-même n'est pas enseignant (rire). En toute franchise je ne souhaite à aucune de mes filles d'avoir comme époux un enseignant du fondamental privé. Je sais honnêtement ce que j'endure pendant les vacances scolaires puisque TONTON reste à la maison, ne reçoit rien. Et aussi il faut être fort de caractère pour faire face à ces moqueries d'autres femmes même mariées à des cordonniers à l'endroit de la profession de votre mari ».

Les impressions sont fortes ici à tel enseigne que l'on dirait qualifierait l'épouse honteuse de son mari jusqu'à ne pas souhaiter avoir comme beau-fils un enseignant de même posture que son époux.

L'enseignant malien a tendance à être victime de dévalorisation de la part de tous acteurs de l'école y compris ses élèves. Les parents d'élèves sont nombreux à ne plus tenir de discours appréciatifs sur l'enseignant même en la présence de ses élèves. OUEDRAOGO Rakissouilgri M., (2011) rapporte que certains parents se moquent souvent de la situation sociale de l'enseignant en présence de leurs enfants, et ceux-ci à leur tour adoptent souvent des postures de mépris à l'endroit de l'enseignant concerné. Evidemment tout ceci va compliquer la gestion de la classe. Le maître aura de plus en plus du mal à instaurer la discipline en classe. Et les élèves exploitant la situation sociale avantageuse de leurs parents refusent souvent de se soumettre à l'autorité du maître, et font de plus en plus preuve de conduites relevant de l'indiscipline à son endroit. L'autorité administrative (scolaire), au lieu d'assurer un système de protection autour de la corporation enseignante puisqu'elle en est née, a tendance à adopter une attitude de dénigrement intellectuel (conflits de génération et de compétences). Autant de comportements inacceptables qui font que l'enseignant peut en arriver à éprouver du dégoût pour son travail.

Dans l'enseignement fondamental au Mali, nombreux sont les enseignants initiateurs de cours extrascolaires pour non seulement consolider les acquis scolaires des élèves mais aussi gagner un plus pour une fin de mois heureuse. Généralement avec une telle option enseignante (donner des cours particuliers à domicile) entreprise sous contraintes financières, des enseignants sacrifient leur autorité en classe face aux élèves bénéficiaires en vue de garder la clientèle. Cette pratique dans certaines écoles appelées « zèrèni¹ » dérivée du système marketing de la société téléphonique Orange consiste à ramener le paiement des prestations extrascolaires au régime journalier ; autrement dit les élèves désirant suivre ces cours de renforcement sont tenus à payer à leur entrée dans la salle de classe la petite somme allant de 100F CFA à 250F CFA. Ce système de paie immédiat est sollicité par rapport au mensuel du fait non seulement de l'irrégularité des parents d'élèves à pouvoir avancer la somme à la fin du mois et de la possibilité pour l'enseignant à gérer ses urgences financières comme dit dans la langue locale bamanakan « Djénikagnimi² ».

La condition enseignante apparaît dans l'enseignement fondamental au Mali moins propice à l'instauration d'un meilleur climat scolaire. Labass Lamine DIALLO (2010) dans sa thèse de doctorat voit la condition enseignante comme vectrice de la violence. De son point de vue, la qualité de la vie de l'école se tient beaucoup à celle des conditions de vie et de travail des enseignants. Il souligne :

« Si le métier d'enseignant est l'un des moins enviés au Mali à cause de l'inconfort qu'il présente, l'émergence à partir des années 90 d'une nouvelle catégorie d'enseignant appelé les contractuels mettra encore plus en exergue la précarité du métier. La condition enseignante, parce qu'elle est susceptible de jouer un rôle important dans les interactions sociales de l'espace scolaire que nous étudions ici, mérite qu'on s'y arrête. Du fait des contraintes budgétaires et macroéconomiques, le gel du recrutement d'enseignants fonctionnaires, la fermeture des écoles de formation de maîtres et la conception d'un nouveau type d'enseignant formé sur le tas et payé au rabais est devenu l'option malienne de gestion des effectifs enseignants. En marge de cette politique de l'Etat, les populations ont-elles aussi, à travers la création d'écoles communautaires, procédé au recrutement d'enseignants communautaires rémunérés en nature ou en espèce par elles-mêmes. Ainsi, la masse la plus importante des enseignants maliens est aujourd'hui celle aux profils non professionnels : jeunes diplômés sans emplois, jeunes issus de la déperdition scolaire et universitaire ».

Au regard du rôle indéniable que pourrait jouer l'enseignant dans les interactions entre les acteurs de l'école, il s'avère donc important que plus ses conditions de vie et de travail sont améliorées, plus l'enseignant s'investit en vue de maintenir la bonne qualité du climat scolaire.

L'auteur DIALLO, Labass Lamine part loin pour dans son analyse sur le lien climat scolaire et condition enseignante en évoquant la précarité financière que rencontre l'enseignant du fondamental malien. Il l'évoque en ces termes :

« Enfin, la question salariale est un point central pour cerner la condition enseignante au Mali. Elle fait lien à la question de la motivation et de la performance de ces éducateurs. Sur ce point, il convient de retenir que les enseignants ne sont pas logés à la même enseigne : les contractuels étaient jusque là payés sur

¹ Petite pastèque, traduction littérale dérivée du Bamanakan (langue locale)

² Grillée et manger à chaud, traduction littérale dérivée du Bamanakan (langue locale)

les 9 mois de l'année scolaire et percevaient environ la moitié du salaire des enseignants fonctionnaires. Les dernières luttes syndicales ont abouti à l'extension de ce salaire sur les 12 mois de l'année et à la promesse d'un alignement progressif du salaire des contractuels sur celui des enseignants fonctionnaires. Ce dernier salaire est cependant lui-même fort décrié par les enseignants fonctionnaires et s'affiche comme un des plus faibles de la sous-région ouest africaine ».

DIALLO Labass Lamine souligne le traitement inégalitaire entre les enseignants en fonction de leur statut. De son point de vue, la précarité des conditions financières des enseignants influe sur le climat scolaire en provoquant chez eux la démotivation qui, elle aussi, impacte sur la performance scolaire.

3.7. Enseignants de l'enseignement fondamental au Mali, prisonniers du temps

Une véritable confusion règne à ce niveau où bon nombre de personnes pensent que comparés à d'autres travailleurs, les enseignants sont les moins utilisés du fait des deux congés annuels (décembre et mars) et les grandes vacances des trois (03) mois. Nous ne prétendons aucunement dire qu'il conviendrait de réduire les activités enseignantes mais plutôt permettre une meilleure organisation des tâches dévolues à ces professionnels. La surcharge de travail est assez fréquente. Les exigences font qu'il faut terminer le programme dans le délai or les perturbations liées aux grèves scolaires (enseignants et élèves) se multiplient. Ainsi convient-il peut-être de travailler avec zèle. Un tel scénario du jeu impacte le plus souvent sur la performance de la classe. De-là, les pressions politico-administratives et parentales pèsent, alors que faut-il faire ? Les enseignants, malgré leurs efforts, ne ressentent pas la reconnaissance souhaitée de la part des acteurs précédemment cités. Les tensions peuvent monter et l'atmosphère scolaire se dégrade.

L'enseignant de l'enseignement fondamental travaille le plus souvent sous la contrainte du temps. Dans ses pratiques y a-t-il lieu d'exécuter le volume horaire journalier et hebdomadaire recommandé, d'évaluer de façon périodique (évaluation journalière, mensuelle ou trimestrielle) sans compter les devoirs pour ce que l'on appelle dans le langage du milieu (notes de classe). A ceux-ci s'ajoutent les temps de préparation des cours, des sujets d'évaluation et la correction des évaluations. Il lui convient également de se former et s'informer en vue d'actualiser ses compétences, de communiquer avec les parents des élèves à problèmes, de participer aux réunions scolaires, syndicales et aux tâches administratives, d'interagir avec les élèves en difficultés. Toutes ces activités citées ci-dessus sont importantes mais généralement bon nombre d'entre elles sont méconnues comme faisant partie des occupations enseignantes. Autrement dit, des places dans les horaires de travail de l'enseignant sont loin d'être prévues à certaines de ces activités. Donc, elles ne sont pas en répertoriées dans la comptabilisation de ses horaires administratifs de travail.

Face à la démographie galopante de la population scolaire (élèves), les enseignants sont tenus à faire face à des effectifs scolaires qui dépassent dans la plupart du temps les normes scientifiques. Malheureusement en marge de cette pléthore dans des salles, les matériels didactiques se trouvent en insuffisance numérique. Les situations de ce genre peuvent entraîner des souffrances psychologiques et compliquer les relations de l'enseignant avec son environnement.

Ces différents facteurs de dégradation de la condition enseignante dans l'enseignement fondamental au Mali polluent le climat scolaire. Ils mettent en péril la motivation du personnel enseignant, condition inéluctable de l'amélioration de la qualité de vie de l'école. Les enseignants dans de tel état d'âme manquent d'empathie à l'endroit des élèves et de leurs parents. Une situation conflictuelle du genre nuit à la collaboration familles-écoles. Ainsi convient-il de reconnaître le rôle prépondérant des enseignants dans la réussite de toutes les actions d'éducation scolaire tel que défendu depuis Dakar en 2000 dans le cadre d'une perspective de réévaluation du programme phare de l'UNESCO :

« L'Éducation pour tous (EPT) et cela en ces termes « Les enseignants sont des acteurs essentiels dans la promotion de l'éducation de qualité, que ce soit dans les écoles ou dans les programmes communautaires flexibles ; ils sont les avocats et les catalyseurs du changement. Aucune réforme de l'éducation n'est susceptible de réussir sans la participation active et l'implication des enseignants ».

4. Conditions contributives au bien-être professionnel des enseignants

Il y a avant tout lieu de professionnaliser le métier enseignant au Mali. Cela passe par une politique de formation initiale adaptée dans les Instituts de Formation des Maîtres. Pour réussir cette pratique, il conviendrait de supprimer la cohorte des détenteurs du Diplôme d'Etudes Fondamentales qui continue à y accéder suite au concours d'entrée. Les nouveaux bacheliers pourraient faire le choix entre ces Instituts et les études universitaires. Les formateurs dans ces Instituts doivent davantage être associés pour l'introduction des innovations. L'Etat doit continuer à former au-delà de sa capacité d'employabilité et exiger aux promoteurs d'écoles privées le recrutement du personnel qualifié. Dans cette même dynamique, l'Etat veillera sur leurs conditions contractuelles et de travail.

La politique de la formation continue doit également être revue pour servir de base au plan de carrière du personnel enseignant. Cela favorisera une bonne prise en charge des besoins de formation notamment à l'endroit du personnel n'ayant pas bénéficié pas de formation initiale. Encore y a-t-il lieu de professionnaliser le métier d'administrateur scolaire. Sélectionnés dans le rang des enseignants, les administrateurs scolaires sont investis dans leur fonction sans formation professionnelle. Il importe à ce niveau de créer le corps des administrateurs scolaires, si possible ouvrir un concours à l'endroit du personnel. Les admis seront soumis à une formation s'étendant sur trois(03) ans où ils apprendront les rudiments du management des ressources humaines, matérielles et financières des établissements scolaires. Cette formation sera assortie à sa dernière année d'un stage professionnel.

Les activités administratives doivent être détachées de celles enseignantes. Dans la majorité des cas encore au Mali, les directeurs d'écoles ne sont pas détachés des activités pédagogiques. Ainsi, ils ont leur classe et aussi font face de la gestion administrative de l'école. Une telle pratique conduit à une aliénation professionnelle et joue sur leur bien-être personnel, professionnel et même social.

Conclusion : Les enseignants du fondamental au Mali reste butée à d'énormes difficultés pour la réussite de leurs missions. Les failles dans la formation laissent apparaître généralement des déficits en matière de gestion de jeunes enfants et d'autres réalités pédagogiques telle que la gestion de la classe. La politique de la formation continue embrasse moins les besoins professionnels de ces enseignants. A entendre la société à travers les parents d'élèves, voir son enfant servir à l'enseignement comme enseignant serait vu un échec. Les politiques les malmènent à travers le retard accru dans le traitement administratif des dossiers professionnels: avancement, congé de formation, rappels d'arriérés de salaire. La société malienne semble moins reconnaissante du sacrifice de ces professionnels à telle enseigne que ce métier se voit comme un dernier « rempart ». A ceux-ci s'ajoutent la surcharge dans les activités et la précarité financière surtout avec la promotion du secteur privé dans le domaine.

Bibliographie :

Banque Mondiale (2007). « L'éducation au Mali : diagnostic pour le renouvellement de La politique éducative en vue d'atteindre les objectifs du millénaire ». 222 p.

BATHILY, Aboubacar I. (2008). « L'impact de la décentralisation sur la politique et l'économie dans les cercles de Kati et Kita au Mali ». Université Paris VIII Vincennes-Saint-Denis, 446 p.

BENNEL, P. (2004). Teacher motivation and incentives in Sub Saharan Africa and Asia. Knowledge and Skills for Development, Brighton, UK

DIALLO, Labass L. « Une école violente mais pacifiée. Une étude paradoxale du climat et de la victimation scolaire entre la France et le Mali ». Thèse de doctorat en sciences de l'éducation à l'Université Victor Segalen Bordeaux 2, 308 p.

LANGE, Marie-France et GISSELBRECHT, O. (1999) in HERTRICH, V. et KEÏTA, S., Questions de population au Mali. INED Paris

OUEDRAOGO, Rakissouligri M. (2011) « Stratégies pour l'amélioration des conditions de travail des enseignants et leur rétention dans les écoles en Afrique ». UNESCO, AddisAbeba

République du Mali, Ministère de l'Éducation Nationale/C.P.S (2016-2017) « Annuaire des Statistiques du Fondamental ». 128 p.

SIDIBE, M. (2020). « L'école au Mali : regards sur la variation des crises et leurs mécanismes de gestion ». RASP. Vol (2) N2, Bamako, Mali

THOMPSON (1996) in UNESCO (2015). « Rapport de l'Étude Diagnostique de la Question Enseignante en République du Mali ». 162 p

TRAORE Idrissa S. (2011-2013) « Pilotage des écoles et dynamiques des conflits entre acteurs à Kati : mécanismes, confrontations et compromis » Revue RA N°11-12

TTISSA-Mali (2013). « Rapport d'étape sur l'analyse de la question enseignante ». 77 p.

UNESCO (2015). « Rapport de l'Étude Diagnostique de la Question Enseignante en République du Mali ». 162 p.

Unicef. Les enfants au Mali. La plus grande richesse du Mali est sa jeunesse. www.unicef.org.org consulté le 26 juillet 2020 à 12h 42 mn

ÉTHIQUE ET CULTURE DE LA PAIX DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Marico Adama :
Enseignant-chercheur en philosophie à
École Normale Supérieure de Bamako
Mail : adamamarico98@yahoo.com

Résumé

L'Éthique en tant que partie de la philosophie qui étudie les fondements de la morale humaine, entretient des relations substantielles avec la culture de la paix. La tradition philosophique ne fait aucune distinction entre éthique et culture de la paix de sorte qu'il serait important de dire que selon la philosophie, l'éthique chez l'homme va au-delà de la nécessité biologique pour embrasser finalement les principes du vivre ensemble.

Envisagée dans cette perspective, l'éthique fait allusion à l'attitude de l'homme envers ses semblables d'une part, et d'autre part, envers la société tout entière. Puisqu'elle ne se comprend que dans le sens d'une continuité de la vie harmonieuse. De ce fait, parler de l'éthique et de culture de la paix, reviendrait à mettre en commun une législation éthique (le plan raisonnable auquel obéit la conduite de l'individu) et une législation juridique dans le cadre de l'altérité.

L'aspiration profonde à l'hospitalité et le souci d'une stabilité à la fois économique et sociale, a dominé toutes les époques de l'évolution humaine. C'est pourquoi, l'antiquité philosophique a proposé une purification des âmes et leur acheminement vers le monde intelligible par la voie d'une valorisation de la raison. L'époque médiévale a mis l'accent sur la réforme individuelle et collective sous le registre de la foi religieuse, pendant que la période moderne a revendiqué la libération et la responsabilisation de l'homme. Dans la même perspective, l'époque contemporaine privilégie l'éthique de la communication et de la discussion.

Les mots clés : éthique, paix, culture, altérité, législation.

Abstract

Ethic as part of philosophy that studies the foundations of human morality has relationships with the culture of peace. The philosophical tradition does not separate ethics and culture of peace in such a way that it would be important to say that according to philosophy, ethics according to man goes beyond biological necessity to finally embrace the principles living together.

From that view point, ethics refers to the attitude of man towards his fellow human being on the one hand and towards society as a whole on the other hand. Since it can only be understood in the sense of a continuity of harmonious life. Therefore, speaking about the link between ethics and culture of peace would be to combine ethical legislation (the reasonable plan which the conduct of the individual follows) and legal legislation in the context of otherness.

The deep aspiration for hospitality and the concern for stability both economically and socially has dominated all eras in the evolution of man. This is why philosophical antiquity proposed a purification of souls and their routing towards the intelligible world with the means of valorizing the reason. The medieval reemphasized individual and collective reform under the register of religious faith, while the modern era demanded the liberation and empowerment of man. In this same perspective, the contemporary era favours the ethics of communication and discussion.

Keywords: ethics, peace, culture, otherness, legislation.

Introduction

La tradition philosophique révèle que la philosophie antique a opéré principalement dans trois domaines : la physique qui réfléchit sur le monde et ses objets, l'éthique qui propose les normes, et la logique, qui concerne la réalisation du discours. L'éthique occupe une place de choix dans ce schéma, puisque la physique et la logique n'ont de sens que lorsque l'homme oriente bien ses actions sur le monde. Dans cette perspective, l'on pourra dire avec (Mahamadé Savadogo 2007, p.7.) que l'éthique est « *un enjeu traditionnel de la réflexion philosophique dont l'intérêt se perpétue jusqu'à nos jours* » dans tous les domaines de la vie.

La réflexion éthique s'impose aujourd'hui dans les domaines militaires, environnementaux, sanitaires, etc. De ce fait, la nécessité d'une réflexion sur les normes est apparue dans l'antiquité comme une exigence morale. C'est pourquoi, chaque école philosophique de l'antiquité est reconnue par la conduite qui anime ses adeptes.

Ce qui apparaît commun à toutes ces écoles, c'est la proposition de l'implication de la raison dans toutes les actions humaines. C'est alors bien de dire que la naissance de la rhétorique et de la dialectique est intervenue dans le contexte d'une aspiration profonde à la rationalité pendant l'antiquité. De là naît et se développe des exigences pédagogiques qui fondent la formation de l'homme aux qualités humaines comme la vertu, la prudence, la tempérance, la modération qui constituent les voies d'une orientation de la vie éthique. Toutes ces qualités, vers lesquelles la pédagogie de l'antiquité avait opérée visaient la réalisation d'une éthique, de la vertu au-delà de « *l'art du choix des mots, de l'émotion littéraire, et de la persuasion habile* » Bernard Jolibert (1987, p.1.).

Au sens grec du terme, l'éthique peut être comprise comme une discipline philosophique qui propose des jugements moraux sur lesquels se fondent toutes les sociétés humaines. Elle propose l'établissement au sein de chaque société, des normes, des limites et des devoirs sans lesquels la vie humaine pourrait devenir désagréable. C'est pourquoi, certains penseurs comme Aristote, Kant, etc., la considèrent comme une discipline philosophique normative qui trace les itinéraires d'une vie humaine fixée dans les cadres de l'hospitalité. Puisqu'elle se fixe comme but, de définir ce qui doit être fait et ce qui ne doit pas être fait de sorte qu'on puisse dire que sa démarche est prescriptive et évaluative. Elle est prescriptive parce qu'elle propose point par point les principes à suivre, évaluative parce qu'elle évalue les pratiques humaines dans la balance des normes véritablement humaines.

Il apparaît intéressant de noter que l'éthique permet à la nature humaine de se comprendre elle-même. Elle détermine le champ d'intervention de l'individu et des groupes humains. Cela se justifie par le fait que la nature humaine est caractérisée par un désir de puissance et de domination primaire. Il serait ainsi important de dire que l'éthique propose une emprise sur l'hostilité de la nature humaine.

Comprenons d'abord que notre objectif est d'établir un lien entre la pensée philosophique et la culture de la paix. L'on se fait déjà hypothèse que la philosophie, présentée comme manière de vivre, entretient des relations avec la culture de la paix. Notre méthode se veut analytique. Ces considérations étant admises, il reste pour nous de s'interroger sur la relation que l'éthique philosophique entretient avec la culture de la paix. La paix et la stabilité sociale ne résultent-elle pas de la conduite humaine ? L'éthique philosophique ne vise-t-elle pas une culture de la paix et une hospitalité universelle ?

1. Éthique et morale

Depuis l'antiquité, les grecs ont pensé que l'éthique se rapportait aux mœurs et aux coutumes qui, par la pratique, devenaient pour eux, « une seconde nature » et se présente finalement comme une disposition de la nature de l'homme de sorte qu'il est bien de dire que l'éthique est proche des déterminations du comportement de la subjectivité vivante des individus. Présentée comme une morale, l'éthique devient une exigence universelle, irréductible et transcendantale. Elle s'incarne

dans les valeurs et dans *la loi morale*. Si la morale est définie comme une pratique raisonnée qui indique les fins que l'homme doit poursuivre (le stoïcisme), elle vise surtout la vie collective.

Rappelons que les exigences morales platoniciennes ont un rapport avec l'éthique considérée comme un ensemble de valeurs à poursuivre. La morale platonicienne est ascétique. Elle est une morale qui exige le retour de l'homme sur lui-même, et cette attitude à son tour, exige une maîtrise complète des sentiments et des passions du corps. La morale Platonicienne vise donc la bonne vie. Chez Platon, l'on pourra lire que : « *ce dont il faut faire le plus de cas, ce n'est pas de vivre, mais de bien vivre* » Platon (1950, p.192). La « bonne vie » à laquelle Platon fait allusion ne peut se réaliser que dans la cité idéale dirigée par un gouvernement des hommes éduqués.

Rappelons que la différence entre la morale religieuse et la morale philosophique se situe au niveau où l'homme religieux se comporte sous la crainte de la sanction divine, pendant que le philosophe pense que la pratique du bien est l'accomplissement de la vie elle-même. C'est pourquoi chez Aristote, l'éthique est la science ayant pour objet l'action de l'homme en tant qu'être de raison et pour fin la vertu dans la conduite de la vie. De ce fait, dans la philosophie grecque, l'éthique se confond avec la morale.

Comprenons que chez certains penseurs, l'éthique diffère de la morale même si les frontières qui les séparent paraissent difficiles à établir. Par exemple, si l'éthique est définie comme un ensemble de principes moraux, la philosophie spinoziste semble séparer éthique et morale. La morale, telle qu'elle est définie dans *L'éthique* de Spinoza, est synonyme de conformisme, de principes sociaux qui fixent les règles à suivre dans une société déterminée. Or, l'auteur définit l'éthique comme une morale débarrassée de croyances superstitieuses, comme une morale désintéressée.

Pour Spinoza, l'éthique ne consiste pas seulement à faire du bien, mais elle est le fait « d'être bien ». La fin que vise l'éthique chez Spinoza est la béatitude et la liberté. Il s'agit en réalité de passer d'un état de servitude, d'esclavage à l'égard de nos passions à un état de liberté, de se préserver dans son être ou d'aller vers la vertu qui est la plus grande perfection. C'est le fait de passer d'un état de servitude à un état de joie perpétuelle de béatitude.

C'est dans son ouvrage, *L'éducation morale*, que le sociologue Émile Durkheim nous entretient sur la morale de façon formelle. Pour lui, le premier élément de la moralité est *l'esprit de discipline* qui consiste à inculquer dans l'esprit de l'enfant, l'idée de respect et de soumission. Le deuxième élément de la moralité est l'attachement aux groupes sociaux, comme le premier élément, ce deuxième élément laisse entendre l'idée de respect et d'obligation.

Cette morale sur laquelle, Durkheim nous entretient, oblige l'homme à s'engager dans la famille, dans les classes d'âges, dans les associations, dans la patrie voire dans toute l'humanité. L'on pourrait dire que chez Durkheim, si l'éthique concerne la conscience innée chez l'homme, la morale serait donc synonyme de normes imposées par la société.

2 .La philosophie grecque en quête des normes éthiques à travers la discussion

La discussion, dont sa nécessité se perpétue toujours, est apparue comme l'une des caractéristiques fondamentales de la philosophie antique. C'est grâce à elle que la cité grecque a dépassé le cadre de la certitude. Il s'agit d'un passage d'une catégorie de la certitude à la catégorie de la discussion opérée par la pensée grecque « *la discussion est née en Grèce, après la disparition du maître* » Eric Weil (1950, p.123). À l'exception des esclaves qui servaient à mettre à l'abri les maîtres des travaux physiques, la liberté d'expression était accordée à tous les citoyens grecs. Ce qui montre que l'activité intellectuelle était primordiale dans la cité grecque : « *les athéniens du Vème siècle étaient fiers de cette activité intellectuelle, de cet intérêt pour la science et la culture qui florissaient dans leur cité* » Pierre Hadot (1995, p.37). Cette activité intellectuelle se manifestait de plusieurs manières dont la discussion. Chez Socrate et son disciple, la discussion que nous appelons, la dialectique est présentée comme une méthode sacrée qui consiste à révéler l'homme à lui-même.

Dans le *Théétète*, Socrate affirme qu'il se contente de discuter avec ses interlocuteurs afin de faire accoucher leurs esprits. C'est pourquoi Pierre Hadot conçoit la philosophie comme une discipline de conversion, puisqu'elle consiste chez l'homme « à un retour à soi, un retour à sa véritable essence » Pierre Hadot, (2002, p.232). Dans le *Banquet*, Platon parle d'une ascension de l'âme vers la beauté éternelle qui constitue le moment important de la pensée esthétique platonicienne. Il s'agit,

D'une pédagogie que l'homme exerce sur lui-même en vue de sa propre formation spirituelle. Cette pédagogie établit une distinction entre l'homme et son propre âme. Celui-ci aura la lourde responsabilité de conduire son âme dans une dialectique philosophique pouvant conduire son âme à une intelligibilité qui est seule symbole de pureté (Adama Marico, 2019, VI, N009, p.323).

Le retour à soi ou à sa véritable essence est le chemin qui conduit à la sagesse dans la pensée éthique de l'antiquité. L'Alcibiade du *Banquet* disait : « Socrate me contraint à m'avouer à moi-même, alors que je suis si déficient sur tant de points, je persiste à ne pas me soucier de moi-même ».

En vérité, le récit « d'Alcibiade permet de mieux comprendre comment Socrate, à partir de l'emprise affective qui est la sienne, réussit à faire naître chez son interlocuteur le sentiment de son dénuement et à le tourner ainsi vers la sagesse »Platon, (1991, P.36). Nous comprenons ici que dans la pensée antique, la sagesse n'est pas donnée immédiatement à l'homme, puisqu'elle ne s'acquiert que par un exercice rigoureux et méthodique de l'âme. Le moyen le plus adapté à cet exercice est la voie de la discussion initiée par Socrate dont Platon relate dans ses différentes œuvres.

Ce qui apparaît plus intéressant dans les dialogues de Socrate, est que les thèmes de discussion étaient choisis en fonction de l'activité de son interlocuteur. Cette opération consistait à rendre compte à son interlocuteur son ignorance, puisque toute connaissance commence par la prise de conscience de l'ignorance. Avec « Socrate la discussion prend conscience d'elle-même comme catégorie philosophique » Jean-Baptiste Sanou, (2008, p.32.) En pressant son interlocuteur de questions, Socrate le conduit à changer sa façon de voir le monde. Ce qui est plus important à comprendre, Socrate détourne son interlocuteur du monde sensible en l'orientant vers le monde intelligible qui est le lieu où se manifestent les vraies réalités. Les dialogues du *Banquet* visent comme finalité, la réalisation d'un monde occupé par des hommes qui ont les conduites orientées vers le beau qui est la vertu.

En acceptant de se soumettre au raisonnement méthodique, l'interlocuteur de Socrate s'oriente vers une « vie éthique », puisqu'il obéit aux principes d'un exercice intérieur selon lequel, le discours se déploie sous la rigueur de l'argumentation. Il s'agit en vérité d'une purification de l'âme qui ne peut s'opérer qu'à travers la discussion.

C'est précisément, selon Platon, l'exemple que nous a donné Socrate. Dans le Phédon, Socrate caractérise la recherche de l'intégrité morale de la « vertu » comme une purification de l'âme. Il fait ainsi, une fois de plus, allusion à la vénération d'Apollon qui était en effet également le dieu de la purification culturelle, de la catharsis (KLAUS Held, 1996, p.104).

La dialectique ascendante de Platon constitue un moment important de l'exercice spirituel qui conduit l'homme vers la raison. Il s'agit d'un détachement de l'homme du monde sensible vers le monde intelligible, vers l'Idée qui, elle aussi, constitue la seule condition de l'existence du sensible. Dans cette perspective, Plotin, philosophe de l'antiquité, considère que le monde sensible et les réalités intelligibles tiennent leur unité d'un principe qu'il appelle « l'UN ». L'UN est conçu comme une réalité parfaite, transcendante et immanente ou le principe de l'Être. L'UN suppose

l'existence d'une intelligence contemplative qui incite l'homme, l'animal, ou tout autre objet à se conformer à un modèle universel admissible.

Il reste à comprendre que la dialectique ascendante platonicienne dépasse les raisons gnoséologiques et théorétiques en visant les raisons éthico-politiques. Elle est l'expression du vivre ensemble, d'un désir d'une vie sociale harmonieuse dont les principes sont bien éclairés dans la *République*. Le thème central de la *République* est la justice qui a un double égard : la justice de l'âme individuelle et la justice sociale. La justice individuelle est la condition de la justice sociale, puisque la cité harmonieuse reste l'effort fourni par tous les citoyens. Chez Platon, l'âme est quelque chose d'intime qui se révèle à l'extérieur à travers le comportement et les actions que son porteur extériorise. Quant à la justice sociale, elle s'établit et se réalise dans le respect des lois sociales.

L'âme humaine qui s'extériorise peut soit construire, soit détruire, puisque sa conduite dépend de sa formation reçue à travers la pédagogie de la conversion. À partir de là, se précise le besoin d'une éducation à la vertu. De ce fait, l'éducation apparaît chez Platon comme un véritable moyen de conversion de l'âme, puisque c'est grâce à elle que toute âme peut avoir la possibilité de voir la lumière du bien qui est un principe résidant au-delà de l'Être. C'est pourquoi, nous pouvons dire que dans une certaine mesure, avec l'éthique, l'homme se confond avec sa propre conscience, puisque « *l'individu s'adresse à lui-même, il se parle à lui-même et se saisit comme individualité, comme un être unique* » Mahamadé Savadogo, (2007, p.81).

Se parler à lui-même signifie que contrairement aux autres êtres, l'homme apparaît comme un être qui réfléchit sur la conformité de ses actes avec les actions considérées comme admises par sa société. Du coup, il est admis de dire que l'éthique chez l'homme est un accomplissement de la vie à travers un savoir pratique. C'est justement ce qui ressort de l'œuvre d'Éric Weil. Dans *la logique de la philosophie*, l'auteur soutient l'idée selon laquelle, le dialogue est le refus de la violence, qu'elle est l'expression de la crainte de la violence physique. Il constitue un facteur de paix par le fait qu'il repose sur l'intersubjectivité, c'est-à-dire, il se passe entre deux individus dans un échange linguistique, dans un discours guidé par le logos. De ce fait, le dialogue devient une caractéristique essentielle de l'humanité, puisque ceux qui refusent le dialogue « *ne sont pas des hommes* » Éric Weil, (1950, p.24).

Dans cette perspective, il est intéressant de dire qu'il existe un lien d'une part entre l'accomplissement de la vie et la quête du savoir à travers le dialogue, et d'autre part, entre le savoir et la réalisation des normes éthiques. C'est pourquoi, « [...] *Socrate choisit comme thème de discussion l'activité qui est familière à son interlocuteur, et il cherche à définir avec lui un savoir pratique* » Pierre Hadot, (2002, p.113). Nous comprenons ici que la discussion dans la cité grecque avait plusieurs objectifs : établir une égalité entre les citoyens, orienter les hommes vers la lumière, permettre le maintien de la stabilité sociale grâce à la façon de vivre qu'elle impose en dernier ressort. Socrate voyait d'ailleurs dans le dialogue, une manière de s'occuper à la fois de lui-même et des autres.

Le souci de l'individu pour la cité et pour ses semblables se manifeste surtout dans la pensée stoïcienne. La philosophie stoïcienne est en vérité l'expression de la stabilité sociale qui s'obtient à travers la participation de l'individu à l'idéal de vertu que la nature elle-même propose. Les stoïciens ont mis la participation de l'individu sur la première ligne de la stabilité de la communauté. Il s'agit d'une collaboration triptyque : individu, communauté et société. L'individu ne devient un véritable individu que par sa participation communautaire et sociale. Delà, nous comprenons que le sage stoïcien travaille pour le bonheur de ses semblables.

Pendant que les stoïciens regardaient comme une chose vaine les richesses, les grandeurs humaines, la douleur, les chagrins, les plaisirs, ils n'étaient occupés qu'à travailler au bonheur des hommes, à exercer les devoirs de la société : il semblait qu'ils regardassent cet esprit sacré, qu'ils croyaient être en eux-mêmes, comme une

espèce de providence favorable qui veillait sur le genre humain (Montesquieu, 1979, p.146).

Le sage stoïcien est autarcique, c'est-à-dire il n'a pas de passion et ses besoins sont conformes à la nature. En vérité, les stoïciens sont « *nés pour la société, ils croyaient tous que leur destin était de travailler pour elle [...] leur récompense était dans eux-mêmes* » Montesquieu, (1979, p.146). Par cette affirmation, Montesquieu veut signifier que les stoïciens développent une morale désintéressée et donc une culture de la paix qui opère dans un cadre cosmopolite.

La vision aristotélicienne de l'éthique et de la paix est redevable à sa définition de l'homme. En effet, Aristote affirme que l'homme ne peut vivre pour lui-même en toute indépendance. L'originalité de la pensée politique aristotélicienne, est de définir l'homme comme « un animal politique ». L'homme étant un être sociable, ne peut trouver son épanouissement que dans la cité.

Somme toute, la discussion apparaît ainsi comme la manifestation de la liberté des citoyens, puisqu'elle permet à tous les intervenants d'exposer leurs vues sur les problèmes qui préoccupent la société et de se reconnaître dans les décisions politiques. Les pensées politiques modernes et contemporaines sont orientées vers cette réalité selon laquelle, aucune société ne peut réaliser ses progrès économiques et politiques que dans le partage de la parole. De ce fait, nous rappelons que la discussion selon les Anciens conduit à une culture de la paix, par le fait qu'elle apparaît comme une formation à la responsabilité.

3.Éthique religieuse et culture de la paix dans la pensée médiévale

Le moyen âge philosophique revendique à la fois son lien avec l'antiquité et prend sa distance avec elle. Le lien entre la philosophie antique et la philosophie médiévale s'établit dans le fait que le moyen âge philosophique a été suffisamment influencé par la pensée antique. Cette philosophie prend, dans une certaine mesure, ses distances avec la pensée philosophique de l'antiquité par le fait que l'instrument d'analyse de l'antiquité qui est la raison, laisse la place aux textes révélés.

Ce qui apparaît plus important aujourd'hui, c'est de savoir si la pensée religieuse peut produire des « raisons publiques » à cette ère de la démocratisation. D'ores et déjà, il faut dire que les religions ne peuvent avoir leur légitimité que dans le renforcement des liens interhumains. Or, le problème qui se pose aujourd'hui reste l'acceptation de toutes les sectes au sein des religions. Ce qui est évident, le manque de reconnaissance et le non-respect des sectes dégénèrent aujourd'hui en violence, comme le respect de toutes les sectes peut aussi créer des problèmes. Il s'agit de faire en sorte que tout culte soit fait dans le respect des autres.

L'éthique et la pensée sur la culture de la paix à l'époque médiévale est animée par Saint Thomas d'Aquin, Boèce, Moïse Maïmonide, Cassiodore, Etc. Rappelons que pendant la renaissance carolingienne, *le Banquet et la République* de Platon ont été lus par les humanistes. Au XIIIème siècle, les questions d'éthique ont été formalisées dans la seconde partie de la *Somme théologique* de Saint Thomas d'Aquin. De ce fait, pendant toute l'époque médiévale, les philosophes ont pensé à la fois à la perfection de la société, de l'homme et du dirigeant de l'État en montrant que la stabilité sociale est une œuvre collective.

En vérité, ce qui est proposé par la pensée médiévale, c'est la réalisation du royaume de Dieu sur terre, c'est surtout la substance idéale de la pensée politique de Saint Thomas d'Aquin. Il s'agit de trouver une conciliation entre le Christianisme et l'éthique en tant qu'expression d'un mode de vie. De cette conciliation, apparaît l'idée selon laquelle, le bonheur et la stabilité sociale ne peuvent naître que de la conduite des habitants de la terre.

Comprenons que Saint Thomas ne s'est pas intéressé aux problèmes sociaux de manière détaillée. Il s'est beaucoup investi sur la connaissance de Dieu, de l'ordre du monde et de l'éthique. Sa philosophie est caractérisée par une reprise de la pensée d'Aristote dans le domaine de la

méthode et des sciences naturelles. Il est parvenu à allier la sanctification du monde et la transcendance en s'inspirant de l'annonce de Jésus « *le temps est accompli et le royaume de Dieu est proche* » (Marc I. 15).

Il s'empara de l'énergie du droit naturel des stoïciens, de la politique et de l'éthique aristotélicienne. Il voulait que tout soit enseigné et attesté par l'église. L'originalité de Saint Thomas est la mise de Dieu sur la première ligne de la gestion politique. Il développe l'idée d'organisation d'une communauté politique guidée par les textes sacrés. Il reprend l'organisation sociale à la fois de Moïse et d'Aristote. Il affirme que la communauté des hommes est un royaume sous la domination de Dieu dont les principes juridiques sont les dix commandements de Moïse dans lesquels, l'homme social, doit vivre comme chez Aristote.

La vision de Saint Thomas n'est pas difficile à comprendre, puisque pour lui, le monde est une création de Dieu (l'homme et les autres créatures). Si l'homme n'avait pas été égaré par la chute, il n'y aurait en vérité ni désirs coupables, ni cupidité de mauvais aloi, ni souffrance, ni mort. Ainsi, la nature procure d'abord sa loi raisonnable ; créée par Dieu, cette loi est bonne. En tant que bonne, elle a donné lieu à toutes les organisations sociales des États. Si l'homme n'avait pas été égaré par la chute, il ne règnerait que la justice dans les États. Dans cette vision, les guerres, les souffrances, les querelles sont des œuvres des humains pécheurs.

Il faut retenir que Saint Thomas propose un royaume fondé sur le droit naturel sous la direction du « Christ-Roi ». Il s'agit d'un royaume de Dieu où la justice se réalise dans un état de paix, de joie, de bonheur et en communion avec Dieu. De ce fait, nous pouvons dire que le royaume que Saint Thomas propose, prend ses distances avec la proposition platonicienne de la réalisation d'un État occupé par les citoyens élevés avec la « raison libre ». Le royaume de Dieu s'obtient dans le respect des principes religieux, pendant que la cité idéale platonicienne reste l'incarnation de la raison.

Inspirée du stoïcisme, l'œuvre de Boèce est également une référence dans le domaine de la logique, de la philosophie et surtout dans le domaine de la morale et de l'éthique. Dans son ouvrage : *de la consolation de la philosophie*, il présente la philosophie comme une médecine de l'âme. En développant une philosophie stoïco-platonicienne, Boèce propose une éthique et une culture de paix fondée sur la maîtrise de soi. Pendant qu'Isidore de Séville admet la division tripartite de la philosophie (physique, éthique et logique) et affirme que l'éthique est une affaire de mœurs. Dans son œuvre la plus célèbre : *Originum Sive Etymologiarum Libri XX*, et plus précisément le livre V à X, une éthique fondée sur la nature et sur les mœurs est traitée.

Dans la philosophie musulmane de l'époque médiévale se manifeste l'idée de culture et d'éthique dont la réalisation ne s'obtient qu'au moyen de la foi et de la pratique strictement musulmane. La philosophie d'Ibn Bâjjâ nous offre des recettes d'éthique et de culture de la paix qui eût une grande influence sur son époque. C'est avec

Ibn Bâjjâ que le problème de la vie philosophique devient un problème politique explicite dans la philosophie médiévale. Avant lui, la question d'une possible rencontre entre genre de vie décrit par Aristote comme bios théorêtikos, vie contemplative – autrement dit : adonnée à la théôria – et conduite politique de l'existence n'avait été posée qu'au sommet, en termes platoniciens, dans la figure du philosophe-roi (A De Libera, 1993, p.149).

Avec Bâjjâ, il ne s'agit plus de faire une réforme sociale à partir du sommet comme chez Platon et chez Al Fârâbi, mais à partir d'une réforme individuelle. On pourra lire chez Alain de Libera que « *Le programme politique d'Ibn Bâjjâ est individuel, il s'applique non plus au sommet de l'État, mais à la base de la société, il concerne chaque homme pris isolément. C'est une monadologie politique, où le bien de l'ensemble n'est que l'expression de la pluralité des réformes individuelles* » A De Libera, (1993, p.151). La stabilité sociale et politique relève de la responsabilité de chaque individu pris isolément.

Somme toute, l'éthique et la culture de la paix au moyen âge ont évolué sous l'influence de la pensée antique et de l'autorité de la religion. Les religions révélées (le Christianisme et l'Islam), le

Bouddhisme proposent des valeurs éthiques dont les plus importantes parlent du rapport de l'homme avec son semblable. Ces religions mettent l'accent sur l'entraide. Mais, le devoir de l'homme envers l'homme ne se limite pas à l'entraide, à l'assistance des pauvres, mais elle va plus loin. Il s'agit pour l'homme d'être acteur du bien. C'est dans cette perspective que les religions musulmane et chrétienne exigent que chacun soit acteur de la paix universelle.

4. Des pensées de l'éthique et de la paix à l'époque moderne

Le début de la période moderne se manifeste dans le rejet de l'élitisme de l'antiquité et de certaines valeurs humaines proposées par l'Église au moyen âge. Rappelons que pour la philosophie antique, l'accession à la connaissance est un don et donc un événement particulier qui s'offre au philosophe seul. Dans la *République*, Platon fait du philosophe le seul citoyen capable d'accéder aux vraies idées, par conséquent capable de diriger la cité. La philosophie moderne se porte adversaire de cette position élitiste en affirmant que la connaissance du bien est accessible à tous les hommes soit par le moyen du cœur (Rousseau), soit par la volonté (Kant).

En vérité, l'époque moderne est placée sous le signe de « *l'esprit critique* » Besnier Jean Michel, (1998, p.13) ; de sorte que la modernité ne peut signifier que la décision de prendre en charge son destin. Il s'agit là d'une remise en cause de l'affirmation médiévale selon laquelle, l'accomplissement du bien (comme nous l'avons constaté chez certains penseurs médiévaux comme : Cassiodore, Isidore de Séville, Al Fârâbi, etc.) est lié à la relation entre l'homme et son Dieu transcendant. Ainsi, la philosophie moderne prend ses distances à la fois avec la philosophie antique et la philosophie médiévale par le fait qu'elle affirme que les hommes sont égaux à la fois dans leurs aptitudes à accéder au bien et dans leurs aptitudes de d'ériger.

Il convient de dire que l'époque moderne présente sans doute une philosophie de l'existence. Michel Montaigne, Descartes, Spinoza, etc., portent la figure de cette philosophie de l'existence. Dans la quatrième partie de *l'Éthique*, on peut lire que les hommes doivent agir par vertu, et donc, selon la droite raison :

À l'homme, il n'est donc rien de plus utile que l'homme : les hommes dis-je, ne peuvent rien souhaiter de supérieur pour conserver leur être que de convenir tous en toutes choses, de façon que les esprits et les corps de tous composent pour ainsi dire un seul esprit et un seul corps, et qu'ils s'efforcent tous en même temps autant qu'ils peuvent, de conserver leur être, et qu'ils cherchent tous en même temps ce qui est utile à tous en commun [...] . D'où il suit que les hommes qui sont gouvernés par la Raison, c'est-à-dire les hommes qui cherchent sous la conduite de la Raison ce qui leur est utile, n'appètent rien pour eux-mêmes qu'ils ne désirent pour les autres hommes (B. Spinoza, 1993, p.227).

Comme chez Spinoza, la proposition d'une bonne vie telle qu'exprimée dans les *Essais*, reste le pilier de la philosophie de Montaigne. Dans sa pensée pédagogique, il propose le respect de la nature de l'homme, puisque pour lui, tout ce qui est conforme à la nature mérite qu'on accorde un prix. Cette appréciation ne concerne pas seulement le cadre pédagogique, mais aussi l'art de gouverner. Ainsi, nous pouvons dire que Montaigne propose indirectement aux dirigeants, le respect de l'homme et de sa nature.

En vérité, au-delà de la méditation sur son existence, au-delà des principes pédagogiques, les différents livres des *Essais* de Montaigne affichent une vision politique, une vision éthique de l'existence et une culture de la paix. Puisque pour lui, c'est la sociabilité et les bonnes actions qui justifient l'humanité de l'homme. Les livres qui constituent les *Essais* sont l'expression d'une revendication de la dignité humaine. En s'inscrivant dans l'action politique, le discours de Montaigne dénonce les abus et les dictatures des régimes politiques que nous connaissons aujourd'hui. La philosophie de Descartes s'inscrit dans la même perspective sceptique que Montaigne. Dans son ouvrage, *Les principes de la philosophie*, il donne l'impression de livrer une philosophie systématique qui prend en compte au-delà de la connaissance de l'univers, l'anthropologie de l'homme. Dans les *Principes de la philosophie*, on pourra lire que,

La métaphysique, qui contient les principes de la connaissance, entre lesquels est l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immortalité de nos âmes, et de toutes notions claires et simples qui sont en nous. La seconde est la physique, en laquelle, après avoir trouvé les vrais principes des choses matérielles, on examine en général comment tout l'univers est composé ; puis en particulier quelle est la nature de cette terre et de tous les corps qui se trouvent le plus communément autour d'elle, comme de l'air, de l'eau, du feu, de l'aimant et des autres minéraux. Ensuite, de quoi il est besoin aussi d'examiner en particulier la nature des plantes, celle des animaux, et surtout celle de l'homme (René Descartes, pp.779-780).

Il s'agit, d'une science complète qui prétend prendre en compte tous les éléments de l'univers y compris l'homme. Chez Descartes, le but de la philosophie qui est la « sagesse », coïncide avec la réalisation idéale de l'homme en tant que auteur de la paix et de la stabilité. Faut-il le rappeler, depuis l'antiquité, l'objectif visé par la pensée philosophique est de permettre à l'homme d'atteindre la sagesse en tant que connaissance d'abord, et, ensuite comme réservoir de principes de la bonne moralité. La paix et la stabilité sociale ne sont possibles que lorsque l'intelligence commande la volonté. De ce fait, il faut dire que l'homme recherche le conformisme de ses actions avec les actions d'autres personnes, puisque ses actions ne sont pas les seules actions qui existent dans la société. L'éthique et la culture de la paix que Descartes propose consiste en une acceptation de l'homme à se frotter à ses semblables.

À l'époque moderne, le penseur qui s'attache le plus à l'idée de paix non pas par le moyen de l'autonomie de l'individu, mais par le moyen de la contrainte reste Thomas Hobbes. Le *Léviathan* semble paraître dans une certaine mesure comme une œuvre paradoxale, puisque les procédures politiques que son contenu nous propose, ménage la démocratie rien qu'avec l'idée de contrat social, et, indique en même temps que la paix sociable n'est pas négociable. Hobbes trouve que la paix est l'objectif incontournable de toute politique idéale. La paix devient une règle générale, une loi fondamentale de la raison humaine. On pourra lire dans le *Léviathan* que : « *En conséquence, c'est un précepte, une règle générale de la raison, que tout homme doit s'efforcer à la paix [...]* » Hobbes Thomas, (1971, p.129).

La paix ne peut être obtenue que par le moyen du contrat et donc par le moyen de la parole. C'est pourquoi, Thomas Hobbes a accordé un chapitre à la parole dans le *Léviathan*. Le chapitre IV du *Léviathan* exprime l'importance que Hobbes accorde à la parole. Elle est pour lui, un instrument important de cohésion sociale et du « être-ensemble ». L'existence de l'homme comme être social est liée à la parole. Pour Charles Zarka : « *l'homme n'est pas seulement un être de désir, mais un être de parole. La parole ou, plus précisément, la puissance qui lui donne naissance est ce qui distingue foncièrement l'homme de l'animal* » Zarka Yve Charles, (1995, p.51).

La pensée philosophique de Rousseau comporte également une éthique et une culture *de la paix* ». Il propose dans *Du contrat social*, de « *trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé* » Rousseau, (1973, P.72). La paix que Rousseau propose, doit être obtenue par le moyen du contrat, de la liberté, et surtout dans le respect de la nature humaine innocente. Chez Rousseau donc, la paix sous la contrainte n'a pas de sens, puisque la dictature ne peut aboutir qu'à la déshumanisation de l'homme.

Kant développe sa pensée dans la même perspective que Rousseau, puisque dans la *métaphysique des mœurs*, il propose de traiter l'homme comme une fin et non un moyen. Pour lui, la vie sociale est ouverte aux hostilités provoquées par les penchants humains et par conséquent, le vivre ensemble mérite d'être bien analysé. De ce fait, la soumission de l'homme aux lois et aux exigences de sa société doit s'imposer pour limiter sa liberté. En vérité chez Kant, il s'agit de briser chez l'homme sa volonté particulière généralement égoïste pour lui forcer à se soumettre à une volonté universellement acceptable.

Il est important d'affirmer que pour Kant, il existe une contradiction chez l'homme entre l'intelligence et la volonté, entre son âme et les penchants qui sont censés nourrir l'âme (l'insociable sociabilité). Cette opposition chez l'homme entre sa volonté et sa nature admise comme rebelle à l'accomplissement idéal de la vie, provoque des conflits et rend par la suite la cohabitation humaine désagréable. Ainsi, l'idée de paix et de stabilité sociale chez Kant s'établit dans la manifestation de la raison humaine se situant au-delà de la nature hostile.

5. La philosophie politique contemporaine vers une éthique de la communication et de la discussion

La pensée contemporaine a gagné le pari dans l'offre des propositions d'éthique et de culture de la paix. Les ouvrages comme *Éthique de la discussion* de Karl-Otto Apel, *les différentes œuvres* de Jürgen Habermas, *Logique de la philosophie* d'Eric Weil, justifient notre propos. Il serait donc intéressant de savoir qu'il n'y a pas de communication sans parole.

Rappelons que depuis l'antiquité, la parole comme nous l'avons dit dans nos pages précédentes, est considérée comme un instrument incontournable du vivre ensemble. Ce qui fait que chez Habermas, l'organisation de la parole est considérée comme un des objectifs de la philosophie depuis ses origines : « *La rationalité des opinions et des actions est un thème sur lequel travaille traditionnellement la philosophie. On peut même dire que la pensée philosophique provient du devenir réflexif de la raison incorporée dans la connaissance, dans la parole et dans l'action* » (Jürgen Habermas, (2005, p.17.)

La communication a une valeur éthique par le fait qu'elle permet aux membres d'une société de se comprendre, voire de se fixer des objectifs. C'est pourquoi, le régime démocratique a aujourd'hui renforcé dans les sociétés démocratisées, un culte de la parole et de la communication qui a, depuis existé dans les traditions africaines. Malgré les crises à répétition, l'Afrique semble gagner le pari de la communication qui se manifeste dans les débats démocratiques.

Dans l'époque contemporaine, Emmanuel Levinas est considéré comme « *le philosophe de l'éthique, sans doute le seul moraliste de la pensée contemporaine* » Emmanuel Levinas, (1982, p.11). Chez lui, l'éthique est considérée comme la philosophie première, celle à partir de laquelle les autres branches de la métaphysique prennent sens, puisque c'est avec elle que « *l'être se déchire et l'humain s'instaure* » Emmanuel Levinas, (1982, p.11). Le « il y a » et le face-à-face appartiennent chez Levinas à une ontologie du pluriel dans la mesure où ils expriment l'altérité, c'est-à-dire la relation entre le moi et autrui. La rencontre exprime la relation avec autrui et définit les modalités du « être-ensemble ».

En vérité, l'œuvre d'Emmanuel Levinas propose de mettre fin à la solitude de l'homme et son ouverture sur le monde. Cette sortie de l'homme de l'isolement présente deux étapes. La première étape est un mouvement de l'homme vers le savoir qui constitue un engagement de l'homme dans la quête du sens de l'existence, puisque « *le savoir est en réalité une immanence* » Emmanuel Levinas, (1982, p.58). La deuxième étape consiste à une communication du savoir acquis dans la quête de la connaissance du monde. Cette communication met en relation le moi avec autrui.

À partir de ce constat, l'on pourra dire que dans la philosophie de Levinas, le social est au-delà de l'ontologie. Comprenons que ces penseurs cités ci-haut, ne sont pas les seuls à développer l'idée d'une culture de la paix. Le philosophe Hans Jonas est compté également parmi les penseurs qui s'interrogent sur les questions éthiques de l'époque. Il se propose de compléter l'éthique des anciens qui ne pouvait pas prévoir avec certitude les activités humaines actuelles et leurs conséquences sur la vie et sur l'environnement. Le coronavirus ou le covid19 en est un exemple qui montre que les réalités contemporaines sont plus complexes à cause de la multiplication des épidémies, des dérapages technologiques et de l'industrialisation galopante. Deux ouvrages chez lui : *Principe-responsabilité* et *Une éthique pour la nature* ont des affinités avec l'éthique de l'environnement.

En réalité, les conséquences de la seconde guerre mondiale, surtout le génocide juif et l'usage des armes nucléaires à tout cela s'ajoute le développement spectaculaire des sciences et des techniques, ont éveillé la conscience de Hans Jonas. Il pense que l'homme et la civilisation moderne menacent l'équilibre global de la planète terre : « *la nature ne pouvait pas prendre de risque plus grand que de laisser naître l'homme* » Jonas Hans, (1990, p.249). La multiplication des pollutions, l'épuisement et la destruction des ressources naturelles, conduisent Jonas à émettre l'idée « *d'une éthique de la responsabilité humaine* » qui interpelle tous les êtres humains à travailler dans le sens de la préservation de l'humanité.

Conclusion

Il convient de dire que de l'antiquité à aujourd'hui, par-delà leur opposition, tous les penseurs philosophiques conviennent que l'éthique est fondée sur la connaissance de l'ordre universel qui relie les hommes entre eux d'une part, et les hommes à l'environnement d'autre part, par le moyen de la raison. L'humanité chez l'homme consisterait à la préservation et au respect de cet ordre qui vient de sa raison. Dans cette perspective, l'éthique désigne chez l'homme une orientation de son comportement sur le chemin d'une préservation des règles censées permettre la continuité de la vie sociale. Ce qui signifie qu'elle prend en compte des principes sans lesquels la vie sociale perdra son sens.

Dans l'antiquité, l'éthique et la culture de la paix coïncidaient avec l'accomplissement de la vie, avec un retour de l'homme sur lui-même. Il s'agit d'une purification qui constitue une ouverture sur la vie harmonieuse qui ne se réalise que par un détachement de l'âme du monde sensible et son acheminement vers le monde intelligible. Cette entreprise philosophique est à l'œuvre dans les dialogues socratiques. De ce fait, l'éthique serait dans la pensée philosophique de l'antiquité, un ensemble de principes guidés par la raison.

La spécificité de l'époque médiévale contrairement à l'antiquité, est que les principes religieux ont pris d'assaut dans toutes les sphères de la vie religieuses et sociales de sortes qu'il est possible de dire que l'éthique et la culture de la paix à cette époque se fondent sur la révélation. Ainsi, il faut retenir que le moyen âge propose un royaume fondé sur le droit naturel sous la direction du « Christ-Roi ». Il s'agit d'un royaume de Dieu dans lequel la justice et la concorde se réalisent dans la paix, dans le bonheur en communion avec Dieu.

Placée sous le signe de l'esprit critique, l'époque moderne, quant à elle, revalorise le statut de l'être humain par le fait qu'elle revendique une égalité et un contrat pour les hommes. La nouveauté politique construite par la pensée philosophique moderne réside dans l'affirmation que « *chaque homme a droit à une liberté légitime et d'une possibilité d'accéder au bien* ». Cette réalité évolue dans l'époque contemporaine avec la spécificité que l'éthique va être considérée par certains penseurs en occurrence Emmanuel Levinas comme la philosophie première. En vérité, l'époque contemporaine se caractérise non seulement par une reconnaissance de la valeur de l'homme, mais aussi celle de la nature.

Bibliographie

- ✓ Alain De Libera, 1993, *La philosophie médiévale*, Paris, Puf.
- ✓ ARISTOTE, 1993, *La Politique*, Livre I à VIII, Texte établi et traduit par Jean Aubonnet, préface De Jean-Louis Labarrière, Paris, Gallimard.
- ✓ BESNIER Jean Michel, 1998, *L'histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Librairie générale française.
- ✓ CHATELET François, 1973, *La philosophie médiévale*, Paris, Hachette.
- ✓ DESCARTES René, 1973, *Principes de la philosophie*, Paris, Garnier.
- ✓ DURKHEIM Émile, *L'éducation morale*, Paris, PUF, réédition de 2012.
- ✓ HABERMAS Jürgen, 1997, *Droit et démocratie : Entre faits et normes*, Trad par Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard.

- ✓ HABERMAS Jürgen, 2005, *Théorie de l'agir communicationnel, Tome I*, traduit de l'allemand par Jean-Marc Ferry, Paris, Fayard.
- ✓ HADOT Pierre, 1995, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Paris, Gallimard.
- ✓ HANS Jonas, 1990, *Principe- responsabilité*, Paris, Cerf.
- ✓ HOBBS Thomas, 1971, *Le Léviathan*, traduction et notes de François Tricaud, Paris, Sirey.
- ✓ JOLIBERT Bernard, 1987, *Raison et éducation*, Paris, Klincksieck.
- ✓ KLAUS Held, 1996, *Rendez-vous chez Platon*, Paris, éditions Brepols.
- ✓ K O. Appel, 1994, *Éthique de la discussion*, Trad, M. Hunyadi, Paris, Cerf.
- ✓ LEVINAS Emmanuel, 1982, *L'éthique et l'infini*, Paris, Librairie Arthème Fayard.
- ✓ MARICO Adama, 2019, « Le statut de l'imitation dans les pensées esthétiques de Platon et de Plotin » *Revue africaine de philosophie et de sciences sociales*, Niamey, V1, N009.
- ✓ MONTAIGNE Michel, 1962, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard,
- ✓ MONTESQUIEU, 1979, *De l'esprit des lois*, Paris, Garnier Flammarion.
- ✓ PIERRE Hadot, 2002, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel.
- ✓ PLATON, 1950, *Œuvres complètes*, Traduction nouvelle et notes établies par Léon Robin avec la collaboration de M J. Moreau, Paris, Gallimard.
- ✓ PLATON, 1991, *Le banquet*, Traduction et notes de Philippe Jaccottet avec la collaboration de Monique Trédé, Librairie générale française.
- ✓ SANOU Jean-Baptiste, 2008, *Violence et sagesse dans la philosophie d'Eric Weil*, Roma editrice Pontificia Université Gregoriana.
- ✓ ROUSSEAU Jean-Jacques, 1973, *Du contrat social*, présentation d'Henri G, Paris, union générale d'édition.
- ✓ SAVADOGO Mahamadé, 2007, *Pour une éthique de l'engagement*, Presses Universitaires de Namur.
- ✓ WEIL Eric, 1950, *La logique de la philosophie*, Paris, Vrin.
- ✓ ZARKA Yve Charles, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF, 1995.

POUR UNE ETUDE COMPARATIVE DES PROVERBES: DE LA DISCURSIVITE SOCIALE A LA PRAGMATIQUE LITTERAIRE

Diomandé Saty Dorcas
Enseignant-Chercheur
Université Pelefero Gon Coulibaly de Korhogo
Côte d'Ivoire (BP 1328 Korhogo)
satydorcas@yahoo.fr

Si le proverbe se fonde sur l'art oratoire, c'est sans doute parce qu'il tire ses origines de la tradition orale. En cela, il a longtemps été tenu à l'écart des théories européennes. Pour le cercle des critiques européens, en effet, le proverbe est une catégorie grammaticale figée et un effet de langage inintéressant. Aujourd'hui, l'apport de la socio-poétique en tant que champ d'analyse des représentations sociales et les récentes études socio-linguistiques menées sur le proverbe prouvent le contraire. Des publications de Georges Kleiber à celles de Jean-Claude Anscombre en passant par celles de Charlotte Schapira, il est démontré que le proverbe est un phénomène social assez original. **Mots clés** : Proverbe, art oratoire, sociopoétique, socio-linguistique, société.

If the proverb is based on the art of public speaking, it is undoubtedly because it has its origins in the oral tradition. In this respect, he has long been kept away from European critics, in fact, the proverb is a fixed grammatical category and an uninteresting language effect. Today, the contribution of socio-poetics as a field of analysis of social representations and recent socio-linguistic studies conducted on the proverb prove the opposite. The publications of Georges Kleiber, Jean-Claude Anscombre and Charlotte Schapira show that the proverb is a very fertile social phenomenon.

Keywords : Proverbs, public speaking, sociopoetics, socio-linguistic, society.

Introduction

Il a fallu attendre le XIX^{ème} siècle pour que le proverbe accède à une reconnaissance générique et le XX^{ème} siècle pour que les grandes théories littéraires tentent d'affiner leur perception de ce champ sémantique assez vaste et complexe qui, isolé de son contexte d'énonciation, s'interprète à l'infini. Lorsqu'Archer Taylor se rend compte en 1931 de la difficulté de définir le proverbe en raison de cette dynamique sémantique, il ne fait que l'asseoir dans ses résonances synonymiques (la maxime, l'apophtegme, la sentence, le dicton, le précepte, l'adage, etc.). Pour lui, en effet, il est quasiment difficile de dissocier le proverbe de ces énoncés similaires auxquels il est intrinsèquement lié.

Cette lecture un peu simpliste de Taylor, qui n'identifie pas clairement les principes du proverbe, s'éloigne, à l'évidence, de la conception d'Anscombre (1994). Pour ce critique contemporain, s'il convient de donner une définition au proverbe, il faut commencer par circonscrire son champ d'énonciation et le différencier de toutes ces autres formules proverbiales:

On se trouve confronté à une série de termes-proverbe, maxime, adage, aphorisme, dicton, précepte, sentence...dont on sent confusément qu'ils ne sont pas synonymes, sans pouvoir cependant étayer cette intuition (p. 95).

Ce point de vue d'Anscombre, qui est également celui de la plupart des auteurs contemporains, à l'exemple de Schapira Charlotte (1999), d'Irène Tamba (2000) et de Georges Kleiber (2000), pour ne citer que ceux-là, installe le proverbe dans un contexte particulier (p.42) et une dénomination phrastique d'un type très spécial (G. Kleiber, 1999, p. 52).

En scrutant cette spécificité du proverbe, la critique du XIX^{ème} siècle met en avant une première caractéristique qui fait du proverbe une vérité générale ou encore une vérité d'expérience sociale mise au service de la sagesse populaire : «Le proverbe est une vérité expérimentale...qui sert de canevas à une action quelconque...proclamés pour être la sagesse des nations» (V. Cholet, 1837, p. 3). Cette approche de Cholet, qui rejoint celle de Kétévan Djachy (2011), montre que le proverbe est un référent linguistique subjectif dont l'usage est communément admis comme signe de sagesse sociale. Sa pratique contribue, de ce fait, à un savoir-vivre collectif.

Plusieurs travaux socio-linguistiques se situent dans la continuité de la conception théorique de Cholet, mais les contributions de Jacques Chevrier appréhendent le proverbe dans sa texture originelle : l'art de la parole. Cette caractérisation du proverbe, partagée par Anscombe (2012), lui vaut un certain désintérêt dans le cercle des linguistes européens.

En effet, dans la mouvance des études cognitivistes menées sur les représentations socio-culturelles (le précepte, la maxime, l'aphorisme, le dicton, la sentence), le proverbe, sans autre mesure, a toujours été relégué au second plan. La raison qui explique ce désavantage est que le principe qui installe le proverbe dans les profondeurs de la communication orale l'ouvre à une multitude de significations. Ce qui fait dire à Jacques Chevrier (2005) que «si le proverbe ne peut être étudié comme un fait linguistique isolé, c'est parce qu'il est, par définition, une parole «ouverte», c'est-à-dire une parole qui recouvre une multitude de situations auxquelles elle est susceptible de s'appliquer» (p. 346). Cette variation de sens, qui reste le lieu de prédilection du dire proverbial, est prise en défaut. Le proverbe présente ainsi, aux yeux de la critique occidentale, un champ d'analyse très fécond et un signe phraséologique ambivalent (S. Ledda, 2017).

Toutefois, le cercle intellectuel africain appréhende différemment le proverbe. Pour le critique africain, c'est justement l'usage de la parole qui se rattache à l'énoncé proverbial qui lui confère tout son sens «en termes d'intersubjectivité et d'intercompréhension mutuelle» (G. Achard-Bayle, 2011). Pour beaucoup de peuples africains, la parole du proverbe est une puissance, un élément essentiel qui garantit l'efficacité d'une unité culturelle et lui offre un très grand potentiel intersubjectif.

Chez les Bambara d'Afrique, par exemple, la parole «est aussi 'longue' que l'humanité, celle-ci atteint les dimensions cosmiques, puisque l'homme est, dans son essence, l'expression éminente du monde. C'est dire que la parole et l'univers s'identifient dans un certain sens» (D. Zahan, 1963, p.167). De plus, dans la société soudanaise, la parole est «un attribut fondamental...incommensurable...le patrimoine de l'humanité et par-delà de la divinité envisagée comme maillon initial de la chaîne des humains» (p. 167). On comprend ainsi toute l'importance que l'Afrique traditionnelle accorde à la parole proverbiale en raison de son patrimoine humanitaire. Qu'elle soit «ouverte» ou non, «proférée ou non-proférée» (G. K. Fonkou, 2013, p.37), la parole proverbiale est l'essence de toute société. Cette spécificité du proverbe permet non seulement de le «défiger» (Catala Guitart, 2012), mais aussi et surtout de l'envelopper d'une diversité de fonctions dans son mode de fonctionnement et dans la vie sociétale.

Péjoré par la critique occidentale, mais foncièrement applaudi par les sociétés africaines, le proverbe reste, avant tout, un symbole fonctionnel et une unité langagière qui se fonde dans le système social. Il joue, de ce fait, un rôle primordial, voire indispensable, qui inclut un regard sur «les mœurs des peuples» (C. De Méry, 1822, p. XXI). Il serait donc l'expression d'une satire sociale qui, pour Etienne Gosse (1819), prend en compte les vicissitudes du quotidien. La maîtrise du proverbe permet ainsi à celui qui l'énonce de stigmatiser les comportements d'un monde mal fait, mais aussi de «rappeler...les règles en vigueur dans une société» (J. Chevrier, 1986, p. 348).

Observer, critiquer et valoriser les bonnes conduites, tel est le contenu du dire proverbial. Dans cette projection sociale, le proverbe lexicalise une molécule sémique transposable (Philippe Gréa, 2014) qui accueille une diversité d'approches. Les travaux techniques de Sylvain Ledda (2017), de Valentina Ponzetto (2012) ou encore de Silvia Palma (2012) témoignent de cette

flexibilité linguistique du proverbe. Cet article ambitionne justement de comprendre cette poétique du proverbe à l'œuvre dans l'univers narratif. Comment se fait donc la représentation sociale de ce système proverbial dans les textes de fiction ?

Voici une question essentielle à laquelle nous voulons apporter des éléments de réponse à la lumière des récents travaux linguistiques menés sur le proverbe, mais aussi de quelques auteurs des XVII^e et XX^e siècles qui ont utilisé des proverbes dans leur technique narrative. La sociopoétique, qui s'affine progressivement comme un protocole de lecture textuel (A. Viala, 1993), nous permettra d'évaluer le contexte socio-linguistique du proverbe en tant que phénomène social.

Selon Geneviève Calame-Griaule (1977), une étude socio-linguistique «permet de préciser la valeur exacte des termes employés et les intentions stylistiques du narrateur. La référence au contexte culturel, fera comprendre le choix des éléments, leur importance symbolique, les règles structurales qui déterminent leur combinaison, l'intérêt sociologique du récit» (p. 22). L'objectif de cet article est donc de montrer les différentes modalités de la pratique proverbiale dans les textes littéraires tout en confirmant l'hypothèse selon laquelle le proverbe peut s'accoutumer d'une diversité de formes, de fonctions et de modalités. Mais avant, une théorisation du concept s'impose.

1. Pour une conception théorique du proverbe

Compte tenu du fait que le proverbe, en tant que fait du langage, a mis du temps à se faire connaître comme une nécessité, il est quasiment difficile de lui donner une dénomination définitionnelle claire et authentique. Toutefois, pour l'intérêt de cette étude, nous nous attarderons sur quelques-unes de ces définitions.

Selon le *Dictionnaire des littératures de langue française* (1984), le «bon vieux proverbe» est, sans doute, «un personnage du monde ancien... Que sa mine soit grave ou joyeuse, allongée ou rubiconde, (il) apparaît comme un compagnon un peu ridicule et charmant, que l'on est tout content de retrouver» (p. IX). Cette conception traditionnelle du proverbe, qui scande les propriétés essentielles du système proverbial dans un charme esthétique et poétique, est transgressée dans ses apports humoristiques par la société moderne.

Pour les critiques de la société moderne, en effet, le proverbe est un fait de langage très sérieux. Dans sa force locutoire, il communique un sens social profond qui se transmet de bouche à oreille. Yves De La Villeon (2011) épouse complètement cette approche moderniste du proverbe lorsqu'il affirme:

Le proverbe est un mode d'expression littéraire universel des sociétés...l'expression d'une sagesse populaire liée à l'inconscient collectif qui se transmet de bouche à oreille au fil de l'histoire (p. 135).

Le Dictionnaire Le Petit Robert s'aligne également à cette conception pragmatique qui fait du proverbe l'expression d'une sagesse populaire:

Le proverbe est une formule présentant des caractères formels stables, souvent métaphoriques ou figurés et exprimant une vérité d'expérience ou un conseil de sagesse pratique et populaire, commun à tout un groupe social.

Pour Charlotte Schapira (2000), cette valeur sociale, qui ramène le proverbe à une sagesse populaire, rappelle tout l'enjeu du principe proverbial. La critique présente le proverbe, en effet, comme un cas particulier d'une forme d'expression sociale, intelligente, doctrinale et empirique qui conseille et enseigne une couche sociale donnée, afin d'éviter ou de dompter les difficultés de la vie. En cela, «le message proverbial privilégie l'enseignement pratique tiré de l'expérience et s'appliquant à des situations humaines simples, générales et fondamentales» (p. 85).

De son côté, Jean-Claude Anscombe (2012) souligne que le proverbe, en tant qu'une généralité immuable, sert d'exemple. En partant de cette définition du proverbe, apparemment courante, mais tout à fait fondamentale, on remarque que le proverbe est une richesse sociale qui contribue à renforcer les relations entre les individus. En plus de cette vocation sociale, le proverbe,

de son sens métaphorique, se dote d'un contenu idéologique qui, toutefois, ne s'éloigne pas de la conscience collective. Il va de soi que tous les proverbes, particulièrement ceux qui s'énoncent succinctement, n'ont pas de contenus idéologiques. Cependant, ils restent et demeurent des valeurs sociales indispensables à l'éducation de la société.

2. L'écriture du proverbe comme produit social

Rappel : Avant d'esquisser la rédaction de cette deuxième partie de notre article qui porte sur le proverbe en tant que parole individuelle, discours social et poétique littéraire, il convient de noter que les exemples de proverbes cités à ce niveau relèvent non seulement de la littérature française, mais aussi des écrits africains. Cette démarche, choisie à dessein, a l'avantage de mieux apprécier l'exercice des proverbes français et africains dans les textes littéraires. Ces proverbes adoptent des postures énonciatives différentes, mais établissent assurément un lien entre la pratique du proverbe en société et la poétique littéraire.

Pour revenir à notre propos et comme nous l'avons dit précédemment, la déconsidération du proverbe a été pendant longtemps le point de prise de la littérature occidentale. Pourtant, pour les écrivains africains, le proverbe, dans sa simplicité, mais aussi dans sa complexité sémantique, constitue l'essence de toute individualité humaine.

Partie intégrante de l'être humain, le proverbe joue le rôle significatif d'une porte ouverte qui donne l'accès au monde social. Et c'est cette faculté du proverbe à s'ouvrir au monde extérieure, tout en établissant des interactions entre les individus, qui le propulse au-devant de la scène des études socio-linguistiques du XXe siècle. Les travaux de Georges Kleiber, en effet, donnent à voir les enjeux de cette entité générique qui commence à prendre de la contenance. Pour Kleiber (1999), les proverbes sont des vecteurs de «vérités générales» (p. 185), des mots rythmiquement agencés par un individu pour proposer un savoir-vivre et rappeler les règles de conduite en société. C'est le cas de ce proverbe populaire utilisé chez les Malinkés de Côte d'Ivoire qui, tout en exprimant une expérience sociale malheureuse, prodigue des conseils à la jeune génération: «L'épervier ne pond pas dans le nid du vautour».

A un jeune qui manque de respect à un adulte, le témoin de la scène dira ce proverbe pour le rappeler à l'ordre. Ce proverbe n'admet pas, en effet, les comportements irrévérencieux. Il fait appel au bon sens et à la raison. Le respect, en tant qu'une valeur sociale, doit guider les pas de chaque individu.

Les proverbes se limitent généralement à cette fonction didactique dans leur processus d'émission. L'opération la plus commune consiste à bâtir un proverbe à partir d'une réalité sociale dégradée dans le but de moraliser. C'est le cas de cet autre proverbe ivoirien de l'écrivain Ahmadou Kourouma (1968 rééd. en 1970) qui dépeint le chaos social et le malheur engendré par la mauvaise politique des nouveaux dirigeants d'après les indépendances : «Si l'on trouve une souris sur une peau de chat, tout le monde sait que la mort est un grand malheur» (p. 185).

Cette parole proverbiale, «chanté à l'occasion d'un grand malheur» (p. 185) et qui s'énonce au cœur d'une écriture de la révolte contre les méfaits de la colonisation et contre la dictature politicienne de l'après-indépendance, met en garde sur le danger que peut constituer le système politique dans une communauté donnée. Pour Kourouma, en effet, pratiquer la politique, c'est s'adonner à un projet social bien mesquin et cynique, dans la mesure où «la politique n'a ni yeux, ni oreilles, ni cœur; en politique, le vrai et le mensonge portent le même pagne» (p. 157).

Cette affirmation proverbiale, qui dénonce les travers d'une politique mal faite, est l'aboutissement de toute une série d'actions menées par les nouveaux dirigeants africains après le départ des colonisateurs. Ces dirigeants qualifiés de «Cancrelats des Indépendances» (p. 137) par Kourouma, oppriment et déshumanisent le peuple. Ils n'hésitent pas à pousser leurs actes ignobles à l'extrême lorsqu'ils dépossèdent le peuple de tous ses droits : droit à la liberté, au bonheur et à la justice.

Naturellement, on comprend le sens de ce proverbe ivoirien déterminé par la situation aporétique de la nation postcoloniale (Y. Clavaron, 2011). L'énonciateur du proverbe éprouve un

sentiment exécrable pour cette nouvelle nation des «soleils des indépendances» qui se dote d'une politique inflexible. Noire et puissante, cette politique tue sans état d'âme.

Cette conception proverbiale, embarquée dans la spontanéité d'une situation sociale fortement dégradée, espère un rétablissement des valeurs morales corrompues. Elle s'inscrit dans un débat public où la politique, en tant que pouvoir institutionnalisé, est incriminée. Le proverbe dans l'écriture a donc une dimension militante capable de dénoncer et de contester les valeurs sociales en faillite. L'heure du témoignage moralisateur est de mise pour une prise de conscience collective.

On le voit, le mécanisme de transposition sociale du proverbe dans le texte de Kourouma s'affirme dans une poétique littéraire bien pensée qui relève du talent de l'écrivain. L'énoncé proverbial, employé et déployé dans un dispositif narratif exceptionnel, vient appuyer une logique de refus des valeurs sociales de l'après-indépendance. Il propose par ailleurs des sociétés modèles fondées sur un pouvoir politique beaucoup plus juste et équitable.

Cette approche du proverbe dans le texte littéraire d'Ahmadou Kourouma se fait l'écho de la politique telle qu'elle est vécue dans les sociétés africaines. Dans d'autres textes, les proverbes sont intégrés au discours narratif en guise de leçon. Leur caractéristique première est la prévoyance. Ils sont énoncés pour signifier que les conséquences d'une action peuvent encore se faire sentir dans le temps, même après son achèvement (C. Leguy, 2005). C'est le cas des proverbes de Mkangi Katama (1984) qui sont énoncés à l'endroit des adeptes de la procrastination. L'énonciateur, en disant ces proverbes, les met en garde d'avoir des regrets bien plus tard. L'idéal est de faire les choses aujourd'hui: «Aujourd'hui, c'est aujourd'hui» (p. 34). Autrement dit, «vaut mieux agir aujourd'hui que demain».

Ce proverbe de Katama, dont la forme compositionnelle est entièrement subjective, interpelle son destinataire sur la nécessité d'être spontané. Ce destinataire, à son tour, marque son adhésion à cette évidence proverbiale lorsqu'il avance un autre proverbe: «Et celui qui dit demain est un menteur» (p. 34).

L'émetteur et le récepteur peuvent donc se comprendre «sans toujours employer un langage explicite. Le détour de l'image leur permet de nuancer très finement leur pensée» (J. Cauvin, 1980, p. 13). Cette corrélation entre l'énonciateur et l'interprétant, qui reflète un effet de style très remarquable, donne un relief particulier au proverbe. Il a le mérite de faciliter la rencontre avec l'autre. A côté de ce constat, le proverbe, en tant qu'exercice d'un acte social subjectif, permet également à la plume de l'écrivain d'affirmer «un goût neuf, soit une esthétique, soit des valeurs» (J. Meizoz, 2003, p. 193).

3. La poétique du proverbe

Selon Paul Zumthor (1976), le genre du proverbe est «un énoncé stéréotypé, d'emploi répétitif, à la forme grammaticale fixe, mais dont le contenu est constamment modifiable» (p. 314). Cette définition de Zumthor montre que les proverbes, intégrés au sein d'un récit, sont métaphoriquement flexibles et s'ouvrent à une diversité d'interprétations. L'énoncé proverbial, dans ce cas, est stable, mais son signifiant, aussi riche que varié, est «une potentialité qui peut s'actualiser en une multiplicité de sens et de valeurs d'emploi» (U. Baumgart, 2013, p. III). C'est dire toute la richesse sémantique du proverbe. Il sort désormais des conventions régulières, unanimement reconnues, pour s'insérer dans un mécanisme locutoire défigé dont les unités lexicales cumulent une pluralité de configurations discursives. Dans cette perspective, le proverbe est tronqué, voire dépersonnalisé. Il n'est plus uniquement porteur de valeurs, encore moins de normes préétablies, mais répond sémantiquement à un anticonformisme social. De cette déstructuration du proverbe, A. J. Greimas (1960) parle d'idiotisme proverbial.

Dans l'œuvre de Molière, en effet, *Les Précieuses ridicules* (1659 rééd. en 1997), les proverbes ont un caractère bien trempé. Ils sont essentiellement dépersonnalisés ou, pour reprendre les mots de Charlotte Schapira (2000), «déproverbialisés». Ils se présentent sous la forme «d'autres énoncés» (p. 81) dont le mode de fonctionnement évolue à contre-courant des règles sociales. De plus, ils impliquent une dimension très cynique qui va au-delà du caractère moral imputé au statut

du proverbe. C'est le cas de ce proverbe de Molière qui insulte l'intelligence de la gente féminine : «Voilà un nécessaire qui demande si vous êtes en commodité d'être visibles» (Acte 1).

Molière, par ce proverbe, s'oppose à l'émancipation des femmes. Il leur adresse ce message proverbial pour leur demander de s'ôter des chaises masculines, parce qu'elles ne sont pas les bienvenues. Étant donné que le passage qui mène dans le monde des intelligences reconnues est très «étroit» et que ce monde est exclusivement détenu par les hommes, il n'y a pas de place pour deux. Le proverbe lui sert donc d'instrument pour exhiber son mépris pour une catégorie sociale qui souhaite seulement s'émanciper dans un style littéraire raffiné.

Molière abandonne les connotations admises de la scripturalité proverbiale pour des proverbes détournés dont l'usage s'adapte à la déconstruction d'une identité féminine longtemps revendiquée. Les énoncés proverbiaux de cet auteur, stratifiés autour d'un antiféminisme formaliste, apportent des éclairages sur la nouvelle dynamique du proverbe. Ils sont certes dépersonnalisés dans leur approche, mais coïncident toutefois avec leur contexte d'énonciation. Ce qui n'est pas le cas des proverbes africains.

Généralement, les proverbes africains sont décontextualisés. Ils empruntent l'itinéraire d'une technique où l'on constate, de manière explicite, une discordance entre le signifiant et le signifié de l'énoncé proverbial. Jacques Chevrier (1986) le souligne, à juste titre, lorsqu'il affirme que «l'homme qui cherche à dire quelque chose de la réalité qui l'entoure, ...le fait au moyen d'un énoncé qui n'a pas de rapport apparent avec une situation donnée, ou qui à la limite la contredit» (p. 346). Il cite un exemple de proverbe pour étayer ses propos : «Toi dont l'œil est crevé, c'est sur toi qu'en coule le liquide» (p. 346).

Ce proverbe évoque la situation d'un mari délaissé par sa femme qui, resté seul, assume les charges familiales. Un autre exemple exprime également cette non-conformité de la situation vécue avec l'énoncé proverbial: «Le piment que tu n'as pas mangé, comment peut-il te brûler?» (E. Bertocini, 2013, p. 14). Ce proverbe se dit à quelqu'un qui se mêle des affaires d'autrui.

Ces proverbes africains, décontextualisés dans leur ensemble, émettent des énoncés qui s'éloignent de leur contexte d'énonciation : «le mari abandonné» pour «l'œil crevé» et «le piment» pour désigner «le fureteur». Ces deux réalités extralinguistiques n'ont rien en commun. Ce mode de fonctionnement décalé, caractérisé par la non-transparence de «l'unité codée», est le propre des proverbes africains. Georges Kleiber (1989) souligne, à cet effet, que le proverbe ne sera jamais «transparent», encore moins «complet» :

L'idée est que toute dénomination métalinguistique n'est une réelle dénomination que parce qu'elle n'est pas totalement transparente ou complète...Une séquence d'items n'est donc une dénomination, c'est-à-dire une unité codée ou préconstruite, que si le sens qui lui est conventionnellement assigné n'est pas entièrement construit à partir de la seule combinaison qu'elle comporte. Il en résulte que l'interprétation standard d'un proverbe n'est jamais entièrement donnée par son sens compositionnel, parce que le proverbe est définitivement une dénomination (p. 238).

Ainsi, pour Kleiber, la non-transparence ou l'incomplétude d'un proverbe ne doit pas être un obstacle à son interprétation ou à sa reconnaissance en tant que forme proverbiale. Toutefois, ce point de vue de Kleiber n'est pas partagé par la plupart des critiques contemporains. Selon Jean Cauvin (1980), «le contenu d'un proverbe doit être explicite. Son sens est en général précis et transmis intégralement...avec une signification précise» (p. 12). Il faut donc élaborer des proverbes avec un sens conventionnel. Tous les proverbes, dont le sens compositionnel ne fournit aucune information pour leur interprétation, doivent être repensés.

Conclusion

Le proverbe en littérature est, avant tout, porteur d'enseignement. Il s'évalue à l'aune de l'éthique morale. Toutefois, d'autres significations peuvent se rattacher au proverbe. Sous la plume d'Ahmadou Kourouma, il implique une totale remise en cause de l'éthique politique dans un contexte postcolonial dégradé. Chez Molière, le proverbe s'inscrit dans l'impossibilité d'attribuer des valeurs uniquement positives à l'énoncé proverbial. Il s'énonce dans un discours

sémantiquement cognitif dont le contenu s'oppose à l'émancipation des femmes et s'équilibre dans un antiféminisme social.

On le constate, le langage qui codifie le proverbe s'appréhende différemment. Son usage dans la littérature française le dépersonnalise davantage, tandis que les écrivains africains le décontextualisent dans une texture syntaxiquement binaire, qui dissocie le message proverbial de l'image métaphorique à laquelle il est censé se rapporter. Question d'éthique ou d'esthétique, le proverbe reste et demeure une pensée absolument exceptionnelle dont l'écriture sert l'idéologie de son auteur.

Références bibliographiques

- Anscombre Jean-Claude, 1994, «Proverbes et formes proverbiales: valeur évidentielle et argumentative» in *Langue française*, n°102, p. 95-107.
- Anscombre Jean-Claude, 2012, *La parole exemplaire : introduction à une étude linguistique des proverbes*, Paris, Armand Colin.
- Baumgardt Ursula et Abdellah Bounfour, 2013, *Le proverbe en Afrique : forme, fonction et sens*, Paris, L'Harmattan.
- Bertoncini Elena, 2013, «Le proverbe dans la littérature Swahili moderne», in *Le proverbe en Afrique : forme, fonction et sens*, Paris, L'Harmattan, pp. 13-35.
- Calame-Griaule Geneviève, *Langage et culture africaines. Essais d'ethnolinguistique*, Paris, Maspero, 1977.
- Cauvin Jean, 1980, *La parole traditionnelle*, Paris, *Les classiques africains*, n°882.
- Chevrier Jacques, 2005, *L'Arbre à palabres. Essai sur les contes et récits traditionnels d'Afrique Noire*, Paris, Hatier International.
- Cholet Victor, 1837, *Proverbes dramatiques à l'usage des jeunes gens*, Paris, Villet.
- Fonkou Kuitche Gabriel, 2013, «Autour de la parole : quelques proverbes Ngomba», *Le proverbe en Afrique: forme, fonction et sens*, Paris, L'Harmattan, p. 37-50.
- Gréa Philippe, 2014, «Molécules proverbiales», *Linguistique et stylistique des figures*, Cécile Barbet (éds), GRAMMA-R. Etudes de linguistique française, volume 27, pp. 107-122.
- Greimas A. J., «Idiotismes, proverbes, dictons», *Cahiers de lexicologie*, volume n°2, p. 41-61.
- Guitart Catala, 2012, «Figement et défigement des proverbes comme outil didactique du FLE», *Paremia* 21, Université de Barcelone, pp. 59-66.
- Ledda Sylvain, 2017, «Notes sur la poétique du proverbe à l'époque romantique», in *Théâtres en liberté du XVIIIe au XXe siècle. Genres nouveaux, scènes marginales?*, Actes du colloque international organisé les 31 mai et 1 juin 2013 par Valentina Ponzetto à l'Université de Genève avec le soutien du Fonds National de la recherche Suisse; publiés sous la direction de Valentina Ponzetto (FNS/Université de Lausanne) avec la collaboration de Sylvain Ledda (CEREDI-EA 3229), n°19.

- Leguy Cécile, 2013, «Formes et masques du dire proverbial», *Le proverbe en Afrique : forme, fonction et sens*, Paris, L'Harmattan, p. 135-158.
- Kleiber Georges, 1999, «Les proverbes antinomiques : une grosse pierre logique dans le jardin toujours 'universel' des proverbes », *Bulletin de la Société de linguistiques de Paris*, t. XCIV, fasc. I, pp.185-207.
- Kleiber Georges, 1999, «Les proverbes : des dénominations d'un type très très spécial», *Langue française*, n°123, pp.52-69.
- Kleiber Georges, 2000, «Sur le sens des proverbes», *Langages*, n°139, p. 39-58.
- Kourouma Ahmadou, (1968), 1970, *Les soleils des indépendances*, Paris, Le Seuil, coll., «Points»
- Meizoz Jérôme, 2003, *Le détournement de proverbes en 1925, Sociopoétique d'un geste surréaliste*, Paris, Seuil, pp. 193-205, version en ligne : <https://www.cairn.info/revue-poetique-2003-2-page-193.htm>, consulté le 8 novembre 2019.
- Méry De C., 1822, «Dissertation historique et morale sur les proverbes», in *Proverbes dramatiques de Carmontelle*, Paris, Delongchamps.
- Michaux Christine, 1999, «Proverbes et structures stéréotypées», *Langues Françaises*, n°123, pp.85-104
- Mkangi Katama, 1984, *Mafuta*, Nairobi, Heinemann.
- Molière, *Les Précieuses ridicules* (1659), 1997, Paris, Larousse-Bordas, coll. «Classiques Larousse».
- Palma Silvia, 2012, « Norme et transgression dans les proverbes » in *Savoirs en prisme*, n°2, p. 253-264.
- Ponzetto Valentina, 2012, « Du salon à la scène, métamorphoses du proverbe chez George Sand» in *Les amis de Georges Sand*, nouvelle série, n°34, p. 79-100.
- Rey Alain, Beaumarchais De Jean-Pierre, Couty Daniel, 1984, *Dictionnaire des littératures de langue française*, Paris, Bordas.
- Schapira Charlotte, 1999, *Les stéréotypes en français : proverbes et autres formules*, Paris, Ophrys.
- Schapira Charlotte, 2000, «Proverbe, proverbialisation et déproverbialisation» in *Langages*, volume 139, La parole proverbiale, p. 81-97.
- Tamba Irène, 2000, «Le sens métaphorique argumentatif des proverbes», *Cahiers de Praxématique*, n° 35, p. 39-57.
- Taylor Archer, 1931, *The proverb*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.
- Viala Alain, 1993, *Approches de la réception*, Paris, PUF.

-Zahan Dominique, 1963, *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris, Mouton & CO La Haye.

-Zumthor Paul, 1976, «L'épiphonème proverbial» dans «Rhétorique du proverbe», *Revue des sciences humaines*, n°163, (juillet-septembre).

Sources électroniques

-Achard-Bayle Guy et Schneider Bertille, 2011, « Parémie et mémoire », *Itinéraires*, (En ligne)
URL: <http://journals.openedition.org/itineraires/118>; DOI : [https :
//doi.org/10.4000/itineraires.118](https://doi.org/10.4000/itineraires.118), consulté le 17.12.2000.

-Djachy Kétévan, «L'étude sémiotique et linguistique des proverbes français», Université Ilia de Tbilissi, Géorgie, (En ligne), consulté le 17.12.2020, URL :
<http://eprints.iliauni.edu.ge/usr/share/eprints3/data/65/1/djachy.pdf>.

LE PASSÉ COMME STRUCTURE DE LA SITUATION CHEZ JEAN-PAUL SARTRE ET L'ESSENTIELLE CONDITION DE L'ÉMERGENCE EN AFRIQUE

Toumgbin Barthélémy DELLA
Université Alassane Ouattara (Bouaké)
UFR : Communication, Milieu et Société / Département de Philosophie
docteurdella@yahoo.fr
[Tél : \(225\) 47704264](tel:(225)47704264) / [\(225\) 40323480](tel:(225)40323480) / BP 706 Bingerville (Cote d'Ivoire)

Résumé : Les écueils du passé de l'Afrique, représentés par la traite négrière, la colonisation et la désillusion des indépendances, semblent condamner ce continent à un sous-développement incurable. Pourtant, l'émergence se présente aujourd'hui comme le maître-mot des projets de société des États africains. Pour éviter que le passé donne une allure tragique au devenir des africains, il faut le comprendre dans le contexte de l'ontologie sartrienne, où il se donne comme structure de la situation. En tant que tel, le passé, aussi sombre soit-il, est appelé à être néantisé. Par la néantisation, la conscience secrète du néant, synonyme de liberté, à l'endroit du passé et en fait un champ à investir pour un mieux-être. On aboutit à l'essentielle condition de l'émergence en Afrique : la néantisation du passé, impliquant un engagement socio-politique sur fond de pensée concrète.

Mots clés : Émergence ; Néantisation ; Passé ; Pensée concrète ; Situation.

Abstract: The pitfalls of Africa's past, represented by the slave trade, colonization and the disillusionment of independence, seem to condemn this continent to incurable underdevelopment. Yet, emergence stands today as the watchword of the societal projects of African states. To prevent the past from giving a tragic appearance to the future of Africans, it must be understood in the context of Sartre's ontology, where it is given as the structure of the situation. As such, the past, however dark, is bound to be annihilated. Through nihilation, the secret consciousness of nothingness, synonymous with freedom, in the place of the past and makes it a field to be invested for better-being. This leads to the essential condition for emergence in Africa: the annihilation of the past, implying a socio-political commitment on the basis of concrete thought.

Key words: Emergence; Nullification; Past; Concrete thought; Situation.

Introduction

Le passé particulièrement douloureux de l'Afrique marqué par la traite négrière, la colonisation et la désillusion des indépendances suscite l'observation suivante : l'Afrique a pris un mauvais départ qui semble la maintenir à jamais loin des sphères du développement et même de l'émergence, pourtant devenue le buzzword des projets de société des États noirs. Faut-il alors rester dans le pessimisme et saisir les Africains comme « les damnés de la terre » (F. Fanon, 2002, p. 6), incapables de se surpasser pour un mieux-être individuel et collectif ? Ce texte a pour principal objectif de montrer que les écueils du passé ne sauraient fermer la voie de l'émergence en Afrique. Un préalable s'impose : comprendre le passé dans le contexte ontologique sartrien, où il se donne comme structure de la situation. C'est ce qui justifie la formulation de ce sujet: « Le passé comme structure de la situation chez Jean-Paul Sartre et l'essentielle condition de l'émergence en Afrique ».

Jean-Paul Sartre présente l'homme comme un être en situation. Selon *Le vocabulaire de Sartre* de Philippe Cabestan et Arnaud Tomes, la situation désigne le monde tel qu'il se dévoile concrètement à la lumière d'un libre projet. La situation est le caractère fondamental de la facticité du pour-soi (l'homme) : étant donné que le pour-soi est dans le monde, il est en situation, dans une classe, une nationalité, une famille entre autres. Cette situation n'est cependant pas une limite à laquelle viendrait se heurter le pour-soi ; la situation n'a de réalité que par la liberté du pour-soi. Ce qui est valable pour l'homme sartrien l'est aussi pour l'homme africain. Si le passé représente, d'après Sartre une structure de la situation, le sombre passé de l'Afrique devrait être soumis au libre projet de l'homme noir. Autant dire que le problème ne se situe pas tant au niveau du passé de l'Afrique, que dans le rapport de l'Africain à son passé, en vue de penser l'émergence.

« Un pays [...] émergent est caractérisé par un changement structurel dans les domaines juridique et institutionnel, le passage d'une économie de production agraire à un type industriel et enfin l'ouverture au marché mondial des produits et services et aux flux internationaux de capitaux » (L. Camara, 2015, p. 7). Cette définition des experts et analystes économiques, rapporté par Camara Loukimane, pose la question des modèles de développement. On cherchera alors à savoir si les États africains, avec à peine un demi-siècle de souveraineté après plusieurs siècles de domination, peuvent accéder à un tel modèle de développement. Pour être clair, en référence au passé entendu comme structure de la situation, quelle est l'essentielle condition de l'émergence en Afrique ? On peut formuler cette hypothèse : l'essentielle condition de l'émergence en Afrique est la néantisation du passé, impliquant un engagement socio-politique sur fond de « pensée concrète » (J.-P. Sartre, 1949 p. 105).

À la suite de l'objectif principal souligné plus haut, deux objectifs secondaires se précisent : montrer d'une part que les Africains sont des êtres capables d'affronter leur difficile passé, en vue de conduire leurs États à l'émergence ; présenter d'autre part la néantisation du passé comme l'essentielle condition de l'émergence africaine. En quel sens le difficile passé de l'Afrique peut-il susciter l'espoir de l'émergence sur ce continent ? Aussi, en quoi la néantisation du passé se présente-t-elle comme l'essentielle condition de l'émergence en Afrique ? À travers les méthodes phénoménologique et historique, le développement qui va suivre décrira deux axes. On étudiera d'abord le passé comme structure de la situation et le néant au cœur de l'être africain : l'espoir d'une émergence possible. On étudiera ensuite l'essentielle condition de l'émergence africaine : néantisation du passé et engagement politique sur fond de pensée concrète.

1. Le passé comme structure de la situation et le néant au cœur de l'être africain : l'espoir d'une possible émergence

Si l'homme est un être en situation, Sartre dégage les structures de la situation : la place, le passé, les entours, autrui et la mort. Ces structures représentent l'ensemble des champs d'expression de la liberté humaine. Il s'agit de données brutes, irréductibles, que le sujet ne choisit pas, mais qui lui permettent d'exprimer l'ensemble de ses choix. Le sujet de la présente réflexion est tel qu'on étudiera particulièrement la structure de la situation qu'est le passé. Il convient, par ailleurs, d'examiner la condition de l'Africain à l'épreuve de la liberté en situation à partir des stigmates du passé.

1.1. La réalité-humaine face au passé entendu comme structure de la situation

Au bout de l'itinéraire de l'ontologie phénoménologique de *L'être et le néant*, on découvre la réalité-humaine comme néant. Mais le néant, synonyme de liberté, ne s'exprime pas dans le vide. La liberté a toujours un champ d'exercice : la situation. « Nous appellerons *situation* la contingence de la liberté dans le *plenum* d'être du monde en tant que *datum*, qui n'est là que *pour ne pas contraindre* la liberté, ne se révèle à cette liberté que comme *déjà éclairé* par la fin qu'elle choisit » (J.-P. Sartre, 1943, p. 532-533). Toute liberté est confrontée à quelque chose, à une situation limite. La situation limite donne la mesure de la liberté : le vide sans fond, au fondement de la situation elle-même. Autrement dit, il n'y a de liberté qu'en situation et il n'y a de situation que par la liberté. Cette idée de Sartre témoigne éloquemment de la liberté en situation. La liberté se mesure à

l'épreuve des structures de la situation. La captivité et l'oppression consécutives à la situation de guerre représentent les meilleurs tests de la liberté. Cette situation se donne à la fois comme limite et moyen de la liberté. Il s'agit d'une limite, car elle s'impose à la conscience. Mais elle se donne aussi comme moyen, car la conscience s'en servira pour rebondir.

Par exemple, le passé se donne comme structure de la situation, parce qu'il représente la fraction du temps qui, au miroir du néant, a basculé dans la fixité de l'être. Le passé s'impose comme le déjà fait, l'irréversible et l'« irrémédiable » (J.-P. Sartre, 1943, p. 541). Et pourtant, on peut lui opposer un dépassement dialectique, parce que « la signification du passé est étroitement dépendante de mon projet présent. Cela ne signifie nullement que je puis faire varier au gré de mes caprices le sens de mes actes antérieurs ; mais, bien au contraire, que le projet fondamental que je suis décide absolument de la signification que peut avoir pour moi et pour tous les autres le passé que j'ai à être » (J.-P. Sartre, 1943, p. 543). Nos actes nous suivent, dit la sagesse commune. Avec Sartre, cela se comprend en ces termes : toute action destinée à m'arracher de mon passé doit être conçue à partir de ce passé singulier qu'elle veut dépasser. « Ainsi, comme l'emplacement, le passé s'intègre à la situation lorsque le pour-soi, par son choix du futur, confère à sa facticité passée une valeur, un ordre hiérarchique et une urgence à partir desquelles elle motive ses actes et ses conduites. » (J.-P. Sartre, 1943, p. 549). En d'autres mots, le passé, réalité implacable, est librement assumé.

Assumer librement le passé revient à s'y adosser pour ouvrir des perspectives à venir. Le sujet ne doit pas laisser le passé lui dicter sa loi. « La force contraignante de mon passé étant empruntée à mon choix libre et réfléchissant et à la puissance même que s'est donnée ce choix, il est impossible de déterminer a priori le pouvoir contraignant du passé » (J.-P. Sartre, 1943, p. 548). Assumer, par exemple, le passé, pour un élève qui a commencé ses premières années à l'école par apprendre le français, consistera pour lui à apprendre plus tard l'anglais et l'espagnol, entre autres, sur la base de la première langue apprise. Il partira de l'alphabet français pour cerner l'alphabet des autres langues, mais il se démarquera de l'alphabet français pour intégrer la spécificité des autres alphabets. Pour cet individu, être libre consiste à ne pas être condamné à n'apprendre que le français. Le passé devient une sorte de médiation entre le futur et moi. Il est la base de toute conversion du sujet. Je suis né par exemple ivoirien. Tel est mon passé. Mais, à partir de ce passé, et parce que je suis libre, je peux aujourd'hui postuler pour d'autres nationalités. C'est d'ailleurs en référence à ma première nationalité qu'on me délivrera les autres nationalités.

Quand le passé s'énonce comme structure de la situation, il prend l'aspect d'un jardin à défricher et fait de la réalité-humaine l'être des possibles. Appréhendée comme situation, le passé prend la double facette de limite et de moyen : c'est une situation limite, car on ne la choisit pas, et elle est interchangeable ; cette situation se donne pourtant comme moyen, étant donné qu'elle est le socle sur lequel la réalité-humaine prend appui pour se transcender. Si l'individu est fondamentalement héritier du passé, il s'agit d'un héritage non pas à subir, mais à embellir. Ce résultat n'incline-t-il pas à soutenir que malgré les vicissitudes liées à son passé, l'Africain peut rebondir, pour caresser le rêve de l'émergence ?

1.2. Le coefficient d'adversité du passé et l'expérience de l'Africain en proie au néant : l'espoir de l'émergence possible

Une question s'annonce fondamentale : que doivent faire les Africains de ce qu'on a fait d'eux ? Le passé a fait des Africains des victimes de la traite négrière, des colonisés et des citoyens désillusionnés au lendemain des indépendances. Le présent et le futur les définissent comme fils, petits fils et arrières petit fils de colonisés. Il s'agit là d'une situation limite pour l'Africain condamné à vivre à jamais avec le triste souvenir de ce qu'il a subi. À la suite des traumatismes de la traite négrière et de la colonisation, l'Africain connaîtra la désillusion des indépendances. La désillusion des indépendances rappelle les écueils de la marche socio-politique des États africains au lendemain de la proclamation de leurs indépendances politiques. Sous la plume d'Ahmadou

Kourouma, les marques de cette désillusion portent le nom des “soleils des indépendances”. À travers cette image, l’auteur campe la condition de l’Africain réduit à l’expression de la déchéance, malgré les discours rassurants de l’arène politique. L’expérience malheureuse du personnage principal de Kourouma (1970, p. 25) est bien celle du citoyen lambda : « Mais alors, qu’apportèrent les indépendances à Fama ? Rien que la carte d’identité nationale et celle du parti unique. Elles sont les morceaux du pauvre dans le partage et ont la sécheresse et la dureté de la chair du taureau ». Finalement, les lignes n’ont pas fondamentalement bougé à propos du sort des Africains : ils ont l’asservissement et la misère en héritage. Dans ces conditions, comment lire l’avenir des Africains à la lumière des écueils du passé ? Le rêve de l’émergence africaine est-il notamment permis ?

L’Africain ne peut pas effacer son passé, étant donné que le temps est irréversible. Il a pourtant la possibilité de le dépasser. C’est ici que le passé entendu comme structure de la situation se présente comme moyen d’expression de la liberté. Les stigmates indélébiles et douloureux du passé ne manquent pas de faire du continent noir une terre fertile de la liberté. La liberté en situation situe la responsabilité de la conscience libre face au passé entre autres. « Le passé [...] n’exclut pas notre liberté. En effet, comme le présent, nous le valorisons ou non selon nos désirs et l’existence à laquelle nous aspirons » (F. Allouche, 2012, p. 49). Au nom du caractère irréversible du temps, l’Africain ne peut affronter son passé et le modifier. Mais il a à affronter les impacts que pourrait avoir ce passé sur son présent et sur son futur, parce que l’être situé n’est pas déterminé. Le passé douloureux de l’Afrique est une situation à retenir comme un tremplin pouvant élever les fils et filles de ce continent au plus haut degré de la liberté.

En effet, le passé des Africains a connu un « coefficient d’adversité » (J.-P. Sartre, 1943, p. 227) ou degré d’agressivité particulièrement aigu. « La violence coloniale ne se donne pas seulement le but de tenir en respect ces hommes asservis, elle cherche à les déshumaniser » (J.-P. Sartre, 2002, p. 23). Le refus de l’humanité à des humains est le sommet de l’adversité dans l’intersubjectivité. Mais, « le coefficient d’adversité des choses, en particulier, ne saurait être un argument contre la liberté, car c’est *par nous*, c’est-à-dire la position préalable d’une fin, que surgit ce coefficient d’adversité » (J.-P. Sartre, 1943, p. 527). En d’autres termes, ce sont nos libres projets qui définissent l’adversité. Quand je projette de réussir une entreprise, je définis, par la même occasion, les conditions de son échec. Je dois réussir signifie que je ne dois pas échouer. On est victorieux, parce qu’on a pris part à la compétition. La compétition, sans garantir notre succès, en constitue un préalable absolu. Elle nous met en face des conditions du succès.

C’est l’ensemble de ces conditions qui représente le coefficient d’adversité. L’homme est condamné à la liberté, elle-même condamnée à l’adversité. « Bien que les choses brutes (ce que Heidegger appelle les “existants bruts”) puissent dès l’origine limiter notre liberté d’action, c’est notre liberté elle-même qui doit préalablement constituer le cadre, la technique et les fins par rapport auxquelles elles se manifesteront comme des limites » (J.-P. Sartre, 1943, p. 527). Face aux situations limites, la liberté n’a pas de limite, justement parce qu’elle affronte toutes les limites sans retenue. C’est pour cette raison que même si l’homme ne peut pas réussir toutes ses entreprises, il a le mérite de toujours entreprendre et de tout entreprendre. Il s’agit là d’une caractéristique fondamentale de l’humain que l’Africain n’a pas le droit de trahir. Au XXI^{ème} siècle, l’expérience de l’Africain en proie au néant doit être révélée au grand jour.

S’il a longtemps laissé les autres écrire son histoire, il est tant qu’il écrive aussi l’histoire du monde avec les autres. S’il a été longtemps martyrisé, c’est paradoxalement une telle situation qui lui donne l’occasion de rebondir. L’adversité est l’appât de la liberté appréhendée comme néant. Toute adversité tend à remplir l’ouverture de l’être-pour-soi, c’est-à-dire à lui donner l’identité de l’être-en-soi. Mais le pour-soi ne supporte pas un seul instant le remplissage, parce qu’il s’agit essentiellement de l’être-ouvert. Le pour-soi est une rivière remplie du vide. Au contact de l’être dur, il déborde, c’est-à-dire qu’il se vide davantage. C’est ainsi que, dans le comble des épreuves, le pour-soi est débordant du vide. Telle est la vérité dont l’Africain doit être conscient, et pour laquelle

il n'a pas le droit d'être à la traîne des civilisations. Dans ce cas, il peut, lui aussi, rêver et penser l'émergence.

Quand le passé se saisit comme structure de la situation, il revient à la libre entreprise de la réalité humaine de lui donner sens. Le passé ne saurait lier le sujet au joug d'une fatalité malade. Au contraire, le passé est plein de promesses pour l'être en proie au néant (c'est-à-dire la liberté). Il s'agit là de la bonne nouvelle qui ouvre la voie de l'espoir aux Africains, malgré leur passé particulièrement désastreux. Cet espoir qui se dessine aujourd'hui comme projet de société à un nom : l'émergence. Mais si le rêve de l'émergence est permis en Afrique, que faire pour qu'il devienne une réalité ?

2. L'essentielle condition de l'émergence africaine : néantisation du passé et engagement politique sur fond de pensée concrète

Des experts de spécialités différentes et diverses se prononcent continuellement et techniquement sur ce sujet. Mais il est ici question d'aller à la découverte de la nappe abyssale qui constituerait le socle de leurs recherches et qui garantirait leur unité ainsi que leur équilibre. Autrement dit, il est temps d'aller à la découverte de l'essentielle condition de réalisation de l'émergence africaine. On n'oubliera pas de souligner qu'« émerger veut dire sortir la tête hors de l'eau ou de la boue, alors que le reste du corps s'y trouve encore. En d'autres termes, un pays émergent serait celui dont une partie importante du corps respire déjà l'air du développement. C'est un pays dont la tête sortirait de la pauvreté dans laquelle le corps reste encore plongé » (M. A. Dieke, 2014, p. 15). L'essentielle condition pour accéder à ce stade est la néantisation du passé à laquelle il faut ajouter un engagement politique sur fond de pensée concrète.

2.1. De la néantisation du passé : l'héritage ontologique à la rencontre de l'héritage historique

Chez Sartre, la néantisation est un acte de la conscience, qui dérive de sa structure intentionnelle. C'est l'expression de la liberté du sujet du fait qu'il est pur projet. Néantiser consiste à sécréter du néant dans les parties du monde étrangères à l'intention du sujet. C'est grâce à cette capacité de néantisation que la conscience peut s'arracher à l'en-soi et se désengluier du monde. L'appel à la néantisation du passé, pour l'Africain, revient à revisiter son histoire. L'Africain est appelé à faire le deuil du poids douloureux du passé, et éviter ainsi de s'enliser dans le ressentiment. Il s'engagera alors à écrire l'histoire au lieu de la subir.

L'Africain assumera son héritage historique grâce à l'héritage ontologique, dont tout être humain jouit pleinement. Le néant dit l'héritage ontologique. Ce vide est le nom de la liberté dans *L'être et le néant*. Ce vide non spatial de la conscience se renouvelle perpétuellement, car finalement, c'est la conscience elle-même qui se vide. Elle est « conscience de quelque chose », selon la célèbre pensée d'E. Husserl (1980, p. 23). Hantée par le néant, la conscience errante se lance à l'assaut de l'être dure et immuable. Mais la conscience ne saurait avoir pour ambition de transformer l'être en non-être. Elle est plutôt appelée à tirer les conséquences de ses rapports avec l'être.

C'est la raison pour laquelle Sartre affirme que l'homme est en situation, et que le passé fait partie des structures de la situation. Dès lors, la question de l'émergence de l'Afrique se posera en ces termes : comment les Africains peuvent-ils se servir du passé comme héritage historique pour construire des États émergents ? L'objectif ici est de montrer que l'émergence de l'Afrique se présente comme un défi à relever vis-à-vis du passé. Quand on vient de loin, il faut regarder loin et envisager aller loin. C'est ce qu'il faut faire non seulement par orgueil, mais surtout par instinct de conservation, et enfin, parce que notre statut d'être libre l'exige. Quand on a été rabaisé au rang des bêtes de somme, quand on a été martyrisé, on n'a pas le droit de trahir la lutte pour l'émancipation. Cette tâche devrait éloigner l'homme africain du regret et du ressentiment. Il ne s'agit pas de s'appesantir sur ce qu'on devrait faire, et qu'on n'a pas fait. Il faut se demander, au contraire, qu'est-ce qu'on n'a pas fait et qu'on doit maintenant faire. À l'endroit de ses bourreaux du passé, l'Africain ne devrait pas s'attarder sur ce qu'ils ont fait de lui ; il devrait plutôt s'intéresser à ce qu'il devra lui-même faire de ce qu'on a fait de lui.

Aujourd'hui, l'Africain court le risque de faire renaître « la colonisation historique » qui a consisté en « la désagrégation des sociétés archaïques par des conquérants issus de sociétés étatisées » (J. Habermas, 1967, p. 165). Par le regret et le ressentiment, il risque de se faire une identité de colonisé, il risque de souscrire à jamais au complexe d'infériorité à l'endroit de celui qui l'a colonisé. Ce sont ses propres efforts pour dépasser le passé qui le mettront à l'abri du mal. « Notre identité collective ressemble à une médaille dont l'envers est l'identité narrative et le revers, l'identité de la promesse et de l'engagement. Mais entre le temps de raconter nos histoires et celui de nos promesses et engagements, nous ne pouvons manquer de consentir maints sacrifices et efforts » (J.-M. Katubadi-Bakenge, 2009, p. 208-209). Pourquoi s'appesantir sur notre sort et mettre au-devant ce qu'on nous a fait ou ce qu'on nous fait ? Si l'histoire a fait des Africains des colonisés, par exemple, que font aujourd'hui les fils de colonisés, pour relever le défi de l'émergence ?

Si l'Africain a hérité d'un passé dont le coefficient d'adversité est particulièrement élevé, cette même situation se donne comme le meilleur test pour évaluer son statut d'être libre. En référence au discours ontologique sartrien, on peut dire que l'épreuve représente un pavé jeté dans la marre du vide de la conscience. Il faut s'attendre dans ce cas que le niveau du vide monte. Ce niveau, de plus en plus croissant devant l'ampleur de l'épreuve, rappelle la mesure de la liberté appelée à opérer des choix en toutes situations. La situation dit l'adversité ; quand Sartre soutient que la liberté est en situation, cela veut dire qu'elle est à l'épreuve. Le sens de l'épreuve réside en ceci : face aux situations qu'il ne choisit pas, le sujet est appelé à choisir. En le faisant, il se définit comme être libre. La liberté décrit à la fois l'aptitude et l'acte par lesquels le sujet humain réagit face à la situation. C'est la raison pour laquelle, plus la situation est périlleuse, plus les choix sont décisifs, et plus l'expérience de la liberté s'authentifie. Une telle vision trouve sa parfaite illustration dans cet aveu de Sartre (2012, p. 11), à l'endroit de ses compatriotes, pendant La deuxième guerre mondiale : « Jamais nous n'avons été plus libres que sous l'occupation allemande ». Le défi de la liberté consiste à relativiser et même à neutraliser, si nécessaire, l'instrument de l'adversité. Une montagne dont l'écran m'empêche de voir plus loin pour trouver mon chemin, d'après Sartre, me sera cependant utile pour m'orienter si je décide de l'escalader. Ainsi, l'idée d'obstacle est relative à la conscience qui doit, par conséquent, éviter de se faire des blocages (insurmontables).

Il en ressort que les épreuves du passé ne sauraient clouer les Africains au bas de l'échelle des ambitions et de l'émergence. La première pierre de l'émergence, en tant que programme de gouvernement ou projet de société, se construit sur les conditions de possibilité de la transcendance de la conscience. Considérant que l'Afrique est en crise, Katubadi-Bakenge (2009, p. 235) note ceci : « En fait, la crise que traverse aujourd'hui notre continent est “une crise métaphysique ; et il n'y a probablement pas de pire illusion que celle qui consiste à s'imaginer que tel ou tel aménagement social ou institutionnel pourrait suffire à apaiser une inquiétude qui vient du tréfonds même de l'être” (G. Marcel, 1991, p. 35) ». La crise qui se traduit par le sous-développement de l'Afrique est d'abord intérieure avant d'être extérieure. Ne dit-on pas que le poisson pourrit par la tête ? « La crise africaine est une enflure de nos tares intérieures qui se déploient à l'extérieur. D'où sa présentation dans nos systèmes économique, politique et culturel » (J.-M. Katubadi-Bakenge, 2009, p. 235). On peut alors comprendre la réaction d'Augustin Kouadio Dibi (2015, p. 149-150) face au scandale des déchets toxiques déversés en Côte d'Ivoire en 2006 : « Comment, en ce geste d'accepter des déchets, ne pas voir nos impuretés intérieures, entretenues au fond de notre être, venues tapageusement et tragiquement se manifester à la surface ? ». Les choses vont mal parce qu'elles sont mal pensées. Le continent africain est étranglé par la misère parce que les Africains se font misérables ; cela veut dire qu'ils ont épousé la misère, non parce qu'ils s'y plaisent, mais parce qu'ils sont réfractaires à l'authenticité.

Avec Sartre, ces propos peuvent se comprendre de la manière suivante : il y a crise quand la conscience refuse de s'exercer à la liberté, quand elle s'évalue en-deçà de son être essentiel. Cette sous-évaluation a un nom : « La mauvaise foi » (J.-P. Sartre, 1943, p. 102) qu'on peut considérer comme le péché métaphysique au sens sartrien. La mauvaise foi, dans *L'être et le néant*, consiste à

trahir la dynamique du néant qui hante l'être-pour-soi. En termes plus simple, la mauvaise foi consiste à tricher avec sa propre liberté, parce que celle-ci est extrêmement lourde de conséquence : la liberté exige du sujet le statut de moissonneur là où rien n'a été semé. L'Africain est alors appelé à réaliser une abondante moisson sur le sol aride de son passé.

Une telle moisson serait le résultat de la néantisation du passé. L'Africain doit sécréter du néant en direction du passé, qui se trouve être hors de portée de la conscience à cause du flux irréversible du temps. Le passé n'est plus, mais ses œuvres sont là, et il faut les affronter. Entre autres œuvres du passé, les communautés africaines ont subi, d'après Y.-E. Kouassi (2014, p. 25), « le rabot de la colonisation » européenne. Les échos de la colonisation, même après les indépendances, se font encore entendre. C'est ainsi par exemple que la conscience collective retient la Côte d'Ivoire comme la chasse gardée de l'État français. Autrement dit, la vie socio-politique ivoirienne serait fortement influencée par les autorités de Paris.

« Mais si nous voulons que l'humanité avance d'un cran, si nous voulons la porter à un niveau différent de celui où l'Europe l'a manifestée, alors il faut inventer, il faut découvrir. [...] Il faut faire peau neuve, développer une pensée neuve, tenter de mettre sur pied un homme neuf » (F. Fanon, 2002, p. 305).

Cette réflexion de Fanon invite les Africains à dédramatiser leur passé, en évitant de le saisir comme une tragédie, au sens grecque du terme. L'Africain doit se renouveler continuellement lui-même, pour réinventer absolument l'Afrique. « Émerger du sous-développement est possible à condition de pratiquer une bonne politique de reconnaissance de soi ». (T. L. R. Boa, 2017, p. 43). Ces mots doivent éclairer l'engagement socio-politique des classes dirigeantes africaines.

2.2. L'expérience de la pensée concrète dans l'engagement socio-politique au fondement de l'émergence africaine

« Est-il possible de s'émanciper dans une société où le déséquilibre est perceptible entre absence de responsabilité et mal gouvernance ? » (J.-M. Katubadi-Bakenge, 2009, p. 79). L'émergence, en tant que point de mire de la gouvernance, situe la responsabilité des gouvernants au premier plan. Malheureusement, l'élite politico-intellectuelle africaine se montre suffisamment décevante sur ce sujet ; elle passe à côté de sa responsabilité et ceci a pour conséquence la mauvaise gouvernance. L'irresponsabilité de la classe politique se traduit par l'insouciance notoire manifestée à l'endroit des populations installées dans les quartiers périphériques des villes ou dans des zones rurales. Il s'agit de zones connues pour leur sous-équipement criard où vivent ces masses dont le pouvoir d'achat laisse à désirer. À côté de ce vaste relief de misère, les budgets d'installation et de fonctionnement des institutions pléthoriques ainsi que le train de vie des représentants de l'État campent la richesse ostentatoire proche de l'insolence et de la provocation.

Cette même classe politique, au mépris de la démocratie, se complaît dans des querelles intestines qui dégènèrent parfois en guerres civiles au grand dam du peuple. Alors que la plupart des États noirs ont adopté la démocratie multipartite depuis les années 90, l'alternance politique demeure source de conflits. Certains chefs d'État en fin de mandat usent de stratégies politiques pour modifier la constitution afin d'avoir le droit d'être candidats aux élections là où la loi initiale ne leur donnait pas l'autorisation. On s'installe dans des crises institutionnelles, dans des conflits électoraux avec leur lot de morts où pouvoir et opposition se rejettent mutuellement la responsabilité sans trouver la solution au problème. En 2010, la Côte d'Ivoire sort des élections présidentielles avec deux présidents proclamés. À l'issue de cette crise postélectorale, les chiffres officiels sont effrayants : 3000 morts au moins et des milliers d'Ivoiriens exilés. De telles crises sont légions sur le continent et témoignent de ce qu'on pourrait qualifier de vampirisme politique. Le vampirisme politique consiste à faire des morts pour assouvir des desseins politiques tels qu'accéder au pouvoir ou le conserver.

On se bat finalement pour l'inessentiel. Si l'Afrique a aujourd'hui la chance d'avoir une classe politique intellectuellement nantie, il est clair que cette classe passe à côté des besoins des peuples. Plus d'un demi-siècle après les indépendances, cette classe n'est pas capable de mettre sur la table

des débats politiques l'essentiel des besoins des peuples. Par exemple, les débats et manifestations sur l'éligibilité ou l'inéligibilité sont mis au premier plan du débat politique au détriment des projets de développement.

Si on parle de néocolonialisme, l'Africain n'est-il pas aujourd'hui le nouveau colon, son propre colon ? Face à la grande responsabilité de la classe politique africaine dans le mal de l'Afrique, il est incongru de souscrire à l'idée de Franck Fanon qui suggère une sorte de réclamation vis-à-vis de l'Europe à cause des dommages de la traite négrière et de la colonisation. Constatant que « le bien-être et le progrès de l'Europe ont été bâtis avec la sueur et les cadavres des nègres, des Arabes, des Indiens et des Jaunes » (F. Fanon, 2002, p. 94), cet auteur (2002, p. 96) réclame « une redistribution des richesses ». Autrement dit, s'il y a eu dommage, il faut qu'il y ait réparation. Si d'aventure la requête de Fanon trouvait une oreille attentive, cette réparation se noierait dans l'insouciance de la gouvernance en Afrique. Si l'Afrique souffre fondamentalement de mauvaise gouvernance, des pluies de milliards ne sauraient la prémunir contre la misère. Le temps est venu de rappeler qu'on ne gouverne pas pour soi, qu'on ne gouverne pas contre le peuple. Lorsqu'on a l'émergence comme objectif, on doit éviter de disperser ses forces dans des débats aussi infructueux qu'inopportuns pour les citoyens. Les débats inopérants sont ceux qui ne touchent pas (directement) le quotidien des citoyens ou qui détournent l'attention de l'essentiel. Ils concernent, par exemple, le concept creux de changement, juste bon pour haranguer les foules, loin des projets de développement savamment élaborés. Les débats inopérants concernent aussi ceux qui sont propres aux partis politiques, mais auxquels on accorde un intérêt national.

On doit penser l'émergence pour les citoyens, et non tuer des citoyens pour un quelconque projet politique visant l'émergence. Les populations africaines ont besoin d'équipements dans un climat de liberté et de paix. La théorie de la pensée concrète de Sartre pourrait servir à cette fin. La pensée concrète « se définit par un certain ordre dans la façon de poser des questions » (J.-P. Sartre, 1949 p. 105). Il faut savoir cibler les besoins prioritaires tels que la sécurité des biens et des personnes, la sécurité sociale, sanitaire et l'éducation-formation couplée à la recherche. Il s'agit des besoins qui sont censés aider à conserver et à entretenir le souffle de vie, car pour émerger, il faut au moins être en vie. Il s'agit également des besoins qui doivent favoriser la cohésion sociale et l'idée de nation. Enfin, les priorités doivent s'entendre en termes de recherches scientifiques, pour que les États africains soient à la hauteur des défis de la modernité et de la mondialisation. Cette dernière priorité citée appelle les Africains à faire allégeance à l'actuelle révolution numérique dont les dividendes pourraient donner un coup d'accélérateur à la marche des États noirs vers l'émergence.

La pensée concrète implique, par ailleurs ceci : on ne doit pas vulgariser prioritairement de grandes théories sans rapport directs avec le quotidien des peuples. J.-P. Sartre, (1949, p. 105) affirme à ce sujet : « Si l'on nous invite à débattre sur une question internationale sans nous donner les moyens de relier cette question à notre situation, le débat, les solutions proposées sont idéalistes ». L'auteur français soutient que, dans l'arène de la politique, aucun problème ne doit être en l'air. La pensée concrète incline de cibler et de privilégier l'intérêt des masses, c'est-à-dire leurs conditions de vie. Or, Sartre estime que les partis politiques posent en premier des principes de politique générale pour inciter et disposer leurs adeptes à la discussion. Leurs situations concrètes sont ainsi détournées au profit de directives et de principes abstraits. On forme les militants à une identité politique : ils doivent se réclamer démocrates ou républicains, de droite ou de gauche, entre autres. Mais, « quand le mineur n'a pas de quoi à vivre, les pensées qui lui sont communiquées à partir d'organismes centraux sont abstraites » (J.-P. Sartre, 1949, p. 108). Il adoptera peut-être les principes par fidélité au parti ; il sacrifiera par-là ses propres intérêts au profit de cet organisme. Son sort sera de la sorte semblable à celui de l'individu qui décide de sauver son mariage au mépris de sa vie.

« La pensée la plus générale et la plus universelle sera concrète au contraire si l'on s'y achemine par degré à partir de notre situation concrète telle qu'elle est définie par notre activité

professionnelle et nos besoins quotidiens » (J.-P. Sartre, 1949, p. 105). Les classes politiques africaines, c'est-à-dire les gouvernants et les opposants, doivent s'exercer à cette exigence : être au service de tous les hommes et être au service de tout l'homme. On parlera alors d'émergence pour tous : le commis et la ménagère, le cadre supérieur et le citoyen lambda doivent s'y retrouver. N'est-ce pas que « les pays émergents dans leur ensemble connaissent un accroissement de leur revenu par habitant, et donc celui de l'augmentation de leur part dans le revenu mondial » (M. A. Diéké, 2014, p. 16) ? Ainsi, la réalisation de l'émergence ne se constatera pas seulement sur les pages dorées du Journal de la République où les chiffres sont au premier plan. En fait, la vérité des chiffres concerne plus les généralités que les individualités. Or les généralités s'expriment souvent en moyenne, cachant alors de grandes injustices à propos des individualités. Décrivant par exemple les horreurs de Paris sous l'Occupation, Sartre (2012, p. 20) affirme : « La vérité n'était même pas dans ce qu'on nomme la "moyenne" ». Les lanternes de l'émergence doivent éclairer toutes les agglomérations y compris les hameaux les plus reculés des capitales. Elles doivent aussi être projetées en direction de toutes les dimensions de l'humain. Autant l'homme ne vit pas que de pain, autant l'émergence ne s'arrêtera pas aux infrastructures. Les infrastructures mêmes doivent se construire dans un environnement propice aux valeurs morales et sociales.

Conclusion

Les Africains peuvent-ils, eux aussi, espérer un jour être au rendez-vous de l'émergence ? Telle est l'interrogation qui accroche l'esprit, lorsqu'on tente de lire l'avenir de l'Afrique, étant donné que l'évolution socio-politique de ce continent affiche le tableau d'un passé douloureux et celui d'un présent troublant. À la lumière de la philosophie sartrienne qui saisit le passé comme structure de la situation, on constate que l'espoir de l'émergence est quand même permis en Afrique. Mais l'espoir permis ne saurait être lié à un coup de grâce. Si le passé représente une structure de la situation, cela veut dire qu'il n'a de sens que par le libre projet de l'humain. Il est permis à l'Africain de mobiliser la liberté, héritage ontologique dont il est bénéficiaire au même titre que tous les autres humains, afin d'investir le passé et en tirer profit. On touche là l'essentielle condition de l'émergence en Afrique, c'est-à-dire son fondement ontologique : la néantisation du passé, impliquant un engagement socio-politique sur fond de pensée concrète. La pensée concrète invite à formuler des projets de gouvernance qui touchent le cœur du vécu, loin des débats abstraits et inopportuns de chapelles idéologiques et politiques.

Références bibliographiques

- ALLOUCHE Frédéric, 2012, *Être libre avec Sartre*, Paris, Groupe Eyrolles.
- BOA Thiémélé L. Ramsès, 2017, « Cheikh Anta Diop entre nihilisme et reconnaissance ou la condition de l'émergence globale », *Perspectives philosophiques*, Hors-Série, Actes du Colloque international « Émergence et Reconnaissance », Volume I, Bouaké les 03, 04 et 05 Aout 2017, p. 41-49.
- CAMARA Loukimane, 2015, *Dans l'élan de l'émergence de la Côte d'Ivoire selon Alassane Ouattara*, Abidjan, Frat Mat Éditions.
- DIBI Augustin Kouadio, 2015, « L'enflure de nos déchets intérieurs venus à l'extérieur », *La françafrique comme perversion d'une intuition. Réflexion sur la colonisation positive*, Jean-Gobert Tanoh, Paris, Éditions Panthéon.
- DIEKE Andoh Moïse, 2014, *Côte d'Ivoire Émergence en 2020 : Les leviers du succès*, Abidjan, Centre de Documentation Missionnaire.
- FANON Frantz, 2002, *Les damnés de la terre*, Paris, Éditions La Découverte et Syros.
- HABERMAS Jürgen, 1987, *Théorie de l'agir communicationnel*, Tome 2 : *Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, traduction de J.C. Schlegel, Paris, Fayard.
- HUSSERL Edmund, 1980, *Méditations cartésiennes : Introduction à la phénoménologie*, Traduction de G. Peiffer et E. Levinas, Paris, vrin.

KATUBADI-BAKENGE Jean-Marie, 2009, *Penser la crise africaine : Horreur et aurore*, Abidjan, Éditions UCAO.

KOUASSI Yao-Edmond, 2014, *Colonisations et société civile en Afrique*, Paris, L'Harmattan.

KOUROUMA Ahmadou, 1970, *Les soleils des indépendances*, Paris, Les Éditions du Seuil.

MARCEL Gabriel, 1991, *Les hommes contre les humains*, Paris, Éditions universitaires.

SARTRE Jean-Paul, 1943, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard.

SARTRE Jean-Paul, 1949, *Entretiens sur la politique*, Paris, Gallimard.

SARTRE Jean-Paul, 2002, « Préface », in *Les damnés de la terre*, Paris, Éditions La Découverte et Syros.

SARTRE Jean-Paul, 2012, « La République du silence », in *situation II*, Paris, Gallimard.

SARTRE Jean-Paul, 2012, « Paris sous l'Occupation », in *situation II*, Paris, Gallimard.

PERCEPTIONS ET ATTITUDES DES HABITANTS DE LA COMMUNE DE LOBOUGOULA (MALI) FACE À LA PRATIQUE DE L'EXCISION

Ousmane Koné, sociologue

Konousmane@yahoo.fr

Université des Lettres et des Sciences humaines de Bamako (Mali)

Département de Sociologie-Anthropologie

Résumé

L'excision qui touche 89% des femmes du Mali, selon les statistiques officielles, est une pratique culturelle très controversée. Malgré les critiques à son encontre, peu de recherches approfondies ont été menées afin de comprendre les attitudes et les perceptions des populations là-dessus. D'où le choix de la commune de Lobougoula où la pratique touche presque toutes les femmes. Cette recherche s'inscrit dans une perspective socio-anthropologique. L'approche méthodologique mixte, notamment à travers l'enquête par questionnaire et les entretiens, a été utilisée pour collecter les données.

Les résultats indiquent que les habitants de cette localité perçoivent l'excision comme un « rite de passage », un moyen de « purification » de la femme et de « réduction » de son désir sexuel jugé « très élevé ». Aussi, 70% des enquêtés se prononcent en faveur de son maintien contre 29% pour son abandon.

Malgré l'absence de théâtralisation, l'excision demeure une pratique ancrée dans cette localité.

Mots clés: Désir sexuel, excision, identité culturelle, perception, purification, rite de passage, statut de la femme

Abstract

Excision, which affects 89% of women in Mali according to the official statistics, is a very controversial cultural practice. Despite the criticisms against him, few in-depth research has been conducted to understand people's attitudes and perceptions about it. That's why we choice Lobougoula's municipality where the practice affects almost all women. This research takes place in a socio-anthropological perspective. The mixed methodological approach, in particular through the questionnaire survey and interviews, was used to collect information.

The results indicate that the inhabitants of this locality perceive excision as a "passing rite", a means of "purification" of the woman and of "reduction" of her sexual desire considered "very high". Also, 70% of respondents are in favor of it retention against 29% for its abandonment.

Despite the theatricalization absence, excision remains a practice rooted in this locality.

Keywords: Sexual desire, excision, cultural identity, perception, purification, passing rite, woman status

Introduction

S'il y a aujourd'hui un phénomène social et culturel qui a fait et qui continue de faire l'objet de nombreuses polémiques au Mali (pays situé en Afrique de l'Ouest), c'est sans doute celui de l'excision. Celle-ci se définit, selon plusieurs anthropologues et sociologues, comme une pratique culturelle, un "rite de passage", une "blessure symbolique" ou un "marquage du corps de la femme" qui consiste à enlever une partie du clitoris et/ou des petites et/ou des grandes lèvres de la fille ou de la jeune fille, s'inscrivant dans la logique de l'identité culturelle des peuples qui la pratiquent (L.B. Traoré, 2009; I. Camara, 2002; M. Erlich, 1999; M. Griaule, 1996; C.-S Soumaré, 1996; A. Van Gennep, 1981).

Au contraire, l'Organisation mondiale de la santé (OMS, 2010), à l'instar d'autres organisations internationales engagées pour son abandon comme l'UNICEF, qui préfère plutôt parler de « mutilation génitale féminine » (MGF) ou « mutilation sexuelle féminine » (MSF), la définit comme « l'ablation totale ou partielle des organes génitaux externes de la femme ou la lésion des organes génitaux féminins pratiquée pour des raisons culturelles ou religieuses ou pour toute raison non thérapeutiques ».

Selon l'OMS (2010), 130 à 140 millions de femmes et de fillettes sont excisées à travers le monde, et 2 à 3 millions de fillettes subissent chaque année cette pratique (UNICEF, 2010). Selon les données de ces deux institutions onusiennes, la plupart des femmes et des fillettes excisées vivent en Afrique (soit 100 millions des 140 que compte le monde). Il s'agit précisément de 28 pays dont le Mali.

Malgré ses conséquences néfastes (aussi bien immédiates que lointaines) sur la santé sexuelle et reproductive des femmes comme l'incontinence urinaire, les fistules ou la dyspareunie (OMS, 2010; L.-B. Traoré, 2009; J. Valma, 2008, E. Gruenbaum, 1996; J. Boddy, 1991), la pratique de l'excision perdure au Mali. Selon de nombreux travaux sur le sujet, en plus d'être un problème de santé publique (J. Valma, 2008; L.-B. Traoré, 1990), cette pratique est devenue aujourd'hui un véritable problème de société, surtout en ces années de promotion des droits de la femme et de l'enfant.

En effet, selon l'Enquête démographique et de santé du Mali (EDSM) réalisée en 1996, le pays comptait 94% de femmes (âgées de 19 à 45 ans) ayant subi cette pratique. Ce chiffre était tombé à 85%, selon l'enquête de 2006 (EDSM-2006), avant de connaître une légère augmentation (89%) en 2018 (EDSM-2018).

S'il est vrai que cette pratique est très élevée au Mali, comparativement à d'autres pays de la sous-région (au Burkina, par exemple, selon l'Institut national de la statistique et de la démographie, 67,6% de femmes étaient excisées en 2014), on doit reconnaître que ces statistiques sont inégalement réparties. Par exemple, si dans les régions du nord (Kidal, Tombouctou, Gao, Ménaka, etc.), ce chiffre oscille entre 4 et 17% (EDSM-2006), dans les localités de l'ouest comme Kayes, du centre comme Mopti, ou du sud comme Sikasso, il se situe entre 90 et 98%.

La commune de Lobougoula³, située au sud du pays, et où la presque totalité des femmes sont excisées, est une localité où très peu d'études ont été réalisées sur le sujet, notamment sur les représentations sociales et culturelles qui sous-tendent la pratique. C'est ainsi qu'en 2018, nous avons initié une étude visant à comprendre ces représentations, c'est-à-dire les perceptions ou les raisons avancées par les habitants de cette commune pour justifier et perpétuer la pratique.

³ S'étendant sur une superficie de 2500 km², avec une population estimée à 38 000 habitants, la commune de Lobougoula est située au sud de Sikasso, capitale de la troisième région administrative du Mali. Elle est limitée à l'est par la commune rurale de Kaï, au sud, celle de Fourou, à l'ouest, celle de Finkolo, et enfin, au nord par celles de Missirikoro et de Kapolondougou.

L'objectif fixé était de comprendre et d'expliquer la complexité de cette pratique culturelle qui fait l'objet de tant de polémiques au Mali. Il s'agissait aussi, à travers cette étude, de comprendre les attitudes de ces habitants par rapport à l'abandon ou au maintien de la pratique. Concrètement, il s'agissait d'analyser les questions suivantes : Comment les habitants de la commune de Lobougoula perçoivent-ils la pratique de l'excision? Précisément, quelles sont, selon eux, ses fonctions sociales et/ou culturelles? Quelles sont leurs attitudes par rapport à son maintien ou à son abandon ?

Sur la base des données collectées sur le terrain en 2018, et à l'aide de la littérature grise et scientifique sur le sujet, nous tenterons, dans une perspective socio-anthropologique, de répondre à ces questions.

Après avoir présenté les approches théoriques et méthodologiques, notre article présente les principaux résultats de la recherche avec la discussion y afférente, puis termine par une conclusion générale.

2. Approches théorique et méthodologique

2.1 Approche théorique

Pour mieux analyser la question de recherche et atteindre l'objectif fixé, nous avons choisi l'approche fonctionnaliste de Bronislaw Malinowski, anthropologue britannique d'origine polonaise. Cette théorie part du postulat selon lequel chaque élément culturel (ou institution sociale) existe parce qu'il répond à un besoin, joue une fonction, « nécessaire » au fonctionnement (ou à la bonne marche) de l'ensemble de la société. Il s'agit donc d'analyser, de comprendre et d'expliquer la ou les fonctions sociales et culturelles que joue la pratique de l'excision dans la commune de Lobougoula, ou du moins, les raisons évoquées pour justifier son maintien.

2.2 Approche méthodologique

Au regard de la complexité du sujet d'étude, de la nature même des questions de recherche, lesquelles consistent à comprendre et expliquer les perceptions et les attitudes des habitants de la commune de Lobougoula par rapport à l'excision, nous avons retenu l'approche mixte, c'est-à-dire les techniques de méthodes quantitatives et qualitatives. Précisément, l'enquête par questionnaire et les entretiens (semi-dirigés) ont été utilisés afin de pouvoir collecter des données riches et variées sur le terrain. Ce dernier a concerné trois villages de la commune, à savoir Lobougoula lui-même (le chef-lieu de la commune), Ngolokasso et Kotorola. Ces choix s'expliquent non seulement par le fait que nous connaissons ces localités, mais aussi et surtout par le fait que la pratique y est très courante (toutes les femmes enquêtées affirment être excisées) et n'a jamais fait l'objet d'étude.

L'enquête par questionnaire a concerné 180 personnes (âgées de 15 à 70 ans) réparties entre les trois villages (Lobougoula : 90, Kotorola: 40 et Ngolokasso: 50), cela, sur la base de certaines variables susceptibles d'influencer les réponses (ou résultats), à savoir le sexe, l'âge, le statut matrimonial, le niveau d'instruction ou la religion. Pour ce qui est des entretiens, ils ont concerné 35 personnes ressources, également réparties entre les trois villages. Ce sont des personnes qui ont été choisies sur la base de leurs statuts sociaux (exciseuses, accoucheuses traditionnelles, chefs de village, leaders religieux, chefs coutumiers, notables, leaders d'opinion, responsables d'associations féminines, leaders de jeunes, agents de santé), et sur leur capacité à mieux nous informer sur la complexité de l'excision, ses fonctions sociales et/ou culturelles, notamment les raisons profondes qui justifient sa pratique, ainsi que les mythes et réalités qui y sont associés.

Le terrain a duré deux (2) mois, soit de février à mars 2018.

Les données sont analysées à travers l'analyse thématique et l'analyse de discours des enquêtés.

Le refus de certains enquêtés de répondre à nos questions (le sujet est intime et sacré, il constitue un grand tabou dans les localités concernées), les hésitations et les méfiances d'autres (qui demandaient de savoir si l'étude était commanditée par les autorités), les rendez-vous non honorés sont quelques difficultés rencontrées. Celles-ci ont pu être résolues grâce à l'assurance apportée aux enquêtés sur

les motivations et les raisons de cette recherche (comprendre les perceptions et les attitudes des populations par rapport à une pratique culturelle controversée) ainsi que l'utilisation qui sera faite des données, la garantie relative à l'anonymat et à la confidentialité des sources, et la possibilité, pour ceux qui n'avaient pas pu honorer leurs rendez-vous, de proposer le moment qui leur convenait le mieux.

Il faut préciser que ces données empiriques (celles issues du terrain) sont complétées par les informations issues de la littérature grise et scientifique sur le sujet.

3. Principaux résultats et discussion

Pour mieux présenter les résultats de la recherche, nous allons, dans un premier temps, présenter ceux relatifs à la première question, c'est-à-dire aux perceptions, à savoir les fonctions sociales et/ou culturelles associées à l'excision. Dans un second temps, nous présentons les résultats relatifs à la seconde question, c'est-à-dire les attitudes des habitants par rapport au maintien ou à l'abandon de l'excision.

Nous discutons des résultats au fur à mesure qu'ils sont présentés.

3.1 Perceptions des habitants de la commune de Lobougoula sur la pratique de l'excision

Les données empiriques indiquent que les habitants de la commune de Lobougoula (précisément, ceux de Lobougoula, Kotorola et Ngolokasso) perçoivent l'excision comme un « rite de passage », moyen de « réduction du désir sexuel » et/ou de « purification » de la femme.

3.1.1 L'excision comme « rite de passage »

Considérée comme faisant partie de leur identité culturelle, de leurs traditions et coutumes, l'excision est perçue par 90% des personnes enquêtées comme un « rite de passage ». Selon elles, aucune femme ne peut être considérée comme telle si elle ne subit l'épreuve de l'excision. En d'autres termes, la femme n'est femme que lorsqu'elle est excisée, peu importe son âge biologique. L'excision permet donc à la fille de passer du statut de « non initiée » (« bilakoro » en langue bambara) à celui de femme (« muso ») ou d'« initiée ». C'est donc une pratique « initiatique » qui, selon la majorité des enquêtés, achève le processus d'acquisition du "statut de femme" pour la fille. C'est l'une des raisons avancées par certains comme D.C. pour justifier son maintien:

« L'excision fait partie de notre culture, de notre identité, cela, depuis des siècles. Elle permet à la femme d'être femme. C'est pour cela que nous faisons tout pour la perpétuer » (Entretien avec D.C., jeune leader à Lobougoula, février 2018).

Le chef du village de Lobougoula abonde dans le même sens lorsqu'il affirme :

« Chez nous, la femme n'est femme que lorsqu'elle est excisée. L'excision la met à l'aise, elle lui permet de passer du statut de femme incomplète à celui de femme complète. Mieux, elle est un moyen d'intégration de la femme dans notre société, lui permet de ne pas être marginalisée, de ne pas subir des insultes comme "bilakoro" [non initiée] » (Entretien avec M.C., chef du village de Lobougoula, février 2018).

Ces propos sont appuyés par T.K., une exciseuse rencontrée sur le terrain, qui affirme que la pratique de l'excision consiste à respecter la culture et les us et coutumes, ce qui explique pourquoi, les femmes de la localité sont « toutes » excisées :

« Pratiquer l'excision, c'est respecter sa culture, c'est se conformer à ses us et coutumes. C'est pourquoi dans notre village ici, tu ne verras aucune femme qui ne soit pas excisée, je dis bien aucune. Toutes ont subi cette pratique » (Entretien avec T.K., exciseuse à Kotorola, mars 2018).

Pour certains enquêtés, l'excision, en permettant à la « fille non initiée » de devenir une « vraie femme », enlève chez elle tout ce qui symbolise la masculinité, notamment le clitoris. Ce qui rappelle la notion de bisexualité (d'androgynie ou de dualité) chez l'humain. Selon ces enquêtés, notamment ceux plus âgés (entre 50 et 70 ans), tout comme un homme non circoncis n'est ni homme ni femme, également une femme non excisée n'est ni femme ni homme. En effet, on retrouve cette notion de bisexualité de l'humain dans beaucoup d'ethnies à travers le Mali (et même ailleurs en Afrique). C'est le cas, par exemple, chez les Dogons (M. Griaule, 1996), les Bambaras (C.-S. Soumaré, 1996; D. Zahan, 1960; G. Dieterlen, 1951) ou les senoufos (M.-L. Bamba, 1998). Dans son *Essai sur la religion bambara*, G. Dieterlen (1951, p.40) affirme que « la notion de bisexualité de l'être est fondamentale : les principes spirituels sont sexués comme le corps, dont l'ambivalence est flagrante pendant l'enfance : le garçon est féminin par son prépuce, la fille est mâle dans son clitoris, l'un des buts de la circoncision et de l'excision est de promouvoir l'enfant dans le sexe auquel il est apparemment destiné en supprimant l'organe du sexe opposé ».

M. Griaule (1996, p.167) abonde dans le même sens dans son étude sur les Dogons. Partant des entretiens qu'il a eus avec Ogotemméli, vieux chasseur dogon devenu aveugle, il indique qu'à la naissance, tout bébé « est seul dans son corps, mais il est deux dans le spirituel ». Donc l'enfant arrive au monde nanti de deux principes de sexes différents, et théoriquement, il appartient autant à l'un qu'à l'autre, le sexe de sa personnalité étant indifférencié. Pratiquement, la société, par anticipation, lui reconnaît dès l'abord, le sexe qu'il porte en apparence. Toutefois, par des détails du symbolisme, l'androgynie spirituelle reste présente. Tant qu'il conserve son prépuce ou son clitoris, supports du principe du sexe contraire au sexe apparent, masculinité et féminité sont de même force (M. Griaule, 1996). Ce qui justifie l'excision chez la fille, et la circoncision chez le garçon. Ces explications de G. Dieterlen et de M. Griaule sont partagées par plusieurs de nos enquêtés qui affirment que l'excision et la circoncision sont les seules pratiques qui permettent respectivement à la fille de devenir « femme » et au garçon de devenir « homme ».

Si les habitants des villages concernés par la présente étude continuent de percevoir l'excision comme un « rite de passage », il faut reconnaître que de nombreux travaux sur le sujet soulignent l'absence de la dimension rituelle et théâtrale qui l'accompagnait, lui enlevant ainsi, sa substance. Les propos de Pascal Baba Coulibaly (1999, p.2), anthropologue et ancien ministre de la culture du Mali, résument bien cette assertion : « Dans les ethnies qui la pratiquent, le rite en question a cessé d'être socialement et culturellement opérationnel. La forte théâtralisation qui lui était attachée en tant que rite pour renforcer son emprise idéologique a disparu, faisant place à un acte chirurgical banal anodin sans emprise réelle sur le mental ».

Cependant, malgré cette absence de théâtralisation et de rituels accompagnant la pratique, bien que la plupart des filles soient excisées maintenant à bas âge, précisément entre 0 et 5 ans (L.-B. Traoré, 2009; UNICEF, 2010), l'excision continue d'être perçue dans les villages cités ci-dessus comme la seule pratique permettant à une fille d'avoir le statut de « femme » ou de « femme complète ».

En plus de la fonction de « rite de passage », l'excision est perçue dans les villages concernés par la présente étude comme un moyen de « purifier » la femme.

3.1.2 L'excision comme moyen de « purification » de la femme

En plus d'être vue comme une pratique culturelle permettant aux filles d'acquérir le statut de femme, l'excision est perçue par les habitants de Lobougoula, de Ngolokasso et de Kotorola comme un moyen de « purification de la femme ». En effet, dans ces localités, la femme non excisée est considérée comme « impure ». Précisément, le clitoris est considéré comme le « siège de l'impureté » chez elle, d'où son ablation. Il faut souligner que la pureté dont on parle ici n'est pas une pureté physique ou corporelle, mais surtout la pureté au sens profond ou spirituel du terme. Certains enquêtés vont jusqu'à affirmer que lorsque la femme non excisée (donc « impure ») touche certains médicaments traditionnels, des gris-gris ou des amulettes, ceux-ci perdent « automatiquement » leur efficacité. C'est donc, selon eux, l'excision qui rend la femme « pure ». C'est une croyance populaire qui est largement véhiculée dans ces milieux, l'objectif étant sûrement d'amener les femmes à accepter et à perpétuer cette pratique.

Plusieurs de nos enquêtés, notamment des musulmans, perçoivent l'excision sous l'angle de la religion (musulmane notamment). Selon eux, l'excision sert à « purifier » la femme en Islam. Certains vont jusqu'à affirmer que si elle n'est pas excisée, sa prière « ne peut être exaucée », puisque considérée comme « impure ». C'est le cas de S.S. qui affirme :

« L'excision est une exigence de notre religion parce qu'elle permet de purifier la femme. Lorsque la femme n'est pas excisée, sa prière n'est pas exaucée. C'est pourquoi chez nous, tout le monde considère l'excision comme une pratique positive » (Entretien avec S.S. responsable d'une association féminine à Ngolokasso, mars 2018).

Notons, par ailleurs, qu'en langue bambara, l'excision est appelée "selidji", lequel est composé de deux mots : "seli" qui signifie "prière" et "dji" qui veut dire "eau". Il s'agit donc d'« eau de purification », ou d'« eau qui sert à faire la prière ». Cet amalgame a amené plusieurs musulmans des localités d'étude (et même au-delà) à considérer l'excision comme une « exigence de l'islam ». Ce qui, en réalité, constitue une ignorance des textes de l'Islam. Celui-ci n'a jamais fait de l'excision une obligation pour la femme musulmane. Pour preuve, les femmes de la plupart des pays musulmans comme l'Arabie Saoudite ou l'Iran ne connaissent pas cette pratique. Deux imams de Lobougoula abondent dans ce sens et réaffirment que l'excision n'est pas une obligation de l'islam contrairement à ce que beaucoup pensent. Pour l'imam M.K. :

« L'excision est une "sunna" du prophète, elle n'est pas exigée pour les femmes, elle est facultative. Le fait d'être excisée est un honneur pour la femme. Cependant, que la femme soit excisée ou pas, elle peut être une bonne musulmane, sa prière peut être exaucée si elle la fait correctement. Il n'y a pas de différence entre une femme excisée et une femme non excisée en l'islam, la différence peut se situer seulement au niveau du degré de foi ».

L'imam S.C. appuie ces idées en ajoutant que :

« L'excision est une "sunna", c'est à dire qu'elle n'est pas obligatoire contrairement à la circoncision. La prière de la femme non excisée est bel et bien exaucée si elle est correctement faite. L'excision est seulement un honneur pour la femme. Le prophète n'a dit nulle part que si la femme n'est pas excisée, sa prière n'est pas exaucée ».

Contrairement à ce que soulignent ces imams, nombreux sont les enquêtés qui continuent de croire, par ignorance certainement, que l'excision est une « exigence » de l'Islam. Pour certains analystes comme Traoré (2009), c'est un prétexte pour justifier la pratique et la perpétuer.

En plus des fonctions de « rite de passage » et de « purification » de la femme, l'excision est perçue à Lobougoula, Ngolokasso et Kotorola comme un moyen de « réduction du désir sexuel » de la femme.

3.1.3 L'excision comme moyen de « réduction du désir sexuel » de la femme

Plusieurs enquêtés affirment que l'une des fonctions essentielles de l'excision est de « réduire » le désir (ou la sensibilité) sexuel de la femme considéré comme « très élevé ». Il s'agit, selon eux, de l'aider à « maîtriser » ou « contrôler » sa sexualité ». C'est tout le sens de la notion de virginité, laquelle constituait une valeur cardinale dans ces sociétés. Ultimement, l'excision est considérée comme une pratique culturelle qui aide la femme à être « vertueuse ».

Dans les trois villages concernés par notre étude, la femme non excisée est considérée comme ayant une envie sexuelle « incontrôlable », et qu'aucun homme seul ne peut la satisfaire. C'est ce que souligne par exemple M.D., un notable de Kotorola :

« Aucun homme ne peut suffire à une femme non excisée. Je veux tout simplement dire qu'une femme qui n'est pas excisée a une envie sexuelle débordante, aucun homme seul ne peut la satisfaire au lit, dans ce cas, elle sera infidèle et incontrôlable par son mari » (Entretien avec M.D., notable de Kotorola, mars, 2018).

Pour d'autres comme Z.C., un chef coutumier de Lobougoula, la situation est encore pire si l'homme se retrouve, dans un contexte de polygamie, marié avec plusieurs femmes non excisées:

« Une femme non excisée a toujours envie du sexe. Imaginez que son mari ait deux, trois ou quatre femmes, non excisées comme elle. Pensez-vous que ce monsieur pourra satisfaire sexuellement ces femmes? Et s'il les garde, elles iront chercher ailleurs, elles n'auront même pas le choix car c'est plus fort qu'elles. Dans ce cas-là, cet homme n'aura aucun pouvoir sur ces femmes, ce qui sera catastrophique » (Entretien avec Z.C., chef coutumier à Lobougoula, février 2018).

Si des gens (notamment ceux qui sont favorables à l'abandon de l'excision) pensent que la réduction de la sensibilité sexuelle de la femme est une « mauvaise » chose, une « atteinte » à ses droits, plusieurs de nos enquêtés, au contraire, la trouvent « bonne » et « nécessaire » pour la régulation de la sexualité féminine. L'argument étant qu'en faisant l'ablation du clitoris, considéré comme le siège du désir sexuel chez la femme, on l'aide à se contrôler sexuellement face aux hommes. Cependant, cet argument est rejeté par certains analystes qui pensent que c'est seulement à travers l'éducation qu'une femme peut « se contrôler » sexuellement (L.-B. Traoré, 2009), et non grâce à la pratique de l'excision qu'elle subit. Des chercheurs féministes vont plus loin en affirmant que l'excision est une pratique qui vise à « contrôler » la sexualité de la femme par les hommes, donc à la « dominer » (J. Valma, 2008 ; P. McGarrahan, 1991 ; F. Hosken, 1983 ; S. Auffret, 1981 ; R. Saurel, 1985).

Après les perceptions des habitants de la commune de Lobougoula (précisément ceux de Lobougoula, Kotorola et Ngolokasso) sur la pratique de l'excision, nous présentons, dans le point suivant, leurs attitudes par rapport à son maintien ou à son abandon.

3.2 Attitudes des habitants de la commune de Lobougoula par rapport à l'abandon ou au maintien de l'excision

Dans cette section, nous présentons les résultats relatifs aux attitudes des habitants par rapport à l'abandon ou au maintien de l'excision sous la forme de tableaux statistiques suivis de commentaires. Ces tableaux sont présentés sur la base de certaines variables (statut matrimonial, sexe, religion, niveau d'instruction et âge).

Tableau N°1 : Attitudes des habitants de Lobougoula par rapport au maintien ou à l'abandon de l'excision selon le statut matrimonial.

Question : Êtes-vous pour le maintien ou l'abandon de l'excision ?

<i>Statuts matrimoniaux Réponses</i>	M.	%	Cél.	%	Div.	%	Ve.	%	T	%
Abandon de l'excision	40	31,74	12	23,07	0	0	0	0	52	28,89
Maintien de l'excision	85	67,46	39	75	1	100	1	100	126	70
Sans réponse	1	0,80	1	1,93	0	0	0	0	2	1,11
TOTAL	126	100	52	100	1	100	1	100	180	100

Légende : M : Mariés; Cél. : Célibataires; div. Divorcé; Ve. : Veufs/ves; T : Total

Source: Enquête personnelle réalisée entre février et mars 2018 dans la commune de Lobougoula

Commentaire du tableau N° 1

Sur les 126 enquêtés mariés, 40 (soit 31,74%) se sont prononcés en faveur de l'abandon de la pratique contre 85 (soit 67,46%) pour son maintien. Pour ce qui est des célibataires, sur les 52 enquêtés, 12 (soit 23,07%) sont pour son abandon contre 39 (soit 75%) pour son maintien. La seule personne divorcée (100%) et la seule veuve (100%) enquêtées se sont prononcées en faveur du maintien de l'excision.

Il ressort de l'analyse de ce tableau que le statut matrimonial n'influence pas beaucoup la position des habitants de la commune de Lobougoula par rapport à l'abandon ou au maintien de la pratique de l'excision. Aussi, le fait que la proportion des célibataires (futurs mariés et futurs parents) en faveur du maintien de l'excision soit légèrement plus élevée que celle des mariés montre à quel point le combat pour l'abandon de l'excision sera difficile dans les localités concernées. Comme certains l'ont indiqué sur le terrain, il s'agit de perpétuer cette pratique qui, selon eux, aide les femmes à être « vertueuses ».

Tableau N° 2 : Attitudes des habitants de Lobougoula par rapport au maintien ou à l'abandon de l'excision selon le sexe

Question : Êtes-vous pour le maintien ou l'abandon de l'excision ?

<i>Réponses</i>	<i>Sexes</i>				<i>TOTAL</i>	<i>%</i>
	Masculin	%	Féminin	%		
Abandon de l'excision	31	31	21	26,25	52	28,89
Maintien de l'excision	68	68	58	72,50	126	70
Sans réponse	1	1	1	1,25	2	1,11
TOTAL	100	100	80	100	180	100

Source: Enquête personnelle réalisée entre février et mars 2018 dans la commune de Lobougoula

Commentaire du tableau N° 2

Nous observons ici que sur les 100 hommes enquêtés, 31 (soit 31%) se sont prononcés en faveur de l'abandon de l'excision contre 68 (soit 68%) pour son maintien. Bien que cette pratique soit considérée (à tort ou à raison) comme une affaire de femmes, les hommes, dans leur grande majorité, ne sont pas pour son abandon. Le respect des coutumes, d'une pratique héritée des ancêtres, la réduction ou la maîtrise de la sensibilité sexuelle de la femme, l'hygiène (la pureté), l'accès au statut de « femme complète » sont les raisons, entre autres, évoquées pour justifier cette position. Quant aux 80 femmes enquêtées, 21 (soit 26,25%) se sont prononcées en faveur de son abandon contre 58 (soit 72,50%) pour son maintien.

Tout comme le statut matrimonial, nous constatons que la variable « sexe » n'influence pas considérablement la position des enquêtés par rapport à l'abandon ou au maintien de l'excision (la majorité des hommes et des femmes y sont favorables). On remarque tout de même que la proportion des femmes en faveur du maintien est légèrement plus élevée que celle des hommes. Ce qui peut paraître paradoxal si on sait que ce sont les femmes qui subissent la pratique. Une des explications, selon les données d'entretiens réalisés, est que certaines femmes affirment maintenir cette pratique pour la simple raison qu'elles ont peur des critiques, d'être « marginalisées », « rejetées » ou de voir leurs filles « rejetées » par la société. Comme l'affirme F.B., une habitante de Ngolokasso, « *si les gens apprennent que tu n'es pas excisée, tu seras toujours indexée et taxée de " bilakoro" [non initiée], ce qui est une insulte très grave chez nous* ».

Il faut donc comprendre que toutes ces femmes qui se prononcent en faveur du maintien de la pratique ne le font pas parce qu'elles veulent la perpétuer, mais plutôt parce qu'elles veulent éviter la marginalisation, soit pour elles-mêmes, soit pour leurs filles.

Tableau N° 3 : Attitudes des habitants de Lobougoula par rapport au maintien ou à l'abandon de l'excision selon la religion.

Question : Êtes-vous pour le maintien ou l'abandon de l'excision ?

<i>Religions</i>	I	%	C	%	A	%	T	%
Réponses								
Abandon de l'excision	44	27,16	6	54,55	2	28,57	52	28,89
Maintien de l'excision	116	71,60	5	45,45	5	71,43	126	70
Sans réponse	2	1,24	0	0	0	0	2	1,11
TOTAL	162	100	11	100	7	100	180	100

Légende : I : Islam; C : Christianisme; A : Animisme; T : Total

Source: Enquête personnelle réalisée entre février et mars 2018 dans la commune de Lobougoula

Commentaire du tableau N° 3

Sur les 162 musulmans enquêtés, 44 (soit 27,16%) se sont prononcés en faveur de l'abandon de la pratique contre 116 (soit 71,60%) pour son maintien. Ce pourcentage s'explique par le fait que beaucoup de musulmans dans ces localités continuent de croire, par ignorance sûrement, que l'excision est une « exigence » de l'islam. Ce qui n'en est rien aux dires des imans et autres leaders musulmans rencontrés sur le terrain.

Sur les 11 chrétiens enquêtés, 6 (soit 54,55%) se sont prononcés en faveur de son abandon contre 5 (soit 45%) pour son maintien. Donc, contrairement aux musulmans, plus de la moitié des chrétiens

enquêtés sont pour l'abandon de l'excision. Comme le souligne le pasteur D.S. de l'Église protestante de Lobougoula :

« La Bible, l'Ancien et le Nouveau Testament ne parlent pas de l'excision. Pour nous les chrétiens, cette pratique n'est pas obligatoire pour les femmes. Plutôt que leur religion, l'excision des femmes chrétiennes est liée à leurs coutumes. Il faut l'abandonner car elle n'ajoute rien à la femme et cause chez elle souvent des problèmes de santé, des difficultés lors des accouchements » (Entretien avec D.S., pasteur à Lobougoula, mars 2018).

Enfin sur les 7 animistes enquêtés, 2 (soit 28,57%) se sont prononcés en faveur de l'abandon de la pratique contre 5 (soit 71,43%) pour son maintien. Ces derniers se basent sur le « respect » des coutumes et de la tradition pour justifier leur position.

Tableau N° 4 : Attitudes des habitants de Lobougoula par rapport au maintien ou à l'abandon de l'excision selon le niveau d'instruction.

Question : Êtes-vous pour le maintien ou l'abandon de l'excision ?

Niveau d'instruction Réponses												
	Abandon de l'excision	27	23,07	6	60	8	34,78	8	33,33	3	50	52
Maintien de l'excision	88	75,21	4	40	15	65,22	16	66,67	3	50	126	70
Sans réponse	2	1,72	0	0	0	0	0	0	0	0	2	1,11
TOTAL	117	100	10	100	23	100	24	100	6	100	180	100

Légende : CF : Cycle fondamental; Sec. Secondaire; Sup : Supérieur; Il : Illettré; T : Total

Source: Enquête personnelle réalisée entre février et mars 2018 dans la commune de Lobougoula

Commentaire du tableau N° 4

Nous remarquons, à travers ce tableau, que beaucoup d'habitants de Lobougoula, qui sont en général illettrés, sont favorables au maintien de l'excision. Sur les 117 illettrés enquêtés, seulement 27 (soit 23,07%) se sont prononcés en faveur de son abandon contre 88 (soit 75,21%) pour son maintien. Cependant, sur les dix enquêtés ayant le niveau du premier cycle fondamental, 6 (soit 60%) se sont prononcés en faveur de son abandon contre 4 (soit 40%) pour son maintien. Aussi, 65,22% des enquêtés ayant le niveau du second cycle et 66,67% d'entre eux ayant le niveau secondaire se sont prononcés pour son maintien. Comme on peut le constater, leur niveau d'instruction ne semble pas influencer leur attachement à cette pratique.

Par ailleurs, un équilibre s'observe au niveau de ceux ayant le niveau du supérieur où on observe 50% pour et 50% contre.

Indépendamment de leurs niveaux d'instruction, les enquêtés sont majoritairement favorables au maintien de la pratique de l'excision.

Tableau N° 5 : Attitudes des habitants de Lobougoula par rapport au maintien ou à l'abandon de l'excision selon l'âge.

Question : Êtes-vous pour le maintien ou l'abandon de l'excision ?

<i>Tranches d'âge</i>														
<i>Réponses</i>														
Abandon de l'excision	10	18,51	17	36,17	18	62	5	21	1	7,69	1	7,69	52	28,89
Maintien de l'excision	43	80	29	61,72	11	38	19	79	12	92,31	12	92,31	126	70
Sans réponse	1	1,49	1	2,12	0	0	0	0	0	0	0	0	2	1,11
TOTAL	54	100	47	100	29	100	24	100	13	100	13	100	180	100

Source: Enquête personnelle réalisée entre février et mars 2018 dans la commune de Lobougoula

Commentaire du tableau N° 5

Nous observons ici que 18,51% des enquêtés âgés de 15 à 25 ans (donc jeunes) sont favorables à l'abandon de l'excision contre environ 80% pour son maintien. Pour la tranche d'âge [26-35 ans], on a 36,17% pour l'abandon contre 61,72% pour le maintien. Par contre, pour la tranche [36-45 ans], on a 62% pour l'abandon contre seulement 38% pour son maintien. Quant aux enquêtés de la tranche [46-55 ans], seulement 21% sont favorables à son abandon contre 79% pour son maintien. Sur les 13 enquêtés de la tranche [56-65 ans], 1 (soit 7,69%) est favorable à son abandon contre 12 (soit 92,31%). On observe les mêmes pourcentages chez les enquêtés de la tranche [66-70 ans].

Une des remarques importantes de ce tableau est que plus de la moitié des enquêtés de la tranche [36-45 ans], tous jeunes, et majoritairement en couple, veulent l'abandon de la pratique contrairement aux autres tranches. On peut se poser la question de savoir si cette attitude est due à des difficultés rencontrées au sein de leurs couples ou pas. Cependant, on observe qu'au-delà de cette tranche d'âge, la tendance s'inverse. En d'autres termes, plus on est âgé, plus on se prononce en faveur du maintien de la pratique. Cela se comprend pour qui connaît l'attachement des personnes âgées à la culture, aux coutumes et aux traditions.

Tableau N° 6 : Récapitulatif des attitudes des habitants de Lobougoula par rapport au maintien ou à l'abandon de l'excision.

Question : Êtes-vous pour le maintien ou l'abandon de l'excision ?

<i>Réponses</i>	Ef fe cti fs	<i>Pourcentages (%)</i>
Abandon de l'excision	25	28,89
Maintien de l'excision	126	70
Sans réponse	2	1,11
TOTAL	180	100

Source: Enquête personnelle réalisée entre février et mars 2018 dans la commune de Lobougoula

Commentaire du tableau N° 6

De façon globale, nous remarquons que 70% des enquêtés sont pour le maintien de l'excision contre environ 29% pour son abandon. Cette tendance se justifie quel que soit la variable choisie, à savoir le statut matrimonial, le sexe, la religion (excepté la religion chrétienne), le niveau d'instruction (excepté le premier cycle fondamental et le supérieur) ou l'âge (excepté la tranche d'âge de 36-45 ans).

Ces données montrent clairement que la majorité des habitants de Lobougoula, Kotorola et Ngolokasso n'est pas prête à abandonner l'excision qu'elle considère comme faisant partie de son leur identité culturelle. Même les 29% qui se sont prononcés en faveur de son abandon continuent à la pratiquer. Ils justifient cela par la peur de voir un jour leurs filles « marginalisées ». Ce qui explique pourquoi l'excision est et demeure une pratique fortement enracinée dans ces localités, avec la presque totalité des femmes excisées.

Conclusion

Au terme de cette étude, nous retenons que la pratique de l'excision dans la commune de Lobougoula au sud du Mali, précisément dans les villages de Lobougoula, Kotorola et Ngolokasso, demeure aussi bien complexe que controversée. Elle est perçue par la majorité des habitants de ces localités comme un « rite de passage », un moyen de « purification » et de « réduction » du désir sexuel de la femme. Bien que la pratique se déroule maintenant à bas âge (entre 0 et 5 ans pour la majorité), et malgré l'absence de rites ou de théâtralisation qui l'accompagnaient (P.-B. Coulibaly, 1999), l'excision est toujours considérée dans ces localités comme la seule pratique culturelle qui permet à une fille d'obtenir le statut de femme, celui d'initiée (I. Camara, 2002; T. Doumbia, 2001). Elle devient ainsi une forme d'identité culturelle pour ces populations (P.-B Coulibaly, 1999). Aussi, selon elles, il s'agit, à travers cette pratique, de résoudre le problème de bisexualité de la femme. En d'autres termes, selon les enquêtés, l'excision permet à la fille de devenir « femme » en la débarrassant du clitoris qui symbolise la masculinité chez elle. Considéré également comme le « siège de l'impureté » chez elle, l'ablation du clitoris est vue comme un moyen de « purification » de la femme. Cet amalgame est encore pire chez les musulmans dont la majorité pense, par ignorance certainement, que l'excision est une « exigence de l'Islam ». En plus des fonctions de « rite de passage » (A. Van Gennep, 1981) et de « purification de la femme », celle relative à la « réduction »

de son désir sexuel jugé « très élevé » est fréquemment évoquée pour justifier la pratique. Il s'agit, selon les enquêtés, d'aider la femme à « se contrôler » sexuellement, donc, à devenir « vertueuse » (J. Valma, 2008).

Ces perceptions de l'excision riment avec les attitudes des habitants dont 70% sont pour son maintien, indépendamment des variables comme le statut matrimonial, le sexe, la religion d'appartenance, le niveau d'étude ou l'âge. Quoiqu'on dise aujourd'hui, l'excision fait face à un enjeu : celui de « la domination de la femme par l'homme ». Il s'agit d'un rapport de pouvoir, celui de l'homme sur la femme qui passe aussi par le « contrôle de sa sexualité », surtout dans une société patriarcale où la pratique de la polygamie demeure courante.

Références bibliographiques

AUFFRET, Séverine (1983), *Des couteaux contre des femmes*, Paris, éd. Des femmes.

BAMBA, Mohamed Lamine (1998), *L'excision en milieu sénoufo de Kadiolo*, Bamako, ENSUP.

BODDY, Janice (1991), « Body Politics: Continuing the Anticircumcision Crusade », *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 5, n°1, pp. 15-17.

CAMARA, Ibrahima (2002), *Le cadre rituel de l'éducation au Mali : l'exemple du Wassoulou*, Paris, L'Harmattan.

COULIBALY, Pascal Baba (1999), « Grand dossier », *Faro* (La revue de Muso Kunda), N°1 (juin-août 1999).

DIALLO, Habibatu (1990), *Aspects socio-sanitaires de l'excision au Mali*, ENMP, Bamako.

DIETERLEN, Germaine (1951), *Essai sur la religion bambara*, Paris, PUF.

DNSI (1996), *Enquête démographique et de santé du Mali 1995-1996*, Bamako, DNSI.

DNSI (2007), *Enquête démographique et de santé du Mali 2006 (EDSM-IV)*, Bamako, DNSI.

DOUMBIA, Tamba (2001), *Groupe d'âge et éducation chez les malinké du Sud du Mali*, Paris, L'Harmattan.

ERLICH, Michel (1999), *La femme blessée*, Paris, L'Harmattan.

GRIAULE, Marcel (1996), *Dieu d'eau, entretiens avec Ogotemmêli*, Paris, Fayard.

GRUENBAUM, Ellen (1996), « The Cultural Debate over Female Circumcision : The Sudanese Are Arguing This One Out for Themselves », *Medical Anthropology Quarterly*, vol.10, n°4, pp. 455- 475.

HOSKEN, Fran (1983), *Les mutilations sexuelles féminines*, Paris, Denoël/Gonthier, Col. « Femme ».

Institut National de la Statistique du Mali (INSTAT) (2019), *Enquête démographique et de santé du Mali 2018 (EDSM-VI)*, Bamako, INSTAT.

McGARRAHAN, Peggy (1991), « The Violence in Female Circumcision », *Medical Anthropology Quarterly*, vol.5, n°3, pp. 269- 270.

OMS (2010), *Mutilations sexuelles féminines*, Genève, OMS.

SAUREL, Renée (1981), *L'enterrée vive : essai sur les mutilations sexuelles féminines*, Genève-Paris, Slatkine.

SOUMARE, Claude-Stéphanka Arnal (1996), *Culture traditionnelle africaine et marquage du corps féminin, l'excision chez les bamanan du Bélé Dougou (Mali)*, Toulouse, Université de Toulouse – Le Mirail, Tome 1.

TRAORE, Lamine Boubacar (2009), *L'excision au Mali : mythe et réalités*, Bamako, PASAF.

UNICEF (2010), *La dynamique du changement social : Vers l'abandon de l'excision/mutilation génitale féminine dans cinq pays africains*, Florence, UNICEF/Centre de recherche Innocenti.

VALMA, Joanna (2008), *Évolution de la pratique et de la perception au Burkina Faso entre 1998 et 2003*, Montréal, Université de Montréal.

VAN GENNEP, Arnold (1981), *Les rites de passage*, Paris, A. et J. Picard.

ZAHAN, Dominique (1960), *Société d'initiation bambara : le N'Domo et le Koré*, Paris, Mouton & Co.

IDENTIFICATION AND SIGNIFICATION OF SOME KHASSONKE PLACE NAMES BY

Dr Balla Dianka

Institut des Sciences Appliquées, Université des Sciences,
des Techniques etudes Technologies de Bamako USTTB

Email : balla.dianka@yahoo.fr

Dr Aldiouma Kodio

Université des Lettres et sciences Humaines de Bamako

Email: aldioukodio@yahoo.fr

Dr Moulaye Koné

Université des Lettres et sciences Humaines de Bamako

Email: moulayekone2@gmail.com

Résumé :

Le Khasso constitue une entité géographique, territoriale, linguistique et historique du Mali. Il a joué un très grand rôle dans l'histoire du Mali. Ce faisant, beaucoup de domaines de recherches sur cette zone reste à explorer parmi lesquels l'Onomastique d'une façon générale et la toponymie de façon particulière. C'est dans cette perspective de pouvoir combler ce vide que s'inscrit ce présent article. Il cherche à identifier certains toponymes khassonke et ensuite expliquer leur origine et leur typologie. Nous partons du fait que l'étude des noms de lieux peut servir à reconstituer l'histoire. Après notre enquête sur le terrain, nous avons-nous même tiré beaucoup de conclusions par rapport aux nombreuses versions que nous entendions sur l'histoire du Khasso grâce à l'étymologie des différents toponymes. L'interview des participants a été utilisée pour collecter les informations dans les communes de Logo, Hawa Dembaya, Sero et Diamou

Mots clés : Onomastique, Toponymie, Khasso, Anthroponomie, typologie.

Abstract:

Khasso is a geographical, territorial, linguistic and historical entity of Mali. It played a very important role in the history of Mali. In doing so, many fields of research on this area remain to be explored, including Onomastics in a general way and the toponymy in a particular way. It is in this perspective of being able to fill this void that fits this article. It seeks to identify certain Khassonke place names and then explain their origin. We start from the fact that the study of place names can be used to reconstruct history. After our field survey, we even draw many conclusions from the many versions we hear about the history of Khasso thanks to the etymology of the different toponyms. The participant interview was used to collect data from Khassonke native speakers in the municipalities of Logo, Hawa Dembaya, Sero and Diamou

Key words: Onomastics, Toponymy, Khasso, Anthroponymy, Typology.

I. Introduction:

Toponymy studies the names of place or the different meanings of the names of a village, a neighborhood, etc. Loicq (2003:3) defines « La toponymie est la branche de l'onomastique qui s'occupe des noms de lieux⁴ ».

⁴ Translation is ours: Toponymy is the branch of onomastics which studies place names

Like anthroponymy, toponymy has a crucial role in collective memory. Moreover, through the study of the anthroponyms of the Khassonke villages, we realize that the attribution of this or that name is never neutral, but it is a fundamental revelator of the collective memory. It has a commemorative function; it is a way to pay tribute to men whose names go on forever in the history of the ancestors and pass on to posterity. The attribution of these names results from the fame a person acquired during a war for his acts, his resistance, his glory and his heroic death or for his beneficial contribution to the region. In this way, we celebrate illustrious men by revealing our gratitude for their role in history. Among these names, we have the example of Usubijanja; a young Fulani who founded the village to which his name was given to immortalize him.

It must also be emphasized that toponymy is very interesting for linguistic studies. This interest is evident in language. Abdelaziz (1998) tells us about the interests that can be drawn from historical linguistics (both etymological research and the reconstitution of different linguistic strata). But it can also be of great interest for synchronic linguistics as well as for all practical areas of current concern such as standardization and linguistic planning. Thus, as Said Faina (2001) points out

L'étude de l'onomastique [...] est fondamentale pour les travaux de linguistique contemporaine car elle représente l'une des sciences qui permettrait de mettre en lumière certains phénomènes linguistiques non-explicités à ce jour. Ainsi, elle nous permet une approche diachronique de la langue ⁵ p.14.

In other words, we can rely on toponymy to trace the story of places.

The basic premise of the ethno linguistic method is that toponyms, taken as a whole, reveal not only the nature of the physical environment of the villages, but also the activities and human concerns in time and space, MBO (2004). This method makes it possible to perceive that village names reflect the realities and cultural values of the founders who, in their own way, tell the story of their communities.

The ethno linguistic method was designed and developed primarily for a historical and socio-cultural interpretation of village names in specific ethnic groups. This method according to MBO (2003) is based on three basic operational steps as stated:

- The first step is to determine the literal (lexical) meanings of the names collected;
- The second step is the thematic classification of village names. This step identifies the thematic categories that make up the main sources of village names as semantic fields;
- The third step is a historical and socio-cultural interpretation of thematic categories.

We want in this paper to make a concrete application of this method.

The study focuses on khassonke place names collected from seven khassonke areas (Logo, Hawa Dembaya, Gopela, Sero, Tomora, Khontela and Diamou) during a field survey. It focuses on the historical and socio-cultural dimensions of the khassonke place names. The first part of the article is an analytical description of the place names according to their historical and metaphysical origins and socio-cultural dimensions. The second is a repertoire of names collected and their meaning.

The survey particularly reveals that the names of places, in the khassonke tradition, come from two main sources, namely: nature (names referring to fauna and flora, minerals and various natural phenomena) and the society (names associated with three functional categories: social organization, human activities, and mentalities).

II. Results and Discussion

We found these different types of toponyms:

1. **Bulunda**: "bulun" vestibule and "da" door. It literally means the entrance door to the vestibule. By extension of meaning it would be necessary to understand by this name: the natural source entry of water which fills a long pond of 7 km at Sero.

⁵Translation is ours: The study of onomastics [...] is fundamental to the work of contemporary linguistics because it represents one of the sciences that would make it possible to highlight certain linguistic phenomena that are not explained in this day (are not yet explained now). Thus, it allows us a diachronic approach to language.

2. **Katamanwoto**: derived name composed of "katamanwo" clay, "to" in, which literally means "in clay". Semantically analyzed, it means a clay soil that is located at Logo Djimekon, favorable to the production of many things.
3. **Kankiyan**: In the past, the population of SeroJajunbera has been the victim of many attacks. One of them was really deadly on the side of Jajunbera. The dead were buried behind the village on a large space. The place is like a sort of martyrdom cemetery. The name of Kankiyan "cemetery" has now been glued for good to the place.
4. **Noholindin**: derived name, consisting of dirty "noholin" and "din" small. It means a little "dirty space". Semantically, it refers to a small area of very fertile land, suitable for agriculture.
5. **Jamahan**: Simple name of a malleable cultivated land located in Sero.
6. **Sanbaholin**: name composed of Sanba "proper name» and holin "arm of the river". It is a river located at Logo Marintouro. it takes its name from the first person who cultivated around the river.
7. **Sutuhore**: simple name designating a very fertile land located at Logo Moussawaguiya between the pond and the river as a kind of island, hence its name Sute "ile".
8. **Saneba**: This is the name of a large, very fertile plain located in Moussawaguiya.
9. **Kahaɲin**: compound name, composed of ka "uncle" and haɲin "is good" which gives us translated literally, "uncle is good". It is a land of producture located at Logo Saboucire. The land was for the first time assigned by an uncle to his nephew, the latter, as an acknowledgment, decided to call the place as well.
10. **Wolofara**: name composing of wolo "name of a tree" and fara "pound". Its literally translation is "a pound full of trees ". By this toponym, we must understand a pound in which are many trees called "wolo". The pound in question is at Almameya Dinguira.
11. **Danmaho**: name derived from ho "river" and danma "isolated, behind". So, it literally gives an "isolated river, alone". It means a coward detached from the others, being in AlmameyaDinguira.
12. **Haranharaba**: name derived from haranhara "a desert area" and ba "big", such a great desert. It means a large area devoid of trees and grass, still in AlmameyaDinguira, unfavorable to any culture.
13. **Fanjalu**: It refers to a pauper located between two ponds at AlmameyaDinguira.
14. **Dubule**: dubule "hiding place". It is the entrance of a cave which is located in Dinguira logo. It is told that it was a hiding place for the people of Sahamera canton in case of attack.
15. **Kutafinholin**: kutafin 'proper name of person', holin 'river arm', so translated literally gives 'Kutafinriver arm'. It designates an arm of the river at Dinguira logo that bears the name of a person: Kutafin, who would be the first person to exploit the surroundings of the river.
16. **Kutundinholin**: noun composed of kutudin "name of a tree" and holin "arm of river, so lexically means "a river arm of trees". It refers semantically to a river where there is a lot of Kutudinfin.
17. **Jatamaho**: name composed of jato "lions" and ho "river". The griots praise Mansarin: the Keita, Konate and others use the term "jato", as if to say that the descendants of Makan Soundiata are lions. It literally means "river of lions". It is a river located in Dinguira Logo home to many lions.
18. **Sero**: Before the death of Safre, grandson of Amadou Hawa and son of Sega Doua at Khiridion, he had asked his sons after his death to look for a belly in which there would be a lot of 'soro'. The eldest of Safre having bowed out even before his father, it is Diaba Moriba who executed the wish of his father. He went down a little and found a pool where he settled and called it "sorofara", Soro "bird" and fara "pound", so "pound with birds".
19. **Kuɲankara**: compound name of origin soninke of kuɲe "tree" and kara "to install", therefore literal translation: to install next to the tree. After the Tunbifara war between the Malinke

and the Fulani where Amadou Hawa allowed the Fulani to emerge victorious, his children, on his advice before his death, left Tunbi-fara and settled behind Kayes next to the tree I'm talking about. The tree in question was part of Bidanessi territory. The tree being located next to a well, the women coming to refuel saw strangers and immediately went to inform the head bidanessi. They reported the news in these terms: Kuṅankara "foreigners are next to the tree". This is how the village took the name Kuṅakari. Subsequently the khassonke dominated the bidanessi and became the owners of Kuṅakari through a long reign of Sega doua.

20. **Saadiya**: Saa "die" and diya "good". The compound word is translated in "to die well". It is the story of an old man who lived in Sero, but did not make good harvests. He left Sero and went to settle in this hamlet of culture where he made very good harvests. He decided to call the hamlet Saadiya, in other words, I will not starve.
21. **Madine**: This is the pure and simple distortion of Medina, the holy city. On the predictions of the marabouts, people will settle on a site that has about the same physical characteristics as the holy city of Medina. In Khasso, there are many villages of this name including the famous village of Medina in the rural district of HawaDembaya.
22. **Barkafu**: the first inhabitants refused to join soninke. The soninke called them "Ou bara kafonani".
23. **Kedugou**: name composed of ke "heritage" and dugu "village". In other words, an inherited village.
24. **Sitakunadi**: name composed of sita "baobab" and "lucky" kunadi which literally gives a lucky baobab. It actually refers to a village where the first occupants had settled near a baobab, and that they were subsequently happy, that's why the place was called Sitakunadi, "baobab that brings happiness ". At present, the fruits and leaves of this baobab are forbidden to harvest.
25. **Buloto**: In the old days we did not get up overnight and went to battle. It was necessary first to make mystical preparations. Where these gris-gris were prepared in the SeroDiamanou, this is the place called Buloto. Bulois the secret in Khassonke.
26. **Sero Kunandi**: the village of luck hence its nickname of SeroDiamanou Paris. There are lands very suitable for agriculture.
27. **Mahina**: On the indications of Mahamadou Kata Silimanka, known as Sankunjo (post-harvest period), because of his generosity, he sought as a place to settle, a site along the tracks where the train crosses the river. He called the place Mahina "may God have mercy on me". The location of the city of Mahina fits perfectly with the criteria of the Qur'an Master of Sankunjo.
28. **Usubijanṅa**: Mansa Usubi and Mansa Sara, two brothers left Kenieba and settled respectively in Tomoraand Ganhontri. Usubi gave his name to the site he founded. Usubi "person name", Jan "big" and ṅa"home", so "at the big Usubi". Today the chieftaincy is in the hand of the Sissoko in Usubijanṅa, but it is Usubijan Diakite who founded Usubijanṅa. The descendants of Sara founded Diakitela and ṅacaga.
29. **Xontela**: The Khonte descendants of Sangaran Mady Khonte left Sangaran because they committed a killing. Their eldest was called FodéMuro. Because of his very docile character, his brothers asked him to become their griot, he answered no. But he promised that when he had a boy, he would become their griot. A promise that came true soon after. This explains the Kassso Kanoute griots. They quarreled again and dispersed. Makan Bine went to Farabougou Khontela; Samba went to Maloum, Moussa to Diabe and Toumani to SaboucireKhontela. Since they first came to present Khontela, they gave their name to the territory, Khontela "the land of Kanoute".
30. **Gundara**: In the current chief town of the rural commune of Khontela, there was a river where Xoumady Kassagan, a warrior, settled. There is also a cave where all Khontela can

enter when an enemy attack. He then decided to get closer to the entrance to the cave and get ready to enter at any time. The place took the name of Gundara "wait patiently at the door".

31. **Tunbi-fara:** The story of Khasso begins with the battle of Tunbi-fara. Behind Wasala, there is a large pool that was the scene of the war between the Malinke and the Fulani, who came out victorious. It is a name composed of Tunbi "Tamarindusindica" and fara "pound", so a place with lots of Tamarindusindica.
32. **Kunti-fara:** Name composed of Kun "head", "crush" and fara "pound". Literally, he means "tired of crushed heads". According to one of our informants, Kunbuna Sackoof Bafoulabe, the liberation battle that the Fulani have delivered against the Malinke did not take place in Tunbi-fara contrary to what many people say. but it took place earlier on the site now called Kunti - fara. Kunti - fara is located 1.5 km away from Babaroto. As the war caused many deaths, they name the site to express this massacre. According to the same informant, it was earlier the Sacko - organized waiting ceremony which held in Tunbi - fara. According to our informants, the battle took place in 1641.
33. **Xaayi:** The Wolof merchants came to sell their goods in Kayes. It was a property of Liberte Dembaya according to Xoumady Kouyate of Sero, one of our informants. To call the buyers, they said in Wolof Kaayi which means "comes". Xaayi is therefore a distortion of this Wolof word. It is through culture that Hawa Demba arrived in Kayes and not through any conquest always according to Xoumady Kouyaté.
34. **Bafoulabe:** name composed of: ba "river", foula"two" and be "meet", literally the meeting of two rivers. The capital of Guimbaya is located at the meeting of two tributaries of the Senegal River: Bafing and Bakoye. So, to understand all the meaning of this name, it should be linked to its geographical location.
35. **Babaroto:** name composed of ba"river" andbaroto "confluent". Translated literally, it means the confluence of the river. In fact, it is a village near Bafoulabe, at the confluence of the Senegal River. Its name is derived from his geographical position.
36. **Tintila:** name composed of tinta "coast" and la "on", therefore "on the coast". Leaving Kayes, it is the last village upstream of the Senegal River before Bafoulabe.
37. **Sanbahare:** Sanba "proper name of person", hare "to die in soninke". We literally understand "Sanba die". It means semantically "the place where Sanba died". Sanbais the founder of the village of Maloum.
38. **Tuba:** Tou "herbs", ba "high", so literally "high herbs". This toponym is regularly used to design the high bush where animals go for grazing.
39. **Bayanwoto:** it designates an almost desert place.
40. **Keñefe:** It is also a place of culture, characterized by the presence of many sands.
41. **Kuruju:** Kuru "hill" and Ju "foot", it literally translates "at the foot of the hill". It is a place of culture at the "foot of the hill" in Diamou.
42. **Numudinho:** name composed of Numu "blacksmith", din "small" and ho "river, marigot". It literally gives "the little blacksmith's backwater". It is a river around which blacksmiths take clay for their various jobs.
43. **Hojara:** Ho "marigot" and jara "dry". Literally it gives a "dry", a "river without water". At Logo Kerouane, there is a river that is filled by the instant and also unpacked very quickly; this is why this name was given to this river.

Dramahan is from Diabe. He has been told that he will be king, but that to get there he must leave his native country. A marabout advised him to settle in a place where the river leaves the island to the East. So, he left Kañaga and came to Wuryijajeya where he met a marabout named Moussa Djikine who accompanied him in the Logo for the choice of his site.

44. **Dinguira**: it is a Soninke toponym which means "here may be one of your villages to govern". By the way, in Dinguira Logo, there is an island but it is not positioned as it was told. That's why the marabout told him that this village will be part of his kingdom, but it is not the place for Dramahan himself to settle.
45. **Malum**: they then came to Maloum. The marabout slept at night, in the morning he told Dramahan that this place may be a good rice field for him, but it is not a place to settle. The paddy field is called in Soninke Maloum.
46. **Fanguine**: they continued to come to Fanguine. There, they sat under the tamarindusindica and the marabout told Dramahan in soninke that this place will be for him a good place to consult the spirits, but he will never reign at Fanguiné. That is why when the marabout indicated the ideal place to Dramakan to settle, he asked his eldest son to move to Fanguine where the second name of this village *Soma bunda* "the home of the eldest son".
47. **Kaxulu**: They then arrived in Kaxulu. The marabout has made his consultations, from which it has emerged that sooner or later the whites will settle in this village but that Dramakan will never be able to reign there. Kaxule in soninke means "white house". The prediction has come true. In fact, in 1913 the first parish of Mali was built in this village with white missionaries.
48. **Saboucire**: Then came the stage of Sabou-cire, soninket oponym which means the sacrifices will be exalted here. In fact, when they arrived at Saboucire and the marabout did his consultations, he saw that it is in this village that Dramakan will have all the happiness he wants. It is a village that is crossed by the river and leaves the island to the east. The marabout withdrew alone for a week to implore God for Dramahan. At the end of the retirement of Dramahan, he asked to leave.
49. **DramahanHo**: This is a compound name of Dramahan "proper name of person" and Ho "river". When Dramahan and Moussa Djikine arrived at Faguine, they settled at the edge of a river under the tamarindus. This river took the name of Dramahan.
50. **jimekon**: a village located in the rural commune of Logo founded by DjimeN'diaye
51. **Karaya**: a village in the rural commune of Logo founded by Kara N'diaye.
52. **Segankane**: a village still located in the rural town of Logo founded by Sega N'diaye. It should be noted that Djime, Sega and Kara are brothers. Everyone of them has founded a village. Djimekon, Segankane and Karaya are three villages located side by side.
53. **Koliya**: name composed of Koli "proper name of person" and ya "at home". It literally gives "Koli's home". Hear here, the hamlet of culture founded by Koli. It is located at Logo Kakoulou.
54. **Sega Kamaraya**: composite name of Sega "proper name of person", Kamara "surname" and Ya "at home". It has derived from the full name of Sega Kamara. It is a traditional place in Logo Kakoulou which took the name of its first occupant: Sega Kamara.
55. **Sutuhule**: it is a soninke name which means "White Island". The Dianka from Kirane in Yelimane department are the founders of this village located near Kayes on the Senegal River. On the river were many islands, they said they will settle on "the white island". Then came the Diallo who settled at the edge of the road. The Dianka voluntarily left them the chieftaincy to indulge only in fishing, but demanded to be consulted before making any important decision affecting the life of the village.
56. **Jon Sute**: it is the island offered by the Dianka to the slaves of Diallo ofSutuhule. Jon "slave" and Sute "island", so "the island of slaves".
57. **Embracement**: This is not the name of a French village but that of a Khassonke village. Some residents of Medina moved to a farming hamlet called Sangara Kourou but ended up leaving because of water scarcity. They then moved to a place where the rails leaving Bamako to go to Kayes and those leaving Medine to go to Kayes, were branching. So, we named the site Branching.

- 58. Hofulaben:** noun composed of Ho "river", fula "two" and ben "to meet", thus literally "meeting of two rivers". Just at the decent of the fort of Medina, there are two rivers that meet, we called the site Hofulaben.
- 59. Dramexo:** Toponym composed of *Dramo*: a tree used to redo the roofs of houses and *Xo*: river. It means a river surrounded exclusively by the feet of this tree.
- 60. Konsiga:** it means in khassonke a place without food and without water, so the bush. The Almameya district chief, as his family grew larger, decided to send some families to the bush for agriculture, fishing and breeding.
- 61. Bambera:** is a place located between Bafoulabe and Diakhitela that does not lack water at any time of the year, a place so conducive to breeding. The Diallo who fought battles against the Malinke were first settled there. After the war, they dispersed and the Diallo of the four clans of Khasso were called *Bamberangolu* "the people of Bambera". They are currently the ruling family of Khasso. The name comes from the name of the cliff in Malinke: "banbelo".
- 62. Almameya:** *Almano* in khassonke means "chief, leader" and *ya* is "in the house of". The elder Sega Doua, who moved to Diamou, saw his name given to the township he created: Almameya "the house of the elder".
- 63. Moundintaxu:** a toponym composed of *Moundin* "softly" in khassonke and *Taxou* "to sit" in soninke. This name is therefore a toponym consisting of a word khassonke and a soninke word which means "gently sit down". The village was founded by Dembélé who settled in Karaya but because of the disagreement with the ruling Diallo family got up and moved to the north of SaboucireAlmameya.
- 64. Yilimalo:** it is the village founded by Kankouillo; it is located south of SaboucireAlmameya.
- 65. Diadieya:** name composed of Diadie "proper name of person" and *ya* "at", so "at Diadie" the village was founded by a brother of Almami Sega.
- 66. Makadeguen:** once the pilgrimage to Mecca was done on foot. It was a year so many pilgrims died in this village, since the soninke called it *Makadaga* "the place where the pilgrims died". By deformation it became Makadeguen.
- 67. Moussala:** toponym consisting of Moussa "proper name of person" and *La* "at home", so "at Moussa house". It is a hamlet of culture of SaboucireAlmameya.
- 68. Gopela:** in soninke, eagle is called *Gope* and *La* in khassonke means "at", so "at Gope". Their ancestor named Mamadi Diallo took you a bunch of meat, a cow and refused to pay because he was strong. Because of his strength, his power, he was compared to an eagle.
- 69. Dioudiou:** it is a village located in the rural district of Segala. On the site there are many trees called in khassonke *Dioudiouwo*. The village was named after the name of the tree.
- 70. Mamasita:** toponym composed of Mama. In Khasso a married woman before going to see her husband is submitted on Wednesday night to a ceremony called "Mamalo" and *Sita* "baobab", Mamasita means "the baobab under which the Mamalo took place". The village is located in the rural district of Segala.
- 71. Hanantare:** *Hana* "varan" and *Tara* "to meet", so "the meeting of the varans". There is a river where there are many lizards; the village that settled in the area was called as well.
- 72. Hanaho:** *Hana* "varan" and *Ho* "river", so it gives "river of varans". It is a river that runs through Almameya and pours into the Kirgou at Diombokhou Segala.
- 73. Kunkusu:** Kunku "bush" and *Su* "house" in Malinke, so it means "bush house". It is a hamlet of culture of Saboucire Almameya.
- 74. Gidinahane:** *Gidi* "hill, mountain" and *nahane* "turn around". It is a twisted place atAlmameya Saboucire where the combatants managed to summon the enemies in case of attack and pursuit.
- 75. Galouka:** From the soninke "get together", the name was given to a small farming hamlet in the Fangan bush. It simply means the union, the agreement.

- 76. *Nouroukourou*:** *Nourou* "is the greenish color that lies on the water" and *Kouro* "big stone", so stones covered with greenish water that is in Nari towards Khontela.
- 77. *Tanbatintin*:** After three years in Lakhamané, he continued on *Tanbatintin* in Tomora through Sawarane and Kabaya. Where he leaned on his spear to rest is this place that was named *Tanba* "spear" and *Tintin* "lean".
- 78. *Foulagore*:** After *Tanbatintin* he came to Gakkou through Kouniakary. Diadie was in charge of Gakkou's animals. After several years, his brother Marenfa Samba came to Gakkou to find his senior brother. Diadie sent her brother and daughter to the pasture, it is this distant bush called *Foula* "Fulani and *Gore* "Park", so the Fulani park".
- 79. *Solimaseppe*:** noun composed of *solima* "young adult" and *seppe* "place where the water leaves under the ground". It refers to a place in Dramexo where water comes out under the ground at any time of the season. This is where young adults are brought in for their panties.
- 80. *Sounkanji*:** it is a water jump full of fish; all the Khasso came to fish in this location at Dramexo.
- 81. *Dafinfeeto*:** *Danfinjo* "it's the name of a tree", *feeto* "in the field", so the toponym refers to "the field of Danfin". It is a space that overflows with the trunks of this tree.
- 82. *Jonbefuha*:** after the death of Sega Yeli, it was his son Xaya who replaced him on the throne of Almameya. As it is Sero and Almameya are of the same mother. The brothers of Almami Sega came to ask their nephew Xaya to join his mother's Sero, since he was too young for them at the time. The slaves of Almameya gathered to tell their leader Xaya not to accept this decision. Where the meeting took place, it was this place that was called *Jon* "slave", *ben* "meet" and *fuha* "desert", so "the place where the slaves met".
- 83. *Gongondoume*:** in Khassonke we speak of this toponym to describe the environment, otherwise the village, the hamlet of culture or the bush located in the middle of two villages.
- 84. *Dialolouhoto*:** *Dialo* "caicedra" *Lu* "the mark of the plural" and *hoto* "under". It means "under the caicedras". It is a space characterized by the presence of many caicedras.
- 85. *Sounameholin*:** *Souname* "green leaf used to make couscous sauce", *holin* "arm of the river", so it means an arm of river on which there is a lot of Soumamo.
- 86. *Kounkoumindalo*:** it is a pasture space. We do not cultivate on this space to avoid any conflict between farmers and breeders.
- 87. *Mamoudouya*:** name composed of Mamoudou "proper name of person" and *Ya* "at home". "Mamoudou" is a village of HawaDembaya whose first village chief was Mamoudou Diallo.
- 88. *Sambaga*:** it is a village created by two owners of animals, one coming from Boundou and the other from Macina. The oldest was named village chief and the village took its name: Sambaga.
- 89. *Maramou*:** it is a village founded by Faraba Demba, but he decided to give the name of his blacksmith to the village: Mariam Kante.
- 90. *Fatanaman*:** it is the village of a great known marabout of all Khasso, Mamadi Sylla affectionately called Fatanama Xexoto. *Fata* "cliff, big flat stone" and *Naman* "which slips" so "big smooth stone".

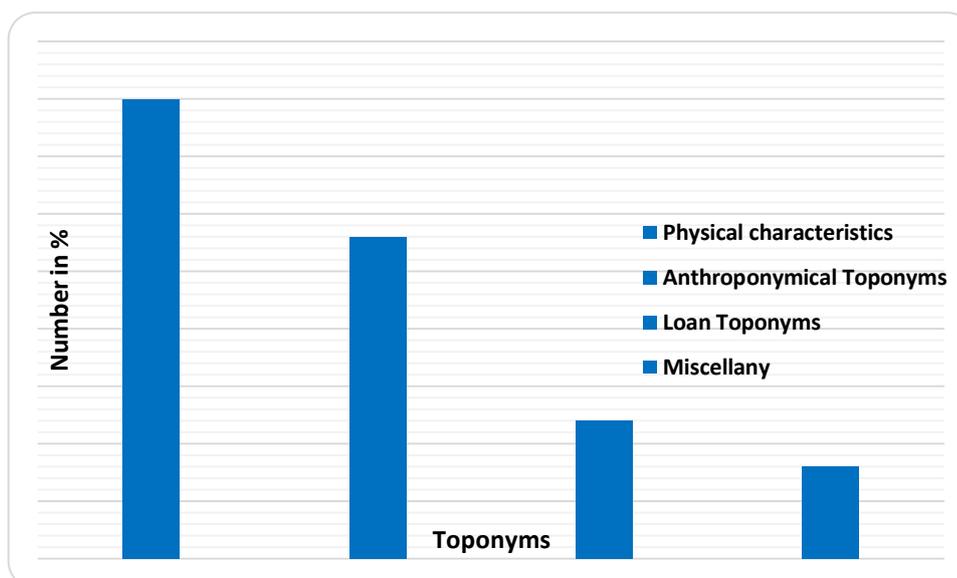


Figure: Typology of the place names

The names of places in Khasso are derived mainly from the physical characteristics of the place (40. %), the names of the first settlers 29 %, loan toponyms (12%) and miscellany toponyms (8%). In Khasso, from Galougo to Kayes, on the left bank of the Senegal River and along the rails; we find many names of soninke origin. This observation allows us to confirm that Soninke had first occupied the current Khasso, which we can reconstruct through the story and onomastics.

Some difficulties

In addition to the difficulties of localization, the unavailability of the collections etc., the polymorphism of the writings given to each of the toponyms is a crucial problem. Yet this problem has been raised for over sixty years:

Le principe fondamental est de suggérer et de provoquer l'adoption d'une forme unique pour un même terme géographique : c'est là un élément évident et nécessaire de clarté. Qui nous garantira en effet qu'une personne non avertie reconnaîtra forcément l'appellation d'une seule et même région dans le Moydir des uns et l'Immidir des autres ?

Il y a suffisamment de sources d'erreur déjà dans la répétition effective des mêmes noms pour qu'on n'en crée pas artificiellement de nouvelles. »⁶ (Basset, 1942 p.13).

However, this crucial problem still remains a hot topic today. Just take a toponym as common as Usubijanña, and you will count a multitude of transcripts (usubijanña, usubijanjan, usanña,). The multitude of notations concerning the same name of place was established during the colonial period; unfortunately, it is still very widespread sixty years after the independence, in the official plan as well as in the practice of the ordinary citizens. For example, if you had transportation developed as in some countries, just put yourself in an urban transport station in the city of Bafoulabe, if you do not pay attention to the figures assigned as direction indicators, and which are fortunately unique for each of them, you will believe that there are several destinations called Usubijanña.

⁶Translation is ours: The fundamental principle is to suggest and provoke the adoption of a single form for the same geographical term: this is an obvious and necessary element of clarity. Who will guarantee us that an uninformed person will necessarily recognize the name of a single region in the Moydir of one and the Immidir of others? There are enough sources of error already in the actual repetition of the same names that we do not artificially create new ones "

Despite this long-standing anarchy, " *il n'existe pas en Afrique d'organisme national ou régional, chargé de déterminer, aux fins d'usages officiels, le nom et l'orthographe des lieux figurant sur les cartes et autres documents officiels.*"⁷ Atoui (1998), p.63.

But the invisible part of the iceberg remains. The "colonial francization", touching the form of the names, reached the signified: thus, Kaxoulou was to become Kakoulou, /, Sousoho / Sissoko, Sissokho, Dambele / Dembele, Diebahate / Diabate, Sanhare / Sangare, Mahan / Makan....

According to Atoui (opcit) : « *Il n'est pas étonnant que Belhoussine ait plus de 100 orthographes en Algérie* »⁸. With the digitization (example of birth certificate), globalization and its corollary, the normalization, in Latin characters, tolerating the circulation of goods and people and prohibiting the orthographic mobility of their names, the problem has taken an exponential dimension. Khassonke onomastics is the object of systematic allographic practices.

III. Conclusion:

This paper intends to inform on the socio-cultural aspects of the khassonke place names. Thus, for example as its nomenclature suggests, the village in khassonke culture is presented as a basic social group headed by a chief, in its organization the village is a hierarchical unit comprising ordinary residents on the one hand and a chief on the other hand: the village chief as leader of the extended family typical of the African tradition reserves the right to give his own name to the village of which they are founder, immortalizing in this way his own name which, with time, can become an emblem of ethnic identity.

In summary, the study shows that the names of villages translate khassonke history: they tell the story of the interaction of man with his natural and social environment. As Sissoko (1986) says: thanks to toponymy, we know that in Khasso, there has been first a soninke settlement.⁹

References

- Allati, A. (1998). Tal : une base toponymique ancienne de l'Afrique du Nord et des îles Canaries, in NRO n° 31-32, Paris, pp. 143-156. Retrieved from <http://uae.academia.edu/AbdelazizAllati> on July, 7th 2017.
- Atoui, B. (1998). *Toponymie et espace en Algérie* : Institut National de Cartographie. Alger : Imprimerie Imbert.
- Basset, A. (1942). Note sur la graphie des toponymes (extrait des travaux de l'Institut de Recherche Sahariennes, tome I, 1942), Alger : Imprimerie Imbert.
- Cissoko, S.M. (1986). *Contribution à l'histoire politique du Khasso dans le haut Sénégal des origines à 1854*. Paris : L'Harmattan racine du présent.
- Fayna, A. S. (2001). *De l'analyse des Toponymes berbères à travers des sources d'Al-Bakri (XIe siècle)*. Mémoire de DEA, INALCO, Paris.
- Loicq, J. (2003). La Toponymie ou science des noms de lieux. Son application au patrimoine celtique de l'Ardenne in *Folia Electronica Classica*, N°5, P.17-29.
- Mbo, A. C. N., (2003). *Onomastique et histoire au Congo Brazzaville*. Paris. Etudes Africaine, L'Harmattan.

⁷Translation is ours: there is no national or regional body in Africa to determine, for the purposes of official use, the names and spelling of places on maps and other official documents

⁸Translation mine: it is not surprising that Belhoussine has more than 100 orthographies in Algeria.

EXPLOITATION DES PAYSAGES DE VALLEES DANS LA SOUS-PREFECTURE DE BEOUMI (Centre de la Côte d'Ivoire)

Nambégué SORO*, Pascal Kouamé KOFFI**

* Maître Assistant au Département de Géographie, UFR Communication, Milieu et Société,
Université Alassane Ouattara - Bouaké

(+225) 07 70 14 99/03 02 02 80/ nambeguesoro@yahoo.fr

**Doctorants au Département de Géographie, UFR Communication, Milieu et Société –

Université Alassane Ouattara - Bouaké

(+225) 47 06 67 65/ kkvpeas24@gmail.com

RESUME

Cette étude est consacrée à la mise en valeur des vallées par les paysans dans le Département de Béoumi. L'objectif de cette recherche est de montrer le niveau d'exploitation de ces milieux hydromorphes au potentiel agronomique élevé. Dans cette optique, un échantillonnage spatial par la méthode des toposéquences a été fait en vue de mettre en évidence les caractéristiques des bas-fonds. L'interprétation et l'analyse des images satellitaires ont permis d'étudier l'occupation du sol dans les vallées de la sous-préfecture de Béoumi. L'étude a montré qu'il y a trois types de vallées : les vallées en forme de versant strict (type 1), les vallées à pente faible (type 2) et les vallées à pentes faible et à plancher alluvial (type 3). Il ressort de l'analyse de l'occupation de ces vallées entre 2002 et 2015, une progression de 11% dans leur humanisation. Toutefois, il existe des préférences dans leur choix quant à la mise en exploitation par les paysans. Les types 2 et 3 font objet d'intérêt à cause de leur topographie qui permet un aménagement facile et rentable contrairement au type 1 où la topographie offre des conditions physiques moins favorables. L'humanisation accrue des vallées contribue à accroître la production et donc d'assurer une sécurité alimentaire dans la sous-préfecture de Beoumi.

Mots clés : Côte d'ivoire, Paysage, Vallées, Humanisation, Béoumi.

ABSTRACT

This study is devoted to the development of the valleys by the peasants in the Department of Béoumi. The objective of this research is to show the level of exploitation of these hydromorphic environments with high agronomic potential. With this in mind, we first carried out a characterization of the valley landscapes from a spatial sampling by the toposequence method. Then the interpretation and analysis of satellite images made it possible to study the exploitation of valley landscapes in the Beoumi sub-prefecture. The study showed that there are three types of valleys: narrow-slope valleys (type 1), low-slope valleys (type 2) and low-slope valleys with an alluvial floor (type 3). The dynamics of the occupation of these valleys between 2002 and 2015 shows an 11% growth in their humanization. However, there are preferences in their choice as to their exploitation by the peasants. Types 2 and 3 are of interest because of their topography which allows easy and profitable development, unlike type 1 where the topography offers less favorable physical conditions. The increased humanization of the valleys is helping to increase production and therefore ensure food security in the Beoumi sub-prefecture.

Keywords: Ivory Coast, Landscape, Valleys, Humanization, Béoumi.

INTRODUCTION

En Côte d'Ivoire, la superficie des vallées et des plaines irrigables sont estimées à 180 000 ha. Seulement 18% de ces terres sont exploitées soit 32 500 ha (NEPAD, et FAO, 2005). Ces chiffres montrent une faible utilisation des vallées. Selon Touré A. T (1992), deux grands groupes de facteurs expliqueraient cette situation. Il y a les facteurs humains, c'est-à-dire les pesanteurs sociologiques et le filtre culturel qui font que les paysans ont une préférence pour une agriculture de plateaux liée à des habitudes alimentaires basées sur des cultures sèches. A ce facteur il faut ajouter les freins d'ordre psychologique bien ancrés dans la crainte d'une perte de la virilité de celui qui exerce une activité agricole de bas-fond. Enfin il y a également des considérations religieuses qui présentent les bas-fonds comme un sanctuaire abritant des divinités.

Cependant, depuis les années 1970, la mise en valeur des vallées a pris une proportion de plus en plus importante (Koli Bi et Assouman, 2013). L'intérêt suscité de nos jours autour des milieux hydromorphes s'explique par la récession pluviométrique observée depuis plusieurs décennies (Brou, 2005) à laquelle s'ajoute la pression démographique qui fait que les terres cultivables de plateau sont devenues rares. Les espaces jugés hostiles autrefois (A. Touré, 1992) font l'objet de recours pour des besoins de production.

Dans les années 1969-1970 et dans le souci d'impulser le développement socio-économique équitable de l'ensemble du territoire, l'État ivoirien a initié plusieurs projets sectoriels d'aménagement. A cet effet, l'AVB (Autorité pour l'aménagement de la vallée du Bandama), Société d'État à vocation d'aménagement régional et intégré, est créé par décret en Août 1969 suite à la décision de construire le barrage hydro-électrique de Kossou. Financé à hauteur de 29 milliards FCFA, ce projet a été conçu initialement pour une durée de vie estimée à environ 99 ans. La Sous-préfecture de Béoumi a bénéficié de ce projet qui visait d'une part, le développement de la pêche sur le lac artificiel créé, et d'autre part, l'intensification de l'agriculture autour de celle-ci (Lassaily, 1986). C'est suite à la mise en œuvre de ces objectifs que l'exploitation des vallées a véritablement été amorcée dans cette région à travers un aménagement hydro-agricole de près de 1300 exploitations familiales pour les cultures maraîchères, la riziculture inondée et la pêche. Cette innovation a-t-elle favorisé la mise en culture des bas-fonds ? Quel est le niveau d'exploitation des paysages de vallées dans la Sous-préfecture de Béoumi ?

La présente étude vise à montrer le niveau d'exploitation des vallées dans la sous-préfecture de Beoumi. De façon plus spécifique, il s'agit de caractériser les paysages de vallées et de proposer une carte de l'occupation du sol permettant d'évaluer le niveau de ces milieux hydromorphes.

PRÉSENTATION DE LA ZONE D'ÉTUDE

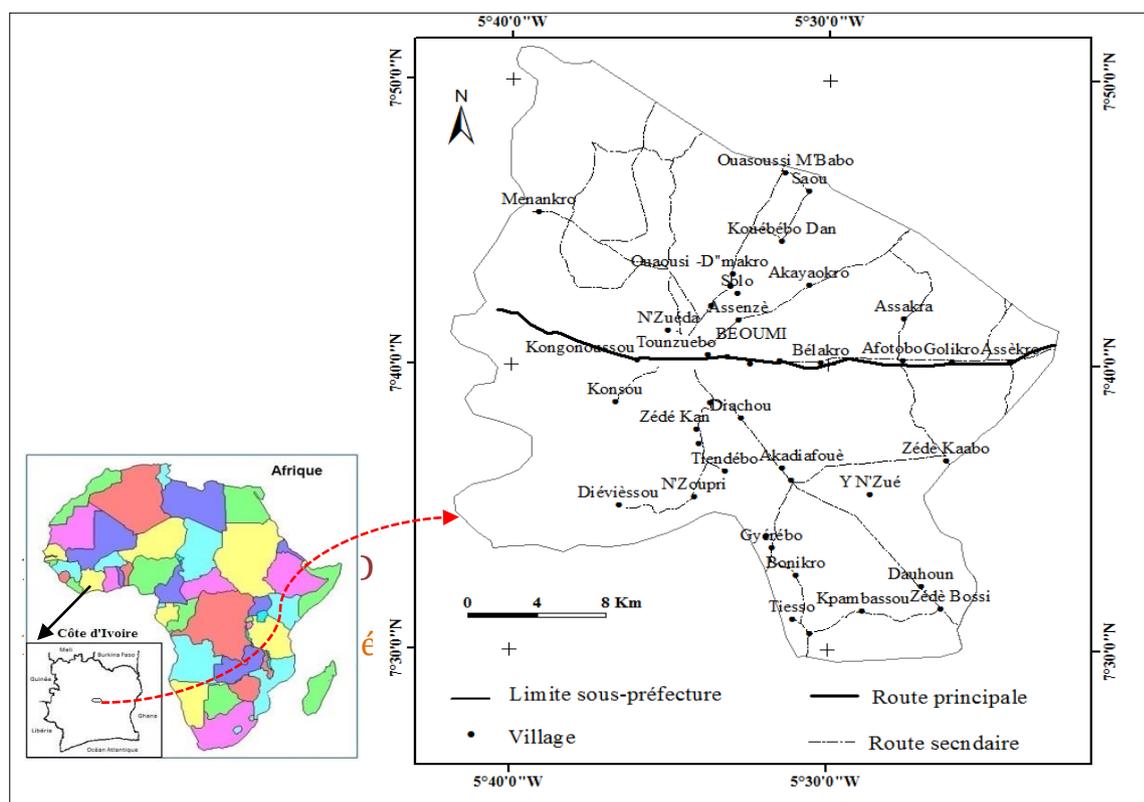
La sous-préfecture de Béoumi est située administrativement dans la région de Gbêkè au Centre de la Côte d'Ivoire. Ce territoire est compris entre les latitudes 7°30' et 7°52' Nord et entre les longitudes 5°22' et 5°43' Ouest. Il couvre une superficie de 808 Km², il est limité à l'Ouest par la sous-préfecture de Kondrobo, à l'Est par les sous-préfectures de Languibonou et Sakassou, au Nord par celui de Bodokro et au Sud par les sous-préfectures d'Ando-krekrenou et Toumodi-Sakassou (Figure 1). La population de la sous-préfecture est estimée à 73 475 habitants (RGPH, 2014) soit une densité de 90,93hab/km².

Les caractéristiques physiques se calquent essentiellement à celles de la région. Le climat est du type subéquatorial de transition à quatre saisons avec une moyenne pluviométrique qui tourne autour de 1100mm par an. La première saison des pluies démarre en Avril pour s'amenuiser dans le mois de Juillet. La deuxième saison, centrée sur les mois de Juillet et Août, est sèche (petite saison sèche). De Septembre à Octobre, c'est le deuxième épisode pluvieux qui constitue la petite saison des pluies. La quatrième, dite grande saison sèche, commence en Novembre pour prendre fin en Mars. Elle a pour caractéristique principale l'influence de l'harmattan, vent desséchant, venant du nord-est.

Le relief est celui des plateaux sur schiste variant entre les altitudes 200 et 300m. Il est incliné du Nord-est au Sud-ouest. Sur ce plateau est dessiné un réseau hydrographique dont le collecteur principal est le fleuve Bandama situé à l'Ouest de la Sous-préfecture.

Les sols sont de types ferrallitiques moyennement ou faiblement désaturés.

la végétation est une savane guinéenne, c'est-à-dire une végétation de savane et parsemée d'îlots de forêts denses semi-décidues.



Cette étude a suscité le recours à trois types d'image. Les premières sont les images de photographies aériennes obtenues auprès du Centre de Cartographie et de Télédétection (CCT). Elles sont au nombre de 29 et issues de deux missions. Il s'agit de l'UNDP-34 et UNDP-45. L'utilité de ces images est de délimiter les vallées. Les secondes sont des images satellitaires Landsat OLI/TIRS (Operational Land Imager / Thermal Infrared Sensor). Elles sont issues de la scène 197/054 du 15 avril 2002 et du 26 Juin 2015. Leur résolution spatiale est de 30x30m et sont de la projection UTM 30 N avec pour ellipsoïde de référence WGS 84. D'ailleurs, ces images ont été utilisées pour détecter l'occupation du sol dans les vallées de la sous-préfecture de Béoumi. Enfin, la troisième est une image ASTER GDEM (Advanced Spaceborne Thermal Emission and

Reflection Radiometer/Global Digital Elevation Model). Cette image a permis de faire ressortir le réseau hydrographique de la sous-préfecture de Béoumi. Il convient de souligner que toutes ces images satellitaires ont été recueillies sur le site <http://glovis.usgs.gov/>.

Des enquêtes de terrain ont été effectuées. Réalisée pendant trois mois, l'enquête de terrain s'est effectuée sur la base d'entretien et d'administration de questionnaire. Les entretiens ont eu lieu auprès de la direction départementale de l'Agence Nationale du Développement rural (ANADER) et Office National du développement du riz (ONDR). Le questionnaire a été administré à Béoumi ville, Assakra, Ouaoouassi, Ouaoouassi-Mbabo, N'drebo, N'zoupli, Solo, Zèdè-Kaabo. Nous nous sommes intéressées à 120 individus dont 15 par village. Le choix raisonné a été privilégié. Le critère de choix est que le village doit avoir un cours d'eau dans ses environs avec une vallée à surface exploitable et/ou exploitée. Enfin, ces villages sont choisis de sorte que tous les secteurs de la sous-préfecture soient relativement pris en compte.

En outre, nous avons effectué des levés topographiques sur un échantillonnage de 50 vallées sur Google Earth et sur le terrain. La réalisation de ces levés sur les séquences de vallée a nécessité l'utilisation d'un GPS (Global Positions Systems) pour avoir les distances et les dénivelées sur le terrain. Elle résulte de données mesurées concernant le développement (longueur), la pente et la dénivelée des séquences de vallées.

1.2. Méthode de traitement de données

Dans le traitement des données, nous avons procédé en trois étapes : la cartographie des paysages de vallée, l'analyse de la dynamique de l'occupation du sol dans les vallées, l'exploitation des données collectées sur le terrain.

Cartographie, classification et caractérisation des paysages de vallée : la cartographie des paysages de vallées s'est basée sur la photo-interprétation. En effet, à partir des images aériennes, un montage stéréoscopique a été réalisé. Sur ce dernier, a été posé un papier calque. Nous nous sommes servis de stéréoscopes pour mettre en relief la surface visible au travers le papier calque. Cela est rendu possible grâce aux points homologues repérés sur les images adjacentes. Ainsi, apparaissent les ruptures de pentes. Les contours des vallées ont pu être reportés sur le calque à l'aide de critérium. Les papiers calques, au nombre huit (8), sont par la suite scannés et enregistrés en fichiers JPEG. Aussitôt, ces fichiers ont été géoréférencés et montés en mosaïque dans environnement ENVI. La mosaïque ainsi obtenue a fait objet de numérisation pour obtenir un fichier vecteur en format shaphile dans le logiciel Arcgis.

Au niveau de la classification, nous sommes basées sur la méthode d'Analyse Factorielles de Correspondance (AFC). En effet, cette méthode a servi à faire des analyses multidimensionnelles en dégageant un certain nombre de facteurs à la base de l'ordonnancement des vallées. Cela aboutit à faciliter l'obtention de classes d'hierarchie emboîtées des individus et des variables. Pour ce faire, on s'est servi du logiciel SPSS.

Pour ce qui est de la caractérisation des vallées, nous avons mis en place des toposéquences dont la morphométrie a permis la réalisation des profils topographiques. Ceci a facilité le découpage de l'espace en facettes topographiques.

Extraction du réseau hydrographique : la maille du paysage. À l'aide du logiciel Arcgis 10.2, on a extrait le réseau hydrographique de la sous-préfecture de Béoumi à partir de l'image Aster de la région de Bouaké. Dans la pratique, le processus de simulation suit plusieurs étapes : La première étape est le remplissage, il s'agit dans cette étape de corriger le MNT (Modèle Numérique de Terrain) en remplissant les pixels d'erreur. La deuxième étape à consister à déterminer la direction du flux des cours d'eau. Ensuite, la troisième partie a consisté à une accumulation des flux. Enfin, on a abouti à l'ordonnancement du réseau hydrographique. Dans le cadre de l'étude, la méthode adoptée pour la classification du réseau est la méthode de Stralher (1952). Le choix de cette codification pour ce travail vient principalement du souci de pouvoir se référer aux travaux

antérieurs qui, dans leur grande majorité, utilisent celle-ci. Stralher définit l'ordre d'un cours d'eau de la façon suivante : tout cours d'eau sans affluent est d'ordre 1, un cours d'eau formé par la confluence de deux cours d'eau d'ordre ω est d'ordre $\omega + 1$ et un cours d'eau formé par la confluence de deux cours d'eau d'ordres différents prend l'ordre du cours d'eau le plus élevé. Ainsi l'on a pu établir les mailles du paysage.

Analyse de la dynamique de l'occupation du sol dans les vallées : La méthode de comparaison diachronique de classification a été utilisée comme dans les travaux de Hoang et al. (2008) pour détecter les changements d'occupation des sols. Le principe de cette méthode est basé sur la classification de deux scènes acquises à des dates différentes. Les principales étapes sont la correction géométrique des images, l'amélioration de leur qualité et la classification proprement dite. La première étape concerne le prétraitement des données d'images. Elle englobe les prétraitements d'images à travers les corrections géométriques et les corrections radiométriques. La deuxième étape consiste à faire un assemblage des bandes. Le processus se décrit comme suit : une fois que le téléchargement des images Landsat est terminé, on a un dossier Zip, la première chose à faire, c'est de le décompresser, on observe alors là plusieurs fichiers (des bandes) qui ont comme extension TIF. Ensuite, la troisième étape comporte les mosaïques des images et l'extraction de la zone d'intérêt. Enfin, la dernière étape consiste à faire une classification. La méthode choisie ici est la classification supervisée. En se basant sur la connaissance du terrain et sur la signature spectrale, on définit pour chaque pixel de l'image sa classe d'appartenance. L'algorithme utilisé est celui du maximum de vraisemblance. Il permet de calculer pour chaque pixel sa probabilité d'appartenir à une classe plutôt qu'une autre. Ainsi, la démarche suivie se décline en 4 étapes :

- L'interprétation visuelle des images satellitaires en se basant à la fois sur les caractéristiques des classes d'occupation du sol et notre connaissance du terrain ;
- La sélection d'un nombre de zones d'entraînement pour les classes voulues ;
- L'évaluation de la fiabilité de notre classification
- Le contrôle du résultat obtenu à l'aide de GPS sur le terrain.

A l'issue de ce traitement, ont été dressés des tableaux qui résument la dimension statistique des types d'occupation du sol. Ce sont les superficies en hectare et pourcent. Le croisement a permis de dégager l'évolution en chiffre et graphique.

Analyse des données socioéconomiques. A ce niveau on a usé du logiciel Excel pour dresser des graphiques d'évolution des exploitations des vallées. Cela a permis d'évaluer la dynamique du paysage des vallées précédemment analysée. Aussi, une corrélation a été mise entre les types de vallées et leur exploitation.

2. RÉSULTATS ET DISCUSSIONS

2.1. Typologie et caractéristiques des vallées dans la sous-préfecture de Béoumi

Les paysages des vallées sont des associations complexes de segments de paysages. C'est ce que témoignent les formes et les caractéristiques morphométriques au terme de la classification. Ainsi, le traitement statistique de l'ensemble des paramètres de ces milieux dépressionnaires a permis d'aboutir à une typologie (figure 3). On peut noter le regroupement des séquences de vallées par rapport aux axes factoriels en trois types de vallées dans la sous-préfecture de Béoumi. Pour la plupart de ces vallées, les individus sont reliés par les caractéristiques morphométriques générales communes. Ces caractéristiques se décrivent à travers les individus ou vallées qui ont les mêmes classe de pente, de dénivelé et de longueur.

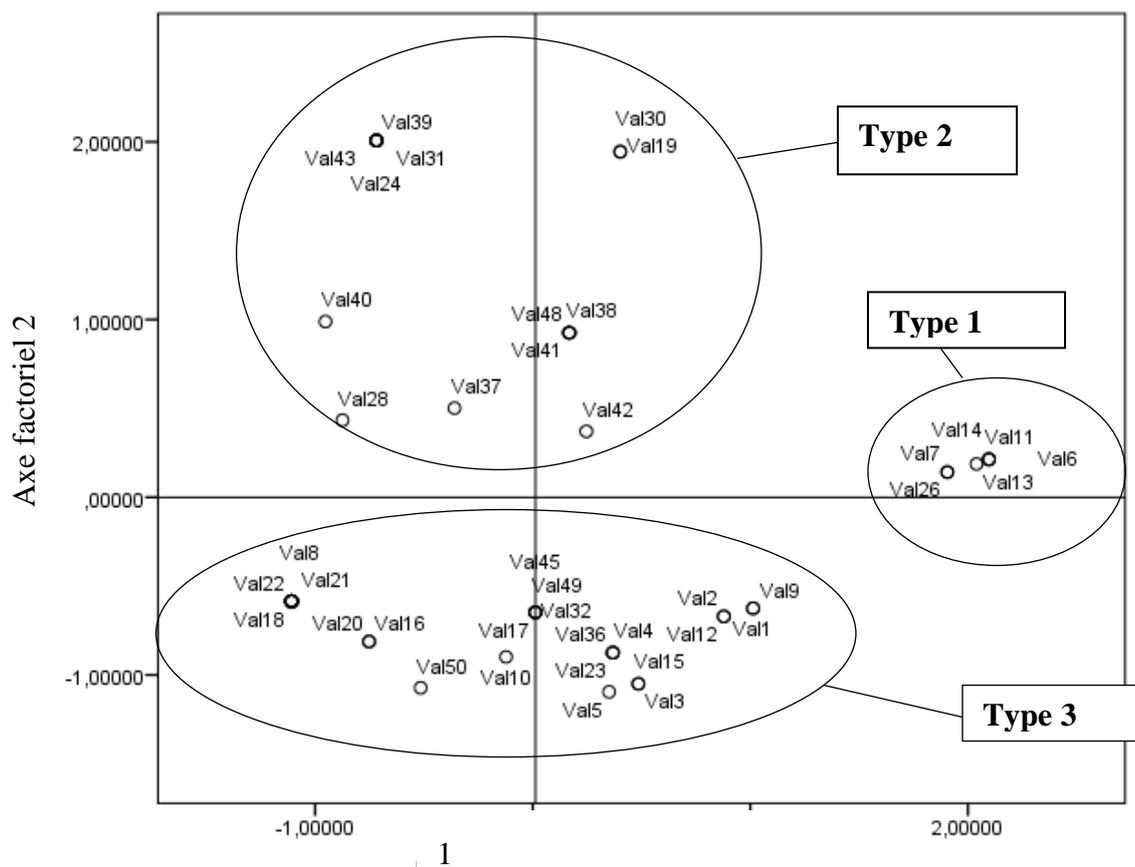


Figure 3 : Graphique des séquences de vallées sur les axes factoriels 1 et 2.

Ces caractéristiques se décrivent à travers les individus ou vallées qui ont les mêmes classe de pente, de dénivelé et de longueur. En voici la nomenclature :

Type 1 : Son nuage représentatif est peu éloigné des deux autres. Il est situé à droite du demi-axe 1. Ses caractéristiques morphométriques sont les suivants : il s'agit des vallées à forte ou très forte pente, au dénivelé moyen à très fort et un développement très faibles. A travers ces caractéristiques précédentes, ce groupe est appelé « Vallées en forme de versant strict».

Type 2 : Son nuage est situé au-dessus de l'axe 2. Il représente les individus de l'échantillon des vallées. Ses caractéristiques morphométriques sont les suivants : Longueur très faible, des pentes très faibles et des dénivelés faibles. Ce type de vallée est dit « vallées à pente faible en aval des séquences».

Type 3 : Son nuage est composé d'une grande majorité des individus ou vallées de l'échantillon. Celui-ci se situe en dessous de l'axe 2. Il a les caractéristiques morphométriques suivantes : Pente faible, dénivelé assez moyen et un développement assez marqué au niveau du fond de la vallée. Ce type de vallée est dénommé « Vallée à pente faible et à plancher alluvial en aval des séquences».

On a pu mettre en évidence la distribution spatiale de ces paysages de vallée dans la sous-préfecture (Figure 4). Ce qui permet de mettre en évidence les étendues des différents types de vallées (Tableau 2).

Tableau 2: Extension des différents types de vallées

Types de vallées	Superficies (ha)	Etendues(%)
------------------	------------------	-------------

Types I	5 869,36	30,75
Types II	2010,18	10,55
Types III	11 203	58,70
Total	19 082,54	100

Sources : Images satellitaires + nos calculs statistiques.

Les vallées à plancher alluvial (Type III) occupent une grande superficie de l'espace totale de la zone d'étude. Elles couvrent 11 203 (58,70 %). Elles sont caractérisées par des pentes faibles (inférieure à 3%) et un développement assez marqué (Figure 5b). On les retrouve au niveau des ordres de grandeur du cours 3,4 et 5. Elles se trouvent à l'Ouest, au Centre et à l'Est de la sous-préfecture. Par ailleurs, celles des vallées à versant très strict occupent la seconde place avec une superficie de 5 869,36 ha (30, 75%) de l'espace totale. On les rencontre plus au sud de la zone d'étude. Elles sont caractérisées par les versants à pente très fortes (Supérieur à 8%) et un profil topographique généralement convexe (Figure 5c). Elles occupent pour la plupart les têtes des réseaux hydrographiques. Ces vallées se rapprochent de celles de la région de Katiola (Touré., 1992) au Nord de la région de Bouaké à laquelle appartient la sous-préfecture de Béoumi. Enfin, celles des vallées à pente faible en aval des séquences situées sur les têtes du réseau hydrographiques ont une superficie de 2010,18ha (10,55%). Elle est caractérisée par une pente faible (5%) et un profil régulier sur le versant (Figure 5a).

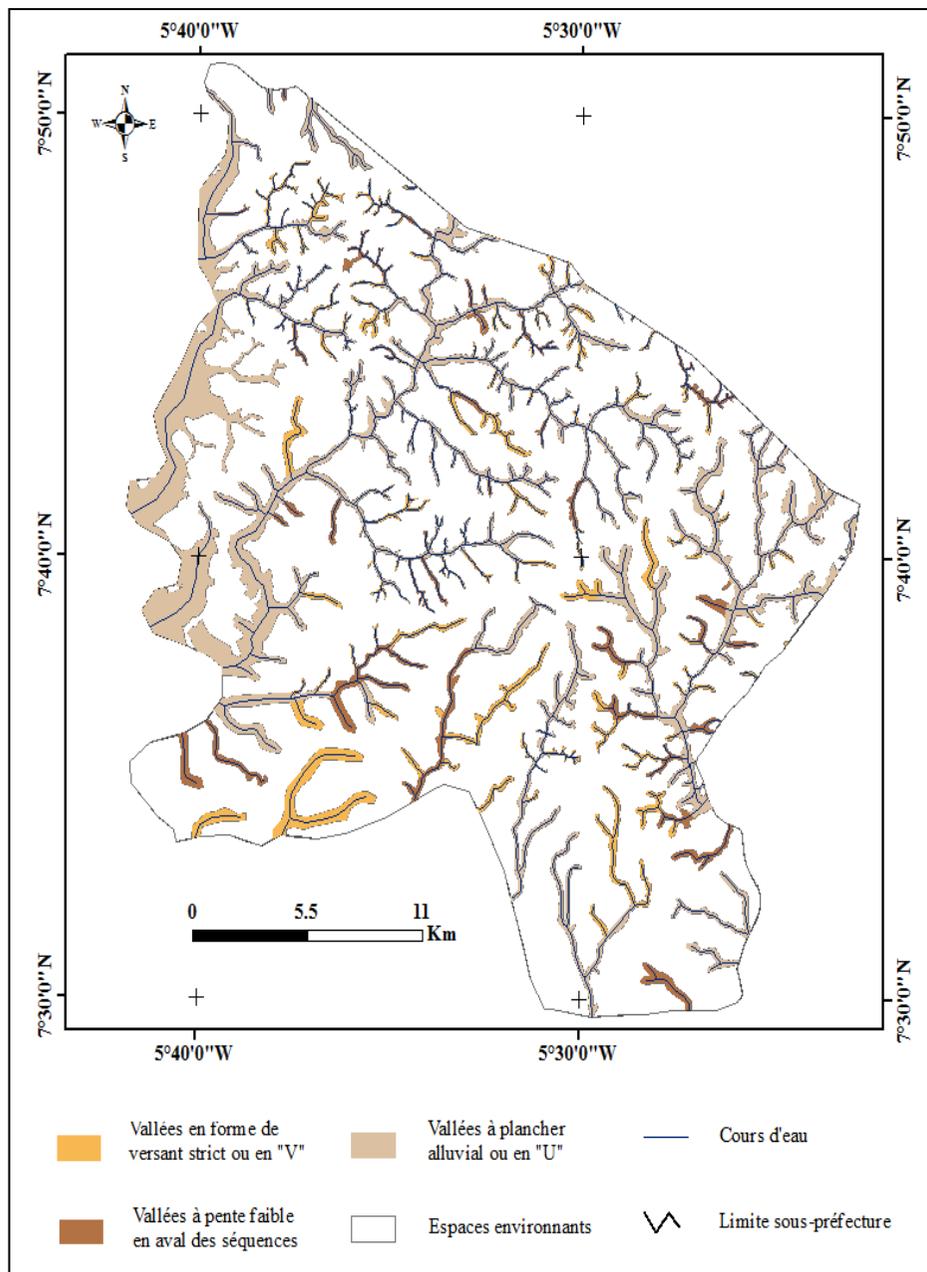


Figure 4 : Répartition spatiale des types de vallées dans la sous-préfecture de Béoumi
(Source : Photos aériennes CCT)

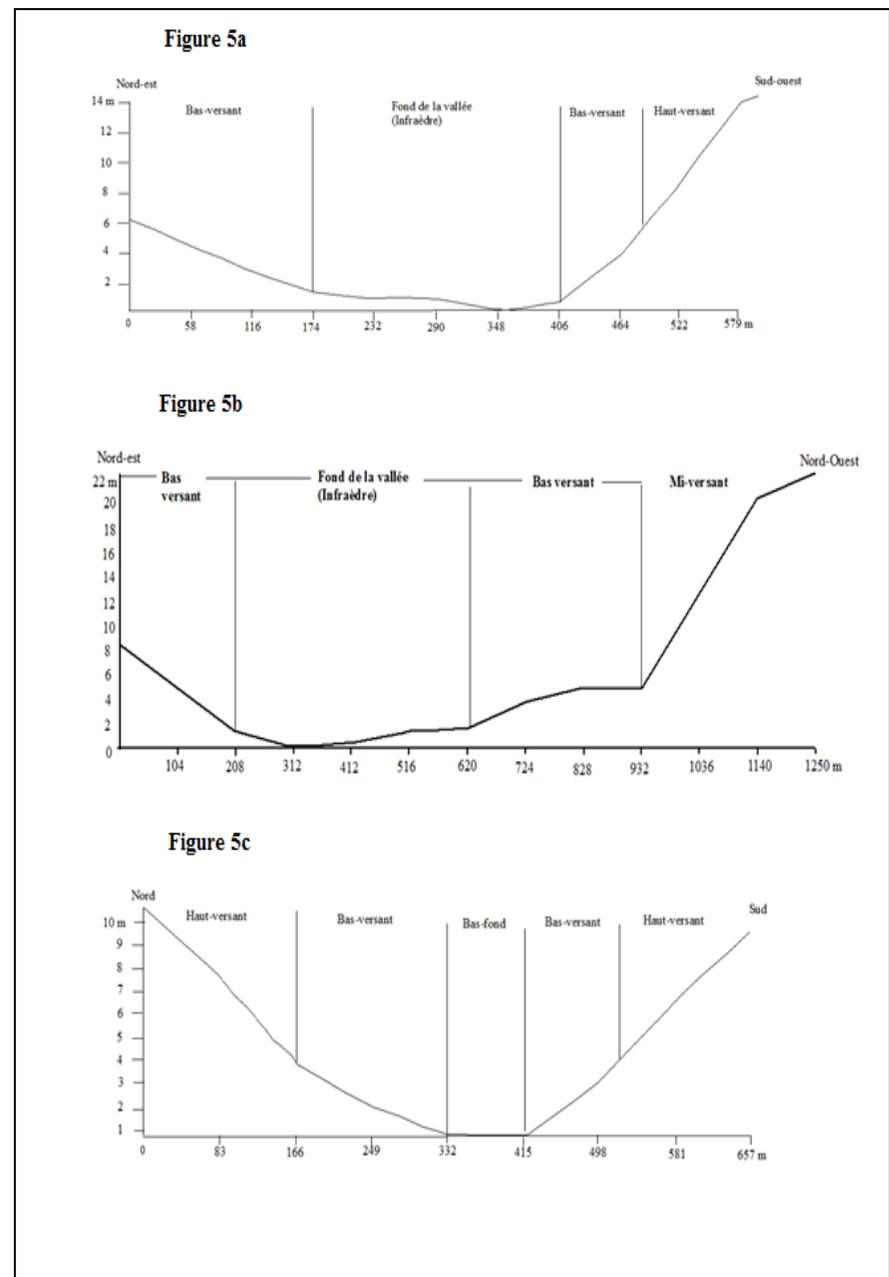


Figure 5 : Profil topographique des paysages de vallées dans la sous-préfecture de Béoumi

2.2. Dynamique de l'occupation du sol dans les vallées

Les différentes cartes de la figure 6 ont servi de base de réflexion de l'étude de la dynamique de l'occupation du sol dans les vallées. Aussi, la mise en évidence de cette évolution s'appuie sur des informations quantitatives tirées d'une part de chacune des cartes, et d'autre part de leur croisement (Tableau 4). On constate qu'en 2002 les forêts et/ou les savanes boisées occupent une superficie de 4 047 ha (24%). Elles se localisent à l'ouest de la région. La savane arbustive et/ou herbeuse elle, occupait 25 % du territoire. En outre, les cultures et/ou jachères, les habitats et/ou sols nus et les étangs occupaient quant à eux respectivement 37 %, 04 % et 10 % du territoire de la sous-préfecture de Béoumi.

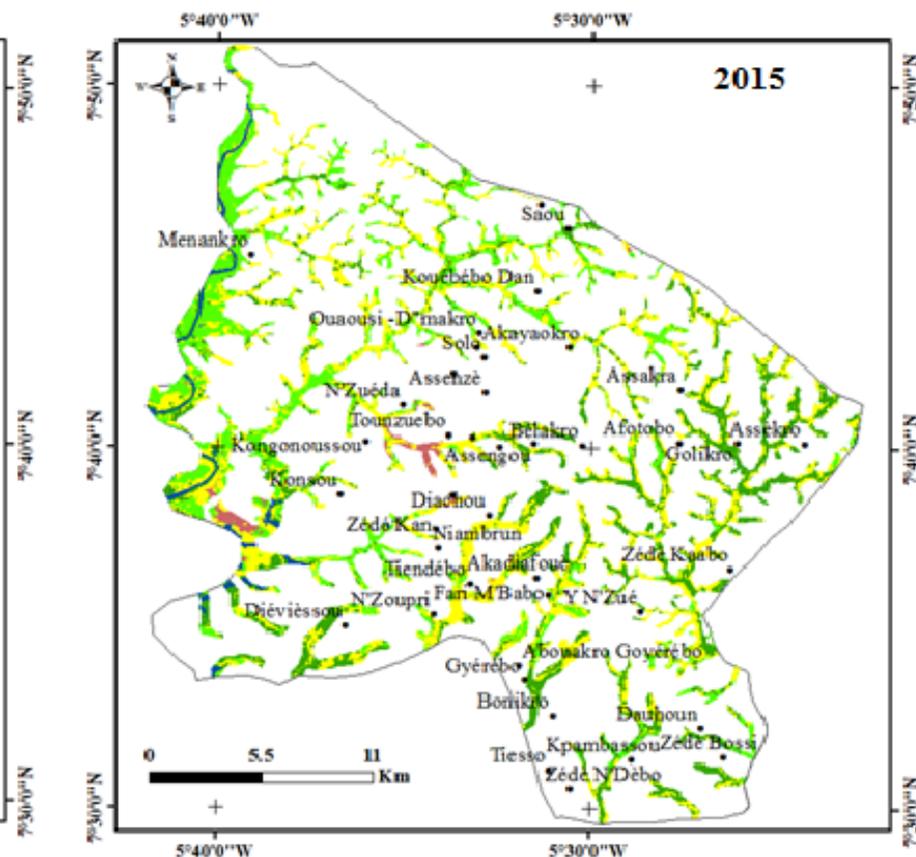
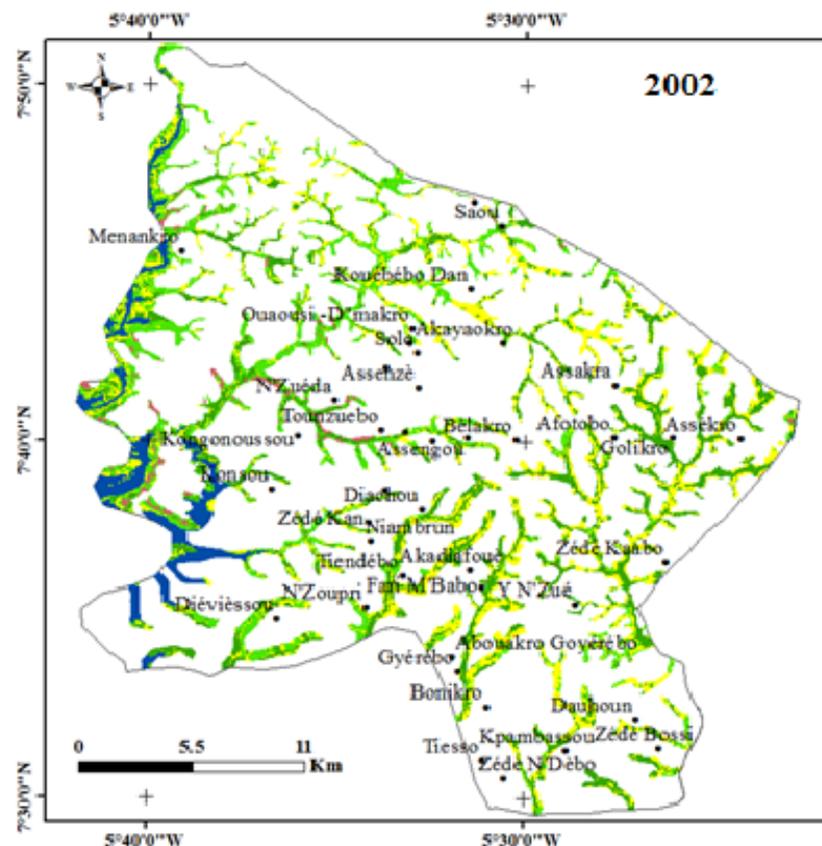
Tableau 4 : Superficies de l'occupation du sol dans les vallées en 2002 et 2015

Types d'occupation du sol	Superficie en 2002		Superficie en 2015		Taux d'évolution (%)
	Ha	Pourcentage(%)	Ha	Pourcentage(%)	
Forêt et/ou savane boisée	4 046	24	3 800	22	-2
Savane arbustive et/ou Herbeuse	4 322	25	3 907	23	-2
Cultures et/ou Jachères	6 365	37	8 287	48	-11
Habitats et/ou sol nus	693	04	501	4	0
Etangs	1 725	10	638	3	-7

Sources : Landsat 2002 et 2015 + nos calculs statistiques.

Par contre en 2015, le mode d'occupation du sol dans les vallées a sensiblement évolué au niveau des espaces humanisés. A cet effet, les forêts et/ou savanes boisées s'étendent sur 22 % de la superficie totale, la savane arbustive et/ou arborée occupe 23 %. Par ailleurs, les cultures et/ou jachères occupent 48 % de la superficie totale considérée. Les habitats et/ou sols nus et les étangs occupent respectivement 04 % et 03 % de la superficie totale de la zone étudiée.

Ces observations sont expliquées par la récession pluviométrique et la réduction des espaces agricoles sur les terres fermes (Sarraf et al., 2015). D'autre part, cette évolution de mise en valeur des vallées est aussi expliquée par le retour des jeunes au village qui n'ont pas réussi à s'installer dans les zones forestières (Enquêtes personnelles). Cette forte population rurale explique l'évolution positive des surfaces humanisées dans les vallées. Cela est dû au fait que dans la zone d'étude, les sols sont réticulés et schisteux sur les interfluves tandis que sur les bas de versants, ils sont hydromorphes à gley composés d'un mélange de végétaux en décomposition (humus) et de matériau pédologique sous l'effet du battement du niveau des eaux (Koli bi et Assouman S., 2013).



 Mosaïques cultures/jachères

 Savanes arbustive et/ou savane herbeuse

 Etangs

 Forêt et/ou savanes boisées

 Localités et/ou sol nus

 Limite sous-préfecture

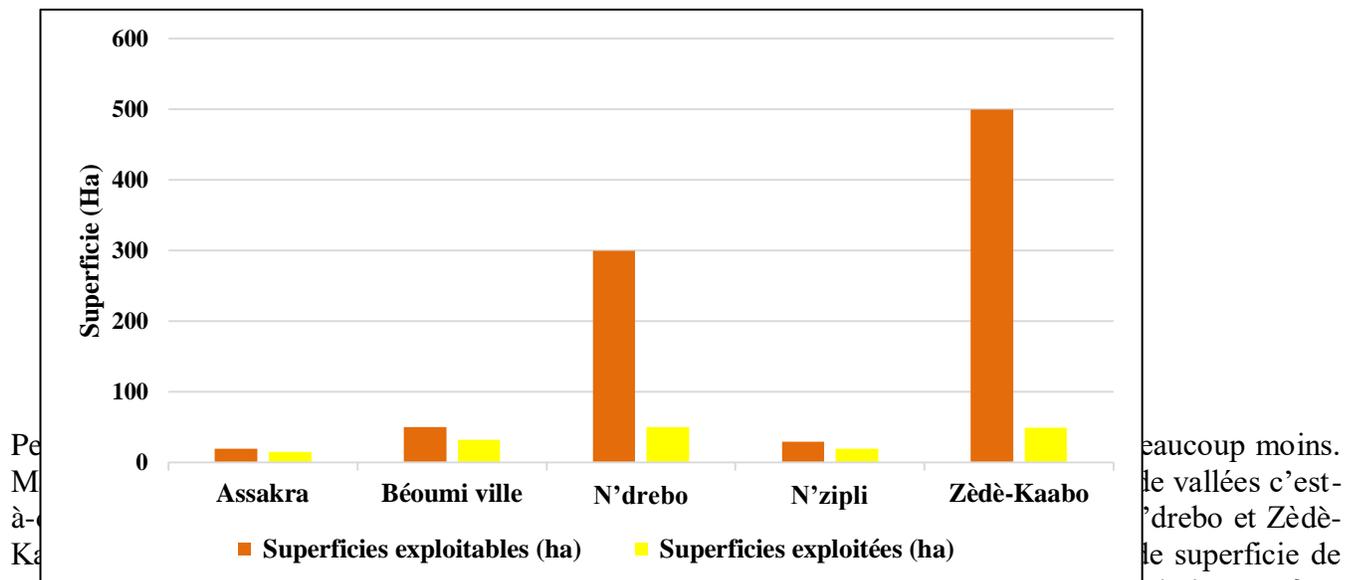
Il ressort de l'analyse de la dynamique de l'occupation du sol des vallées que celles-ci sont encore faiblement mises en valeur.

2.3. Exploitation des paysages de vallée

2.3.1. Etat actuel de l'exploitation des vallées

L'état actuel de l'exploitation des vallées montre que ces paysages intéressent différemment les populations de la sous-préfecture (Graphique 1).

Graphique 1 : Répartition des superficies exploitables et exploitées par localités



Peu de vallées sont exploitées, beaucoup moins. Dans la sous-préfecture de Beoumi, il y a d'une part des vallées qui connaissent une ruée humaine et d'autre part, celles qui intéressent moins la population. Les vallées c'est-à-dire N'drebo et Zèdè-Kaabo exploitent respectivement, seulement 16,67 % et 09,8 % de leur surface totale exploitable. Par contre, le deuxième groupe de localités, c'est-à-dire la ville de Béoumi et les villages de Assakra et de N'zipli, met en valeur la majorité de leur superficie exploitable. Les paysans de la ville de Béoumi mettent en valeur 64 %, le village d'Assakra situé à 17 Km de la ville exploite 75 % sur 20 ha disponible. Celui du village de N'zipli exploite 66,67 % de la superficie exploitable des vallées.

C'est dire que dans la sous-préfecture de Beoumi, il y a d'une part des vallées qui connaissent une ruée humaine et d'autre part, celles qui intéressent moins la population.

2.3.2. Mise en valeur des vallées en fonction des types

Nous rappelons que les résultats ont fait ressortir trois types de vallées caractérisées par leur forme. Ce sont les vallées du type I appelées vallées en formes de versant strict, les vallées à pente faibles en aval des séquences (Types II) et les vallées à plancher alluvial (Type III). En outre, l'occupation du sol dans les vallées montre que les espaces anthropisés occupent une superficie de 8 237 ha (39%) de la superficie totale en 2015.

Tableau 5 : Proportion des superficies anthropisées par type de vallées

Types de vallées	Superficie totale (ha)	Superficie anthropisée (ha)	Proportion (%)
------------------	------------------------	-----------------------------	----------------

Type I	5 869,36	1 718,42	29,27
Type II	2 010,98	1 052,03	52,39
Type III	11 203	5 266,63	47,11
Total	19 082,54	8 287,08	

Sources : Images LANDSAT 2015, Photographies aériennes + nos calculs statistiques

Selon les statistiques, l'on constate que les vallées de types II et III sont plus anthropisées. Elles occupent respectivement une proportion de 52,39 % et 47,11 %. Cela s'explique par le fait que les vallées à pente faible et à plancher alluvial (**Type 3**) et celles des vallées à pente faible en aval des séquences (**Type 2**) sont considérées comme des espaces idéaux pour la pratique agricole et notamment pour la riziculture. Donc, ces vallées sont recherchées du fait de l'horizontalité de leur plancher. Par ailleurs, ce sont ces vallées qui gardent plus d'humidité dans le fond par rapport aux vallées en forme de versant strict (Albergel et al, 1993). Aussi, elles présentent l'avantage de voir les matières charriées par le ruissellement, en provenance des versants (Albergel et al, 1993). De ce qui précède, il est à noter que les vallées ayant des fonds bien marqués font l'objet d'attraction agricoles par les populations (Koli bi, Sylla D., Assouman S, 2012 ; Touré A., 1992 ; Koli bi et Assouman S., 2013). Par contre, les vallées en forme de versant strict sont moins exploitées avec 29,27 %. Cette situation est le résultat d'une topographie relativement rigoureuse. Ces vallées sont donc moins aptes à l'agriculture. En effet, la pente de ses séquences de vallées favorise un ressuyage rapide et accroît l'érosion de leur surface (Touré A, 1992). D'autre part, leurs fonds sont étroits et ne gardent pas de l'eau en profondeur. Sur cette partie de la topographie de la vallée en forme de versant de versant strict, les sols sont en général sableux, avec une fertilité intrinsèque particulièrement faible a priori, et impropre à toute culture (Diatta, 1996).

2.3.3. L'exploitation des vallées : une alternative aux vicissitudes agricoles

Depuis quelques années, on assiste donc à des dynamiques spontanées de mise en valeur de ces écotones (Delville et Boucher, 1996) qui, par le passé, faisaient l'objet de nombreux préjugés sociaux et psychologiques surtout chez les populations autochtones, c'est-à-dire les baoulé « Gôdè ». Les vallées étaient en effet réputés malsains et étaient supposés être nuisibles à la virilité. Ils étaient pour cela concédés aux paysans qui ne pouvaient pas disposer de terre agricoles sur les terres fermes. Chez bon nombre d'hommes et surtout les autochtones disposant des terres, la culture des vallées était considérée comme une activité dégradante et peu valorisante (Pasterna, 2006). Par contre, dans la sous-préfecture de Béoumi, la mise en valeur des vallées permet d'améliorer le niveau de leur trésorerie et celui de leur grenier (Tableau 6). A l'examen du tableau 6, nous constatons que les revenus tirés des cultures des vallées viennent en aide à ceux des plateaux. Pendant nos investigations, la majorité des paysans estiment qu'ils sont attirés par ces lopins de terres parce que leur revenu leur permet d'avoir une sécurité financière. En effet, les productions maraichères surtout en saison sèche génèrent des revenus exceptionnels qui concurrencent ceux des terres fermes. Il faut souligner que les revenus net de la production maraichère sur 0,25 ha est supérieur à celle de 0,5 ha sur plateau (riz pluvial). Selon un exploitant de riz sur le plateau, la faible production est causée par les aléas climatiques.

Tableau 1: Compte d'un exploitant en fonction des superficies topographiques pour un exploitant rencontré dans le village d'Assakra

Cultures Rubrique	Ignames Cultivés sur plateau	Riz cultivé sur le plateau	Riz cultivé dans la vallée	Maraichères cultivé dans la vallée
Travaux (fcfa)	12 000	6 000	15 000	2500
Intrants (fcfa)	24 000	4 500	27 000	60000
Total des charges	36 000	10 500	42 000	62500
Superficies (ha)	0,5	0,5	0,5	0,25
Production(T)	2,3	0,36	3,6	1,2
Prix (fcfa)	100	200	200	675
Revenu total (fcfa)	230 000	72 000	720 000	810 000
Revenu net (fcfa)	194 000	61 500	678 000	747 500

Sources : Données d'enquête, 2016

CONCLUSION

L'approche méthodologique adoptée au cours de cette étude, a permis de montrer que l'utilisation des photographies aériennes, les traitements numériques d'images Landsat ETM+ associés à des entretiens avec les acteurs sur le terrain constituent un moyen efficace pour appréhender le niveau d'utilisation des paysages de vallées dans la sous-préfecture de Béoumi. L'étude de l'exploitation des paysages de vallées révèle dans la sous-préfecture de Béoumi trois types de vallées à savoir : les vallées en forme de versant strict ou en « V » (Type I), les vallées en pente faible en aval des séquences (Type II) et les vallées à plancher alluvial ou en « U » (Type III). Par ailleurs, l'étude de l'évolution quantitative de l'occupation du sol en 2002 et 2015 a permis de constater une nette évolution progressive des surfaces mises en valeur. Celles-ci sont passées de 6 365 ha à 8 287 ha soit une augmentation de 11 %. Les types 2 et 3 font objet d'intérêt à cause de leur topographie qui permet un aménagement facile et rentable contrairement au type 1 où la topographie offre des conditions physiques moins favorables. La comparaison entre productions dans vallées et sur plateaux permet de noter que l'exploitation des vallées contribue à l'amélioration des productions et donc permet l'atténuation des effets de la pauvreté et surtout de l'insécurité alimentaire dans la région.

Bibliographie

ASSOUMAN S F., SYLLA D et KOLI BI Z., 2015, « Exploitation agricole des bas-fonds de Nanbambakaha, dans la plaine alluviale du Bandama (Nord de la Côte d'Ivoire) », In *Revue de géographie de l'université d'Ouagadougou*, n°4, Vol 2, pp115-133.

BROU Y T., 2005, *Climat, mutations socioéconomiques et paysages en Côte d'Ivoire*. Mémoire de synthèse des activités scientifiques présenté en vue de l'obtention de l'Habilitation à Diriger des Recherches, Abidjan, IGT ,332p.

DELVILLE P L et BOUCHER L, 1996, *Les bas-fonds en Afrique tropicale humide : guide de diagnostic et d'intervention*, Collection « Le point sur », Paris, GRET - CTA, 416p.

GUILLAUMET J L. et ADJANOHOOUN E., 1971, « La végétation », in *milieu naturel de la Côte d'Ivoire*, Mémoire ORSTOM, n°50, Paris, pp161 – 261.

KAUDHJIS A J., 2008, « Crise agricole et reconversion des bas-fonds par la riziculture dans le centre - ouest de la Côte d'Ivoire : enjeux de l'implication des femmes », in *Revue de Géographie Tropicale et d'Environnement*, EDUCI, N°2, pp 20-36.

KOLI BI Z et ASSOUMAN S, 2013, « Caractéristiques géomorphologiques de la vallée de Nabion dans le village de Kafiné : atout et contraintes pour l'aménagement local », In *Revue de Géographie Tropicale et d'Environnement*, EDUCI, n°1,10p.

LIDON B et al., 1998, « Le diagnostic rapide de pré-aménagement (Diarpra) : un outil d'aide à l'aménagement des zones de bas-fonds », In *Agriculture et développement*, vol n°20, pp 62-80.

MBOJD S., 2008, *Une meilleure valorisation des ressources des bas-fonds du SINE-SALOUM pour la gire*, Expérience du programme de lutte contre la pauvreté en milieu rural dans le bassin arachidier, Programme Sénégal-allemand d'appui à la décentralisation et au développement local(PRODEL) ,88p.

NEPAD et FAO., 2005, *Côte d'Ivoire : profil d'investissement « appui à la production de la banane plantain et aux productions maraîchères en zone de forêt »*, Abidjan, 16 p.

PERRAUD.A., 1971, « Les sols », In *milieu naturel de Côte d'Ivoire*, Mémoire ORSTOM n°50, Paris, ORSTOM, pp 269-391.

PESTENA G., 2004, *Problématique du genre et dynamique des systèmes ruraux en Afrique de l'Ouest : l'exemple du Fouta-Djalon (République de Guinée)*, in *Montagnes Méditerranéennes n° 19*, Grenoble, Publication de l'Institut de Géographie Alpine, pp. 95-100.

TOURE A., 1992, *Milieu naturels et humanisation des bas-fonds en savane subsoudanaise : exemple de la région de Katiola (centre - Nord Ivoirien)*, Abidjan, Thèse de 3ème cycle, université de Cocody, 497p.

**MODE NARRATIF ET POINT DE VUE DANS *LES SOLEILS DES
INDÉPENDANCES*
D'AHMADOU KOUROUMA : DU JEU FILMIQUE À LA CRISE DE LA
VÉRIDICTION**

DANHO Yayo Vincent

Département de Lettres Modernes / Roman Africain

Université Alassane Ouattara

Bouaké, Côte d'Ivoire

danhoyayovincent@gmail.com

vincent_danho@yahoo.fr

Cel : + 225 07 46 29 20

+ 225 01 44 01 00

Résumé :

La question du point de vue est primordiale dans l'écriture romanesque d'Ahmadou Kourouma. Dans *Les Soleils des indépendances*, le point de vue opère comme le principe structurel du récit. L'inscripteur assimile, en effet, le regard de l'instance narratrice à une caméra filmique. Lorsque le discours narratif se tient à une distance plus ou moins éloignée de ce qu'il raconte, la perception des événements rime avec le point de vue d'un observateur extérieur. Aussi le roman de Kourouma s'inscrit-il dans la mouvance du récit en focalisation interne dans la mesure où le lecteur perçoit l'action filtrée par la conscience d'un personnage. Outre les propriétés épistémiques traditionnelles du point de vue, on reconnaît à cette technique narrative des altérations au parti modal dominant d'un récit que sont la paralipse et la paralepse.

Mots clés : mode narratif, point de vue, caméra, distance, focalisation interne, paralipse, paralepse

Abstract :

The question of point of view is paramount in Ahmadou Kourouma's novels. In *Les Soleils des indépendances*, the point of view operates as the structural principle of the narrative. The writer equates the gaze of the narrating authority with a film camera. When the narrative discourse stands at a more or less distance from what it tells, the perception of events rhymes with the point of view of an outside observer. Kourouma's novel is therefore part of the narrative's internal focus in that the reader perceives the action filtered by a character's consciousness. In addition to the traditional epistemic properties of the point of view, this narrative technique can be recognised by alterations to the dominant modal part of a narrative namely paralipse and paralepse.

Key words: narrative mode, point of view, camera, distance, internal focus, paralipse, paralepse

Introduction

Le point de vue joue de sa traversée dans le texte et assigne au récit un réseau de fonctionnements et de significances, qui bien que souvent conservateurs, ouvre à de nouveaux postulats, à des problématiques complexes, voire à des sortes de *rupturisation* qui résistent à la morale rituelle de la réception. Une étude de la dynamique de l'intrigue dans *Les Soleils des indépendances* d'Ahmadou Kourouma ne saurait faire l'économie de la question du point de vue ou de la focalisation¹⁰. L'analyse

¹⁰ À ce sujet, René Rivara éclaire la lanterne du critique : « La liste (non exhaustive) des termes « focalisation », « regard », « perspective » atteste l'intérêt porté par les auteurs à des phénomènes voisins, analogues ou même identiques, tous relatifs à ce qui a été appelé aussi la « vision », et qui seront réunis ici sous le terme de « point de vue », in *La langue du récit*.

textuelle tirerait certainement profit d'une réflexion sur les affinités potentielles entre l'intrigue et le point de vue, dans la mesure où elle contribuerait à attirer l'attention sur les différents aspects formels dont il faut reconnaître qu'ils peuvent avoir une influence directe sur la dynamique de l'information narrative. Cet avantage est, d'ailleurs, très appréciable dans le roman, ce dernier possédant souvent une intrigue très complexe et de nombreuses histoires parallèles. Le point de vue a donc ses particularités et l'inscripteur a la possibilité de les adopter selon ses différents besoins. G. Genette (2007, p. 164) précise qu' : « On peut en effet raconter *plus ou moins* ce que l'on raconte, et le raconter *selon tel ou tel point de vue* ». La perspective selon laquelle les événements de l'histoire sont perçus et présentés pose que le point de vue est déterminé par une instance régulatrice du récit : le narrateur. Soit il est présent dans la fiction et se présente comme un acteur principal ou secondaire, soit il en est absent, incarnant la posture du personnage hors de la fiction. L. Gervereau (2006, pp. 834-837) évoque principalement la polysémie du concept :

À la fois capitale et fortement polysémique, la notion de « point de vue » s'applique en fait à trois aspects de la représentation qui interagissent sans nécessairement se confondre. Elle a trait respectivement : – à la dimension spatiale (d'où voit-on ?), sur laquelle nous mettrons l'accent ici puisqu'elle touche à tout type d'images ; – aux questions narratologiques, principalement soulevées par les media « séquentiels » comme la bande dessinée, le roman photo et le cinéma ; – à l'expression d'une subjectivité, dans le sens courant – et considérablement moins intéressant dans le domaine de l'analyse de l'image – du terme « point de vue » (synonyme d'« opinion »).

Chez Ahmadou Kourouma, particulièrement dans *Les Soleils des indépendances*, le point de vue se déploie sous des formes pertinentes et significatives, soulevant des interrogations sans doute fondamentales : « Quelle approche assigner au « point de vue », et sous quels aspects, agencements et mécanismes se manifeste-t-il dans le jeu textuel ? » En d'autres termes, on pourrait se demander : « De quelle façon l'information narrative est-elle transmise au destinataire ou encore par quel œil le narrateur voit-il ce qui est raconté dans le texte ? » Au demeurant, quelles sont les fonctions rattachables au point de vue dans le récit fictionnel d'Ahmadou Kourouma ?

Le présent travail a pour objet l'étude des modalités du récit dont il aborde des aspects problématiques en s'appropriant les acquis de la narratologie énonciative qui offre à la fois une théorie du récit et de la fiction et, plus concrètement, un ensemble cohérent de concepts explicatifs. À cette démarche méthodologique, s'ajoute la théorie des focalisations saisie sous la perspective de Gérard Genette. Si elle ne fait pas l'unanimité dans les sphères de la critique des textes littéraires, elle reste l'une des plus opératoires pour la lecture de *Les Soleils des indépendances*.

1. L'instance narratrice : une caméra filmique

La fonction du récit n'est pas de donner un ordre, de formuler un souhait, d'énoncer une condition, etc., mais principalement de raconter une histoire, donc de rapporter des faits (réels ou fictifs). Les événements rapportés peuvent l'être selon un ordre différent de l'ordre chronologique. De même, la narration des événements est sans doute l'expression d'un certain point de vue. Mais le point de vue désigne une façon de voir les choses et les événements qui a des aspects à la fois *qualitatifs* et *quantitatifs* : un point de vue incorpore, d'une part, des perceptions, des jugements de valeurs et, d'autre part, une certaine quantité d'information sur les faits racontés. Il y a autant de points de vue que de textes. Dès lors, on comprend l'intérêt, à lui, accordé par le critique. Dans son *Introduction à la narratologie énonciative*, R. Rivara (2000, p. 174) consignait :

Introduction à la narratologie énonciative, Op.cit., p. 172. Gérard Genette a traité de ces phénomènes (1972 et 1983) sous l'appellation de « focalisation ».

Le concept "de point de vue" est légitimé en narratologie par le fait crucial que les énoncés d'un récit littéraire sont, plus ou moins fortement, *marqués par une certaine façon de « voir »* les objets, les individus, les événements, par un certain « regard », le mot pris à la fois aux sens perceptif, affectif et conceptuel.

Ce regard est celui d'une instance énonciatrice, narrateur anonyme ou personnage. Le point de vue peut donc être défini comme une « façon de regarder ». (R. Rivara, 2000, p. 174). La justesse des termes « point de vue » et « façon de regarder » est démontrée par le fait qu'un même événement, observé par plusieurs témoins, donne généralement lieu à des descriptions différentes : chacun des témoins exprime son « point de vue ».

Considéré d'office sous l'angle perceptif, le point de vue désigne « la région de l'espace depuis laquelle est regardé l'objet ou l'événement décrit ». (R. Rivara, 2000, p. 175). L'œil qui voit, comme la caméra qui filme, est situé dans l'espace par rapport à l'objet représenté : il peut être proche ou lointain ; il peut permettre une vision globale ou partielle : il peut être, par rapport à l'objet, "devant", "derrière", "au-dessus", "au-dessous", "en dessous", etc. Il peut également être mobile ou statique. Cet aspect de la vision est généralement manifesté par les énoncés descriptifs ou narratifs et informe parfois le lecteur sur l'intentionnalité de celui qui regarde, ainsi que sur son statut énonciatif. L'extrait ci-contre en constitue un axe de lisibilité : « La seule vendeuse comme du profond d'un puits leva la tête et les regarda ; ils turent leurs chuchotements et silencieux comme des pierres présentèrent leurs mains, leurs infirmités ». (A. Kourouma, 1970, p. 62).

Le type d'information contenu dans cet énoncé indique que le point de vue est celui du témoin oculaire. À lui seul, le texte n'en dit pas plus. Le contexte large est celui d'un récit anonyme¹¹ et le contexte immédiat signale la présence d'un personnage (Salimata¹²). Cette séquence, par son aspect symbolique, peut aussi être mise en parallèle avec la contre-plongée, un procédé utilisé dans la représentation photographique. Il consiste à présenter un objet ou un être animé de manière à ce qu'on le voit d'en bas (le regard part aux pieds de cet objet ou être, voire plus bas que lui) ; celui-ci est proche de l'axe de vue. La technique semble s'appliquer parfaitement au roman d'Ahmadou Kourouma : « [Salimata] comme du profond d'un puits... » entourée de la haie des mendiants masquant le soleil. La contre-plongée accentue l'aspect menaçant d'un personnage ou groupe de personnages : « D'autres arrivaient toujours et s'ajoutaient. Ils commencèrent à se pousser et reprirent le chuchotement [...]. Alors Salimata entendit la menace, comprit les intentions des solliciteurs ». (A. Kourouma, 1970, p. 62). La profondeur de champ participe au même effet. Elle correspond à la zone de prise de vue dans laquelle se trouvent les sujets à photographier (les mendiants agresseurs) pour que Salimata puisse en obtenir une image que son œil acceptera comme nette. Dès lors, sa posture s'apparente bien au dispositif cinématographique s'appuyant à ce point sur la vision, en particulier la caméra. Ce que Salimata voit devient effrayant : « leurs visages vidés devinrent froids, même durs, leurs yeux plus profonds, leurs narines battirent plus rapides, [...] des meutes d'hommes [...] actionnant des mâchoires de fauve ». (A. Kourouma, 1970, pp. 62-59-14). Selon David Heinemann (2007, <http://www.openedition.org>), « Le point de vue est le dispositif cinématographique idéal pour examiner l'effet

¹¹- Les récits anonymes postulent généralement un narrateur « omniscient », défini par le système des pouvoirs (et des contraintes) qui sont les siens : il jouit d'une mobilité totale dans le temps et dans l'espace et a accès à la conscience des personnages. Cf. René Rivara, in *La langue du récit. Introduction à la narratologie énonciative*, *Op.cit.*, p. 150.

¹²- Salimata, une des épouses de Fama, est une vendeuse de riz qui, par la bonté du cœur, nourrissait chômeurs, mendiants et fous. (Nous soulignons).

de l'éros¹³ sur les personnages, puisqu'ici il peut laisser une trace visible de ses mouvements ; l'objet doit être vu avant que le désir [de le posséder] ne s'enflamme », et qu'une action soit entreprise :

[...], elle ferma dur la main sur son argent [que guettaient des assaillants corpulents], tenta de se lever et de rompre l'encerclement. Les murmures s'amplifièrent, s'élevèrent en clameurs et brusquement comme à un signal tous s'abattirent sur Salimata, l'attaquèrent en meute de mangoustes, la dépouillèrent, la maltraitèrent et avant qu'elle n'eût poussé trois cris, se dispersèrent, se débandèrent et disparurent dans le marché comme une volée de mange-mil dans les fourrés. [...]. Elle avait les colliers et boucles d'oreilles arrachés, les plats ébréchés. Tout son argent, tout son gain emporté. (A. Kourouma, 1970, pp. 62-63).

Kourouma n'emploie pas seulement une technique telle que le zoom, c'est-à-dire un gros plan pour présenter une vue rapprochée permettant d'isoler, d'accentuer un détail. On pourra noter divers modes d'expression du point de vue parmi lesquels figure la distance narrative.

2. La distance narrative ou l'éloignement du support visuel

Une autre manifestation du point de vue est la distance : « un objet ou un événement est décrit ou raconté avec plus ou moins de détails selon que *l'observateur*, le support du point de vue, est plus ou moins éloigné ». (R. Rivara, 2000, p. 175). G. Genette (2007, p. 164) éclaire davantage la notion de distance :

Le récit peut fournir au lecteur plus ou moins de détails, et de façon plus ou moins directe, et sembler ainsi (pour reprendre une métaphore spatiale courante et commode, à condition de ne pas la prendre au pied de la lettre) se tenir à plus ou moins grande *distance* de ce qu'il raconte.

Ainsi, dans la première partie de *Les Soleils des indépendances*, au deuxième chapitre, le narrateur propose au destinataire une description de la tombée de la pluie dont on dira qu'elle est l'objet d'une vision éloignée :

Du côté de la lagune, un peu plus loin, le quartier nègre ondulait des toits de tôle grisâtres et lépreux sous un ciel malpropre, gluant. Vers la mer, la pluie grondante soufflée par le vent revenait, réattaquait au pas de course d'un troupeau de buffles. Les premières gouttes mitraillaient et se cassèrent sur le minaret. Un vent fou frappa le mur, s'engouffra par les fenêtres et les hublots en sifflant rageusement. Les mendiants entassés dans l'encoignure s'épouvantèrent et miaulèrent d'une façon impie et maléfique qui provoqua la foudre. (A. Kourouma, 1970, p. 25).

Le passage ne laisse pas planer d'incertitude quant au support du point de vue exprimé. Il renvoie au narrateur anonyme et imprime une teinte hétérodiégétique au texte. Même si sa description laisse les traces du visuel, elle est, avant tout, mouvement. Le paragraphe illustre la liberté illimitée d'une omniprésence virtuelle. Si l'on admet que le narrateur ne parle pas par ouï-dire et que, hormis les citations des personnages, il est le seul gestionnaire du récit, il reste qu'il apparaît totalement inaccessible à un locuteur humain : se situer à son gré dans le temps et l'espace, à une distance quelconque, et souvent variable, de la scène qu'il raconte. Sa force de mobilité transporte le lecteur d'un lieu à un autre. Le point de vue adopté est donc externe. On parle aussi de « focalisation externe »¹⁴. La focalisation externe, faut-il le préciser, ne s'oppose pas, point par point, à la focalisation interne. Dans les deux cas, on se trouve à l'intérieur de la diégèse. La différence réside plutôt dans le fait qu'en

¹³- D'après Platon, l'éros se loge dans la faculté de voir. La vision mène à la volition – le désir de posséder l'objet de la perception –, et la volition conduit à l'action ; aspect déjà souligné dans le premier axe de l'étude par la camera ou les techniques de cadrage, qui infléchissent la structure des plans en *point de vue*. (Nous soulignons).

¹⁴- La focalisation désigne le mode d'accès au monde raconté, selon que cet accès est, ou n'est pas, limité par un point de vue particulier. (Nous soulignons).

focalisation externe, on ne se trouve plus à l'intérieur d'une conscience, mais en un point de l'univers diégétique.

Le récit focalisé – raconté par un narrateur qui en adopte le point de vue – même s'il peut le cas échéant être confondu avec un personnage, est étrangement démuné de toute aptitude psychologique. Ce foyer purement perceptif est privé de toute capacité d'interprétation des phénomènes. Ces phénomènes – objets ou personnages – sont décrits sous leurs aspects extérieurs et apparaissent comme une exigence logique du récit d'événements¹⁵.

[...] le fils de chien de Bamba montrait trop de virilité ! Il fallait le honnir, l'empoigner, le mordre. Et Fama avança sur l'insulteur. A peine deux pas ! Fama n'a pas fait deux pas. Déjà, le petit râblé de Bamba avait bondi comme un danseur et atterri à ses pieds comme un fauve. Ils s'empoignèrent par les pans des boubous. Le griot s'éclipsa, le brouhaha s'intensifia, partout on se leva, s'accrocha, tira ; des pans de boubous craquèrent et se démêlèrent. Fama retroussa son boubou et s'assit sur la natte un peu trop rapidement. Deux gaillards, il fallut deux solides gaillards pour tirer Bamba, l'arracher pas à pas au sol jusqu' à sa place. (A. Kourouma, 1970, pp. 14-15).

Les romanciers africains contemporains font un usage systématique de la focalisation externe. Dans *Les Soleils des indépendances*, tous les faits et gestes des protagonistes sont reproduits, mais sans que l'on puisse jamais pénétrer leurs pensées.

Le lecteur pénètre dans la fiction par un discours qui la raconte. Il la perçoit selon une optique, c'est-à-dire une perspective qui varie selon le centre d'orientation déterminé par ce qu'il perçoit. Sa perception des événements épouse le point de vue d'un observateur extérieur. Rien n'interdit aussi à la fiction de présenter le regard singulier d'un personnage, celui à travers lequel le lecteur peut avoir aussi accès à l'information narrative. À ce propos, on pourrait établir une analogie avec une caméra subjective¹⁶.

3. Le point de vue du personnage ou la focalisation interne

Quand un analyste cherche à déterminer comment un segment de texte est focalisé, sa détermination revient à savoir « où est le foyer de perception ». (G. Genette 1983, p. 43). La focalisation interne est *a priori* ce foyer qui coïncide avec le champ de conscience d'un personnage. Autrement dit, il y a focalisation interne lorsque le point de vue est ancré dans la subjectivité du personnage. Le narrateur ne livre que les informations en possession du personnage focalisateur.

[Sur] les risques qui guettent aux portes du socialisme, **Sery répondit. Lui, Sery, connaissait** le secret du bonheur et de la paix en Afrique [...]. Lui, il n'avait jamais quitté la Côte des Ebènes pour aller s'installer dans un autre pays et prendre le travail des originaires alors que les autres venaient chez lui. [...], le privilège revenait toujours à un originaire du pays.

¹⁵- On appelle récit d'événements, le récit qui raconte ce qu'a fait le personnage ou ce qui lui est arrivé. Ce récit ne peut ni montrer, ni imiter l'histoire. En effet, le récit est fait de mots, et les signes désignent les choses, mais ne les imitent pas. Entre les mots et choses il y a une distance. Le récit peut seulement, à certains moments de son déroulement, donner l'impression qu'il montre, qu'il imite. Il peut donner comme on dit *l'illusion de mimesis* en racontant avec plus de détails et de façon plus vivante. Cf. Gérard Genette, in *Discours du récit*, *Op.cit.*, p. 166.

¹⁶- Une caméra subjective joue également sur la dialectique du libre-arbitre et de la prédestination, qui tient une place importante dans les films. Elle permet aux personnages, à l'intérieur d'une histoire déjà cadrée par le narrateur, de recadrer momentanément les événements de leur propre point de vue, ils deviennent les créateurs d'un espace filmique ; et on comprend qu'ils sont les auteurs de leur propre expérience. (Nous soulignons).

C'était comme ça. [...] **L'Afrique connaît** la paix quand chaque nègre resterait chez lui. Il eut un silence parmi les passagers. [...]. Il leva les yeux et tressaillit en s'apercevant que de tous côtés des regards de stupéfaction étaient fixés sur lui. (A. Kourouma, 1970, pp. 88-91).

Dans cet extrait, l'objet est donné à voir sous l'angle de vue de Sery. Les expressions en gras introduisent la focalisation interne à l'aide de verbes de connaissance, de pensée ou d'élocution. Le texte s'interdit d'en présenter plus que Sery n'en peut connaître.

Le paragraphe cité en exemple permet de définir les deux sens du mot *interne*. D'une part, la focalisation est interne parce que le point focal est situé à l'intérieur de la diégèse : quelque chose est perçue dans l'univers de l'histoire. En ce sens (interne au sens diégétique), la focalisation interne s'oppose à la focalisation zéro où il n'y a pas de point de vue interne à l'histoire, mais un narrateur extradiégétique, qui surplombe l'histoire et la présente sans restriction de champ – comme dans les dernières lignes du paragraphe susmentionné. D'autre part, la focalisation est interne attendu que le lecteur accède à l'information depuis l'intérieur d'une conscience, en l'occurrence celle de Sery. Autrement dit, l'information donnée au destinataire est déterminée par son regard. Ici, focalisation interne (interne au sens psychologique) s'entend par opposition à focalisation externe, où un point de vue est bien situé dans l'histoire, mais sans coïncider avec l'intériorité d'un personnage.

Les Soleils des indépendances offre d'autres exemples. La focalisation interne, en installant le texte dans les pensées et les émotions de Salimata, aide au fonctionnement du chapitre 3¹⁷ du roman sur deux niveaux : le premier raconte la journée de Salimata dans la Capitale, au fil des heures et le second narre les pensées de l'héroïne, parfois liées à ses actes. Ainsi, le roman aménage une rétrospective sur la vie entière de Salimata qui n'apparaît pas comme arbitraire. Le narrateur n'arrête pas l'histoire pour passer à une intervention, à la manière balzacienne pour expliquer le présent à la lumière du passé. Le personnage, lui-même, se penche sur son passé. Ce retour en arrière, situé dans une focalisation interne du personnage, est asservi à un double commencement. Salimata, à l'aube de sa journée, essaie en vain de se rendormir : « Sa tête gronda comme battue, agitée par un essaim de souvenirs ». (A. Kourouma, 1970, p. 31). Le lecteur peut encore lire : « L'excision ! les scènes, ses odeurs, les couleurs de l'excision ». (A. Kourouma, 1970, p. 31), aussitôt suivie du viol : « Et le viol ! ses couleurs aussi, ses douleurs, ses crispations ». (A. Kourouma, 1970, p. 31). Puis, l'esprit de Salimata, un instant arrêté sur le viol, revient à l'excision pour un long récit : « Elle repensa encore à son excision, à ses douleurs, à ses déceptions et à sa maman... ». (A. Kourouma, 1970, p. 32).

Bien des passages rapportent également les réflexions de Fama, en focalisation interne, suite à l'annonce du décès du cousin Lacina. Il mesure ainsi la lourde responsabilité à assumer l'héritage laissé par le défunt-cousin : « il baissa la tête pour penser » (A. Kourouma, 1970, p. 13) ; « Fama entreprit de penser ». (A. Kourouma, 1970, p. 91). Le lecteur se trouve installé dans la vie intérieure de Fama et Salimata. (pensées, souvenirs et réflexions). La focalisation interne informe sous cette lecture un "monologue intérieur".

J. Kaempfer & F. Zanghi (2003, www.unige.ch/lettres/pnintegr.html) précisent : « La focalisation interne peut être fixe ou variable ». On parle de focalisation interne *variable* quand le personnage focal change en cours de récit. Ainsi, dans les textes analysés, le point de vue est d'abord celui de Sery, puis celui de Salimata, pour revenir à Fama à la fin.

¹⁷- Le chapitre 3 du roman s'étend de la page 30 à la page 57.

Quand la parole n'est pas donnée directement au personnage, le texte vire au discours indirect libre¹⁸, par exemple : « Le soleil ! le soleil ! le soleil des indépendances maléfiques ! [...] Et puis les badauds ! » (A. Kourouma, 1970, p. 9).

Ce discours indirect libre exprime le discours intérieur du personnage et s'allie à la focalisation interne, mode narratif principal du récit : l'intériorité du personnage, ici celle de Fama, est rapportée par le narrateur anonyme. « Focalisation interne » est un terme de Gérard Genette (1983, pp. 49-50) pour désigner l'effet de « transparence intérieure », ce phénomène propre au récit romanesque par lequel un narrateur fait part, à la troisième personne, de ce qui se passe dans l'intériorité d'un personnage : émotions, sentiments, sensations, perceptions, en général. Dorrit Cohn (1981) dans *La transparence intérieure* nomme ce choix d'un point de vue étroitement limité et subjectif un psycho-récit.

Il est manifeste qu'un tel récit contrevient à toute réalité : dans le réel, les êtres sont opaques et leur intériorité ne peut se manifester que pour des signes extérieurs, toujours ambigus, et des paroles toujours incertaines. Mais, la lecture de *Les Soleils des indépendances* a habitué le critique à cette intrusion paranormale dans la conscience d'autrui. Cette focalisation interne prend une option parfaitement opposée à celle du narrateur "omniscient" de certains romans réalistes.

Ce narrateur qui raconte en focalisation interne ne sait pas tout. Au contraire, il enferme le lecteur dans une subjectivité, dans un seul point de vue de sorte que ce dernier n'accède à l'histoire que par l'intermédiaire de tel protagoniste, dont le champ perceptif, le champ d'action et le savoir sont limités, ce qui le fait ressembler à « une sorte de goulot d'information ». (G. Gérard, 1983, p. 49). Le lecteur a une vision étroite sur le monde raconté. Le narrateur pratique donc une forte restriction de champ. Ainsi, que le point de vue dénote l'objectivité descriptive et la subjectivité de l'expérience esthétique, il est possible d'affirmer que cet élément formel du récit possède des fonctions précisément assignables.

4. Le point de vue et ses effets induits dans la dynamique du récit

Meir Sternberg (2011, p. 40, m.t.) affirme : « n'importe quel effet peut être produit par un nombre infini de formes, et n'importe quelle forme peut produire un nombre infini d'effets ».

À partir de cette clarification, le critique garde à l'esprit la dépendance de l'effet que peut entraîner une forme donnée dans un contexte d'usage. En effet, le type de point de vue adopté par le narrateur dans le récit crée ce que l'on appelle des « altérations »¹⁹ de l'information. Il convient d'en distinguer deux types : la paralipse et la paralepse. Le premier consiste « à donner moins d'information qu'il n'est en principe nécessaire ». (G. Genette, 1972, p. 211). On parle aussi de la rétention de l'information avec une perspective externe : « Salimata naquit belle, belle à emporter l'amour, à provoquer la jalousie [...]. On l'avait promise en mariage, on l'avait excisée sans l'avertir, sans calmer la passion du génie par une adoration spéciale ». (A. Kourouma, 1970, p. 37). Le lecteur n'apprend, par exemple, plus tard ce que le personnage focal ne pouvait pas ignorer et qu'un tel point de vue aurait dû révéler : « La maman de Salimata avait souffert de la stérilité et ne l'avait dépassée qu'en implorant le mont Tougbé dont le génie l'avait fécondée de Salimata ». (A. Kourouma, 1970, p. 37). Le second, à l'inverse, est le fait de « donner plus d'information qu'il n'est en principe autorisé dans le code de focalisation ». (G. Genette, 1972, p. 213). Autrement dit, l'information donnée par le récit excède la logique du type (de point de vue) adopté. La narration rend compte, en effet, de l'imagination de Salimata avec une perspective interne, mais anticipe sur ses pensées et sur les événements :

¹⁸- Plus léger que le discours indirect, le discours indirect libre permet de rester dans la continuité de la narration, tout en faisant entendre les paroles de quelqu'un ou en rapportant ses pensées. Il n'utilise pas de verbe introducteur de la parole. Ses phrases sont de type exclamatif ou interrogatif. (Nous soulignons).

¹⁹- Gérard Genette nomme *altérations* « ces infractions isolées, quand la cohérence d'ensemble demeure cependant assez forte pour que la notion de mode dominant reste pertinente », in *Figures III, Op.cit.*, p. 211.

Que Fama marie Mariam après les funérailles et retourne dans la capitale, il était aisé d'imaginer ce que ferait Salimata : hypocrite, le premier jour elle se vêtira d'une fosse gentillesse avec des sourires à se fendre, s'emmanchera de faux empressements et de prévenances. "Une femme sans limite", pourrait-on penser. Non ! Erreur ! Attendez! (A. Kourouma, 1970, pp. 94-95).

Dans *Les Soleils des indépendances*, on se rend compte que les instances narratives ont très souvent recours à la paralipse et à la paralepse narratives au fil des événements qui s'entremêlent et se déroulent en un fil discontinu, selon une courbe anachronique : les prolepses et les analepses. Les prolepses complétives viennent combler, par avance, une lacune ultérieure. En d'autres termes, elles jouent un rôle d'annonce. Les analepses « complétives » ou « renvois ». (G. Genette, 1972, p. 92) comprennent les segments rétrospectifs. Elles combrent, après coup, une lacune antérieure du récit, lequel s'organise ainsi par omissions provisoires et réparations plus ou moins tardives selon une logique narrative propre à la fiction. De façon explicite, elles remplissent à l'égard du destinataire du récit une fonction de rappel.

Frank Wagner (2013, <http://tempszero.contemporain.info/>) insiste et fait remarquer :

Les altérations que sont paralipses et paralepses doivent donc être déterminées non pas seulement par rapport au code modal, mais par rapport au code *voco-modal*, en vertu de l'intrication²⁰, dans le récit de fiction, de ces activités : parler et percevoir, pour peu qu'un tel code puisse être repéré.

À l'annonce du décès du cousin Lacina, Fama arriva à Togobala pour participer aux funérailles du quarantième jour. Après le retour en Côte des Ebènes, Fama est abasourdi par les paroles déconcertantes de Balla :

- Regardez Doumbouya, le prince de Horodougou ! Regardez le mari légitime de Salimata [partir pour la capitale !] Admirez-moi !, [...]. (A. Kourouma, 1970, p. 199).
- Maintenant, [dis-le moi !] Ton voyage dans la capitale, ton retour près de Salimata, près de tes amis et connaissances pour leur apprendre ton désir de vivre définitivement à Togobala, pour arranger tes affaires, vraiment dis-le moi, cela était-il vraiment, vraiment nécessaire ? As-tu bien réfléchi ? Non et Non ! (A. Kourouma, 1970, p. 151).

Les demandes et interpellations de Balla, le féticheur, et les réponses avec une insistante négation : « était-il vraiment nécessaire? As-tu bien réfléchi ? Non et non ! » sont révélatrices d'informations importantes en sa possession et qui échappent, sans doute, à Fama. À la fin de la deuxième partie du roman, le lecteur comprend que le voyage de Fama portait un sort maléfique : « En vérité, un maléfique déplacement ! ». (A. Kourouma, 1970, p. 153). Le point de vue de l'inscripteur révèle la présence de la paralipse narrative, vu que la fonction d'un narrateur est aussi de filtrer l'information, et qu'il n'est tenu de fournir au lecteur que l'information nécessaire à la compréhension du récit. *Les Soleils des indépendances* constitue à cet égard une excellente illustration de la règle : dans tous les romans à énigme, comme ce corpus, le narrateur doit sélectionner soigneusement les informations qu'il transmet au destinataire. C'est, d'ailleurs, sur ce critère du filtrage (ou de sélection)

²⁰- Certes relative : il ne s'agit pas de *confondre* mode et voix ; mais l'étude de leurs rapports semble indispensable à qui souhaite analyser la régulation de l'information narrative dans le récit de fiction.

de l'information que le mode narratif acquiert ses lettres de noblesse, comme le justifie G. Genette (1972, p. 184) :

Le récit peut fournir au lecteur plus ou moins de détails, et de façon plus ou moins directe [...] ; il peut aussi choisir de régler l'information narrative qu'il livre [selon les capacités de connaissance] de telle ou telle partie prenante de l'histoire (personnage, groupe de personnages ou narrateur).

Dans *Les Soleils des indépendances*, le narrateur crée le suspense et maintient le lecteur dans l'expectative, le cloue au défilement des pages, à la quête de ce qui va dénouer sa compréhension d'un récit hallucinant. En effet, passer sous silence – le plus souvent de façon provisoire – une information dont le respect du code modal impliquerait la divulgation s'inscrit dans la logique dilatoire propre au roman, et constitue un efficace vecteur de tensivité narrative ; les informations "excédentaires" contreviennent à la logique des actions, et risquent de désamorcer la curiosité des lecteurs. On comprend mieux la fonction de la paralipse produite par le point de vue. Pour donner une assise confortable aux propos avancés, Raphaël Baroni (2017, [http://doi.org/ 10.4000/narratologie.7851](http://doi.org/10.4000/narratologie.7851)) écrit :

L'analyse de la dynamique de l'intrigue ne peut donc être menée à son terme qu'en tenant compte du contexte dans lequel s'insère le dispositif textuel susceptible d'intriguer le lecteur. C'est alors, et alors seulement, que les approches formelle et fonctionnelle peuvent fusionner, la première trouvant sa finalité dans la description des moyens textuels déployés par l'auteur pour produire les effets décrits par la seconde : nouer ou dénouer une intrigue, susciter du suspense, inspirer de la curiosité ou surprendre le lecteur.

Dans *Les Soleils des indépendances*, le récit est assumé par un narrateur-personnage ou un narrateur anonyme, et respecte systématiquement les implications restrictives de ce choix vocal en matière de point de vue. Sur le fonds constitué par un tel code modal dominant, surviennent les paralipses, d'autant plus surprenantes que le récit paraissait jusque-là se développer dans le respect d'une logique globalement réaliste. Dans la progression de l'intrigue, le narrateur anonyme raconte ainsi l'histoire de Souleymane Moriba, fondateur du village de Togobala, seul personnage à mériter une biographie avec un luxe de détails. De plus, le récit est dominé par l'intrusion de points de vue divers, suggérant des versions différentes de la biographie :

A l'heure de la troisième prière, un vendredi, Souleymane, que par déférence on nommait Moriba, arriva à Toukoro suivi d'une colonne de Talibets. Le chef de Toukoro le reconnut, le salua. Depuis des générations on l'attendait. Il leur avait été annoncé [...]. Le chef de Toukoro l'avait distingué à sa taille de fromager et à son teint (il serait plus haut, plus clair que tous les hommes du village), à sa monture (il arriverait sur un coursier sans tache). [...]. Souleymane et ses Talibets bâtirent un grand campement appelé Togobala (grand campement) et fondèrent la tribu Doumbouya dont Fama restait l'unique légitime descendant. L'histoire de Souleymane est l'histoire de la dynastie Doumbouya. Il existe une autre version. Souleymane et son escorte débouchèrent bien sur Toukoro un vendredi à l'heure de l'ouebi. Le chef de Toukoro dormait, ivre de dolo au milieu de ses sujets qui le secouèrent en disant : « Le grand marabout sur le coursier blanc avec une forte escorte traverse le village ». Quand le chef fut dessoulé, un messenger fut aussitôt dépêché. Mais Souleymane ne pouvait plus retourner, il était à mi-chemin entre deux terres, il campa où le messenger le rattrapa et planta là de nombreuses paillottes (Togobala). Quelle que soit la vraie version, Togobala s'étendit, prospéra comme une termitière, comme une source de savoir où vinrent se désaltérer ceux qui séchaient du manque de la connaissance et de religion. (A. Kourouma, 1970, pp. 99-100-101).

Il y existe bien une paralepse, car le narrateur anonyme submerge le destinataire d'informations. De plus, le récit fait savoir que la descendance de Souleymane coula prodigieuse, vigoureuse, honorée et admirée, compta de grands savants, de grands saints jusqu'à la conquête du Horodougou par les Malinkés musulmans du nord. Les altérations du code modal dominant que sont les paralepses se voient ainsi réintégrées dans une cohérence d'un autre ordre, grâce à cette profession de foi perspectiviste, qui dissipe par surcroît les éventuelles zones d'ombre de l'histoire de Souleymane. Chez Kourouma, la paralepse, dotée d'une dimension phénoménologique, apparaît dès lors comme l'instrument cognitif privilégié de la fiction littéraire.

L'excès informatif témoigne ainsi des pouvoirs heuristiques de l'écriture, en œuvrant à la construction d'un "savoir" d'un autre ordre, fondé sur l'empathie créatrice. La tension instituée entre ces horizons d'attente, d'ordinaire perçus comme incompatibles, fait le sel de l'entreprise – où la paralepse occupe une place de choix. En effet, même si l'inscripteur s'est livré à un considérable travail d'information, la strate de l'archive est régulièrement (et ironiquement) débordée : par exemple, chaque fois que se déploie un dialogue au discours direct (querelles des funérailles, pp. 12-14-17 ; la prédiction de l'oracle, p.187), qu'une scène est rapportée avec des détails importants (le combat de Balla contre un buffle-génie, pp128-129-130), ou encore que le narrateur hétérodiégétique dévoile telle pensée, tel sentiment ou telle sensation de Fama ou Salimata.

Conclusion

Les Soleils des indépendances dévoile l'un des aspects tangibles du mode narratif, *le point de vue*. Dans la fiction littéraire, n'est décrit et raconté que ce qui peut être vu de l'extérieur, à partir d'une position neutre. Les faits et gestes sont présentés d'un point de vue objectif, tels qu'ils sont enregistrés par l'œil d'une caméra, sans l'interprétation d'une conscience. Mais dans la progression du récit, le narrateur ne se limite pas à un point de vue déterminé ; il change librement d'angle de vue, dévoile les pensées secrètes des personnages, peut se déplacer d'un lieu de l'action à l'autre. Cette technique ouvre de vastes possibilités à l'analyse psychologique, mais comporte des risques d'in vraisemblance et de corruption véridictionnelle puisqu'elle suppose un narrateur aux pouvoirs surhumains.

Les faits racontés sont aussi perçus et interprétés à travers le point de vue d'un personnage précis. La réalité décrite est limitée par les possibilités d'une perception subjective, que ce soit celle d'un narrateur-personnage ou d'un narrateur anonyme. Le procédé impose des contraintes, mais rend vraisemblables les informations communiquées par le narrateur, puisque celles-ci passent par un point de vue humain limité. En définitive, l'usage calculé du point de vue par Ahmadou Kourouma fait germer la paralipse et la paralepse.

L'analyse du point de vue narratif (ou focalisation) constituera presque toujours un passage obligé pour l'analyse de la tension narrative, puisque cette dernière dépend étroitement de la modalisation d'un savoir tout au long de la progression du lecteur dans le récit. Ce caractère de focalisateur justifie la conviction de Jean-Pierre Goldenstein (1989, p. 41) pour qui : « l'essentiel dans la réussite d'un roman dépend du point de vue adopté par le scripteur ».

Références bibliographiques

BARONI Raphaël, 2017 , « Les fonctions de la focalisation et du point de vue dans la dynamique de l'intrigue », *Cahiers de Narratologie*, [En ligne], 32, mis en ligne le 21 décembre, URL : <http://journals.openedition.org/narratologie/7851> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/narratologie.7851> ; consulté le 20 juin 2020.

COHN Dorrit , 1981 , *La transparence intérieure. Modes de représentation de la vie psychique dans le roman*, Paris, Seuil.

- GENETTE Gérard , 2007 , *Discours du récit*, Paris, Seuil, coll. « Points ».
- GENETTE Gérard, 1983 , *Nouveau discours du récit*, Paris, Seuil.
- GENETTE Gérard, 1972 , *Figures III*, Paris, Seuil.
- GERVEREAU Laurent, 2006 , *Dictionnaire mondial des images*, Paris, Editions Nouveau Monde.
- GOLDENSTEIN Jean-Pierre, 1989 , *Pour lire le roman*, Paris, Duculot.
- HEINEMANN David, 2007, « Vision, volition, ré-vision : le point de vue dans *La Collectionneuse*, *Le Genou de Claire* et *Le Beau Mariage* », Presses universitaires de Rennes, <http://www.openedition.org/6540>, consulté le 02 septembre 2020.
- KAEMPFER Jean & ZANGHI Filippo, 2003 , « Méthodes et problèmes. La perspective narrative », Section de Français, Université de Lausanne, Paris, Ambroise Barras, <http://www.unige.ch/lettres/framo/enseignements/methodes/pnarrative/pnintegr.html>, consulté le 19 juin 2020.
- KOUROUMA Ahmadou, 1970 , *Les Soleils des indépendances*, Paris, Seuil.
- RIVARA René, 2000 , *La langue du récit. Introduction à la narratologie énonciative*, Paris, L'Harmattan.
- STERNBERG Meir, 2011 , « Reconceptualizing Narratology, Arguments for a functionalist and Constructivist Approach to Narrative », *Enthymema*, n° 4, pp. 35-50.
- Wagner Frank, 2013 , « Comment le sais-tu ? La paralepse, aujourd'hui », dans *temps zéro*, « incursion » du 23 April 2013, [en ligne]. URL : <http://tempszero.contemporain.info/document877>, consulté le 03 septembre 2020.

POUR UNE PHILOSOPHIE DE L'ÉDUCATION À L'ALTERITÉ

Lopez Emmanuel Oscar KOFFI

Maître-Assistant

École Normale Supérieure d'Abidjan

Koffilopez@live.fr

RÉSUMÉ : L'éducation à l'altérité est une tentative pour vaincre l'intolérance et conduire à l'acceptation de l'autre dans sa différence. Elle consiste à s'ouvrir au monde et à apprendre à s'enrichir de la différence des autres. Avec elle, il s'agit de bâtir un univers où l'autre n'est plus perçu comme un obstacle au bien-être social ; mais bien au contraire, une personne par qui il serait possible de se réaliser dans la société. L'éducation à l'altérité se présente comme le moyen idéal pour résister à l'extrémisme et construire le progrès social, source de stabilité et de paix. Le désespoir suscité par les crises multiformes, aux conséquences tragiques pour les populations, pourrait avoir sa solution dans la promotion d'un système de valeurs centré sur la réciprocité.

Mots clés : Altérité, Éducation, Pluralité, Réciprocité, Tolérance.

ABSTRACT: Education for otherness is an attempt to overcome intolerance and lead to acceptance of the other in its difference. It consists of opening up to the world and learning to be enriched by the difference of others. With it, it is about building a universe where the other is no longer perceived as an obstacle to social well-being; but on the contrary, a person by whom it would be possible to be realized in society. Education for otherness is the ideal way to resist extremism and build social progress, a source of stability and peace. The desperation caused by multifaceted crises, with tragic consequences for the populations, could have its solution in the promotion of a system of values centered on reciprocity.

Key words: Otherness, Education, Plurality, Reciprocity, Tolerance.

INTRODUCTION

L'éducation à l'altérité fait partie des problématiques les plus importantes de ce début du XXI^e siècle. Elle connaît, chaque jour, de nouveaux développements normatifs, casuistiques. La montée en puissance de la terreur concentrationnaire et le regain d'importance de la violence dans le monde rendent nécessaire la réflexion sur la thématique de l'identité dans son rapport à la différence. La diversité est rarement perçue comme source d'enrichissement. Elle est, bien au contraire, saisie comme l'origine de la relégation. (D. Groux, 2002, p. 9). L'humanité, du fait des antagonismes, est soumise à une série de crises interminables. Il ne se passe pas un instant sans qu'on assiste à des révolutions, des guérillas armées. Ces situations, fruit de la lutte des contraires, sont, le plus souvent, la cause de la destruction de milliers de vies humaines. L'intégrisme, le totalitarisme et le fondamentalisme sont la preuve d'un monde en perte de repères. L'homme, par ses actions, perd progressivement son humanité et tend à retourner à sa nature animale, dont depuis Darwin, il s'imagine qu'il provient. (H. Arendt, 1983, p. 401). La vie n'a plus aucune valeur. L'homme n'est plus cet être sacré qu'il faut impérativement protéger. Il est, à la limite, la pièce d'un système, un élément interchangeable, qui peut être sacrifié à une grande cause. L'univers semble être régi par la loi du talion : œil pour œil, dent pour dent. Le principe de tolérance zéro caractérise les rapports interhumains. Le pardon n'existe que de nom et semble s'être retiré du quotidien des hommes. Dans ces conditions, la réflexion sur l'éducation à l'altérité se présente comme une urgence, puisqu'elle se propose d'établir « le cadre théorique d'une école où l'altérité serait enseignante et où l'on enseignerait l'altérité ». (M. Briançon, 2012, p. 15).

L'éducation à l'altérité est une pédagogie d'une grande valeur parce qu'elle se rapporte à chaque être humain dans sa capacité à connaître et reconnaître l'autre, à être par lui-même dans sa relation avec autrui. Elle consiste à vivre pour autrui afin de revivre dans autrui. La nécessité pour l'humain de prendre en compte les intérêts de l'autre, dans ses prises de positions, apparaît comme une exigence en vue de la stabilité de la planète. (D. Groux et L. Porcher, 2003, p. 33). Pour une vie sociale empreinte de paix, il est indispensable de redéfinir le rapport de soi à soi et à autrui. Autrui ne doit pas être perçu comme l'étranger ; celui qui m'est étrange et qui me dérange. Il doit être saisi comme ce par quoi je me réalise dans la société. Comment l'école pourrait-elle conduire au respect de l'autre dans sa différence ? Cette interrogation en appelle d'autres non moins importantes : Qu'est-ce que l'altérité ? Que peut-on savoir de l'éducation ? Que faudrait-il entendre par éducation à l'altérité ? Quels sont ses enjeux ? Pourquoi l'éducation à l'altérité se présente-t-elle comme une exigence pour le développement et la paix sociale ? Quel pourrait-être son rapport au bien-être humain ? Cette problématique fait apparaître deux objectifs majeurs : engager une réflexion dont le but est de résorber le problème de l'intolérance et construire un règne des fins à partir d'un éveil à l'éthique de la différence. Cette production propose une réflexion sur la condition de l'homme moderne. Comment rendre possible le vivre-ensemble dans un monde marqué par les intérêts individuels ? Pour gagner le pari de la paix sociale, il semble nécessaire de travailler à l'avènement d'un système de valeurs dans lequel l'homme serait la finalité de toute action. La méthode d'analyse utilisée, dans le cadre de cette recherche, est l'analyse logique. Elle instaure une multiplicité de regard sur un objet d'étude et redonne du sens à ce que d'ordinaire l'on tient dans la l'indifférence parce que différent. Avec elle, il sera question d'aller à la rencontre de l'étiologie des valeurs de pardon pour en déterminer les causes et proposer des remédiations. Il s'agira de repenser le problème de l'exaltation du moi au détriment de l'autre. Pour ce faire, nous irons à la rencontre du sens et des enjeux de l'éducation à l'altérité. Par la suite, nous examinerons son rapport au bien-être humain et terminerons par l'intérêt de son développement en Afrique²¹.

I- LE SENS ET LES ENJEUX DE L'ÉDUCATION À L'ALTERITÉ

La notion de sens occupe une place de choix dans l'histoire de la pensée scientifique, car elle détermine la signification des concepts. Socrate ne posait-il pas comme préalable à ses interlocuteurs la connaissance du sens des mots. N'exigeait-il pas d'eux une même vision de la nature des concepts ? Cette démarche révèle qu'aucune discussion sérieuse ne peut se faire sans une parfaite maîtrise des termes de la discussion. S'accorder, dès le départ, sur la terminologie se révèle nécessaire pour éviter tout malentendu.

Se fixer sur la nature des concepts est essentiel parce qu'il pourrait permettre d'échapper, à titre d'exemple, au dialogue de sourd qui s'est installé entre idéalistes et réalistes au sujet de la politique. (E. Kant, 1990, p. 18). Ceux-ci se sont mis à débattre sans pour autant parvenir à se comprendre ; car tandis que les uns parlaient d'axiomes, les autres faisaient plutôt allusion aux théorèmes. Pour les premiers, la politique devrait s'entendre en termes de principes tandis que pour les seconds, il fallait la voir comme valeurs. N'ayant pas la même conception du mot, ils ne pouvaient pas s'entendre. Cette illustration révèle l'intérêt de l'approche notionnelle pour toute activité de recherche. Elle est nécessaire pour éviter

²¹ Cette production s'inscrit dans le cadre théorique de la philosophie de l'éducation. La philosophie de l'éducation se définit comme une discipline critique de pratique éducative. Elle est la science dont l'objet d'étude principale est la réflexion éthique. Elle est une analyse des valeurs au fondement de l'acte d'apprendre et de son résultat. Elle aborde les problèmes fondamentaux qui se posent à l'homme relativement à l'éducation et cherche à connaître les grands courants de la pensée en éducation. La philosophie de l'éducation est, pour tout dire, « une réflexion sur les fins et les moyens de l'éducation, sur les méthodes d'enseignement et éventuellement les institutions qui les concrétisent ». (J. Leif et al. 1989, p. 3). Elle s'emploie à déterminer les conditions au-delà desquelles l'éducation ne peut être.

les confusions de nature à perturber le dialogue. Afin de circonscrire le champ d'action de cette étude, une analyse conceptuelle de l'altérité s'impose.

L'altérité est le caractère de ce qui est autre, extérieur à soi. Le mot provient du latin *alteritas* qui signifie différence. L'altérité se distingue de l'identique et se donne à voir comme le contraire du semblable. Sous un autre aspect, l'altérité s'identifie à la reconnaissance de l'autre dans sa spécificité. Elle qualifie toute attitude qui privilégie autrui et correspond à l'acceptation de l'autre. Elle se fonde sur la compréhension des particularités et implique la capacité d'ouverture aux autres. Elle « suppose une relation entre deux êtres distincts ou supposés tels ». (A. Comte-Sponville, 2001, p. 33). L'altérité peut être saisie comme une source d'enrichissement et s'inscrire dans une conception positive ou être perçue par sa singularité telle une cause potentielle de conflits.

Pour Buber (1938), elle est le fruit d'une rencontre. Celle-ci se pose sur fond de rapprochement de deux consciences dans un processus de dialogue mutuel. L'être humain est par essence un *homo dialogus*. Le "je" et le "tu" ne vivent pas séparément. Ils n'existent que dans le contact. Au commencement est la relation ; aucun être ne peut se réaliser sans communiquer avec l'humanité. Sartre (2000, p. 92) se représente la notion par le conflit. Il pense la relation avec autrui comme le lieu de la discorde. L'enfer, souligne-t-il, ce sont les autres. La présence de l'autre me gêne, me met hors de moi. Elle constitue une entrave à l'expression de ma liberté ; elle est limitative de mes possibilités. Elle m'expose, me rend faible et fragile. Cette idée a été théorisée par Hegel et Marx. Hegel (1941, pp. 161-162) y a vu le fondement de la dialectique à travers une lutte entre le pour soi et le pour-autrui au sein de la conscience en vue de la reconnaissance : l'esclave cherche à s'imposer au maître et le maître en retour s'emploie à maintenir l'esclave dans sa position.

Il s'ensuit des rivalités pouvant conduire au bouleversement des conditions. C'est ce que Marx (1848, p. 51) conceptualise en affirmant que « l'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de la lutte des classes ». Dans cet antagonisme, se trouve aux prises deux consciences cherchant à prendre le contrôle de l'autre. À l'opposé de ces auteurs qui entrevoient l'altérité par la discorde, on retrouve ceux pour qui la relation de soi à autrui ne doit pas être perçue sous un aspect conflictuel. Lacan, Levinas et Ricœur sont des exemples de penseurs chez qui l'altérité représente une nécessité. Pour eux, l'homme est confronté à l'autre pour s'humaniser. La présence de l'autre est nécessaire au processus d'intégration sociale : l'homme ne peut se faire tout seul. Il ne suffit pas qu'un être ait le génome humain pour se définir comme tel ; il est plus qu'une somme de données d'une espèce. Il est un être social. Il a besoin des autres pour son bien-être.

Lacan (1999) souligne qu'« il n'y a pas d'autre de l'autre ». L'accession à la conscience de soi est tributaire du contact avec un autre être, lui-même conscient de son existence. Elle naît de l'image renvoyée par le regard de l'autre. Elle subsiste dans la relation à l'autre. C'est grâce à l'autre que je me constitue et me découvre comme sujet. L'altérité est l'expérience d'une rencontre de laquelle dépend la relation au monde. Comme psychanalyste, Lacan découvre que l'autre est le support des attentes du sujet, de ses questions sur l'existence et de son désir. La subjectivation se pose comme le principe par lequel l'individu se réapproprie le manque dans l'autre par le langage.

La rencontre avec autrui transforme le souci pour soi en souci pour autrui. L'autre m'interpelle. Il fait irruption dans mon environnement, celui à partir duquel je vais être obligé de redéfinir le sens des choses et de moi-même. Toutes les tentatives de la philosophie occidentale visant à penser l'autre à partir du moi relèvent de la hantise qu'inspire l'autre. Cette philosophie est incapable de laisser l'étranger être dans sa singularité. Selon Levinas, la philosophie assoit son emprise sur l'autre en affirmant la suprématie du même.

Dans *Autrement qu'être au-delà de l'essence*, il renverse cette position en plaçant l'autre avant le même : « le même à l'affaire à autrui avant que l'autre n'apparaisse à une conscience ». (Levinas, 1974, pp. 31-32). La relation du même à l'autre ne doit plus être comprise comme extériorité, mais bien

plutôt telle une proximité de l'autre dans le même. L'existence pour soi est étrangère à l'homme proprement humain, car l'humanité de l'homme réside dans une existence pour l'autre : le proprement humain commence au-delà de la vie pour la vie. (R. Legros, 2017, p. 124).

Chez Ricœur (1990), l'altérité se définit comme une dialectique de soi et de l'autre. Elle se laisse saisir sous la catégorie de l'être-enjoint en tant que structure de l'ipséité²². Elle concilie la réciprocité et l'estime de soi. Ricœur propose une herméneutique qui situe à égale distance la conscience de soi et l'existence d'autrui. L'affirmation du primat de la conscience ne doit pas être une entrave à la reconnaissance de l'altérité. Pour Descartes (1991, p. 103), la seule réalité qui existe et qui semble indubitable est celle du cogito : « je pense, donc je suis ». Le "je" est défini comme sujet transcendantal et posé sans référence à l'intersubjectivité. Descartes ne parvient pas à restaurer l'existence d'autrui. Du point de vue d'Husserl (1947, p. 28), l'intentionnalité est une prétention à l'auto-fondation. Elle consiste dans l'affirmation du primat de la conscience de soi : « Tout état de conscience en général est, en lui-même, conscience de quelque chose ». Ricœur s'insurge contre cette représentation et invite à s'écarter du fondement solitaire du cogito afin de se rendre à l'évidence de l'existence de la pluralité. L'homme fait l'expérience de son impuissance lorsque l'ampleur de ses besoins rencontre les limites de ses ressources. La reconnaissance de l'autre est une exigence puisque l'homme est appelé à l'autre, ouverture à l'autre, convocation de l'autre. Le semblable est le signe le plus vivant de la vie. Marque de l'existence, il symétrise la relation de soi au monde à travers la figure de l'autre. Par celle-ci, se construit un univers de valeurs définies dans l'éducation.

L'éducation est un droit civique inaliénable. Tous les enfants, garçons comme filles, ont droit à l'instruction afin d'élever leur niveau de connaissance et accéder à l'emploi de leur choix. Le droit à l'éducation est un principe fondamental. Toute personne devrait en bénéficier quelles que soient son origine, sa religion, son appartenance politique. À en croire Arendt (1972, p. 238), l'éducation est « l'une des activités les plus nécessaires et les plus essentielles de toutes les sociétés humaines ». La société pour continuer à exister a besoin de formation ; elle est utile pour transmettre d'une génération à l'autre la culture nécessaire à son fonctionnement.

L'éducation existe depuis que les hommes se situent dans le temps et désirent transmettre leur connaissance pour survivre. De toutes les espèces, l'être humain a le plus besoin d'éducation ; car contrairement aux animaux qui, dès leur naissance, ont la capacité d'user de toutes leurs facultés, il a besoin d'être instruit afin de développer toutes les possibilités dont il est susceptible. Si les animaux sont dotés d'une nature intérieure qui leur permet de survivre sans aucune aide, l'homme au contraire a besoin d'autres personnes afin de développer toutes ses potentialités.

Sous un autre aspect, l'éducation se révèle telle la méthode du progrès et de la réforme de la société. Elle est le moteur de l'histoire. Aucune société ne peut continuer à exister sans un système précis de valeurs. Le progrès social n'est pas le fruit d'un despote éclairé ou d'une révolution populaire ; elle est l'œuvre de l'éducation et de la culture. Pour Rousseau (1969, p. 82), « on façonne les plantes par la culture, et les hommes par l'éducation ». L'activité éducative se détermine comme l'ensemble des procédés conduisant à la transformation des traits de caractères de l'individu pour en faire un être sociable. Elle est le processus permettant à l'homme de passer de la nature à la culture, de l'animalité à l'humanité. L'éducation est l'aliment essentiel qui assure la croissance de l'être humain. L'homme ne naît pas grand et fort. Il se développe au fil du temps. L'éducation assure le développement de ses facultés : « Tout ce que nous n'avons pas à notre naissance et dont nous avons besoin étant grands nous est donné par l'éducation ». (Rousseau, 1969, p. 83). L'homme ne peut devenir homme que par l'éducation. Il est ce que l'éducation fait de lui. L'être humain est le produit de

²² L'ipséité renvoie à l'identité propre. C'est ce qui fait qu'une personne, par des caractères strictement individuels, est non réductible à une autre.

son éducation. Il est la somme des influences de son milieu. Par l'action éducative, il acquiert des qualités comme la discipline, la tolérance, la sensibilité, lesquelles font de lui un être véritablement humain. N'étant pas dirigé par l'instinct, l'homme doit conquérir par la culture ce que la nature lui a refusé. Il lui est nécessaire de s'instruire au contact d'autres personnes afin d'acquérir le savoir qui développera en lui l'autonomie et le conduira à la liberté.

Durkheim (1966, p. 51) se représente l'éducation comme « l'action exercée par les générations adultes sur celles qui ne sont pas encore mûres pour la vie sociale ». L'activité éducative se présente comme le processus de socialisation méthodique des jeunes générations. Elle participe à l'acquisition des codes de conduites permettant l'adaptation de l'individu à un environnement déterminé. Elle consiste à apprendre à vivre dans un cadre social donné en ayant les bases nécessaires pour s'insérer dans l'histoire de son temps. L'éducation se pose comme un prélude à la vie sociale parce qu'elle a pour objet de superposer à l'être individuel et asocial que nous sommes en naissant un être entièrement nouveau. Cette assertion ne laisse-t-elle pas transparaître le sens de l'éducation à l'altérité ?

L'éducation à l'altérité est une forme de pédagogie respectueuse de la nature humaine. Sa caractéristique est de conduire l'humain à l'acquisition de valeurs par lesquelles il intègre en son sein la différence comme principe de vie. Si l'humanité a été capable, pendant le siècle dernier, d'atteindre l'horreur suprême, avec la négation de l'autre, c'est parce que la conscience collective a été incapable de réagir devant toutes les formes de manifestation d'intolérance à l'égard de l'autre. (D. Groux, 2002, p. 9).

L'éducation à l'altérité s'oppose à la destruction de l'humain à partir de sa reconnaissance comme sujet de droit. Elle consiste en l'enseignement de la diversité de pensée à l'école. Elle se détermine par la diffusion de connaissances permettant de contenir les stéréotypes. L'école a pour devoir d'enseigner la prise en compte de l'autre. Avec l'éducation à l'altérité, il s'agit d'observer de quelle manière l'institution scolaire serait à mesure d'assumer le respect de l'autre dans sa différence ; étant admis que « la reconnaissance de l'altérité exige un apprentissage (...) qui ne peut résulter que d'une éducation, à la fois familiale et scolaire ». (D. Groux et L. Porcher 2003, p. 95). Somme toute, l'éducation à l'altérité pourrait se muer en un système d'enseignement offrant la possibilité d'acquérir des compétences centrées sur l'apprentissage au vivre-ensemble. Elle s'attèlerait, à titre d'exemple, à préserver le droit de l'autre à la différence à partir de la mise en œuvre d'une communication sur l'intérêt de se préoccuper de l'autre. Elle pourrait participer à la réalisation de projets communautaires en vue de développer l'esprit de coopération. Elle serait à mesure de se présenter comme une solution au manque de sens, résultat d'une rupture entre l'individu et le groupe. Avec la modernité, le monde semble avoir perdu le sens général de communauté. L'on assiste à des tentatives de repli sur soi et à l'émergence de discours identitaires²³. Dans un tel contexte, quels peuvent être les enjeux de l'éducation à l'altérité ?

L'enjeu, c'est ce qui est en jeu, en débat. Sous cet aspect, l'enjeu renvoie aux risques et aux opportunités. Il se rapporte aux intérêts et dangers propres à une situation. Il désigne ce que l'on peut gagner ou perdre dans une compétition. Toute cause étant, soit positive soit négative, l'enjeu renvoie d'une part au gain, à la victoire, et de l'autre à la perte, à la défaite. Que gagne l'humanité à travers l'apprentissage à l'altérité ? Ou que perd-t-elle à ne pas enseigner la réciprocité ? L'enjeu de l'éducation à l'altérité serait de reconnaître la singularité de chaque être humain. Il s'agit de comprendre que

²³ Cette idée se heurte à l'opinion de ceux qui pensent plutôt à la montée des communautarismes. De leur point de vue, il n'est pas juste d'affirmer que la modernité à accentuer le sentiment d'individualisme car de plus en plus de personnes créent des associations afin de mieux répondre aux défis de l'humanité. Toutefois, il n'en demeure pas moins qu'avec le modernisme, la tendance à la propriété s'est développée pour laisser place à un être qui, au fil des années, a commencé à développer des argumentations identitaires caractérisées par l'oubli de l'autre.

l'homme dans sa constitution est un être unique. Cette unicité lui confère des caractères particuliers qu'il convient de prendre en compte en vue de faire de l'unité sociale une réalité.

L'éducation à l'altérité pourrait aussi avoir pour enjeu le développement d'une forme de solidarité agissante conduisant à la protection des personnes les plus vulnérables de la société : femmes, enfants, orphelins, handicapés. L'une de ses fonctionnalités serait de conduire l'humain à se sentir responsable du monde. Celle-ci implique que l'on se préoccupe d'autrui. L'éducation à l'altérité pourrait également avoir pour enjeu la paix sociale d'autant plus qu'elle forme à la reconnaissance de la dignité humaine. Reconnaître la dignité de l'homme, c'est admettre sa valeur. C'est le considérer comme un sujet de droit et lui accorder le respect qu'il mérite. C'est refuser de le réduire en esclavage, de lui infliger tout traitement inhumain, dégradant et humiliant. L'éducation à l'altérité peut être un facteur de stabilité sociale parce qu'elle rompt avec la déshumanisation de l'humain. Elle enseigne à ne plus considérer l'autre comme un moyen, mais bien plutôt comme une fin. Elle s'oppose à toutes les formes de discriminations : genres, milieux de résidence, catégories sociales. Elle participe à la promotion des valeurs d'équité et invite à bannir l'exclusion de son action. L'exclusion est l'attitude qui consiste au rejet systématique d'une personne pour plusieurs raisons : origine, sexe, race, religion, culture, idéologie politique, courant philosophique.

Au total, l'éducation à l'altérité est susceptible de conduire à l'équilibre de la société parce qu'elle est une invitation à la compréhension mutuelle. Elle est un effort d'éveil à soi et à l'autre. Elle est un appel permanent au sens de la responsabilité envers ses propos et ceux des autres. La société en n'éduquant pas à la réciprocité court le risque de conflits. Elle s'expose à l'intolérance. L'éducation à l'altérité au regard de ses qualités se révèle tel un champ de connaissance incontournable dans le cheminement vers le bien-être humain.

II- L'ÉDUCATION À L'ALTERITÉ ET LE BIEN-ÊTRE HUMAIN

La question du bien-être humain se pose comme une préoccupation majeure pour toutes les sociétés²⁴. Au cœur de celle-ci, se trouve l'interrogation suivante : peut-on aller bien dans un monde qui val mal ? L'homme peut-il être heureux dans un univers en proie à l'adversité ? Si pour certains, le bien-être humain est une utopie au sens où il serait impossible de l'atteindre, pour d'autres encore plus nombreux, le bonheur dans le monde est une réalité dans la mesure où il serait possible, pour l'homme, de faire corps avec lui. Ces deux conceptions sont rattachées à deux philosophies antagoniques : le pessimisme et l'optimisme.

Leibniz (1696) se fera le défenseur de la philosophie de l'optimisme. Pour lui, tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles. Rien n'est aussi parfait que Dieu. Par conséquent, le monde qu'il a créé est forcément le meilleur possible. Schopenhauer n'est pas de cet avis. Dans l'histoire de la pensée, il est présenté comme la tête de file du pessimisme. De son point de vue, l'existence humaine est une perpétuelle douleur parce que le destin de l'homme est de chercher à obtenir ce qu'il n'a pas. L'être humain est prisonnier de l'illusion du bonheur, oscillant entre la souffrance et l'ennui. Le pessimisme se justifie par le triomphe, dans le monde, du mal sur le bien. Sous un autre aspect, la notion de bien-être humain peut être saisie à partir de systèmes philosophiques : pyrrhonisme, épicurisme, stoïcisme. Pour le pyrrhonisme, l'épanouissement de l'homme réside dans la maîtrise de soi. Il se révèle dans la capacité à discipliner ses passions. Il apparaît dans l'*epochè*. Parce que nos sens nous trompent et qu'il y a parfois une contradiction dans nos réflexions sur un même sujet, il est nécessaire de suspendre son jugement. (J. Russ, 2003, p. 45). Chez les épicuriens, le bonheur commence

²⁴ Le bien-être humain constitue l'enjeu fondamental de l'éducation à l'altérité. Il se définit comme son *telos*, la fin vers laquelle il tend. L'objet de l'éducation à l'altérité est de participer au bonheur de l'homme en le redécouvrant sous l'aspect d'une valeur inaliénable.

avec l'élimination de l'esprit de la peur des dieux et de la mort. De la divinité, nous n'avons rien à attendre, donc rien à craindre. L'être humain n'a pas à redouter les dieux, car ils vivent parfaitement heureux et n'ont pas affaires aux humains. Il ne doit pas non plus avoir peur de la mort parce que tant que j'existe elle ne me concerne pas. Dans l'épicurisme, le plaisir s'identifie à la satisfaction des désirs du corps. Elle rime avec l'extase, la capacité à profiter de la vie.

Selon les stoïciens, le bien-être commence avec l'ascèse, la mortification du corps afin d'être insensible à la douleur. L'homme est soumis au destin ordonné par les dieux. La félicité réside dans l'acceptation du décret du destin. La plénitude de l'existence consiste à vivre conformément à la nature et en accord avec l'ordre du monde. Le sage doit accepter la vie telle qu'elle se présente à lui parce que le contraire serait déraison. Pour être heureux, l'homme n'a pas besoin de chercher à changer l'ordre du monde, car qu'il fasse jour ou pas, que le soleil se lève ou non, cela ne relève pas de lui et celui-ci ne peut rien y changer. Toutes ces conceptions, relevant des Anciens, situent le bien-être humain dans un rapport individualiste. C'est comme si celui-ci ne concernait que l'homme dans son rapport à la nature. Cette perception est limitée parce qu'elle ne prend pas en compte l'homme dans sa relation à l'autre.

Les modernes l'ont bien compris. C'est pourquoi, ils situent le bien-être de l'homme dans l'élan consistant à tendre vers ce qui est bien pour la communauté. Les philosophes du contrat, Rousseau, Hobbes, Locke et Spinoza, n'auront de cesse de réfléchir à la question. Avec eux, la problématique du rapport de l'homme à la société refait surface. Elle se trouve posée, chez Rousseau (1964, p. 182), dans l'avènement d'« une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune les biens de chaque associé ». Le contrat social est nécessaire pour sortir l'humain de la précarité existentielle et le protéger contre autrui. Le pacte social se fonde sur la volonté du citoyen à vivre en sécurité. La liberté de l'individu est soumise au respect des lois. La loi apparaît comme l'expression de l'aliénation des libertés individuelles à la force publique.

Chez Hobbes, la relation de soi à autrui se trouve posée avec le Léviathan. Sa présence est nécessaire pour maintenir la concorde entre les humains et empêcher que le fort n'opprime le faible : « Aussi longtemps que les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les tienne tous en respect, ils sont dans cette condition qui se nomme guerre, et cette guerre est guerre de chacun contre chacun ». (T. Hobbes, 1971, p. 124). L'homme étant un loup pour l'homme, la lutte de chacun pour sa survie met incessamment en danger la vie de tous. Dans ce contexte, il est utile aux hommes de passer un contrat par lequel ils se dessaisissent d'une partie de leur droit pour le confier au souverain chargé d'assurer la sécurité de chacun contre tous. Les hommes sortent de l'état de nature en aliénant leur liberté individuelle afin d'obtenir l'assurance de leur droit et la garantie de la justice.

Du point de vue de Locke (1984), la propriété privée suppose l'exclusion d'autrui, source potentielle de conflits. L'accroissement de la fortune, au détriment de celle de l'autre, conduit à un état de belligérance où chacun reste sur ses gardes de peur d'être détruit. Afin de sortir de cette situation, il semble nécessaire, pour le peuple, de se doter d'un gouvernement civil qui assurerait à chaque citoyen la garantie de l'utilisation de ses biens en toute sécurité. La relation entre les hommes devrait être basée sur une convention qui obligerait chacun à se sentir responsable de l'autre. Avec Spinoza (1964), le contrat social apparaît comme un vecteur de la concorde sociale, puisqu'il a pour finalité d'harmoniser les désirs de sorte à permettre à chacun d'exercer son droit naturel dans le respect de tous.

La nécessité du contrat réside dans la volonté de sortir de la précarité existentielle de l'état de nature. Il s'agit de maintenir le droit d'autrui comme le sien propre et de ne faire à personne ce qu'on ne voudrait pas qu'il nous soit fait. L'éducation à l'altérité pourrait conduire au bien-être humain parce

qu'elle place l'homme au centre de ses préoccupations²⁵. Elle s'intéresse à l'autre dans sa relation au même. Elle fait de l'école un espace de promotion des valeurs de pluralité. Si l'on se situe du côté de la philosophie antique et moderne, le bien-être humain a une dimension interpersonnelle. Elle concerne l'individu dans sa relation à soi et à la communauté. L'éducation à l'altérité serait à mesure de produire l'harmonie sociale à partir de la valorisation de la discipline.

La discipline est le principe de base de toute activité éducative. Elle se présente comme le socle de l'éducation à l'altérité parce que la relation de soi à autrui commence avec l'ordre. Il serait impossible de parler d'éducation sans faire référence à une éthique qui obligerait le sujet à prendre en compte l'autre dans son action. La discipline se caractérise par la maîtrise de soi. Elle consiste à dompter ses passions. Elle a pour objet de réaliser une certaine régularité dans la conduite des individus. (Durkheim, 2012). L'éducation à l'altérité est un facteur important de l'harmonie sociale parce qu'elle prescrit la modération du désir. Elle donne des habitudes à la volonté et lui impose des freins. Elle s'intéresse au champ de la moralité en vue de la pratique de la vertu.

L'éthique est l'un des champs privilégiés de l'éducation à l'altérité car elle enseigne les règles de la vie en communauté. Avec elle, il s'agit de se demander : « Que dois-je faire ici et maintenant ? » et non « que doivent faire les autres ? ». L'éducation à l'altérité est essentielle pour que l'éthique ne se transforme pas en un moralisme invétéré qui sonnerait le glas des valeurs. L'époque contemporaine associe le bien-être de l'homme à la science et à la technique. On parle de plus en plus d'intelligence artificielle, de civilisation numérique, de rationalité technoscientifique. Toutes ces expressions sont le propre d'un monde qui tente de se dématérialiser. Cette tentative a commencé il y a bien longtemps avec des philosophes de renom : Copernic, Galilée, Einstein, Newton, Bohr et Planck.

Copernic imagina qu'il se tenait sur le soleil à surveiller les planètes. Galilée, lui, franchit avec le télescope la distance du ciel à la terre pour livrer le secret des étoiles à la connaissance humaine. La loi d'attraction de Newton embrasse en une équation les mouvements des corps célestes et les déplace sur la terre des objets terrestres. Einstein fait appel aux puissances d'abstraction pour aboutir de la généralisation à la théorie de la relativité. Pour Planck, elle se définit comme l'achèvement de la structure de la physique classique.

Avec elle, la rupture avec cette physique est consacrée. Désormais la loi existe mais aussi son caractère causal. Bohr fait un pas de plus : « la causalité, le déterminisme et la nécessité des lois appartiennent aux catégories de notre cadre conceptuel avec ses préjugés nécessaires ». (H. Arendt, 1972, p. 344). L'essor de la science a conduit à la "surdimensionnalisation" de l'homme. Désormais multifonctionnel, aucun secret de la nature ne lui échappe. Il est capable du meilleur comme du pire. Pour le contemporain, il est évident que les progrès techniques ont amélioré les conditions d'existence de l'homme. L'accroissement du flux de l'information, rendu possible par les inventions scientifiques, a provoqué d'énormes bouleversements de la vie quotidienne et ouvert de nouvelles perspectives. Parallèlement, l'humanité doit faire face à des problèmes dont la gravité menace l'environnement quotidien : perte de la biodiversité, pollution, raréfaction des ressources naturelles, désertification. Tout porterait à croire que « le développement économique entraîne l'exploitation abusive des ressources naturelles, ce qui provoque des déséquilibres au plan écologique ». (E. Aka et al., p. 243). Du fait de l'action de l'homme, nous assistons à la rupture de l'équilibre homme-nature. Les conséquences de ce bouleversement sont nombreuses : tsunamis, tremblements de terre, éruptions volcaniques, famine, sécheresse, peste, cyclones, raz de marées, typhons, tempêtes tropicales. L'être humain a tendance à dominer la nature au lieu de faire corps avec elle.

²⁵ Il convient néanmoins de préciser que l'éducation à l'altérité n'est pas la seule forme d'éducation qui place l'homme au centre de ses préoccupations. L'éducation à la santé, l'éducation à la citoyenneté, l'éducation au développement, font partie des formes d'éducation qui, parmi tant d'autres, mettent l'humain au centre de leur action.

Avec l'éducation à l'altérité, il s'agit de comprendre la nécessité pour l'homme, de préserver les écosystèmes afin de se protéger lui-même et de protéger l'autre. Il existe, de fait, un lien étroit entre le moi, autrui et le milieu naturel. Ces trois catégories sont liées puisque l'homme ne peut vivre en dehors du monde. L'existence hors de la nature est impossible à condition d'être un dieu. En détruisant l'environnement, l'homme se détruit lui-même et détruit l'humanité. Autant la nature a besoin de l'homme pour vivre, autant l'homme a besoin d'elle pour survivre. En préservant les ressources naturelles, l'homme se protège lui-même puisque son existence en dépend. Ce développement ne préfigure-t-il pas la nécessité de l'éducation à l'altérité pour le continent africain ?

III- POUR UNE PHILOSOPHIE DE L'ÉDUCATION À L'ALTÉRITÉ EN AFRIQUE

L'Afrique est au centre de toutes les préoccupations. Les fléaux font la loi et le courant de l'actualité affiche des faits comme l'immigration, la Libye ou même Lampedusa. Au fil des années, elle offre l'image d'un espace où les trois parques de Malthus règnent en maître absolu²⁶. L'économie est peu rentable en témoigne le niveau de vie alarmant des populations. La paupérisation des masses et le déficit d'emplois plongent les populations dans l'incertitude. L'Afrique constitue 15% de la population mondiale pour 1,5% du produit intérieur brut et 3% du commerce et des investissements directs étrangers ; et pourtant le continent paie un lourd tribut du développement mondial. Les ressources naturelles sont surexploitées. Le milieu naturel est soumis à une exploitation abusive. Il s'ensuit la destruction des écosystèmes et la perte de la biodiversité. La prolifération des gaz à effet de serre, la destruction de la couche d'ozone, la pollution, le réchauffement climatique, suscitent d'énormes inquiétudes écologiques. De même, les questions relatives à l'euthanasie, au clonage, aux manipulations génétiques, aux grossesses médicalement assistées, soulignent l'intérêt de la valorisation d'initiative en faveur de la protection de la dignité humaine. À ces faits s'ajoute la crise de l'autorité traduite par des révolutions armées. De manière récurrente, le pouvoir est soumis à de nombreuses oppositions. De contestations en contestations, on arrive parfois au renversement de régimes démocratiquement élus. La stabilité politique n'existe que de nom.

Les rebellions parfois entretenues par des firmes étrangères sèment le chaos au sein des populations. N'appréciant pas la gestion de l'État, celles-ci s'emploient à fragiliser le pouvoir afin d'établir un ordre nouveau. L'autorité est contestée. (L. Yedo Sébatien, 2017). Affaibli du fait de l'insécurité et asphyxié économiquement, elle ne peut avoir son salut qu'à l'influence de ses soutiens à l'extérieur. La pratique du pouvoir, en Afrique, doit être repensée. La politique ne devrait plus être le lieu de l'expression de la force des armes, mais bien au contraire celui de la guerre des idées. Quel pourrait être l'intérêt d'une philosophie de l'éducation à l'altérité ? Pourquoi son intégration au projet éducatif africain se présente-t-elle comme une exigence ?

La philosophie de l'éducation à l'altérité est nécessaire, en Afrique, car l'actualité politique présente un sombre tableau de ce qu'est la vie en société. Dans de nombreuses localités, les services sociaux de base chargés d'assurer aux populations une vie décente font quelquefois défaut. L'absence d'école, de centre de santé ainsi que le manque d'électricité et d'eau potable révèlent que la vie n'est pas protégée comme il se doit. Les richesses sont inégalement réparties. Le fossé entre riche et pauvre s'étend de manière tragique.

Les moyens financiers ne servent pas toujours à répondre aux besoins des populations. Les inégalités se creusent de manière alarmante au sein des communautés. Les hommes politiques qui devraient se mettre ensemble afin de relever les défis liés au développement s'enlisent plutôt dans des querelles politiques avec pour enjeu le triomphe de leurs intérêts. Des dirigeants corrompus, asservis à l'Occident sont les principaux fossoyeurs de l'Afrique postcoloniale. Face à ce triste tableau, les

26 Les trois parques de Malthus désignent la guerre, les épidémies et la famine.

populations réagissent quelquefois et de manière violente. Au fil des années, nous assistons à des guérillas armées qui, pour la plupart, plongent les communautés dans le dénuement total²⁷. Pour sortir de l'extrême pauvreté et assurer leur survie, les populations prennent leur destin en main. Elles s'inscrivent dans des actions capables de satisfaire leur besoin. La particularité de celles-ci est qu'elles ne sont pas toujours respectueuses des principes éthiques : trafic d'influence, corruption, népotisme. Dans ces pratiques, le sens de la citoyenneté est mis entre parenthèse. Dans un tel contexte, la philosophie de l'éducation à l'altérité se révèle comme un domaine incontournable de la construction des savoirs en éducation, parce qu'elle se définit comme une contribution à une vision éclairée de l'identité humaine et à la reconnaissance de l'autre.

Toutefois, l'éducation à l'altérité, comme le révèle M. Briançon (2012), ne saurait se réduire à une éducation à la citoyenneté, incluant le respect d'autrui ; parce qu'elle est intérieure, extérieure, épistémologique et interculturelle. Elle se rapporte à toutes les catégories de l'existence puisqu'elle invite à revisiter le sens de l'humain et à répondre à la question « qu'est-ce que l'homme » ? Avec Pascal (2000, p. 171), l'être humain apparaît comme un roseau, le plus faible de la nature. Il a besoin d'être protégé car une goutte d'eau, une simple vapeur, peut suffire à l'anéantir. Levinas à partir du concept de vulnérabilité pose également la problématique de la nécessité de la protection de la nature humaine. Tout individu devrait s'inscrire dans cette dynamique car en protégeant l'autre, je me protège moi-même ; puisque le « je » est aussi un « tu » et le « même » un « autre ».

L'extrême fragilité de la nature humaine révèle la nécessité d'une philosophie de l'éducation à l'altérité. Elle est indispensable pour séparer l'homme des sources à l'origine des crises sociales : égocentrisme, égoïsme et ethnocentrisme. Pour l'Afrique, réussir à surmonter ces aléas pourrait signifier le début de la concorde sociale. L'égocentrisme provient de la conjugaison de deux mots latins : *égo* qui signifie moi et *centrum* qui veut dire centre. L'égocentrisme serait ainsi l'attitude consistant à tout rapporter à soi. Être égocentrique, c'est se prendre pour le centre du monde. L'égocentrisme se caractérise par l'indissociation de son point de vue de celui d'autrui. C'est pourquoi il renvoie à la tendance à agir uniquement dans son intérêt.

L'égocentrisme, bien souvent, débouche sur l'égoïsme. L'égoïste est incapable de vivre pour les autres. Il ne pense qu'à lui et se refuse à tout partage. Dans l'acte d'égoïsme, se joue le devenir de l'humanité aux prises au sentiment d'indifférence. On devient indifférent lorsque plus rien ne nous concerne. Qu'il fasse jour ou nuit, que l'humanité soit menacée de disparition, cela ne nous émeut aucunement. L'intérêt général, celui de la communauté, ne nous préoccupe guère. L'égoïsme est une négation de l'humanité, la manifestation de l'animalité. À une plus grande échelle, l'égoïsme s'identifie à l'ethnocentrisme puisque cette fois, il y a une forte tendance à prendre pour référence le groupe social auquel on appartient et à le valoriser systématiquement.

Dans l'ethnocentrisme, subsiste l'idée de privilégier son groupe social d'appartenance et à s'en servir comme une référence pour juger d'autres groupes sociaux. Elle consiste, selon Lévi-Strauss (2003), en la négation des cultures autres. L'égocentrisme, l'égoïsme, et l'ethnocentrisme sont un obstacle à la paix sociale, car ils sont la porte ouverte à toutes les formes de frustrations. C'est à ce niveau qu'apparaît la nécessité d'une philosophie en faveur de l'altérité. Avec elle, se trouve porté l'intérêt de l'impératif catégorique : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta

²⁷ Cette liste est un état non-exhaustif des difficultés que rencontrent de nombreux pays en Afrique. Aussi, serait-il inopportun de prétendre que tous ces problèmes pourraient être résolues par l'exigence de réciprocité. Il est vrai que l'enseignement de l'altérité permet de surmonter certaines crises liées à la pratique du pouvoir ; toutefois, ce serait un leurre de croire que cette pédagogie pourrait être une solution à tous les maux de l'humanité. De là, la distinction entre la panacée et le remède. L'éducation à l'altérité n'est pas une réponse à tout le mal être du monde, mais une tentative pour construire un espace de mieux-être.

personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen ». (E. Kant, 1993, p. 105).

CONCLUSION

Depuis la Révolution Industrielle, l'homme s'est engagé dans un processus de domination de la nature. Cette volonté tend malheureusement à se muer, avec les progrès de la science, en contrôle de la nature intérieure de l'homme. La pensée de Descartes (1991, p. 131) « se rendre comme maître et possesseur de la nature », tend à se transformer en « se rendre comme maître et possesseur de l'homme », car l'être humain ne se contente plus de maîtriser la nature extérieure, qu'est le cosmos, mais aussi la nature humaine. Cette volonté de puissance aura de nombreuses conséquences dont la plus importante est le conflit. Produit de la rencontre intersubjective, il est inévitable en société ; puisque l'homme a tendance à utiliser son semblable comme un objet de satisfaction de ses désirs. La relation de l'un au même, en plus d'apparaître comme une rencontre, un mystère, se révèle aussi sous un aspect conflictuel. L'enseignement de la diversité à l'école est une exigence pour toutes les sociétés, et plus encore pour les sociétés africaines, parce qu'il est incontestable que la paix sociale est au prix de la reconnaissance de l'autre dans sa dignité. Pour l'humanité, l'altérité est un principe essentiel ; car c'est en vivant avec et pour les autres que nous créons les conditions de notre plein épanouissement. En définitive, cette étude a été l'occasion de réfléchir à une thématique d'actualité : l'éducation à l'altérité. L'histoire révèle que l'intolérance a conduit à des dérives totalitaires, lesquelles ont été la source de tragédies indescriptibles. Les atrocités auxquelles sont confrontées les communautés au quotidien donnent le sentiment que le *logos* ne parle plus aux hommes. S'instaure la nécessité de repenser l'humain par rapport à son essence et non plus par rapport à son savoir. N'est-ce pas la fonction du langage, cette catharsis de cet appareil sans corps ?

BIBLIOGRAPHIE

- AKA Brou Emmanuel et KOUAKOU Konan Auguste, 2017, Économie politique, Abidjan, les éditions ABC, coll. Cours.
- ARENDT, Hannah, 1972, La crise de la culture. Huit exercices de pensées politiques, traduit de l'anglais sous la direction de Patrick-Lévy, Paris, Gallimard, coll. Folio essais.
- ARENDT, Hannah, 1983, Condition de l'homme moderne, traduit de l'anglais par Georges Fradier, préface de Paul Ricœur, Paris, Calmann-Lévy, coll. Agora.
- BRIANÇON, Muriel, 2012, L'altérité enseignante. D'un penser sur l'autre à l'Autre de la pensée, préface de Michel Fabre, Paris, Éditions Publibook, coll. Sciences Humaines et Sociales.
- BUBER, Martin, 1938, Je et Tu, traduction de Geneviève Bianquis, Paris, Aubier Montaigne, coll. Philosophie.
- DESCARTES, René, 1991, Discours de la méthode suivie de la Dioptrique, édition établie et présentée par Frédéric de Buzon, Paris, Gallimard, coll. Folio essais.
- DEWEY, John, 1897, Mon crédo pédagogique, traduction de Ou Tsui Chen, Paris, Vrin.
- DURKHEIM, Émile, 1966, Éducation et sociologie, Paris, PUF, coll. Quadrige.
- DURKHEIM, Émile, 2012, L'éducation morale, Paris, PUF, coll. Quadrige.
- COMTE-SPONVILLE, Auguste, 2001, Dictionnaire philosophique, Paris, PUF.
- GROUX Dominique et PORCHER Louis, 2003, L'altérité, Paris, L'Harmattan, coll. Cent mots pour.
- GROUX, Dominique, 2002, Pour une éducation à l'altérité, actes de la journée d'études sur l'éducation à l'altérité, Paris, L'Harmattan.
- HEGEL, Friedrich Wilhelm, 1941, La phénoménologie de l'esprit, tome 1, traduction de Jean

- Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne.
- HOBBS, Thomas, 1971, *Le Léviathan*, traduction de François Tricaud, Paris, Sirey.
- HUSSERL, Edmund, 1947, *Méditations cartésiennes*, traduction de Gabrielle Pfeiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Vrin.
- KANT, Emmanuel, 2014, *Théorie et pratique*, introduction, commentaires et traduction par Jean- Michel Muglioni, Paris, Hatier.
- KANT, Emmanuel, 1993, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction et notes par Victor Delboş, préface de Monique Castillo, Paris, Librairie Générale Française.
- LACAN, Jacques, *Écrits I*, 1999, Paris, Seuil.
- LATH, Yedo Sébastien, 2017, *Introduction à la science politique*, Abidjan, Les éditions ABC, coll. 'Comment réussir'.
- LEGROS, Robert, 2017, *Une philosophie de l'altérité*, Paris, Ellipses.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, 1969, *Essais de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, chronologie et introduction par Jacques Brunschwig, Paris, Garnier Flammarion.
- LEIF Joseph Jacques et RUSTIN Gaston, 1989, *Philosophie de l'éducation. Pédagogie générale*, Paris, Delagrave, coll. Supérieur.
- LEVINAS, Emmanuel, 1974, *Autrement qu'être au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff.
- LEVI-STRAUSS, Claude, 2003, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Pocket.
- LOCKE, John, 1984, *Second traité du gouvernement civil*, traduction, de David Mazel, Paris, Garnier Flammarion.
- MARX, Karl et ENGELS Friedrich, 1848, *Manifeste du parti communiste*, traduction de Corine Lyotard, Paris, Librairie Générale Française.
- PASCAL, Blaise, 2000, *Pensées*, Paris, Librairie Générale Française, coll. Le livre de poche.
- RICOEUR, Paul, 1990, *Éthique et morale. Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, coll. Points Essais.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1964, *Du contrat social*, texte établi par Charles WIRZ, présenté et annoté par Pierre Burgelin, Paris, Gallimard, coll. Folio essai.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1964, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais.
- RUSS, Jacqueline, 2003, *Mémo références, philosophie, les auteurs, les œuvres*, Paris, Bordas.
- SARTRE, Jean Paul, 2000, *Huis clos*, Paris, Gallimard, coll. Folio-essais.
- SPINOZA, Baruch, 1964, *Traité théologico-politique*, Paris, Garnier Flammarion.

**LA PAIX COMME EXIGENCE DE RAISON ET FONDEMENT DU CONTRAT SOCIAL
CHEZ HOBBS ET ROUSSEAU : CONTRIBUTION AU PROCESSUS DE PAIX ET
RÉCONCILIATION AU MALI,**

Nacouma Augustin BOMBA

Maitre-Assistant, DER Philosophie, Faculté des Sciences Humaines et Sciences de l'Education
(FSHSE), Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako (ULSHB), Email :

bombaauguste@yahoo.fr

Résumé

Par-delà l'état de guerre que Hobbes dépeint dans l'état de nature, les hommes ont une inclination naturelle à faire la paix. Car, la raison dicte sa règle générale à chaque homme, qui est de chercher autant que possible la paix. Cette quête de paix leur impose d'instituer la société par le biais d'un contrat, qui les met tous sous l'autorité du Léviathan. Chez Rousseau, le contrat social constitue un artifice pour la réalisation de la paix, car les garanties de la liberté dans l'état civil constituent un état de paix, d'autant plus que les individus ne risquent pas d'être sous la domination de quiconque. Partant de ces paradigmes, nous voulons contribuer au processus de paix et de réconciliation au Mali, qui traverse une crise sécuritaire sans précédent.

Mots clés : Conflits, Contrat social, Paix, Raison, Réconciliation

Abstract

In spite of the fact that Hobbs depicts state of nature as state of war, human beings have natural inclination to make peace. Because reason dictate its general rule to each human being which is to do all possible to reach peace. This desire for peace, imposes them to institute a society through a contract which put them under the authority of Leviathan. For Rousseau, the social contract constitutes a trick for the realization of peace, because the guaranties for freedom in civil state constitute a state of peace. Besides, individuals don't risk so since to be under the domination of anyone. From these paradigms, we want to contribute to the reconciliation and peace process in Mali which is crossing security crisis never seen before in its history.

Keys words: Conflicts, Social contract, Peace, Reason, Reconciliation

Introduction

La société ou l'Etat s'origine dans un contrat entre les hommes, par lequel, ceux-ci acceptent une limitation de leur liberté en échange de lois garantissant la perpétuation du corps social. Autrement dit, pour que l'Etat ou la société se perpétue, il faut que les hommes s'engagent mutuellement dans une convention dans laquelle, ils échangent leur liberté naturelle contre la liberté civile garantie par des lois. Le concept philosophique qui assume mieux cet état de fait dans son actualité est le contractualisme. C'est un des courants modernes de la philosophie politique, qui pensent l'origine de l'État dans une convention originaire entre les humains, par laquelle, ceux-ci renoncent à une partie de leurs libertés issues des droits naturels dont ils jouissent en échange de lois garantissant la perpétuation du corps social. Le contrat social institue la société.

Dans cette optique, Thomas Hobbes pense l'origine de la cité dans une convention entre les hommes. Cette convention est justement la conséquence de l'application de la règle générale de la raison : la recherche de la paix. Aussi écrit-il :

C'est un précepte une règle générale de la raison, que tout homme doit s'efforcer à la paix, aussi longtemps qu'il a l'espoir de l'obtenir [...]. La première partie de cette règle contient la première et fondamentale loi de nature, qui est de rechercher la paix et de s'y conformer (T. Hobbes, 2012, p. 112).

La recherche de la paix est une inclination naturelle en l'homme, car c'est une fondamentale loi de nature dictée par la raison. Elle détermine et contraint l'homme à vivre en société. En d'autres termes, la société où, l'homme est le fruit d'un besoin nécessaire de paix, que dicte la raison.

Si chez Hobbes, la loi fondamentale de nature impose à chaque homme la quête de la paix, si elle détermine l'institution de l'état civil, il nous faut montrer comment cette loi construit la société civile et par ricochet, met fin à l'horrible état de guerre. Chez Rousseau, la réalisation de la paix est tout aussi l'œuvre de la raison. En effet, dans l'état civil, l'aliénation des individus au corps politique et moral est un mécanisme qui crée la liberté civile, en convertissant la liberté naturelle dont ils jouissent dans l'état de nature en liberté civile garantie par des lois. La préservation de cette liberté civile des membres contractant garantit par ricochet l'apaisement de la société. R. Dérathé (1995, pp. 228-229) confirme cela lorsqu'il écrit : « *Par le contrat social, chaque individu [...] se retrouve [...] « aussi libre » que dans l'état de nature, parce que, tout en vivant en société avec ses semblables, il ne risque plus de tomber sous la domination d'un autre homme* ».

Cependant, force est de constater qu'en tant qu'être sociable et social, l'homme vit en inimitié avec ses semblables à travers les violences et les conflits un peu partout dans le monde, surtout en Afrique et au Mali en particulier. En effet, depuis la crise multidimensionnelle de 2012 au Mali, les populations sont terrorisées et endeuillées par des séries de violences, de massacres souvent gratuits. Au Nord et au Centre du pays, nous notons des groupes islamistes armés qui intensifient considérablement leurs attaques visant les populations civiles. Des conflits intercommunautaires qui font des centaines de morts et provoquent une crise humanitaire. En plus, dans nos sociétés actuelles, ces crises sont entretenues et pourraient être expliquées par le fait que l'homme est comme un loup pour l'homme (*Homo Homini Lupus*), car il cherche fréquemment à satisfaire ses intérêts privés personnels au dépend ou au détriment de son semblable.

Au vu de toutes ces inimitiés entre les hommes, nous sommes amenés à nous poser la question suivante : si pour Hobbes, la recherche de la paix et s'y conformer est une exigence de la raison qui commande aux hommes d'instituer la société, alors, les conflits et les violences dans le monde en général et au Mali en particulier ne sont-ils pas l'expression de la déraison ? Quelles sont les conditions de possibilité de réalisation du processus de paix et de réconciliation que nous pouvons puiser dans le philosophe sociopolitique hobbesien pour ensuite les cultiver au Mali afin d'endiguer la crise qu'il traverse ?

Notre objectif général, à travers cet article, est de faire une contribution au processus de paix et de réconciliation au Mali, en partant du postulat, selon lequel, la paix est une exigence de la raison. L'objectif secondaire est de démontrer, à partir de Hobbes, que la recherche de la paix est, non seulement une exigence de la raison, mais également que cette exigence pousse les hommes à fonder la société à travers un contrat social.

Pour mener à bien cette réflexion, notre démarche sera d'abord analytique, puis synthétique. Car, nous allons analyser les conditions dans lesquelles, la raison exige de faire la paix et essayer d'appliquer cela dans le contexte du Mali pour une contribution au processus de paix et réconciliation. Ainsi, dans un premier temps, nous allons voir comment les conflits, surtout au Mali, manifestent la déraison. Dans un second temps, nous allons voir comment chez Hobbes et Rousseau la raison exige aux hommes de faire la paix et d'instituer la société à travers le contrat social ; et enfin, nous allons proposer des conditions de possibilité de réalisation d'une société malienne apaisée.

1- La guerre comme expression de la déraison et d'irrationalité

L'homme se définit généralement comme un animal rationnel. Cette définition présente l'homme comme un être de dualisme dans son essence comme dans son existence. Ce dualisme se manifeste dans « *la cohabitation en lui du bon et du mauvais principe* » qui « *s'exteriorise à la fois par ses actions belliqueuses et son désir de paix* » (M. Lou Bamba, 2004, p. 98). Pour cette même raison, lorsque les hommes font recours à la force armée pour dénouer une situation conflictuelle entre eux, ou lorsqu'ils sont en situation de conflit non armé, ils sont dans un état où la raison se tait en se laissant libre cours aux passions.

1-1- La situation de guerre dans nos sociétés actuelles

En anthropologie sociale, la guerre prend le sens de conflits armés et sanglants entre groupements politiques indépendants et distincts, ou qui se considèrent comme tels, groupement dont l'objectif est d'utiliser la force ou la violence organisée pour combattre l'ennemi jusqu'à ce qu'il soit amené à capituler ou à négocier (L. Sylla, 2007, p. 30). De nos jours, l'actualité du monde, surtout de l'Afrique et du Mali en particulier, est dominée par les actions belliqueuses de l'homme, qui expriment sa condition animale. Ces actions se caractérisent par des conflits armés asymétriques entre des Etats souverains comme par exemple les conflits qui opposent l'Azerbaïdjan à l'Arménie depuis le mois d'Octobre 2020. Elles se caractérisent également par des conflits armés au sein des Etats, comme en Ethiopie où, après des années de tensions entre le gouvernement central et la province du nord du pays, nous assistons à une escalade guerrière entre l'armée fédérale éthiopienne et les forces régionales du Tigré depuis Septembre 2020. Elles se manifestent également par des violences de toutes sortes perpétrées par des forces armées de types terroristes.

Le Mali n'est pas exempté de cette situation de conflits. En 2012, le Mali a connu une triple crise qui jusqu'à présent continue de le secouer : Une crise sécuritaire, qui s'est soldée par l'annexion de deux tiers de son territoire, jusqu'en janvier 2013 avec l'intervention des forces françaises ; une crise politique, avec un coup d'Etat suivi d'un retour difficile à la légalité constitutionnelle ; une crise humanitaire, avec l'exode des milliers de déplacés dans les régions du Centre et du Sud comme Mopti, Kayes, Ségou et Sikasso et des réfugiés dans les pays voisins comme le Burkina Faso, la Mauritanie, l'Algérie et le Niger.

Malgré la signature de l'accord pour Paix et la Réconciliation issu du processus d'Alger en 2015, la situation générale du pays reste perplexe et mitigée. D'un côté, il y a des moments où les groupes armés (la Coordination des Mouvements de l'Azawad (CMA) et la Plateforme) se rapprochent et des moments où ils reprennent les hostilités ; et de l'autre côté, l'Etat reste absent de la majeure partie des territoires, jadis annexés. Ce qui dévoile la précarité de la situation sécuritaire du pays. Les groupes djihadistes et narcotrafiants se mettent, à cœur joie, à terroriser les populations. Selon le rapport 2019

de HumanWrights Wach, les groupes terroristes ont commis attaques violentes qui ont endeuillés des populations innocentes :

Tout au long de 2018, des groupes islamistes armés affiliés à Al-Qaïda et, dans une moindre mesure, à l'État islamique, ont considérablement intensifié leurs attaques visant les services de sécurité maliens, les Casques bleus de l'ONU et les forces internationales dans le nord et le centre du Mali. Des dizaines de civils ont été tués lors de ces attaques, essentiellement par un recours sans discernement aux engins explosifs improvisés plantés sur les principaux axes routiers (H.RW, 2019)

A cause de ces attaques, qui offrent un spectacle de désolation meurtrière, les populations locales mettent en place des groupes d'auto-défenses pour assurer leur sécurité. Cette situation se dégenère en conflits intercommunautaires où le vivre-ensemble des communautés commence à devenir le vivre-à-côté des uns des autres ; non pas dans une indifférence apaisée, mais dans une différence conflictuelle. Selon le même rapport de Human Rights Watch (2019) :

En 2018, au moins 300 civils ont été tués lors de plus d'une centaine d'incidents de violence communautaire dans le centre et le nord du Mali. Cette violence a vu s'opposer des groupes d'auto-défense répondant à des critiques ethniques similaires à des communautés accusées de soutenir les groupes islamistes armés, entraînant le pillage et la destruction de dizaines de villages et le déplacement de dizaines de milliers de personnes.

Si l'homme est un être rationnel, ces guerres et autres conflits qui endeuillent nos sociétés d'aujourd'hui, et le Mali en particulier, ne sont-ils pas expression de déraison ?

1-2- La déraison comme expression de la passion

Les conflits sont « *le royaume du mauvais principe, le lieu où la raison pratique n'a pas établi son règne* » ((M. Lou Bamba, 2004, p. 99). La déraison de l'homme est manifeste dans les conflits, car dans cette circonstance, il est impossible de lui faire entendre raison. Ainsi, déraisonnables et nuisibles sont les conflits, car ils entraînent la destruction et la ruine de l'humanité en empêchant d'être effective la faculté de distinguer le bien. Cette déraison est illustrée, chez Hobbes, par l'absence de toute notion de bien et de mal, de justice et d'injustice dans l'état de nature :

Les notions de bien et de mal, justice et injustice, n'ont pas leur place ici. Là où n'existe aucun pouvoir commun, il n'y a pas de loi. Là où n'existe pas de loi, il n'y a aucune injustice. La force et la ruse sont en temps de guerre les deux vertus cardinales. La justice et l'injustice ne sont aucunement des facultés du corps ou de l'esprit (T. Hobbes, 2012, p. 110).

L'absence de ces notions est l'expression de passion et de déraison. Les passions sont, non seulement une inclination à la paix, mais aussi des causes de guerre ; car les rivalités, les défiances et la fierté sont des passions qui sont des causes principales de querelle entre les hommes. Lorsqu'il y a la rivalité, la défiance et la fierté, la raison ne s'exprime pas.

Pour Rousseau, les guerres et autres formes de conflits naissent dans la société et choquent la raison à cause des horreurs qui découlent de la propriété privée et de l'inégalité : « *De là sortirent les Guerres Nationales, les Batailles, les meurtres, les représailles, qui font frémir la Nature et choquent la raison* » (J.-J. Rousseau, 1964, pp. 178-179). En effet, la propriété privée engendre l'inégalité, car le rang et le sort des hommes sont établis en fonction de leurs avoirs. C'est ainsi que les passions effrénées rendent les hommes avarés, ambitieux et méchants, à telle enseigne qu'il s'instaure un conflit perpétuel entre eux qui se termine par des combats et des meurtres. En d'autres termes, les passions qui naissent avec l'état civil sont sources de conflits perpétuels entre les hommes. Le fondement philosophique des conflits chez Rousseau se situe dans la société civile : lieu des inégalités sociales, de la corruption, de l'oppression, etc. Or, celles-ci sont porteuses de germes de conflits et de violences.

Dans *Le Conflit des facultés*, Kant présente les effets néfastes des conflits comme expression de la déraison en ces termes :

Quand, aujourd'hui, je vois les nations se mettre en guerre les unes contre les autres, c'est comme si je voyais deux individus ivres se frappant avec des gourdins dans un magasin de porcelaine. Car il ne leur

suffit pas d'avoir à guérir lentement des bosses qu'ils s'infligent réciproquement, mais en outre ils devront encore payer tous les dégâts qu'ils ont provoqués. (E. Kant, 1986, p. 905).

Cette illustration de Kant rend bien compte de la déraison des conflits, car il faut être dans un état de démence pour se battre dans un magasin de porcelaine, étant donné bien entendu que la porcelaine est un objet fragile et prisé. C'est de ne pas entendre raison que de se battre au milieu des porcelaines. Ne pas entendre raison, n'est-ce pas réduire la raison au silence et laisser libre cours aux passions ?

Les passions imposent à la raison le silence, non pas le silence comme calme ou absence de bruit, mais un silence dans lequel s'expriment toutes les enflures de l'homme telles que « *l'ambition dévorante* » ou encore « *concurrency et rivalité d'une part, de l'autre opposition d'intérêt, et toujours le désir caché de faire profit aux dépens d'autrui* ». (J.-J. Rousseau, 1964, p. 175). Les passions et les désirs conflictuels sont autant de sources de querelles dans la société. Si, les conflits s'originent et s'alimentent dans les passions, cela signifie qu'ils sont expression de l'irrationalité comme absurdité, car la raison est choquée devant l'absurdité qu'ils engendrent. En effet, les passions entraînent, non seulement les clivages dans la société, mais aussi les affrontements entre les hommes. Ce faisant, les classes sociales apparaissent avec comme corollaire les conflits d'intérêt, qui se manifestent lorsque les volontés particulières et partisans s'expriment contre la volonté générale ; ou lorsque les volontés particulières sont opposées. Ces conflits d'intérêt aboutissent souvent à des violences politiques ou civiles, en ce sens que les intérêts particuliers se manifestent soit contre l'intérêt général, soit les uns contre les autres. En d'autres mots, à travers les passions, ce sont les volontés particulières qui s'imposent à la volonté générale, les intérêts privés personnels qui s'opposent à l'intérêt général et au bien commun²⁸. Celui-ci, non seulement, surpasse les intérêts privés, mais ne saurait être leur somme, car ceux-ci sont diverses et divergents par nature. Par leur divergence, les intérêts particuliers vont toujours à l'encontre de l'intérêt commun. C'est pourquoi, ils sont en conflit, car l'intérêt particulier se caractérise par des ambitions malsaines qui vont jusqu'à piétiner les droits d'autrui. Autrement dit, les intérêts personnels sont portés par un amour de soi qui vise la satisfaction des besoins personnels, même si cela se fait au dépend d'autrui. L'irrationalité des passions est, pour ainsi dire et en fait de la déraison, car « *si la voix de la raison se faisait entendre, l'on comprendrait que le développement des moyens de survie et de conservation est plus salutaire au genre humain que celui des armes* » (M. Lou Bamba, 2004, p. 101).

2- Les exigences de la raison chez Hobbes et chez Rousseau

Que ce soit chez Hobbes comme chez Rousseau, l'homme est présenté comme un être rationnel. Sa raison lui impose, comme un impératif catégorique, la recherche de la paix, laquelle le pousse à instituer l'état civil, en lui fournissant les clauses et les mécanismes.

2-1- La recherche de la paix dictée par la raison

²⁸ Le bien commun se conçoit mieux en tant que coresponsabilité dans l'action qui fait que chacun se soucie, non seulement du bien de l'autre, mais aussi en même temps du bien de toute la société. Chez Hobbes, le bien commun est en relation avec la république, c'est-à-dire, une convention entre les individus, qui institue un pouvoir commun capable de « *les maintenir dans la crainte* » et de « *diriger leurs actions vers l'intérêt commun* » (T. Hobbes, 2012, p. 9). Chez Rousseau, il se conçoit en rapport avec la volonté générale. En tant qu'intégration harmonieuse des intérêts particuliers, la volonté générale s'obtient dans l'accord de ces mêmes intérêts divergents. Par conséquent, elle aura pour objet l'intérêt général ou encore l'intérêt commun, car elle tend toujours à l'utilité publique : « *la volonté générale est droite et tend toujours à l'utilité public [...] la volonté générale [...] ne regarde qu'à l'intérêt commun* » (J.-J. Rousseau, 2001, p. 68). En d'autres termes, l'utilité publique est le bien commun que vise la volonté générale. Le bien commun correspond à l'objectif de la volonté générale, qui se compose dans une intégration harmonieuse des volontés particulières.

La paix est un concept polysémique. Elle pourrait désigner, dans certaines circonstances, un état de calme ou de tranquillité comme une absence de perturbation, d'agitation ou de conflit. Elle est parfois considérée comme un idéal social et politique. C'est pourquoi, dans le sens que nous retenons, elle se définit généralement comme la situation d'un peuple, d'une nation ou d'un Etat qui n'est pas en guerre. La paix peut donc être conçue comme un état durable « *dans lequel se trouvent des groupements politiques entre lesquels il n'existe pas de conflit caractérisé par l'utilisation d'une violence organisée et durable* » (L. Sylla, 2007, p. 31). Le passage de l'état de guerre à l'état de paix est un impératif de raison, car elle « *impose aux hommes le devoir de sa réalisation en une tâche infinie et progressive* » ((M. Lou Bamba, 2004, p. 103). C'est pourquoi, malgré la condition primitive et bestiale de l'homme qui le pousse à des actions belliqueuses, il aspire et désire toujours la paix. La condition rationnelle de l'homme exige de lui un désir intense de paix. N'est-ce pas pour mettre fin à l'horrible état de guerre de tous contre tous que, selon Hobbes, les hommes ont créé l'état civil ou la société pour vivre en sécurité et en paix ? Les clauses du contrat ou de la convention qui institue la société et qui met fin à la guerre sont dictées par la raison, en plus de l'inclination des passions à la paix :

Les passions qui inclinent les hommes à la paix sont la crainte de la mort, le désir des choses nécessaires à une existence confortable, et un espoir de les obtenir par leur activité. Et la raison suggère les clauses de paix qui conviennent, sur lesquelles on peut amener les hommes à se mettre d'accord (T. Hobbes, 2012, p. 110).

En d'autres termes, l'entrée dans l'état civil ou dans la société, est une exigence de la raison. Elle pose la paix comme la réalisation du droit qui garantit la sécurité des contractants.

Le devoir de la réalisation de la paix, comme tâche dictée par la raison, est représenté chez Rousseau par la garantie de sécurité, de liberté et de paix, qu'offre l'état civil à travers l'aliénation librement consentie des hommes avec tous leurs droits à la société. En effet, dans l'état civil, l'homme « *se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants* » (J.-J. Rousseau, 2001, p. 60). La raison se donne, pour ainsi dire, comme ce principe selon lequel, l'homme cherche les conditions de possibilité de sa liberté dans la société. Selon R. Derathé, l'humanité « *aurait péri dans cette guerre générale, si les hommes n'avaient senti la nécessité de renoncer à leur indépendance naturelle et n'avaient imaginé un artifice pour vivre en paix. Cet artifice est le contrat social...* » (R. Derathé, 1995, p.177). Le pacte social est l'artifice qui fait de l'aliénation la condition de la liberté dans la société. En posant « *l'aliénation totale de chaque associé avec ses droits à toute la communauté* » (J.-J. Rousseau, 2001, p. 56) comme clause essentielle du contrat social, Rousseau établit un artifice par lequel, les droits naturels des individus sont convertis en droits civils. Dans l'association ou dans la société civile, la liberté naturelle, qui est un droit naturel dont l'individu jouit dans l'état de nature, est convertie en liberté civile, garantie par des lois. Dans ce cas, loin d'aliéner l'individu, le contrat social est un acte de liberté qui permet à l'individu de rester libre dans la société : « *Par le contrat social, chaque individu [...] se retrouve [...] « aussi libre » que dans l'état de nature, parce que, tout en vivant en société avec ses semblables, il ne risque plus de tomber sous la domination d'un autre homme* » (R. Derathé, 1995, pp.228-229). Le contrat social est un nouvel ordre social créé pour instaurer la paix entre les individus. Il offre une garantie contre la domination, motivée par la recherche et la satisfaction des intérêts privés.

2-2- La recherche de la paix comme fondement du contrat social

A en croire Hobbes, il y a une seconde loi, dérivant de la fondamentale loi, qui conduit les hommes à se mettre ensembles pour former la société. L'inclination naturelle à la paix ne saurait suffire, car les risques de guerre pourraient toujours exister. Pour cette raison, il faut, une seconde loi de nature, qui, implicitement présente dans la première et fondamentale loi naturelle, institue l'état civil. Cela se fait à travers un consentement libre dans le contrat social :

De cette fondamentale loi de nature qui ordonne aux hommes de s'efforcer à la paix, dérive la seconde loi : qu'un homme consente, quand les autres consentent aussi, à se démettre de ce droit sur toutes choses, aussi longtemps qu'il le jugera nécessaire pour la paix et sa propre défense; et qu'il se contente d'autant de liberté à l'égard des autres hommes qu'il en accorderait aux hommes à son propre égard (T. Hobbes, 2012, p. 112).

L'Etat est institué par un contrat social à travers lequel les hommes font prévaloir raison et désir de paix. C'est pour assurer la sécurité des individus et par ricochet la paix que la société civile est instaurée, car les individus ne risquent plus de subir la violence de leurs semblables. Ainsi, la paix n'est pas une simple absence de guerre ; elle est aussi la garantie permanente de la sécurité de chacun à l'aide des dispositions juridiques librement consenties par tous.

La liberté civile qu'offre le pacte social Rousseauiste est, en fait, un état de paix, puisque, vivant en société avec ses semblables, l'homme ne risque plus la domination d'un autre homme. En d'autres termes, il est libre parce que les lois le protègent contre l'arbitraire des volontés individuelles, qui sont les intérêts privés et égoïstes. Lorsque l'association se fonde sur la recherche de la satisfaction démesurée des intérêts égoïstes, ceux-ci ne peuvent qu'être en conflit. Et cela conduit à l'état de guerre : *Il s'élevait entre le droit du plus fort et le droit du premier occupant un conflit perpétuel qui ne se terminait que par des combats et des meurtres. La société naissante fit place au plus horrible état de guerre* » (J.-J. Rousseau, 1964, p. 176).

Le pacte social Rousseauiste crée un nouvel ordre social où les intérêts personnels sont soumis à l'intérêt général, à travers l'aliénation totale de l'individu à la communauté. Or, c'est cette aliénation qui permet de convertir la liberté naturelle en liberté civile. Par conséquent, il s'instaure une égalité entre les contractants, car l'association civile a essentiellement pour but d'empêcher qu'un associé puisse soumettre un autre à sa volonté. Cependant, cette égalité ne peut se réaliser que dans l'aliénation totale des individus à la communauté. Si, l'égalité est la condition de la liberté civile, l'aliénation totale des contractants est la condition de l'égalité civile et par ricochet de l'état de paix. Par l'artifice de la liberté civile garantie par la loi, la raison impose le devoir de réalisation de l'état de paix aux hommes.

3- Pour un processus de paix réussi au Mali, le Bien commun

Si la paix est une exigence de la raison, elle reste un concept, un principe dont la réalisation s'impose à l'être rationnel qu'est l'homme. Cependant, la réalisation de ce concept rationnel est un horizon d'espérance. Dans le *Jugement sur le projet de paix perpétuelle*, Rousseau conçoit la paix comme un « *projet raisonnable* » (J.-J. Rousseau, 1964, p. 600) qui ne peut être exécuté. Donc, elle est un effort constant de construction, car les intérêts particuliers sont toujours opposés. Cependant, nous proposons une série de dispositions liées les unes aux autres qui pourraient contribuer au processus de paix et de réconciliation au Mali.

Le Mali, après sa crise politico-sécuritaire et institutionnelle de 2012, a signé l'accord pour la paix et la réconciliation nationale les 15 Mai et 20 Juin 2015 avec les groupes armés. Depuis ce jour, le Mali est, pour ainsi dire, dans cette logique de réalisation de ce concept rationnel. Quelles en sont les conditions de possibilité à partir de Hobbes et de Rousseau ?

3-1- Du principe de la rationalité

La 1^{ère} condition est celle de l'application de la rationalité. En effet, la raison est ce qui détermine l'humanité de l'homme. Elle est ce bon principe qui, lorsqu'il est consulté, commande aux hommes de ne pas se faire la guerre, mais plutôt de rechercher un cadre de réalisation de la paix. Pour ce faire, de Hobbes à Rousseau, l'état civil se donne comme ce lieu ou ce cadre de réalisation de ce concept rationnel. Par les conventions, ou par le pacte social, les hommes mettent en place un cadre juridique qui garantit la sécurité, la liberté et donc la paix pour chacun. Si la raison impose aux hommes de rechercher la paix, ne faut-il pas, pour ce faire, qu'ils entendent raison ? Entendre raison, n'est-ce pas prendre le temps de rentrer en soi pour se mettre à l'écoute de cette lumière nature qu'est la raison afin

d'être éclairé sur le bon principe ? Dans la société malienne, en guise de conseil pour éviter les conflits, nous avons l'habitude de dire : « *i ka i hakili bila i dusunyè* », autrement dit, « *mettre la raison en avant sur le cœur* ». Pour un processus de paix réussi au Mali, il faut que chacun accepte « *k'ahakili bila dusunyè* », c'est-à-dire, que chacun accepte de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. C'est en consultant sa raison ou bien en écoutant la voix de sa raison que chaque Malien peut créer les conditions de réalisation de la paix.

Créer les conditions de réalisation de la paix, n'est-ce pas mettre en place un cadre juridique dans lequel les hommes se garantissent mutuellement la sécurité, la liberté à travers l'obéissance à la volonté générale ? La paix est, ainsi, quelque chose qu'il faut construire au plan national par le républicanisme.

3-2- Du républicanisme

La deuxième disposition qui pourrait contribuer au processus de paix et de réconciliation au Mali est le républicanisme. En effet, la république pourrait s'entendre comme « *Res-publica* », c'est-à-dire, « la chose publique ». En ce sens, elle est le corps politique et moral formé par le pacte social, où chaque individu est citoyen en tant que membre actif du souverain. La république est le gouvernement de la volonté générale qui s'applique à tous sans distinction et sans exception. C'est le règne de la loi, car, en tant qu'acte de la volonté générale, elle garantit à chacun la sécurité, la liberté. Ainsi, personne ne sera lésé dans ses droits et dans ses biens. Il faut donc que chaque Malien, à travers le concept de républicanisme, se sente citoyen en tant que auteur des lois et membre à part entière du souverain.

Si la république est le gouvernement de la volonté générale, celle-ci *tend toujours à l'utilité publique* (J.-J. Rousseau, 2001, p. 68) et a pour objet le bien commun ou l'intérêt général. Ainsi, dans le républicanisme, les volontés particulières qui ont pour objets les intérêts privés personnels doivent converger vers l'intérêt général qui est l'objet de la volonté générale. Celle-ci doit rassembler les intérêts particuliers en faisant en sorte que le bien commun soit privilégié. Par conséquent, le Mali doit rester le bien commun à privilégier par-delà les divergences et la contingence des intérêts particuliers. Mais, la volonté générale ne peut parvenir à sa fin qu'en tant que pouvoir qui s'exprime à travers la souveraineté du peuple. Cette notion de souveraineté du peuple est une question politique, qui est de savoir si les citoyens sont capables d'orienter leurs actions en fonction d'un intérêt qui leur est commun. C'est en ce sens que les Maliens pourront constituer un peuple souverain qui a le sens du bien qu'est le Mali.

Conclusion

La raison exige de chercher la paix. Autrement dit, la paix est inclination naturelle en l'homme et dictée par la raison. Dans cette optique, Hobbes théorise son contrat dans une logique sécuritaire et Rousseau dans une logique de garantie de la liberté. Que ce soit pour garantir la sécurité ou la liberté, la raison n'impose-t-elle pas aux hommes d'instituer la société en vue de vivre en Paix ? Paradoxalement au but de l'instauration de la société qui est de faire la paix, le pan belliqueux de l'homme se manifeste à travers les guerres ou les conflits que nous constatons par-ci par-là en Afrique et particulièrement au Nord et au Centre du Mali.

Depuis les accords d'Alger, signés en Mai et Juin 2015, le Mali est engagé dans un processus de paix et de réconciliation. Dans cette logique, pour un processus de paix réussi au Mali, nous avons proposé des dispositions qui se formulent en termes de l'application de la rationalité et de républicanisme. L'application de la rationalité permet de diluer les ardeurs de guerres et freiner les passions. Quant au républicanisme, il permet de faire converger les volontés particulières vers l'intérêt général autrement appelé bien commun qui est Mali.

Dans cet ordre d'idée, la perspective qui s'ouvre comme piste de recherche est la question du sens du bien commun dans nos Etats africains. Ils ont beaucoup de potentialités pour se développer, mais la lancinante question du sens bien commun reste une problématique, car la recherche et la

satisfaction des intérêts privés personnels fait que les acteurs politiques semblent confondre bien privé et bien commun.

Bibliographie

- DERATHE Robert, 1995, *Jean-Jacques ROUSSEAU et la science politique de son temps*, Paris, Vrin.
- HOBBS Thomas, 2012, *Le Léviathan : traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, 1^{ère} partie, un document produit en version numérique par M. Philippe Folliot, Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales" dirigée et fondée par Jean-Marie Tremblay, Chicoutimi, Québec.
- HOBBS Thomas, 2012, *Le Léviathan : traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, 2^{ème} partie, un document produit en version numérique par M. Philippe Folliot, Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales" dirigée et fondée par Jean-Marie Tremblay, Chicoutimi, Québec.
- Human Rights Watch, *Rapport mondial 2019*, «www.hrw.org/fr/world-report/2019/country-chapters/325737». Consulté le 03-12-2020.
- KANT Emmanuel, 1986, « Le Conflit des Facultés » in *La Pléiade*, t.3, Paris, Gallimard, p. 905, cité par Lou Bamba Mathieu, 2004, « Les conditions de la paix chez Kant » in *Annales philosophiques de l'UCAO*, N°1, Abidjan, Ed. UCAO, pp. 97-114.
- LOU BAMBA Mathieu, 2004, « Les conditions de la paix chez Kant » in *Annales philosophiques de l'UCAO*, N°1, Abidjan, Ed. UCAO, pp. 97-114.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 1964, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *Œuvres complètes*, t.3, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 1964, *Jugement sur le projet de paix perpétuelle*, *Œuvres complètes*, t.3, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 2001, *Du contrat social*, Paris, Flammarion.
- SYLLA Lanciné, 2007, *Anthropologie de la paix. De la contribution de l'Afrique à la culture de la paix*, Abidjan, Ed. CERAP.

LA QUESTION DE LA SEXUALITÉ DANS LA PARÉMIE, ESSAI D'ANALYSE DES TRANSGRESSIONS SOCIO-CULTURELLES DANS LA DIDACTIQUE DES VERTUS MORALES ET ÉDUCATIVES : LE CAS DU PROVERBE NÉGRO-AFRICAIN

KOUASSI Koffi Georges
koffigeorgeskouassi@yahoo.fr
Université Alassane OUATTARA
Bouaké (Côte d'Ivoire)

Résumé

La parole proverbiale négro-africaine, à la différence de la parole ordinaire, fait usage de la sexualité comme un instrument pédagogique ou éducatif. En interférant dans le domaine de la sexualité, ce genre de la littérature superpose le trivial au sérieux pour former, sensibiliser ou instruire aux règles de bienséance, de respect, d'humilité ou de courtoisie dans le comportement. Pourvoyeuse de vertus, le discours proverbial négro-africain, par le procédé d'affabulation du sexe devient, en apparence, une transgression des dogmes socioculturels mais, en réalité, constitue un élément d'édification morale du peuple négro-africain. En se focalisant sur les champs lexicaux de la sexualité, le récit parémique se mue en un instrument de promotion des valeurs de non-violence, de tolérance, de philanthropie etc. consolidatrices de l'harmonie communautaire.

Mots clés : didactique-éducation-parémie-proverbe-sexualité-socioculturel-transgression

Abstract

The proverbial Negro-African speech, unlike ordinary speech, makes use of sexuality as an educational or educational instrument. Thus, by interfering in the field of sexuality, this kind of literature superimposes the trivial on the serious to train, sensitize or instruct in the rules of decorum, respect, humility or courtesy in behavior. A purveyor of virtues, the proverbial Negro-African discourse, through the process of fabricating sex, apparently becomes a transgression of sociocultural dogmas but, in reality, constitutes an element of moral edification of the Negro-African people. By focusing on the lexical fields of sexuality, the paremic narrative turns into an instrument for promoting the values of non-violence, tolerance, philanthropy, etc. consolidators of community harmony.

Keywords: didactic-education-paremia-proverb-sexuality-sociocultural-transgression

L'axe : étude de genre littéraire oral dans son apport didactique, éducatif et socioculturel

Introduction

La parémie se rattachant à la parole proférée, se réfère davantage au proverbe. Le proverbe, selon la définition étymologique proposée par le dictionnaire pratique du français de P. Amien (1984, p.756), est « une formule figée, en général métaphorique, exprimant une vérité d'expérience, un conseil, et connue de tout un groupe social ». Ainsi défini, le proverbe est une parole de sagesse populaire qui, imbriqué dans le thème de la sexualité, porte ce genre au centre des controverses transgressives des normes et valeurs socio-culturelles régulant naguère la Communauté traditionnelle africaine. Mais alors, pourquoi, le proverbe qui est réputé être un récit sérieux dans son contenu convoque la sexualité comme support thématique ? La sexualité dans le proverbe ne contribue-t-elle pas à affaiblir la charge pédagogique de ce Genre littéraire ? L'interférence des idées en rapport avec le sexe dans le récit proverbial ne dénature-t-elle pas son message ? Penser que la sexualité dans le discours proverbial favorise une transgression socioculturelle est-elle fondée ?

C'est pour apporter notre contribution au débat sur la problématique de la sexualité dans le proverbe afin d'aider à répondre aux questions susmentionnées que nous avons convoqué le sujet «La question de la sexualité

dans la parémie, essai d'analyse des transgressions socio-culturelles dans la didactique des vertus morales et éducatives : cas du proverbe négro-africain ». Le choix du sujet revêt un double sens. D'abord, il s'agit, pour nous, de montrer que le proverbe ne connaît pas de limite thématique. Considéré comme un genre de la littérature orale, il est, insiste L. S. Senghor (1996, p.51), un « ... instrument majeur de la pensée, de l'émotion et de l'action (...) l'expression, par excellence, de la force vitale, de l'être dans la plénitude ».

Ensuite, il est question de faire découvrir que le déploiement de la sexualité dans la parémie, loin d'être une transgression socio-culturelle, est un support pédagogique sur le plan éducatif. Aussi, le choix du sujet se justifie-t-il par notre désir d'informer que l'interférence du sexe dans le proverbe est une violation éthique positive des tabous et totems en vigueur dans la société négro-africaine. Par ailleurs, le proverbe est une parole littéraire. Or, pour J. Chevrier (1984, p.59) « la parole littéraire africaine est émotion et sa prolifération met en jeu tout le système des forces vitales dans lequel l'homme et la nature sont étroitement insérés ». Aussi cette parole littéraire, dans sa mise en performance, se transforme-t-elle en projet éducatif lorsqu'elle intègre la sexualité.

Dans les faits, le choix de notre sujet d'étude est motivé par la volonté de soumettre la parole proverbiale à l'épreuve de l'analyse pour faire déceler que sous le masque de l'évocation de la sexualité se profile un enjeu didactique et éducatif. Est-ce que le proverbe qui est un discours de sagesse peut interférer dans le champ de la sexualité sans transgresser les normes socioculturelles codifiées par la tradition? Tradition dans laquelle, selon D. Paulme (1965, p.105) « le pouvoir...appartient presque entier aux vieillards gardiens de la tradition, détachés des vivants et déjà presque assimilés aux ancêtres ».

En outre, la sexualité, dans le proverbe, est un débat sur la performance d'un genre de la littérature orale. A ce titre, il est pertinent tant sur le plan linguistique que littéraire et stylistique, car l'objectif est de faire admettre dans la conscience individuelle et collective du peuple africain que la sexualité dans le proverbe qui est une œuvre artistique traditionnelle, est davantage un langage de communication de portée éducative qu'un discours ordinaire. Ainsi, si le proverbe est un produit de la tradition, on ne peut que partager l'optimisme tempéré de J. M. Adiaffi (2000, p.5), lorsqu'il affirme : « pour ma part, je garde de la tradition orale les traits esthétiques de nature à innover, à réinventer un nouveau langage. Il y a des moments où la tradition est plus révolutionnaire que la modernité déjà radotante ». L'atteinte de l'objectif susmentionné suscite les hypothèses que :

- la sexualité, dans la parémie (proverbe), est un support didactique
- la thématique de la sexualité, dans le proverbe, est un projet de formation éthique de la société negro- africaine.
- la sexualité, dans le proverbe négro-africaine, un moyen pour sensibiliser et former au bon comportement.

Pour tout dire, l'examen du sujet ne peut donner de résultats efficaces que si elle repose sur des démarches méthodologiques qui orientent la réflexion. La démarche socio-critique nous semble adaptée, en ce qu'elle permet de concevoir la sexualité dans le proverbe dans une approche sociologique. Le but est d'arriver à mieux cerner les implications socioculturelles résultant de ses impacts didactique et éducatif. Pour C. Duchet (1979, p.4), elle est « la conception de la littérature comme expression d'un social vécu par la médiation de l'écriture (...). Il s'agit d'installer le social au centre de l'activité critique et non à l'extérieur de celle-ci, d'étudier la place occupée dans l'œuvre par les dispositifs socio-temporels ». A cette méthode, s'ajoute la démarche thématique qui, selon J. Richard (1973, p.17), concerne « les thèmes majeurs d'une œuvre, ceux qui forment l'invisible architecture et qui doivent pouvoir nous livrer la clé de son organisation ».

Le thème de la sexualité étant d'usage récurrent dans l'actualité littéraire, il semble idoine de l'explorer dans le proverbe avec, en support, l'approche thématique. Aussi, pour examiner avec munitie la sexualité dans la parémie, avons-nous adopté un axe d'étude triadique. Le premier va définir les termes essentiels participant à la compréhension du sujet, tandis que le deuxième axe insistera sur le fondement de la sexualité dans le proverbe. Quant au dernier axe, il se focalise sur les éléments initiateurs de la transgression socio-culturelle dans ce genre littéraire.

1-DEFINITION TERMINOLOGIQUE

La définition terminologique a pour projet de faire comprendre la sémantique des différents termes structurant le sujet. En l'occurrence, il s'agit des substantifs nominaux parémie, sexualité et transgression socio-culturelle.

1.1-Parémie

La parémie, suivant une définition étymologique proposée par le dictionnaire pratique du français de P. Amiel (1984, p.756), est « un énoncé autonome, court et de portée didactique ». Considérée sur le plan

linguistique, la parémie prend l'aspect d'un « énoncé plein, comme un proverbe, un axiome, un adage ». C'est pour cette raison que pour S. F. Chaboche (2010, p.37), énoncer « une parémie, même oralement ne constitue jamais un acte neutre. Parce qu'il s'agit d'une forme fixe, cela revient à s'approprier des propos et souvent des images figées qui appartiennent au savoir collectif d'une culture déterminée ». En termes prosaïques, la parémie est un micro-texte qui fait corps avec le proverbe pour donner des conseils, dénoncer une attitude malveillante ou faire la satire d'un comportement impétueux ou esbroufe d'un sujet afin de l'incliner à l'autocorrection.

1.2-La sexualité

La sexualité, dans une définition dénotative, est l'ensemble des comportements et mécanismes physiologiques participant à la reproduction des espèces. Au sens large, elle se rapporte à l'ensemble des caractères physiques et physiologiques qui différencient l'individu mâle de la femelle et au sens restreint, elle renvoie à l'ensemble des comportements liés à l'instinct. Enrôlée dans le proverbe négro-africain, la sexualité se réfère à des insinuations désignant le sexe ou des substantifs dont l'usage investit le champ lexical du sexe ou des allusions inclinant la cogitation à indexer directement le sexe. L'étude va s'intéresser à l'apport didactique et éducatif de ladite sexualité à travers l'encodage symbolique du sexe dans l'énonciation proverbiale.

1.3-La transgression socioculturelle

La transgression, selon le dictionnaire pratique du français de P. Amiel (1984, 394), consiste à « contrevenir à un ordre, une loi, un interdit ... ». De cette définition dénotative, on peut déduire que la transgression renvoie aux violations socio-culturelles que le discours proverbial génère lors de sa mise en performance, tendant à mettre en cause l'apport efficient de ce genre de la littérature orale dans l'éducation du peuple négro-africain. Ainsi, les différentes définitions élucidées, analysons les fondements de la sexualité dans le proverbe négro-africain.

2-Fondements de la sexualité dans le proverbe négro-africain

Analyser les fondements de la sexualité dans le proverbe négro-africain revient à effectuer une étude dualiste du substantif « sexualité » dans ce discours. Il s'agit de mettre en relief la sexualité en tant qu'un moyen de communication des proverbes négro-africains d'une part et un instrument de satire d'autre part.

2.1- La sexualité, un moyen de communication des proverbes négro-africains

Le proverbe, interpelle D. Zahan (1965, p.104), est « ...un dire qui déploie et amplifie la pensée, parce que l'intention de celui qui récite les proverbes excède toujours ce que l'énoncé affirme ». De ce point de vue, le proverbe devient un support de diffusion de la pensée, un canal de communication des préceptes moraux. Aussi, pour parvenir à faire émerger lesdits préceptes moraux dans la société et intégrer dans la pratique socio-culturelle, le proverbe s'appuie-t-il sur le paradigme de la sexualité. Mais alors pourquoi le parolier traditionnel éprouve-t-il le besoin de déployer la sexualité qui demeure un sujet tabou dans la société africaine dans le proverbe ? Par ailleurs, la sexualité générant l'idée de la trivialité, il va sans dire que le déployer dans le proverbe qui est un récit de sagesse constitue pour les dépositaires de la tradition une dérive énonciative.

En réalité, la sexualité, dans le discours proverbial, loin d'être une parole grivoise, est une forme de communication se servant du sexe et de ses attributs pour consolider l'idée qui sous-tend le message. L'objectif est de rendre son contenu captivant, car en tant que fait de parole, le proverbe est flexible sans remettre en cause sa didactique. C'est pour cette raison que pour parler comme A. Monnet (1985, p.15), il peut « ...bien se permettre le luxe d'une réflexion philosophique, (...) ou donner dans la vulgarité la plus intolérable ». Pour tout dire, l'immersion de la sexualité dans le proverbe est un procédé de communication qui fait usage de la symbolique du sexe une arme persuasive centrée sur le culte de la sexualité.

2.1.1 Le proverbe, un procédé de communication fondé sur la symbolique de la sexualité

La symbolique de la sexualité, dans le proverbe négro-africain, porte la marque des différentes représentations imagées du sexe concourant à la prise de conscience d'un fait ou persuadant un sujet de la dangerosité d'un acte et y renoncer. C'est donc un procédé de communication qui vise à dissimuler la sexualité dans le proverbe en la codifiant en leçon de moralité invitant à l'humilité, au pardon, à la modération, à l'altruisme... Prenons le proverbe baoulé (n°127) de J. Y. Kouadio (2006, p.163) : « si tu couches, avec une prostituée, apprête un petit canari ». Le proverbe est employé dans un contexte de crise où l'instigateur refuse d'assumer les conséquences de son acte. Au-delà de la situation d'emploi sus-indiquée, il y a le verbe « couches » et le substantif « prostituée » qui renvoient au champ lexical de la débauche ou de la paillardise suggérant en dénotation seconde l'idée de la sexualité.

A l'évidence, la symbolique de la sexualité, dans ce proverbe, laisse profiler à l'horizon que le comportement de débauche ou de paillardise ne peut prospérer sans conséquence. L'individu qui s'y adonne doit s'attendre à des conséquences. Convoquons cet autre proverbe du Togo recueilli par E. E. Yondo (1976, p.96) : « C'est l'enfant qui ne peut réussir dans la vie qui cède à l'érection lorsqu'il est porté au dos de sa mère ». En situation de performance, ce proverbe vient éveiller la conscience sur l'idée que la réussite d'un homme dans la vie est perceptible dans son comportement depuis son jeune âge. En effet, un enfant qui rentre en érection sur le dos de sa maman prend la posture d'un indiscipliné sexuel. En conséquence, il porte en lui les germes de l'infidélité, mieux de l'inceste du fait de sa pulsion incontrôlée, signe latent de l'infidélité et de la débauche sexuelle à l'âge adulte. Ce qui est essentiel à retenir dans ce proverbe est le nominatif « érection » portant la charge de l'encodage symbolique et laissant entrevoir le sens connoté péjoratif de la sexualité. Mais pourquoi parler d'érection d'un enfant dans un discours proverbial qui se veut une parole de sagesse.

Le recours au substantif « érection » permet de relever que l'éducation aux bonnes mœurs et au bon comportement n'est pas spontanée, elle ne se produit pas à l'âge adulte mais depuis l'enfance. C'est donc en bas âge qu'il faut veiller à concevoir une éducation convenable, de sorte qu'à l'âge adulte, il s'approprie le message du proverbe pour en faire un instrument d'éducation. En outre, la sexualité enrôlée dans le message proverbial permet à l'émetteur d'effectuer l'encodage symbolique nécessaire afin de rendre ledit message à la fois trivial et sérieux, futile et utile. L'objectif de ce message proverbial est de susciter l'intérêt de l'auditoire, d'où la mise en activité de « ...sa double dimension de captation et de plaisir », selon E. Yaoudam (2017, p.218). En ajoutant que : « en Afrique, on dira jamais assez, la parole est une forme vivante, un trésor précieux qui donne à l'homme le pouvoir de guérir ou de rendre malade, attrister ou de rendre joyeux... », Yaoudam révèle que la parole, même ordinaire, a un pouvoir.

Sous le manteau de la sexualité, le discours proverbial, par le jeu de la symbolisation, devient, à en croire L. V. Thomas (1976, p.128), « un véritable jeu de fermentation de la pensée » inondant l'imagination de suggestion permettant. Découvrir la teneur éducative du message qui en constitue le substrat. A ce titre, le proverbe négro-africain est une parémie atypique, en ce sens qu'il est le lieu d'interaction perpétuelle du ludique, de l'esthétique, du didactique, etc. L'exemple du proverbe tchôcossi du Bénin, « Si tu tiens compte du plaisir que procure le sexe de la femme, tu risques de la paralyser » en est l'illustration. Dans ce proverbe, on peut relever que l'abus de consommation du sexe féminin risque de mettre en danger la vie de la femme. En conséquence, il est déployé pour avertir les individus qui ont un goût immodéré pour certains plaisirs qu'il y a une limite à ne pas franchir dans toute activité, fut-elle mondaine ou lucrative.

Outre ce qui précède, dans cette parémie tchôcossi, l'idée importante est le traitement parabolique du sexe pour communiquer le savoir-vivre devant évacuer les excès comportementaux ou désirs insatiables. On comprend, à juste titre, la remarque de D. Zahan (1963, p.104) lorsqu'il affirme « le proverbe illustre d'une façon apodictique, une constatation qui s'applique analogiquement à un fait différent de celui qu'exprime l'énoncé ». Ici, le sexe, dans ce discours proverbial, contribue à faire triompher la vérité, celle qui dévoile que tout « excès nuit » afin que le réflexe de modération, retenu et d'autodiscipline guide chaque geste, acte individuel et collectif qu'on pose.

Pour être précis, ce n'est pas l'activité de copulation qui est en cause mais sa pratique récurrente pouvant constituer une nuisance pour la cible ou l'objet du désir. On découvre avec stupéfaction dans ce récit proverbial, qu'avec l'évocation dissimulée de la sexualité, il se crée une image triviale du sexe qui contraste avec le contenu savant de ce genre de la littérature orale. Par ailleurs, en poussant loin la réflexion sur la capacité communicative du proverbe, on aboutit à l'idée que le proverbe négro-africain est focalisé sur l'aspect culturel de la sexualité.

2.1.2- Le proverbe, une parole communicative centrée sur le culte de la sexualité

L'insertion de la sexualité dans l'énonciation proverbiale n'est pas fortuite, c'est une activité culturelle qui, s'il produit une impression de trivialité ou de vilénie, contribue néanmoins à fertiliser la réflexion permettant de concevoir les préceptes moraux, formater les vertus, susciter des sentiments de solidarité, de fraternité, d'union etc. qui consolident les liens sociaux. Dans ce sens, le discours proverbial, de l'avis de D. S. Faustin (1986, p.27), est « une parole qui constitue le moyen privilégié et la condition de transmission et de régénération ». Pour s'en

convaincre, analysons ensemble le proverbe mossi²⁹ suivant : « la femme qui a donné naissance à des jumeaux n'a pas peur de phallus énorme ». Le proverbe mossi, à notre analyse, révèle que l'individu qui a une expérience de la vie n'est pas craintif, en ce qu'il a les armes nécessaires pour faire face à toute éventualité. Disons que la naissance jumelaire étant une expérience soumettant la parturiente à une rude épreuve organique, il va sans dire qu'une fois que l'enfant naît, ce personnage féminin développe une apathie à la souffrance, fut-elle physique ou morale, parce qu'elle est une personne aguerrie.

Ainsi, lorsque le proverbe dit : « la femme qui a donné naissance à des jumeaux n'a pas peur d'énorme phallus », il fait référence à la taille et à la grosseur de l'appareil uro-génital de l'homme qui, comparées à la corpulence physique du nouveau-né, est moins impressionnant pour imposer des supplices à cette dernière. Cela suppose qu'en dénotation seconde, on peut retenir que le sujet humain qui a vécu ou connu certaines expériences de la vie peut être comparé à une femme qui a accouché des jumeaux. En conséquence, aucun événement aussi douloureux soit-il, ne peut l'ébranler, car il est devenu tenace et impavide devant les crises de douleurs passagères qu'il a les ressources psychologiques de les vaincre sans regimber.

En outre, la notion de sexualité, faisant l'objet de traitement stéréotypé son intrusion dans le proverbe sert de prétexte certes à décrire une situation de rixe, situer une responsabilité pour résoudre une crise, trancher un litige mais surtout procéder à une liturgie du sexe afin d'en faire un support pédagogique dans le processus de règlement des conflits. On comprend alors pourquoi, pour J. Chevrier (1984, p.59), le proverbe, en tant que parole, est « émotion et sa prolifération met en jeu le système des forces vitales... ». Par l'utilisation de la sexualité comme support pédagogique permettant au proverbe d'acquérir un pouvoir d'action persuasive, le discours proverbial parvient à communiquer aux oreilles attentives les idéaux de la justice et d'équité en convaincant celui qui a tort à accepter et faire profil bas et à reconnaître à l'individu qui a raison son droit.

Dans le ce discours proverbial, insiste avec véhémence H. B. Amadou (1972, p.26), « il est permis d'embellir la forme ou la tournure poétique mais dont la trame reste immuable à travers les siècles, véhiculée par une mémoire prodigieuse ». Par ailleurs, le proverbe négro-africain, en mettant la sexualité au centre de sa didactique, alors qu'elle constitue un tabou pour la plupart des peuples négro-africains, il brise l'ineffable et désacralise le sexe. Cependant, la désacralisation du sexe est souhaitée pour apaiser les esprits offusqués, car la parole qui se mue en proverbe, dans la conception de E. Mateyou (2012, p.26) est un « joyeux culturel de référence habituellement bâti sur la maîtrise du verbe, mieux sur la transfiguration du verbe pour le plaisir de bien dire en vue de charmer ou d'instruire la communauté ou l'éduquer ». Invitons, à ce sujet, le proverbe lobi³⁰ suivant : « C'est pour anoblir le pénis qu'on l'empoigne en urinant et non pour sa lourdeur ». Actualisé, le proverbe lobi révèle l'idée que le respect, le comportement d'humilité n'est pas une faiblesse mais une qualité anoblissant celui qui en fait une pratique régulière.

L'usage réitératif de la sexualité dans la parole proverbiale, en plus d'être communicatif, a une valeur célébrative. Œuvre artistique de la parole proférée, le proverbe négro-africain privilégie l'aspect didactique de la sexualité pour transformer son message en un instrument éducatif chez le destinataire. Dans la logique de ce qui précède, il s'agit, dans le proverbe négro-africain, de donner « vie aux faits et gestes (...) devant les jeunes générations » pour prendre à témoin les propos du griot Mamadou Kouyaté dans *Soundjata ou L'épopée manding*, affirme D. T. Niane (1960, p.9). Produit artistique, en ce qu'il est la dérivation de la parole qui éblouit, le proverbe développe une culture de la sexualité focalisée sur l'usage qu'on en fait et la considération qu'on lui confère.

En réalité, l'idée de sexualité dans le récit proverbial est une volonté manifeste de l'énonciateur négro-africain de démythifier ce genre sans l'avilir, mieux le sortir du carcan totémique sans vilipender son contenu afin de le rendre accessible. Aussi, que le proverbe soit de constatation, logique ou moral, de l'avis de B. Z.

²⁹ Les Mossis sont un peuple de l'Afrique de l'ouest établi au centre du Burkina Faso au nord du Ghana, Togo, Benin et en nombre réduit dans la région du Marahoué, au centre de la Côte d'Ivoire. Ce peuple représente 52% de la population du Burkina Faso et parle le Mooré.

³⁰ Les Lobis occupent le sud-ouest du Ghana et le nord-est de la Côte d'Ivoire et du Burkina Faso. Ils font partie intégrante des peuples de l'Afrique de l'ouest.

Zaourou (1979, p.120), met-il en « mouvement l'imagination de ceux à qui le message est destiné, (...) ». Et, ajoute-t-il, parce qu'il sait « créer une zone d'ombre entre le réel et l'irréel », cet art permet de déployer la thématique controversée de la sexualité sans susciter de réprobation ou récrimination de l'assistance. La sexualité prospectée dans sa dimension symbolique et expressive, analysons, à présent, son aspect satirique.

2.2. La sexualité, un instrument satirique du proverbe négro-africain

La rencontre du proverbe et de la sexualité n'est pas accidentelle, encore moins inopinée. C'est davantage le résultat du choix d'une technique communicative servant de voile de diversion satirique. Dans les faits, l'émetteur du proverbe se sert de la trivialité pour masquer la satire morale par le truchement de la sexualité.

2.2.1. La sexualité, élément de satire morale des proverbes négro-africains

La satire morale, dans le proverbe négro-africain, n'est pas évidente à déceler dès la première lecture de ce genre littéraire. La raison est qu'elle est voilée, cachée, voire dissimulée dans la rhétorique de la sexualité pour éviter d'indexer un individu au point de susciter sa réaction d'indignation. Par le biais de la sexualité, l'indiscipline, le comportement anticonfinisme, le manque d'altruisme, l'attitude belliqueuse etc. sont dépeints avec subtilité dans le proverbe, parfois, avec une trivialité humoristique ou ironique sans que l'objectif didactique soit édulcoré.

On perçoit alors la justesse des remarques de P. Crepeau et S. Bizimana (1979, p.3) lorsqu'ils affirment : « le proverbe juge, condamne, protège, s'étonne, sourit, ricane, grimace. Aucun domaine de la vie n'échappe à son verdict : les dieux sont abordés, le destin invectivé, l'homme mis à nu, la coutume louée ou méprisée, la jeunesse admonestée, les choses évaluées » pour montrer que ce discours agit sur la conscience du sujet humain sous plusieurs formes. Aussi, le déploiement de la sexualité dans son message est-il une technique dilatoire utilisée par ce genre pour parvenir à une sensibilisation efficiente de l'auditoire. Le proverbe baoulé (n°207) recueilli par Y. J. Kouadio (2006, p.164) en est l'illustration probante : « Si tu extrais la vérité du sexe de ta mère avec ton sexe, tu ne l'auras pas violée ».

Une investigation du contenu du proverbe pose le problème de la vérité qui est un problème de conscience. Est-ce que toutes les vérités sont bonnes à dire? Le proverbe porté à l'analyse, en soutenant que dans le souci de faire triompher la vérité, enlever ladite vérité de l'appareil génital de sa progenitrice ne constitue pas un viol, rappelle qu'il n'y a pas de sacrifice plus grand à consentir que celui de dire la vérité. En réalité, extraire la vérité si cela s'avère nécessaire dans la partie génitale de la mère est le rubicond qu'un individu ne peut franchir sur le plan éthique. Le proverbe susmentionné nous incite à le faire au mépris de la prescription prohibant la relation incestueuse, car la vérité transcende les sentiments individuels et collectifs.

Dans la cogitation, il nous vient à l'idée que ce proverbe baoulé, sous le couvert du sexe fait la satire morale des individus qui débitent l'inédit pour résoudre un problème de conflit ou de rixe d'ordre familial ou communautaire. De ce qui précède, ce genre oral devient un outil de règlement des conflits, car dans la résolution d'une rixe ou d'une situation conflictuelle, pour M. E. Mwroha (1952, p.9), il peut être « ...souvent sollicité au cours de jugement en guise de conclusion pour confronter celui à qui le jugement est rendu et débouter celui qui voudrait s'entêter dans le fort » pour témoigner que la vérité est le substrat qui donne l'équité à la justice.

La satire, dans le discours proverbial, est un procès intenté contre certaines dérives comportementales déshumanisantes liées aux mœurs. Examinons ce proverbe des Bamiléké³¹ du Cameroun « seul l'homme qui a épousé une femme handicapée sait comment procéder pour la posséder ». Dans ce proverbe, le substantif verbal « posséder » rappelle, sur le plan affectif, le rapport intime entre l'homme et la femme. Sauf qu'ici, ce type de rapport soulève une énigme que l'époux de cette femme atypique peut résoudre. En réalité, la satire s'adresse aux individus aux idées stéréotypées, adoptant souvent des positions dénuées de rationalité.

Au total, ce récit proverbial nous conforte dans l'idée que juger sans connaître peut conduire inéluctablement à une erreur d'appréciation dommageable pour l'unité communautaire. C'est, sans doute, pour cette raison que A. Kourouma (2003, p.7) adresse des satisfécits laudatifs à ce Genre littéraire en psalmodiant : « grâce au proverbe bien placé, le vieux tranche la discussion la plus vive et résout le problème le plus ardu » dans l'intérêt de la cohésion sociale. L'aspect satirique de la sexualité dans le proverbe répertorié, portons notre regard sur ses répercussions au niveau de la société.

³¹Les Bamiléké sont un peuple de l'Afrique centrale, établis dans la région savanicole et des hauts plateaux volcaniques du Cameroun. C'est le groupe ethnique le plus représentatif du Cameroun en termes de densité de sa population.

2.2.2- La sexualité, un indice réprobateur de vices et de défauts humains dans les proverbes négro-africains

L'évocation de la sexualité, dans le proverbe africain, est une didactique contre les esprits réfractaires aux idéaux de justice, de cohésion et de l'entente cordiale. J. Chevrier (1986, p.66), en soutenant que : « la maîtrise des proverbes traduisent, en effet, chez un individu son enracinement dans une culture avec laquelle il entretient une étroite symbiose et dont il contribue à maintenir et à pérenniser les valeurs » renforce la réflexion qui précède.

Lorsque le proverbe baoulé (n°19) extrait du recueil de J. Y. Kouadio (2006, p.192) affirme que : « les bourses de l'enfant ne grossissent pas plus que celles de son père », il dévoile qu'un enfant, même devenu adulte, demeure toujours une progéniture pour ses progéniteurs. De ce point de vue, il ne peut prétendre avoir plus d'expériences de la vie que ces derniers. Le discours proverbial, en utilisant, en référence comparative les bourses testiculaires de l'enfant et celles de son père, montre que l'enfant ne peut égaler son père tant en matière de réflexion que la perception des êtres, des phénomènes et des choses.

Il reste entendu, dans ce récit d'articulation proverbiale, que l'attitude tendant à favoriser les conflits de génération est reprobée, le non-respect des parents et des aînés condamné mais surtout le manque de sagesse et le comportement dandyste des enfants à l'égard de leurs pères ou mères blâmés. Le but est de créer un déclic psychologique susceptible de générer des relations affectives paisibles entre les parents et leurs enfants.

Le proverbe africain n'étant pas un récit d'aventure à l'instar du conte, de l'épopée, de la légende etc. demeure, cependant, un condensé de préceptes moraux dont la diffusion contribue à valoriser le bon comportement, promouvoir les bonnes mœurs dans la société africaine en général. C'est dans cette disposition d'esprit que se situe M. J. Hourantier (1989, p.12) lorsqu'il soutient que les proverbes négro-africains constituent « des paroles dotées d'un grand pouvoir fécondant » capable de persuader ou dissuader la commission d'un acte moralement répréhensible. Cela dit, la réprobation, au niveau du proverbe, se produit sous la forme de critiques détournées ou déguisées par procédé d'amplification triviale du sexe et de ses attributs.

Cet autre proverbe de J. Y. Kouadio (2006, p.161), « la femme que tu courtises et qui dit d'attendre que son enfant marche est consentante » est évocateur. Ici, se trouve exprimé le consentement tacite en rapport avec le sentiment affectif dissimulé devant aboutir à un rapport intime programmé dans un futur proche. La mise en attente de l'homme par la femme suite à sa demande sous prétexte qu'elle est nourrice est de nature à l'éprouver. L'homme est donc soumis à l'épreuve de la patience pour obtenir l'objet de sa convoitise ou de son désir. Pour être précis, reconnaissons que la réprobation du proverbe s'oriente sur les vices et les défauts des hommes caractérisés par leur manque de patience dans certaines épreuves de la vie, leur propension à être fébriles devant les *desiderata*³² du sexe et leurs comportements peu respectueux du droit de la femme à disposer de son corps ainsi que de ses atouts féminins.

C'est pour cette raison que les proverbes, en tant qu'éveil de conscience, sont, pour E. E. Yondo (1976, p.91), « des fruits du bon sens et représentent la matière profonde de la réflexion » qui agit sur la conscience du sujet humain pour extirper ses vices et défauts. A dire vrai, le souci du discours proverbial d'édifier son auditoire par des références idéalisées de la sexualité est une technique matoise de l'émetteur du proverbe pour inscrire ce genre dans le champ de l'action didactique, permettant ainsi d'en faire un animateur pédagogique. Parce que « le proverbe est une parole de sagesse qui fait montre d'un extraordinaire et savant maniement de la langue et même, parfois, avec un sens de l'humour noir », il prend le statut, selon B. Z. Zaourou (2011, p.288), d'un genre à contenu polysémique pour vaincre l'individu réfractaire, contenir l'esprit colérique ou apaiser le sujet meurtri par la douleur d'une crise vécue. La sexualité interrogée sous un angle de regard réprobateur dans le proverbe, montrons à présent, dans quel sens ladite sexualité constitue un facteur de transgression socioculturelle.

3-Éléments de la sexualité source de transgression socioculturelle dans les proverbes négro-africains

Les proverbes négro-africains, dans leur articulation interne, intègre la sexualité qui, loin d'être une vulgarité expressive, constitue un élément transgressif des normes socioculturelles certes mais permettant, cependant, de parvenir à une didactique efficiente des vertus morales et une éducation de proximité. C'est pour mettre en exergue ce rôle du proverbe que L. Kesteloot (1992, p.15) stipule que dans le récit oral, à l'instar du proverbe, le parolier « cherchera à capter l'intelligence de ses auditeurs par des allusions concernant leur vie

³² Desiderata, terme qui renvoie au niveau dénotatif ce que l'on souhaite voir se réaliser.

quotidienne, il choisira enfin les mots qui charment l'oreille et l'esprit : expression imagée, répétition, comparaison... ». Aussi, l'analyse de l'intrusion de la sexualité dans le discours proverbial du peuple négro-africain va-t-elle s'atteler à faire découvrir le sexe en tant qu'élément de transgression socioculturelle à caractère didactique d'une part et d'enjeu éducatif d'autre part.

3.1-Le sexe, élément du discours proverbial porteur de transgression socioculturelle à incidence didactique

L'usage du sexe, dans la parole proverbiale négro-africaine, se heurte aux interdits (totems et tabous) qui codifient et régulent la sexualité de chaque membre de la communauté. IL va sans dire que dans le milieu négro-africain où lesdits interdits concourent à sacraliser les organes reproducteurs (mâles et femelles), déclamer le sexe dans un genre littéraire, fut-il le proverbe, soumet lesdits organes à la désacralisation constitutive d'une transgression. Cette transgression, si elle se mue en une entorse socioculturelle, en ce sens qu'elle viole certains totems et tabous faisant du sexe un organe mystique, il sert néanmoins de prétexte à la didactique de vertus morales. Mais alors qu'entendons-nous par vertus morales ? Pour élucider cette interrogation, convoquons le proverbe mossi, précédemment cité, « la femme qui a donné naissance à des jumeaux n'a pas peur de phallus énorme ».

Tel que structuré, ce proverbe mossi, au-delà de son sens apparent, laisse jaillir un non-dit portant gravement atteinte aux dogmes socioculturels. En effet, en procédant à une analyse critique endogène, on découvre qu'il a un contenu grossier et injurieux, donc attentatoire à la dignité et l'honneur de la femme. Pour être précis, affirmer dans une proposition, fut-elle proverbiale que la mère des enfants jumeaux ne craint pas un phallus énorme, c'est transgresser son image de marque. C'est surtout avouer subtilement que du fait de l'accouchement desdits jumeaux, elle a acquis un organe génital de largeur en légère augmentation au point d'accueillir sans entrave n'importe quel sexe masculin surdimensionné. A l'évidence, ce récit proverbial constitue un affront aux normes socioculturelles admises qui, au lieu d'être censuré, est pourtant accepté comme élément de didactique et d'éducation.

Dans la pratique, le traitement du sexe, dans le proverbe, est manifestement une transgression socioculturelle à contenu didactique et éducatif. Ainsi, la femme qui a accouché de jumeaux est le symbole d'un sujet humain endurent, résistant à l'épreuve la plus rude, faisant d'elle un être expérimenté pour ne faiblir devant les désirs sexuels d'un mâle. Ainsi, sortant du carcan de la prohibition socioculturelle tendant à réprimer l'usage arbitraire du sexe, on peut déduire que dans le cas de ce proverbe, il y a manifestement l'enseignement de vertus éthiques telles que l'impavidité, l'endurance, la bravoure, le courage face à l'épreuve etc. En tant que parole discursive, on ne peut reconnaître avec J. I. Noah (1973, p.350) que « elle modèle, module, amplifie, abaisse selon la charge » de son message.

Ce proverbe du peuple baoulé de Côte d'Ivoire de J. Y. Kouadio (2006, p.164) mentionné plus haut nous interpelle « Si tu extrais la vérité du sexe de ta mère avec ton sexe, tu ne l'auras pas violée ». Le contenu sémantique de ce proverbe génère la transgression socioculturelle, car il touche du doigt un interdit qu'est l'inceste. Sous prétexte de faire émerger l'équité et la justice, utiliser « le phallus » pour extraire la vérité de l'appareil reproducteur de la mère génitrice est une contre-indication, en ce que l'accomplissement de l'acte prend la nature d'un rapport sexuel déguisé, instaurant « *ipso facto* »³³ une relation mère-enfant morganatique. A l'évidence, la mise à exécution de cet acte est d'autant plus proscrire dans la société africaine qu'il se décline en inceste susceptible de grave atteinte à l'éthique de la tradition, compromettante pour la cohésion sociale.

Ce qui est à relever, dans ce récit proverbial, est que la trivialité extériorisée par l'appel à l'exercice de l'acte incestueux recèle en filigrane la didactique de leçons vertueuses selon laquelle la vérité en tout temps, en tout lieu et toute circonstance doit être dite sans souffrir d'obstacle rédhitoire. De ce point de vue, la quête de la vérité est à extirper de tout sentiment affectif familial ou entrave socioculturelle. Les éléments transgressifs des normes socioculturelles de portée didactique explorés, examinons ceux qui violent les règles éthiques sans compromettre l'éducation.

3.2- Le sexe, un instrument d'éducation du discours proverbial

Dans la société négro-africaine où l'oralité est, par excellence, le moyen de communication privilégié, les genres littéraires, à l'instar du conte, l'épopée, la légende etc. constituent des supports de diffusion de préceptes

³³ *Ipso facto*, une locution adverbiale qui, considéré du point de vue de son contenu sémantique, signifie par le fait même ou par là-même.

éducatifs. Au nombre desdits genres, le proverbe occupe une place prépondérante à cause de sa propension à éduquer à l'acquisition de l'esprit d'équité, de justice, de sagesse, de non-violence etc. Pour y parvenir, le récit proverbial se sert du sexe comme adjuvant pour briser la barrière socioculturelle sur le plan éthique. Ce procédé permet à l'énoncé proverbial de contourner les tabous de la tradition négro-africaine pour aborder la question délicate de la sexualité dans la résolution de certaines crises sociales passagères. Fort de ce qui précède, on découvre l'enjeu de la réflexion de R. Colin (1978, p.24) lorsqu'il reconnaît que le proverbe, en tant que discours tout comme la chanson, « (...) dispense selon le cas la baume, l'encens de la louange (...) le feu, le piment de la médisance, de l'insulte habile » pour sensibiliser le Négro-africain réfractaire, réguler le comportement de l'individu indiscipliné et récidiviste dans la violation des règles de vie communautaire en référence au sexe, pour choquer en apparence mais enseigner et éduquer en réalité.

Faisons appel, une fois encore, au proverbe : « les bourses de l'enfant ne grossissent pas plus que celles de son père ». Examiné dans son contenu, on remarque que la comparaison des bourses testiculaires de l'enfant à celles de son père provoque un choc moral à incidence socioculturelle. En effet, dans la cosmogonie négro-africaine, tout ce qui se rapporte à l'organe reproducteur du père et de la mère est tabou. Donc, il est prohibé d'en faire un objet de débat sous peine de condamner son auteur à présenter le faciès d'un grossier personnage. Effectuer, en effet, une comparaison entre les bourses de l'enfant et celles de son père géniteur dans un énoncé proverbial, c'est transgresser les normes socioculturelles, puisque cet acte incestueux dénature le mythe qui entoure le respect et la protection des parents.

Pour tout dire, l'utilisation des bourses testiculaires du père et du fils, un des composants de l'appareil uro-génital à titre comparatif est une effraction du discours proverbial, en ce qu'il brise la chaîne des tabous socioculturels dans un objectif éducatif. Disons qu'en essayant de saisir le contexte d'émission de ce proverbe dont le projet est de verbaliser le comportement outrancier de certains enfants tendant à faire de leurs progéniteurs leur « *alter ego* »³⁴, on aboutit à l'observation que la comparaison sus-indiquée n'est pas forcément disqualifiante pour le père. A contrario, elle montre la grandeur et la spécificité du père en tant que progéniteur. Par le canal de ce proverbe, il est mis en relief l'idée que l'enfant ne peut égaler son père en matière de maturité cognitive. Par ailleurs, la comparaison des bourses de l'enfant à celles de son père, si elle suggère une insinuation grossière dans la sphère socioculturelle, demeure, cependant, un support éducatif de l'enfant au respect et à la réserve concernant les propos se rapportant à l'aspect physique, moral ou sexuel de son père et sa mère.

Au total, le discours proverbial, pour D. S. Faustin (1986, p.244), est une parole dont la quintessence réside dans la capacité à « pouvoir employer des mots appropriés qui résonnent comme un marteau sur l'enclume » de sorte à déclencher chez le sujet qui l'entend une reconversion mentale. L'usage du sexe, dans le récit proverbial, est un procédé d'éducation aux bonnes mœurs (le respect et l'obéissance aux parents, l'humilité, l'altruisme, la tolérance...). Ce proverbe logique : « Si tu couches avec une prostituée, apprêtes une petite marmite », dans une première approche, a un contenu dépréciatif pour la femme, car, ici, cette dernière prend l'identité d'une prostituée. Cependant, dans un angle de regard analytique, ce discours proverbial est une vérité posant le préalable que celui qui courtise une femme doit s'attendre à assumer les conséquences financières.

Conclusion

Le proverbe négro-africain, qu'il soit de type logique, moral ou de constatation, est une parole vertueuse utilisant la sexualité comme prétexte pour promouvoir les bonnes mœurs, conspuer les actes et les comportements reprobatifs. En faisant une liturgie³⁵ du sexe, la parole proverbiale qui est, par nature, celle de la sagesse, transgresse les tabous régulant la vie socioculturelle pour sensibiliser, enseigner ou éduquer les peuples négro-africains. Fort de ce qui précède, le discours proverbial prend l'aspect d'un récit tutélaire contre les excès

³⁴ *Alter ego*, c'est un mot notionnel d'origine latine qui signifie « autre moi-même », c'est-à-dire mon semblable. En dénotation seconde, il renvoie à une personne de confiance, un ami inséparable.

³⁵ La liturgie, dans son étymologie, se réfère à l'ordre des cérémonies et prières institué par une église. A l'évidence, la définition sus-indiquée n'est pas applicable au sexe. Dans le cas du proverbe négro-africain, la liturgie du sexe doit être comprise dans le sens large du terme, car l'utilisation récurrente de la sexualité se rapportant au sexe, donne l'impression d'une célébration particulière.

d'acte d'immoralité pour conduire les hommes à une reconversion mentale débouchant sur la tolérance, la justice ou l'équité dans les relations intra-communautaires.

En outre, la sexualité intégrant le registre des tabous dans l'espace négro-africain, choisir d'en faire un support d'expression, c'est transgresser les dogmes socioculturels qui, au lieu de constituer une entrave, transmutent en une didactique porteuse de projet éducatif à l'autodiscipline, à l'acquisition de l'humanisme dans le comportement et à la promotion de l'esprit d'entraide, de solidarité, de tolérance... Pour tout dire, le sexe, dans le proverbe du peuple africain, apparaît comme une forme de transgression d'enjeu non disqualifiant, car dans ce discours, le parolier parvient à combiner savamment la trivialité, le sérieux et la sagesse pour éduquer dans le sens de l'atténuation des querelles ou la résolution des crises sociales afin qu'elles ne dégénèrent pas en affrontement, mieux en conflit communautaire généralisé. Aussi, en agissant comme un régulateur de tension sociale par le biais du culte du sexe (respect rendu au sexe par son évocation dans l'énoncé proverbial), le proverbe négro-africain se transforme-t-il en un discours de vérité enrôlé, souvent, dans la parole qui banalise ou désacralise la sexualité pour atteindre son objectif didactique et éducatif.

Références bibliographiques

- ADIAFFI Jean Marie, 2000, *Les naufragés de l'intelligence*, Abidjan, CEDA.
- ARBELBIDE Cyprien, 1975, *Dictons et proverbes*, Paris, CEDA.
- AMIEL Philippe, 1984, *Dictionnaire pratique du français*, Paris, Hachette.
- CHABOCHE Fournié Sylvie, « La dialectique de la parémie et du discours : analyse des parémies en contexte dans un corpus contextes dans le corpus littéraire Castillan » Textes et contextes, 5/2010 mis en ligne le 21 septembre 2017, consulté le 06 avril 2020, URL : [http : II préo U-bourgogne.fr / textes et contextes / Index. PHP ? Ind=239](http://II.preo.u-bourgogne.fr/textes-et-contextes/Index.PHP?Ind=239) ISSN électronique 1961-991X.
- CHEVRIER Jacques, 1984, *littérature nègre*, Paris, Armand COLIN.
- CHEVRIER Jacques, 1986, *essai sur les contes et récits traditionnels d'Afrique noire*, Paris, Hâtier.
- CREPEAU Paul-André et BIZIMANA Simon, 1979, *Proverbe du Rwanda*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale.
- DEDY Sery Faustin, 1986, Le mythe de SROLOU Gabriel, in *Chanson populaire en Côte d'Ivoire : essai sur l'art de SROLOU Gabriel* de Christophe WONDJ, TAPE Gozé et Alii, Paris, Présence africaine.
- NIANE Djibril Tamsir, 1960, *Soundjata ou L'épopée manding*, Paris, Présence Africaine.
- DUCHET Claude, 1979, *Sociocritique*, Paris, Fernand Nathan.
- HAMPATE BA Amadou, 1972, *Aspects de la civilisation africaine*, Paris, Présence Africaine.
- HOURANTIER Marie José, 1989, *méthodologie de recherche de l'enseignement du conte africain*, Université d'Abidjan-cocody, FLASH.
- KESTELOOT Liliane, *Da Monzon de Ségou, épopée bambara*, Paris, Fernand Nathan, 1972
- KOUADIO Yao Jérôme, 2006, *Les Proverbes Baoulé (Côte d'Ivoire) : Types, fonctions et actualité*, Abidjan, DAGEKOF.
- KOUROUMA Amadou, 2003, *Avant-propos de Le grand livre des proverbes africains de MWABA Cabakulu*, Paris, Marabout.
- MATATEYOU Emmanuel, 2012, *Comment enseigner la littérature orale africaine*, Cameroun, L'Harmattan.
- MONNET Agnès, 1985, *Chants et chansons akyé : valeur expressive et didactique*, Thèse de Doctorat de 3^e cycle, Université d'Abidjan, Flash.
- Mwo Emile MWROHA, 1952, *Dictionnaire des proverbes africains*, Paris, L'Harmattan.
- NOAH Jourdain-Innocent, 1973, « De la littérature orale négro-africaine et de ses chances de survie », *Etude littéraire*, vol. 7, n°3.
- PAULME Denise, 1965, *Civilisations africaines*, Paris, PUF.
- RICHARD Jean, 1973, *Univers imaginaire de Mallarmé*, Paris, édition sociale.
- SENGHOR Sedar Léopold, 1996, *L'esthétique négro-africaine*, Diogène, Paris, Gallimard.
- THOMAS Louis Vincent, 1976, « Tradition et développement », in *négritude*, Paris, PUF.

- YAoudAM Elisabeth, 2017, « Sida, stéréotypes et images féminines dans la poésie populaire au nord du Cameroun », article in revue électronique C.R.E.L.I.S, département de Lettres modernes, Université Félix Houphouët BOIGNY, Abidjan.
- YONDO Elolongoué Epanya, 1976, *La place de la littérature orale en Afrique*, Paris, Pensée universelle.
- ZAHAN Dominique, 1963, *La dialectique du verbe chez la Bambara*, Paris, école pratique des hautes études.
- ZADI Zaourou Botey, 1979, « Le mythe, le prêtre et le poète : puissance unifiante du rythme », in colloque sur littérature orale et esthétique négro-africain, Abidjan-Dakar, les Nouvelles Editions Africaines.
- ZADI Zaourou Botey, 2011, *Anthologie de la littérature orale de Côte d'Ivoire*, Burkina Faso, L'Harmattan.

VARIATIONS AUTOUR DE L'ETUDE DE DEUX POEMES DE PIERRE REVERDY

Myriam Marina Ondo

École Normale Supérieure de Libreville

Centre de Recherche Appliquée aux Arts et aux Langues (CRAAL) BP : 17009.

omarinamd@gmail.com

Résumé

Notre réflexion sur les variations autour de l'étude de deux poèmes de Pierre Reverdy intègre la praxéologie, c'est-à-dire la mise en pratique de savoirs. Bien évidemment, cela renvoie à notre manière d'animer le séminaire de poésie et ici nous prenons le cas des poèmes de Pierre Reverdy, « Tendresse » et « Cœur à la roue ». En nous basant sur une démarche réflexive, nous avons choisi de débattre sur un sujet qui nous préoccupe en tant qu'enseignante. Notamment, la mise en place d'une lecture littéraire qui privilégie les lectures singulières et diversifiées afin de mieux initier à l'étude de la poésie à l'École Normale Supérieure. Ce qui importe, c'est de rendre accessible la lecture des poèmes français jugés complexes.

Mots clés : poésie française, lecture littéraire, réflexivité, variations.

Variations around the study of two poems by Pierre Reverdy

Abstract :

Our reflection on the variations around the study of two poems by Pierre Reverdy integrates praxeology, that is to say the practice of knowledge. Obviously, this refers to the way we animate the poetry seminar and here we take the case of the poems of Pierre Reverdy, « Tendresse » and « Cœur à la roue ». Based on a reflexive approach, we chose to debate a subject that concerns us as teachers. In particular, the establishment of a literary reading that favors singular and diverse readings in order to better initiate the study of poetry at the École Normale Supérieure. What is important is to make accessible the reading of French poems considered difficult.

Keywords: French poetry, literary reading, reflexivity, variations

INTRODUCTION

Nous proposons quelques pistes de lecture des poèmes de Pierre Reverdy en fonction des variations formelles. Nous avons retenu l'étude de deux de ses poèmes : « Tendresse » (Ferraille, 1937, p.332-333.) et « Cœur à la roue » (Main d'œuvre, 1949, p.372-373.) Nous intervenons surtout parce que nous nous sommes penchée sur la question dans le but de montrer que, l'étude des poèmes d'un poète jugé trop énigmatique par les apprenants, peut varier en fonction de la lecture littéraire qu'on en fait. La variation est l'état de ce qui peut changer ou ce qui peut alterner entre deux états. Nous entendons par

variation le fait de ne pas cantonner la lecture d'un poème à un champ d'exploitation figé de l'application de la théorie à la pratique. Nous partons de l'hypothèse que l'on pourrait, en privilégiant la pratique d'une lecture littéraire qui prend en compte les variations formelles, mettre en place un nouveau modèle théorique moins contesté parce reposant sur une lecture singulière propre à chaque lecteur. Toute étude reposant sur un cadre méthodologique approprié, nous optons pour la lecture littéraire.

Il s'agit d'une lecture attentive au fonctionnement du texte et à sa dimension esthétique, d'une lecture soucieuse de débusquer des effets de sens non immédiats et de les faire proliférer, de débusquer des effets de non-sens pour leur trouver du sens, toutes opérations qui supposent la mobilisation d'une culture antérieurement construite et la création d'une culture nouvelle (C. Tauveron, 2002, p. 18).

De plus, pour porter un regard sur une lecture littéraire qui ne trouve pas l'assentiment de tous, nous adoptons une démarche réflexive en ce sens qu'elle repose sur des savoirs relatifs à l'analyse, à la réflexion et à la justification. Cette démarche est particulièrement adaptée aux objectifs de la recherche scientifique car nous ne voulons pas uniquement analyser une pratique mais aussi l'améliorer. Cette recherche est un outil privilégié pour allier les modèles théoriques enseignés aux pratiques reproduites par les futurs enseignants en classe. Les objectifs poursuivis soulèvent une question d'ordre épistémologique inhérente la maîtrise des outils d'analyse liés à l'exploitation des textes poétiques dans la perspective d'amener les étudiants en formation à mieux saisir des concepts clés de l'étude des poèmes. Les autres objectifs visés sont d'ordre académique parce qu'ils concernent les informations contenues dans le cours, mais ils sont aussi d'ordre professionnel car ils touchent aux réflexes des futurs enseignants en situation de classe. À partir de la pratique de la poésie de Pierre Reverdy, comment peut-on guider les étudiants vers une lecture littéraire plus singulière et nouvelle ? Cette question nous amène à envisager le présent article en trois parties. La première partie présente la situation de l'enseignement de la poésie française. La seconde partie met l'accent sur une lecture littéraire diversifiée des poèmes de Pierre Reverdy et la troisième partie dresse le bilan des variations sur l'étude des poèmes que nous avons sélectionnés.

1. Présentation de la situation

Notre article présente un intérêt scientifique indéniable en amont dans la mesure où après avoir expérimenté, en tant qu'enseignante de poésie, divers modes de lecture des poèmes (lecture méthodique, lecture analytique, lecture littéraire), nous cernons les enjeux importants d'une lecture littéraire, plus singulièrement axée sur l'acquisition de nouvelles compétences interprétatives chez des étudiants-futurs enseignants. Ces compétences sont basées sur la liberté de traduire ses émotions avec des exigences d'objectivité : « Cœur à la roue » ou sur des hypothèses de lecture qui doivent se vérifier : « Tendresse ». La situation en aval ne se présente pas mieux quant à la crise constatée au niveau de la formation des enseignants de français. Or, par rapport à ses objectifs professionnels, un enseignant doit constamment réfléchir sur sa pratique en vue de répondre aux attentes des apprenants. C'est la raison pour laquelle nous allons d'abord présenter la situation en contexte théorique et en contexte pratique.

1-1 En contexte théorique

Bertrand Gervais(1998) avait présenté la lecture littéraire comme le terreau de la valorisation de la densité du sens. On retrouve dans la lecture littéraire toutes les manières de lire à partir de l'analyse des formes et de la structure, de sa valeur spécifique (J.-L. Dumortier, 2001, p. 459). De fait, « la lecture littéraire, vue sous l'angle d'une compétence interprétative, désigne un certain rapport à des textes scolairement circonscrits comme littéraires ou que des instances qui ont autorité pour le faire reconnaissent comme tels. » (J.-M. Rosier, 2002, p. 55). Les dernières recherches en didactique ont tendance à privilégier la lecture des romans constate N. Rannou (2006). Les études actuelles réalisées

sur l'enseignement de la poésie démontrent que les enseignants préfèrent étudier des œuvres romanesques (G. Langlade, 2008). D'après Mireille Essono Ebang, « la poésie, plus que tout autre texte, exige au lecteur de s'investir subjectivement pour laisser libre cours à ses émotions et à ses sentiments. Celui-ci doit passer de la posture de sujet lisant (qui reçoit le texte), à celle de sujet lecteur (qui s'approprie le texte, l'actualise et le recrée) » (2018 p.16). En clair, la lecture littéraire du poème requiert une subjectivité et une liberté qui a souvent du mal à s'exprimer dans l'espace clos et rigide de la classe. Il est vrai que le concept de lecture littéraire est assez contesté du point de vue théorique et pratique (J.-L. Dufays, 2016, p. 79). Cela dit, l'étude de Mireille Essono Ebang (2018, p.64) sur les ressources du sujet lecteur apporte un tout autre éclairage en ce sens qu'elle préconise que la lecture littéraire peut s'appuyer sur des hypothèses de lecture plutôt que sur des axes de lecture bien définis et souvent imposés par l'enseignant qui représente l'autorité. Cette acception de la lecture littéraire nous interpelle et nous entendons essentiellement mettre en avant une lecture où les hypothèses de lecture varient d'un lecteur à un autre, où l'on n'impose pas un sens, où on laisse le sens se construire dans une singularité relative à la sensibilité de chaque lecteur. Ainsi chaque apprenant a la possibilité de faire des propositions en classe et ce sont ces lectures plurielles et différentes qui font la richesse de la lecture littéraire. Nous évoquons ici les différentes conceptions de la lecture littéraire afin de trouver des cadres épistémologiques cohérents en fonction de l'application de la lecture et de la méthode que nous voulons proposer.

1-2 En contexte pratique

Nous avons choisi de faire valoir en matière de pratique réflexive l'auto-confrontation individuelle (Meyer Aline et Peltier Claire, 2011) qui consiste à confronter un seul participant à sa propre activité c'est la raison pour laquelle nous explicitons la démarche adoptée pour réaliser nos activités. Même si la pratique réflexive ne fait pas l'unanimité parce qu'on la réduit à une vague évaluation de la pratique (François Guillemette, 2016, p. 1), en termes de réflexivité, la validation de notre pratique enseignante passe par la mise à contribution des étudiants dans le contrôle de nos actions. Ainsi, la collaboration des étudiants lors de l'analyse des poèmes s'inscrit dans une logique participative et démystificatrice. Dans cette perspective, nous mettons en exergue des connaissances construites sur la base de l'expérience propre de l'apprenant. Nous partons du principe que l'étudiant doit intégrer des savoirs théoriques et des savoirs d'expérience. Certes, nous ne négligeons pas la partie académique qui s'intéresse à la théorie, partie qui consiste à apprendre l'histoire de la poésie, la versification ou les procédés de la prose mais il y a également la pratique de la lecture littéraire qui permet d'interpréter le poème. Même si on a tendance depuis ces dernières années à critiquer la théorie, à la querelle qui oppose les uns et les autres sur la théorie et la pratique, P. Perrenoud tranche : « Rien n'est plus pratique qu'une bonne théorie » (2004, p.35). Pour préparer le séminaire de poésie, nous nous référons aux instructions officielles, au programme, aux manuels, aux méthodes d'étude, toutefois notre expérience en matière d'interaction avec les apprenants peut jouer en notre faveur. Il convient de s'appuyer sur l'agir professionnel, d'analyser notre travail d'enseignant,

car si un enseignant ne remet en question que rarement ses idéaux et ses convictions, dans la mesure où il sait toujours ce qu'il est, veut ou voudrait être dans le contexte de classe [...], ses actes effectifs ne sont pas toujours pleinement réfléchis et conscientisés [...], c'est souvent, comme l'indique Bourdieu, l'intuition qui le dirige (Altet et Vinatier, 2008, p.139).

Au regard de la récente étude de Gabin Ndong Sima, on peut déduire que très peu d'étudiants ont étudié la poésie au secondaire et les enseignants du collège et du lycée, eux-mêmes ne se familiarisent pas avec l'étude de la poésie dès leur cursus à l'École Normale Supérieure.

De façon générale, 39 étudiants sur 534, soit 73% ont étudié moins de 5 textes poétiques de la seconde en terminale alors que seulement 5 sur 53 soit 9,43% en ont étudié plus de 5. Notons aussi que 2 étudiants seulement ont étudié un recueil de poèmes, *Les Fleurs du mal*, publié par Charles Baudelaire en 1857 et *Cahier d'un retour au pays natal*, publié en 1937 par Aimé Césaire, alors que 7 étudiants sur 53 ne peuvent estimer le nombre de textes poétiques étudiés au second cycle [...] Les enseignants n'étudient pas assez ce genre littéraire avec leurs élèves. Ces derniers ne peuvent donc pas avoir une maîtrise des notions sur le texte poétique puisqu'ils ne le connaissent pas (2019, p.223-224).

Il ressort de l'étude de Gabin Ndong Sima que non seulement, bon nombre d'étudiants n'ont pas étudié la poésie au secondaire. On peut y lire également les réponses des enseignants de français interrogés pour comprendre pourquoi ils n'étudient pas la poésie au secondaire et connaître leurs difficultés. Au regard des réponses apportées, réparties en deux points, nous retenons que certains enseignants trouvent que les outils d'analyse sont difficiles à appréhender. Nous considérons également l'avis de bon nombre d'enseignants de français qui soutiennent qu'il existe plusieurs méthodologies où il est souvent difficile de s'accorder. Pour ce faire, nous pensons que la lecture littéraire a l'avantage de débusquer les effets de sens non immédiat, de faciliter la mobilisation de la culture, de la recherche de la compétence interprétative des apprenants, potentiels lecteurs mobiles acteurs. De ce point de vue, la lecture littéraire que nous initions aborde l'étude des poèmes en tenant compte des affinités du poète avec des peintres et de l'immanence textuelle. Chaque lecteur peut s'appropriier le texte selon sa culture ou selon des référents sociaux.

2. La lecture littéraire des poèmes « Cœur à la roue » et « Tendresse »

Nous proposons une lecture littéraire des poèmes « Cœur à la roue » et « Tendresse » qui met en branle plusieurs significations et favorise l'intersubjectivité tel que le conçoit Rannou : « devient lecteur en poésie celui pour qui le poème aura permis un parcours du moi au je par l'expérience de la matière du langage » (2006 p.3). Pourquoi, me direz-vous, allez à la rencontre de la poésie plastique de Reverdy ? Tout concourt, au premier abord, à pointer son esthétique poétique influencée par les poètes symbolistes et les peintres surréalistes et cubistes qu'il a côtoyés. Mais peut-être nous faut-il cette capacité lectrice avertie et ce regard aiguisé de critique littéraire pour faire reverdir la finesse de ses vers et pour réveiller la fibre poétique des apprenants. Ainsi il leur faut s'immerger dans l'univers du poème, sentir les mots pour mieux lire les poèmes.

2-1 Lire le poème « Cœur à la roue »

Évoquer la poésie de Pierre Reverdy, aux prises le plus souvent avec des représentations imagées de l'abandon au désespoir et de la fugue, c'est peut-être se pencher sur les irruptions passionnées d'un « Cœur à la roue ». En fait, « Cœur à la roue » est un des poèmes difficiles de Reverdy où l'image fulgurante de la rouille a plusieurs valences dans la mesure où l'on retrouve le thème de la rouille non seulement dans le titre du recueil *Ferraille mais* aussi dans d'autres poèmes du poète. À travers les interrogations anaphoriques du début de « Cœur à la roue » : « Pourquoi courir/Pourquoi pleurer/Pourquoi tendre sa chair sensible et hésitante ? », on ne perçoit ni fuite, ni affliction, ni abandon à la souffrance mais simplement le désir d'affronter le destin. Dans ce cas, l'étude de « Cœur à la roue » ne repose pas sur des hypothèses de lecture, mais elle se fait de façon à laisser le lecteur libre des émotions qui l'envahissent à travers la lecture « ordinaire », les perceptions de l'image musicale de l'oiseau lunaire et l'image picturale de la pierre.

« Cœur à la roue »

Pourquoi s'étendre si longtemps dans les plumes de la lumière

Pourquoi s'éteindre lentement dans l'épaisseur froide de la carrière
 Pourquoi courir
 Pourquoi pleurer
 Pourquoi tendre sa chair sensible et hésitante
 À la torture de l'orage avorté
 Pas à pas je compterai ma vie rebelle
 Mot à mot je lirai cette lettre cruelle
 Et sur les épines du soir
 Sous les pointes rougies du ciel
 à pile ou face
 Je jetterai mon sort vide dans le fossé
 Et les désirs
 Et les rebours
 Et les nœuds trop serrés de la distance
 Je laisserai sur le tranchant du vide toute les croix
 Tous les reflets perfides de l'espoir et de la chance
 [...]

Le bloc taillé dans la chair qui durcit
 Cette statue intérieure que moi-même je sculpte
 Cette forme abritée qui devient nette et dure
 Ce repli dans le cœur qu'on ne verra jamais
 Ces lignes dans l'esprit plus clair que tu méprises
 le cristal rigoureux que la prison irise
 le rendez-vous manqué,
 Rien ne fera d'un pont à l'autre la lumière
 Rien ne fera jouer les gonds rouillés de l'épaisse portière
 Il suffirait d'un geste à peine dessiné
 D'un mouvement de lèvres sans murmure
 D'un regard sans intention trop arrêtée
 Il suffirait de rien
 Mais rien ne suffira
 Dans la nuit de velours
 Masque du vide)
 (*Ferraille* [1937] in *Main d'œuvre*, 1949, p. 372-373).

À chaque relecture des poèmes de Reverdy, on peut voir affleurer de nouvelles variations formelles au niveau des images (picturalité), des sonorités (musicalité), des scènes écrites (théâtralité). La poésie plastique intègre par ses diverses formes la vision de toiles non pas cubistes mais hétéroclites et abstraites. On serait même tenté de rapprocher la poésie plastique de Reverdy de la peinture *orphiste* tant la lumière qui s'y dégage renvoie aux notes de musique et aux touches de peinture. D'ailleurs, F. Dalmas a publié un inédit « Préexcellence de la poésie » sur la conscience artistique de Reverdy et nous livre ses propos de critique d'art : « les peintres ont produit des tableaux qui au lieu de rester tributaires de l'aspect extérieur des objets sont devenus de véritables poèmes plastiques soutenus en leurs parties les plus fermes, les plus résistantes les seules évocatrices par de réelles images formelles » (2018, p.456). Dans ces vers de « Cœur à la roue », on peut déceler le goût de Reverdy pour les rapprochements et les associations insolites :

« Je jetterai mon sort vide dans le fossé

Et les désirs
 Et les rebours
 Et les nœuds trop serrés de la distance »

Ici, le poète joue sur la similitude des sonorités semi-équivoquées entre « corps » et « sort » pour mieux traduire l'évidement du sujet et l'abstraction même. Alors que la phrase semblait terminée, l'hyperbate prolonge la phrase, avec la répétition de « et » créant, par la même occasion, une polysyndète. D'ailleurs, le premier poème du recueil « Cœur tournant », les créations imagées de Reverdy pourraient servir de manifeste poétique. En effet, « Cœur à la roue » est tributaire du lyrisme reverdien et donne le ton à ce sublime vers du premier poème du recueil *Ferraille*, « Cœur tournant » : « Diamants de l'amour qui flottent sur la lie ». Or, le poème « Cœur à la roue », qui nous occupe ici, met en lumière l'image de l'oiseau lunaire qui se détache dès le premier vers. De toute évidence, le contexte du poème renvoie aux faisceaux de lumières aériennes qui filtrent à travers des plumes sans jamais rédimer du froid intérieur. L'image de la tension est riche d'un calembour qui progresse au fil des vers : « pourquoi s'**étendre** si longtemps dans les plumes de la lumière/Pourquoi s'**éteindre** lentement dans l'épaisseur froide de la carrière/Pourquoi **tendre**... ». De plus, une antédisagoge introduit, dans la structure versifiée d'ensemble, une succession d'antithèses entre la chaleur de la lumière et la froideur de la carrière, entre la dérélition de l'affligé et la fuite en avant du fugueur.

« Le bloc taillé dans la chair qui durcit
 Cette statue intérieure que moi-même je sculpte
 Cette forme abritée qui devient nette et dure
 Ce repli dans le cœur qu'on ne verra jamais
 Ces lignes dans l'esprit plus clair que tu méprises
 le cristal rigoureux que la prison irise»

L'allégorie de la sculpture de pierre n'est pas exclusive, elle fait écho à la métaphore de la pierre précieuse. Seulement, il n'est pas pressenti que l'image de la statue recomposée poétiquement infère une simultanéité sémantique entre le « cristal » poli du bijou et le « cœur », cet organe précieux qui concentre de manière polysémique les sentiments inexplicables même par « l'esprit plus clair ». L'isotopie de la sculpture insère des épithétismes qui font écho à une allégorie de l'homme tourmenté par un secret enfoui en suivant une logique périphrastique (forme abritée, statue intérieure, bloc taillé, cristal rigoureux). Ainsi, les images de la matière figée se superposent les unes les autres pour dessiner lignes et repli illustrant à merveille l'inclination du poète et débouchant sur un point d'orgue où raison « l'esprit » et amour « cœur » s'affrontent. Mais le poète a conscience que les émotions retenues captives pourront appender, lorsqu'enfin sorties de leur prison, un halo de lumière les irradiera, avec le temps, peut-être. On a juste l'impression que le temps ne peut être vécu à rebours puisque « Rien ne fera d'un pont à l'autre la lumière/Rien ne fera jouer les gonds rouillés de l'épaisse portière ». Ce qui peut lier l'instant présent et les souvenirs passés est brouillé par le manque de clarté. Un rien c'est tout ce qui demeure, le pont ne reliera plus, pas plus que la porte qui s'est fermée, verrouillée depuis trop de temps, recouverte de rouille. « La ferraille de la poésie, dans ce cas, est attaquée par la rouille du temps ; mais il y a aussi un désir de combat – et dans ce cas, le poète veut en découdre, veut « ferrailer » avec les tenants de son oubli (et à l'érosion de la rouille on peut opposer l'envie d'en dérouiller) ». (F. Dalmas, 2006, p.104).

En clair, « Cœur à la roue », dont nous avons cité quelques vers, évoque une voix poétique qui semble s'amenuiser, le motif de la chair qui revient deux fois dans le poème, illustre successivement des

mouvements, « geste », « lèvres », « regard », impuissants à combler le vide et à porter le masque : « Il suffirait d'un geste à peine dessiné/D'un mouvement de lèvres sans murmure/D'un regard sans intention trop arrêtée ». Entre le désir pressant de fuir et de céder à une obscure dérégulation, le poète est mû par des sentiments contradictoires. Isabelle Chol qui assimile la poésie de Réverdy à une poésie plastique argue que :

Fréquemment, les poèmes de Pierre Réverdy interrogent ce qui se trouve derrière le miroir, ou ici derrière le tableau, pour constater le vide, qui est aussi l'absence de réponse d'une transcendance. C'est là que se noue le sentiment de l'emprisonnement que dénonce plus encore la distance. Invitation à poursuivre le chemin, elle porte aussi le plus souvent des valeurs négatives, liées à l'expérience physique et métaphysique de la séparation et de l'absence qu'elle répète » (2006, p. 153).

En se voulant sans cesse ouvert à la viduité, l'être transcende son évidemment apparent par le surgissement continu d'un esprit qui se montre, à chaque fois, autre qu'il n'est. À présent, nous allons lire le poème « Tendresse » en tenant compte des hypothèses de lecture qui nous viennent à l'esprit à la lecture du poème.

2-2 Lire le poème « Tendresse »

Ferraille fait évoluer la poésie de Réverdy vers une écriture tournée vers une profonde intimité, où la confession rejoint la transgression en un point de rencontre qui entérine la parole libérée. C'est ce qui fait dire à Franck Dalmas qu'« avec le recueil *Ferraille*, nous retrouvons une écriture poétique lyrique dans son expression, et traditionnelle dans sa forme vers-libriste. Le « Je » de la voix poétique et l'atmosphère confessionnelle des vers mettent en avant l'expérience personnelle du poète ». (2006, p.71). Nous pouvons suggérer deux pistes de lecture : un moi tourmenté, un moi en quête de liberté. En clair, le poème, « Tendresse » tiré du recueil *Ferraille*, s'il a l'avantage de désorbiter le pouvoir de taire et de dévoiler à la fois, de faire clignoter l'objet du tourment, il ne nous en fait pas moins déboucher sur une spirale effervescente de troubles en gestation. Et, la position statique du poète, qui tente en vain de prendre l'escalier ascensionnel, est annoncée d'emblée dès les premiers vers de « Tendresse » :

Tendresse
 Mon cœur ne bat que par ses ailes
 Je ne suis pas plus loin que ma prison
 Ô mes amis perdus derrière l'horizon
 Ce n'est que votre vie cachée que j'écoute
 Il y a le temps roulé sous les plis de la voûte
 Et tous les souvenirs passés inaperçus
 Il n'y a qu'à saluer le vent qui part vers vous
 Qui caressera vos visages
 Fermer la porte aux murmures du soir
 Et dormir sous la nuit qui étouffe l'espace
 Sans penser à partir
 Ne jamais vous revoir
 Amis enfermés dans la glace
 Reflets de mon amour glissés entre les pas
 Grimaces du soleil dans les yeux qui s'effacent
 Derrière la doublure plus claire des nuages

Ma destinée pétrie de peurs et de mensonges
 Mon désir retranché du nombre
 Tout ce que j'ai oublié dans l'espoir du matin
 Ce que j'ai confié à la prudence de mes mains
 Les rêves à peine construits et détruits
 Les plus belles ruines des projets sans départs
 Sous les lames du temps présent qui nous déciment
 Les têtes redressées contre les talus noirs
 Grisées par les odeurs du large de la terre
 Sous la fougue du vent qui s'ourle
 A chaque ligne des tournants
 Assez de peau assez de sang
 La mort gratte mon front
 Et la même matière
 S'alourdit vers le soir autour de mon courage
 Mais toujours le réveil plus clair dans la flamme de ses mirages
 (*Ferraille* [1937] in *Main d'œuvre*, 1949, p. 332-333).

Dans « Tendresse », la profusion d'images poétiques, dans la veine des créations « cubistes », naît de la justesse des juxtapositions polysémiques et des idées : « Mon cœur ne bat que par ses ailes/Je ne suis pas plus loin que ma prison ». D'où la syllepse de sens du mot « bat » entre les pulsations du cœur et les pulsions de survie de l'oiseau, des « ailes » incapables de se déployer. Dans l'organisation syntaxique du poème « Tendresse », l'alignement des vers laisse entrevoir une structure hétérométrique. Des images visuelles de la tendresse enfouie se succèdent à travers le lexique employé « cœur », « caressera », « murmures », « mes mains », « front ». En première lecture, on pourrait penser que le poème est une représentation de la mélancolie avec toutes ses impressions « amis perdus », « la nuit qui étouffe », « ruines », « souvenirs passés », « talus noirs ». Et, ce sentiment de profond regret se confirme au dix-neuvième vers, « Tout ce que j'ai oublié dans l'espoir du matin ». Pourtant, le poème se clôt sur des « mirages », ce qui oblige à un effort d'imagination pour comprendre qu'en réalité, il ne s'agit que de l'évocation de tendres suggestions. Dans cette perspective, l'image du « temps roulé sous les plis de la voûte » suggère des rides qui marquent inéluctablement les effets du temps sur le front. Au tournant des interprétations, il est possible d'imaginer que le pronom personnel « je » implique peut-être un « nous ». C'est une lecture tout à fait plausible aux vues des lexies sang/mort qui font cependant songer à la finitude de l'existence. De fait, la tendresse recherchée est dépersonnalisée, elle ne s'adresse pas à un être aimé en particulier, elle interroge plutôt les possibles amitiés « Amis enfermés dans la glace ». Ceci étant, pénétrer dans la poésie de Reverdy, c'est ressentir en permanence, cette instabilité de l'homme muré dans la pénombre « Je n'ai plus assez de lumière », cette position résiduelle de la matière sous « les plus belles ruines des projets sans départs », de même que cette absence au monde irrésolue « sous les lames du temps présent qui nous déciment ».

Les pronoms possessifs « mon », « ma », dans ces vers nous fait accéder aux émois personnels du poète qui exprime un sentiment d'amertume : « Amis enfermés dans la glace/Reflets de mon amour glissés entre les pas/Grimaces du soleil dans les yeux qui s'effacent/derrière la doublure plus claire des nuages/Ma destinée pétrie de peurs et de mensonges/Mon désir retranché du nombre ». À peine soumis à la néantisation, l'amour occupe le devant de la scène pour entrelacer, une nouvelle fois, giration d'ivresses et immobilité du vide. La métaphore plastique de cet « amour » riche en résonances se reflète dans un miroir rédempteur. Toutefois, on peut lui conférer une autre interprétation, celle du poète qui s'adresse d'une voix tendre à la femme aimée pour lui avouer son amour qui se confond par induction

avec les amitiés avortées. À ce stade, il s'agit pour Reverdy de jouer sur une métaphore musicale et sur l'ancrage spatial et temporel pour évoquer des regrets. Selon Patrick Vayrette, on pourrait « considérer son écriture comme une tentative de repenser l'existence, de soustraire cette dernière à la contingence et à la tyrannie du lieu par l'accès à ces espaces intérieurs qu'elle autorise et suscite » (2012, p.388). Cela tient autant à une forme de permutation entre les verbes « effacer » et « retrancher » qu'à des équivoques difficiles à lever telles que celles relatives au temps réel (soleil du jour) et au temps grammatical (présent de l'indicatif). Les repères temporels, remis en cause par la succession de participes adjectivés, suggèrent l'idée de mouvement (glissés, pétrie) et d'immobilité (enfermés, retranché). La catachrèse « Grimaces du soleil » désigne, en une sorte de métaphore lexicalisée, un secret invouable. La compilation des idées et des images, l'entrelacement de l'esprit et du cœur se croisent si bien que le vertige du délire ne se distingue pas de la rumeur de la folie. On peut éclairer les aspirations du poète à s'épancher sur les tintements du cœur en considérant les bruits qu'on perçoit bien dans ces vers qui résument sa force créatrice : « la fougue du vent qui s'ourle ». Quant aux murmures « fermer la porte aux murmures du soir », ils peuvent référer à des adresses hésitantes car le poème « Tendresse » tisse des liens évidents avec « Cœur à la roue ». Ce poème se termine d'ailleurs par une allusion au vide et la rhétorique du vide se retrouve dans la majorité des poèmes de Reverdy où il insère subrepticement des ambiguïtés créatives. Dans « Tendresse » et « Cœur à la roue », nous avons perçu cet évidemment latent, mais combien moins salvateur, que l'enfermement patent qui y étincelle. À la question : le poète ne s'est-il pas enclot en une houille qui dit de façon si sublimement poétique son expiation ? il faut répondre par ce curieux retentissement des vers du dernier poème « Le temps et moi » du recueil *Ferraille* : « une curiosité perçante au fond du cœur et pour toi dans la tempe le bruit sourd qui ondule ». Aussi pouvons-nous dire, à la suite de cela, que Reverdy subsume dans ses vers, ce qui bouillonne dans le cœur du poète et ce qui peut tourbillonner dans l'esprit du lecteur. À présent, il nous faut dresser le bilan des variations sur l'étude des poèmes de Pierre Reverdy.

3. Bilan des variations sur l'étude des poèmes de Pierre Reverdy

Lors de la lecture littéraire des poèmes de Pierre Reverdy en classe, l'objectif est d'amener les apprenants à rechercher des ressources de l'interprétation, à suggérer, à analyser le poème en vue de construire un sens lors d'une activité collective en classe, pour mieux apprendre. Par ce biais, il est à noter que l'étudiant se familiarise avec l'interprétation d'un poème et le travail collectif lui permet de valider ses connaissances ou de déceler ses failles. Ce cas de réflexivité collaborative induit une situation dialogique afin d'enseigner-apprendre. Autrement dit, notre manière d'enseigner-apprendre vise à encourager et renforcer chez les étudiants une démarche responsable d'apprenant en les invitant à varier pour produire des lectures singulières et à apprendre à susciter le goût de créer.

3-1 Apprendre varier pour produire des lectures singulières

De facto, lorsque nous dispensons un cours de poésie, nous donnons aux étudiants tous les savoirs théoriques liés à l'analyse de diverses formes de poèmes. Ensuite, nous passons à la phase pratique où nous faisons des exercices d'application que nous demandons de traiter à la maison. Lors de la séance suivante, deux à cinq étudiants présentent leur travail, nous commentons ce qui est positif ou négatif en faisant participer la classe, puis, nous corrigeons ensemble. Parfois, certains étudiants ont tendance à vouloir reproduire l'analyse précédente d'un poème qui ne correspond en rien au poème que nous étudions lors d'une autre séance. Alors qu'on sait qu'on ne peut analyser un acrostiche de Mauclair Okoué Ongo, un blason de Lucie Mba, un madrigal de Jean Bertaut, un monostiche de Jean Tardieu, un calligramme de Guillaume Apollinaire, un haïku de Matsuo Bashō comme on analyse une contrepèterie

de Robert Desnos, une ode de Paul Claudel, une stance de Jean Moréas, un rondeau de Vincent Voiture, une ballade de Friedrich von Schiller ou un sonnet de Pierre de Ronsard. En conséquence, nous remarquons qu'il est parfois difficile pour les étudiants de trouver leur voie, d'éviter la reproduction en variant les lectures d'un poème. De même, nous pensons qu'on devrait varier au niveau des grilles de lecture pour trouver une grille de lecture adaptée à la compréhension de chacun. À notre avis, le mieux serait de ne pas imposer une grille donnée, mais plutôt de montrer aux apprenants plusieurs manières de lire le texte poétique. En observant les erreurs récurrentes sur les copies ou lors de la prise de parole des apprenants, nous nous posons ces questions : Comment réaliser concomitamment l'analyse en alliant le fond et la forme ? Comment justifier ses idées en se basant sur sa sensibilité ? Toutes ces questions témoignent de l'importance l'autoévaluation. Pour allier le fond et la forme, il faut penser à réaliser le travail de répartition des éléments au brouillon. Quant à la justification des idées avancées, nous suggérons d'apprendre à sentir le poème, même si les idées sont parfois divergentes d'une personne une autre, cela reste un travail d'échange d'idées que l'on réalise ensemble. Entre autres observations, nous constatons que les apprenants ont souvent du mal à varier au niveau du vocabulaire de l'analyse, des mots de transition pour développer un propos. De fait, nous dressons avec eux une liste de mots à utiliser lors d'une analyse pour permettre la déclinaison de plusieurs verbes (ce poème met en lumière, évoque, témoigne de, souligne, traduit, exprime...) qui reflètent différentes situations ou une liste des mots de transition qui marquent la cause, la conséquence, la concession, l'analogie, l'opposition (c'est pourquoi, d'où, bien que, de même, en revanche...). C'est sur tous ces points que nous mettons l'accent pour faciliter une meilleure interprétation des textes poétiques.

Par ailleurs, nous avons aussi ciblé les difficultés liées à l'interprétation du texte poétique. Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il ne faut pas aller à l'encontre de l'esprit du texte poétique. Pour cela, nous avons pensé à réinstaurer l'idée du plaisir de la lecture et de l'écriture en mettant en relief la musicalité, la picturalité ou la théâtralité dans la poésie. Prenons, tout d'abord, le plaisir de la lecture, un exercice prépondérant qui nous révèle expressément que les mots vivent et qu'on doit les écouter respirer. Il apparaît nettement que montrer que la poésie est séduction, plaisir des mots et pas seulement réflexion s'avère bénéfique parce que cet exercice a l'avantage de regarder la poésie d'un œil complice. C'est cette connivence, cette familiarité avec le texte qui va introduire une recherche du sens, une analyse plus approfondie de l'objet poétique. Insuffler le plaisir de la lecture doit être un prélude à l'étude d'un poème. À ce stade, il convient de faire lire les étudiants, chanter, découvrir, apprécier, écouter, sentir. Tout cela dans le but de faire jouer l'affect sans s'éloigner du côté intellectuel, mais instamment le taire en sourdine. Cette manière de procéder fixe les règles du jeu d'échange et des moments de partage (profération, travail sur la diction, écoute de la musique des vers, rythme, sonorités). Surtout, l'enseignant doit maîtriser la pratique de la lecture, la prosodie, transmettre des émotions, traduire la sensibilité que suscite chaque poème. Ce n'est qu'ainsi que l'on pourra, sans doute, réveiller en chacun le goût de la création.

3-2 Apprendre à créer

Par ailleurs, lorsque nous proposons la lecture littéraire de ces poèmes de Reverdy en classe, les interventions des étudiants sont différentes, les propositions de lecture sont multiples, le discours s'enrichit et se scénarise. Le discours scénarisé a l'avantage de s'essayer à l'enseignement de la poésie dans la mesure où il permet de rejouer les scènes du cours. Théâtraliser les textes poétiques pour les rendre plus vivants est alors nécessaire dans la mesure où la pratique du comédien et du professeur sont similaires « chacun se mettant en scène pour agir face à un public et cherchant, par la qualité de sa présence, à capter l'attention. Cette idée de proximité fait que l'enseignement est d'ailleurs parfois

considéré comme un art de la scène où il s'agit de plaire et éduquer ». (J. Guérin et C. Archieri, 2012, p.75). Cependant, le constat fait par des enseignants stagiaires est que « les élèves font comme on leur a enseigné à faire, dit de faire et donc sont dans la reproduction de démarches et de stratégies peu variées » (P. Perrenoud, 2001, p. 197). C'est pourquoi la lecture littéraire suscite notre intérêt ainsi que la diversification des thèmes et leur adéquation. C'est en cela que les activités réflexives permettent de diversifier des façons d'apprendre et d'enseigner, sans qu'une seule soit privilégiée comme l'unique bonne façon de faire (P. Perrenoud, 2001, p.200). Concernant l'enseignement de la poésie, notre objectif est de concevoir une didactique réflexive car dans ce rôle de transmission, on peut se demander : est-ce qu'on prépare les apprenants à être créatifs, à innover dans leurs pratiques ? À l'issue du séminaire de poésie, nous remettons des questionnaires des avis sur le cours, pour un juste retour de la réflexion, pour découvrir les pratiques appréciées ou honnies. Fort heureusement, les retours nous permettent d'être plus réactive et créative, de provoquer le dynamisme lié au dialogue puisque les avis échangés sur le cours visent à revoir nos certitudes enfouies sous nos manies habituelles. Surtout, il importe de remettre en cause des fondements, de tabler sur les succès et les échecs à mesure qu'on se prépare à des variations formelles autour de l'étude des poèmes. C'est ainsi que le choix de diversifier ou de modifier nos méthodes s'impose à nous grâce aux expériences et à l'analyse du travail effectué. Dans sa communication portant sur « Récitation, poème et poétique : quelques propositions pour l'enseignement de la poésie du collège à l'université », A-E. Halpern insiste sur la dimension ludique de l'étude de la poésie :

La lecture de la poésie contemporaine est facilitée : l'abscons ne fait plus peur. Dès lors qu'existe une autre entrée dans les textes, celle du jeu, de l'atelier de fabrication et une aisance à passer outre les éventuelles barrières formelles. S'est acquise une souplesse de lecture, corollaire de la souplesse d'écriture et de l'infinie variation formelle qu'engage la poésie, inassignable à une forme préétablie.

C'est sur cette « infinie variation formelle » dont parle A-E. Halpern que nous avons voulu orienter notre lecture des poèmes de Reverdy. De même que le jeu pousse à créer, le plaisir de l'écriture doit être mis en avant à travers un atelier d'écriture où les étudiants peuvent expérimenter directement ce qu'ils savent de la poésie. En tant qu'enseignant-chercheur, il est légitime d'accorder une place à l'apport de tous et à la créativité. À ce stade, on peut faire intervenir le plaisir de l'écriture au sein d'un atelier où les élèves créent en s'adonnant à l'écriture des diverses formes de poésie, il faut au préalable qu'ils sachent quels sont les procédés d'écriture qui caractérisent ces différentes formes. Dans ce cas d'apprentissage expérientiel, le projet d'écriture de poèmes peut être enrichissant, encore faut-il que le formé se sente valorisé, libre d'agir pour pouvoir s'exprimer. Nous commençons par cet exercice pratique, ludique et créatif où l'étudiant peut choisir d'écrire des vers selon telles ou telles règles formelles (haïku, Tanka, blason, calligramme, sonnet ou ballade...). Le choix du thème également est libre car chacun doit pouvoir écrire sur un sujet qui le passionne, ainsi les émotions sont mieux transmises. Nous estimons qu'il faut viser des apprentissages différents, favoriser la créativité en mettant au cœur du dispositif de formation, l'acquisition de nouvelles compétences. L'institution scolaire doit pouvoir laisser une marge du libre choix de proposer des formations efficaces, des pédagogies innovantes ou des apprentissages expérientiels. À ce propos Grosjean Pierre argue : « La meilleure chose qui puisse nous arriver ne serait pas de trouver ce qu'on cherche... Je préférerais qu'on découvre quelque chose de totalement inimaginable. Car ce sont les surprises qui créent les vraies avancées dans la science. » (2008, p.58). Cela dit, les observations évoquées plus haut posent les fondements des découvertes qui nous aident à proposer des lectures littéraires inhérentes à la singularité de chaque lecteur et témoignent de notre capacité d'improvisation devant une situation de classe complexe.

CONCLUSION

Notre réflexion sur les variations autour de l'étude de deux poèmes de Pierre Reverdy révèle que la lecture littéraire doit être menée dans une logique de réflexivité qui nous permet de nous pencher sur nos pratiques enseignantes. Nous nous sommes basée sur notre propre expérience de la lecture littéraire pour interroger nos pratiques et tirer parti de chacune de nos observations en classe. Ces observations nous permettent d'avancer que l'utilisation d'une lecture littéraire qui met l'accent sur les variations formelles contribue à faire émerger des outils d'analyse et incite à une réflexion sur les pratiques fréquemment utilisées pour l'étude des textes poétiques. Il était donc important que l'on souligne la nécessité de recherches permettant d'évaluer, lors d'un séminaire de poésie, ce que les étudiants apprennent réellement à partir de la manière dont ils exploitent les textes. Aussi, avons-nous précisé comment nous procédons pour analyser les deux poèmes de Pierre Reverdy avec eux en fonction des objectifs que nous visons. Bien entendu, nous avons pris appui sur des hypothèses de lecture qui peuvent varier d'un lecteur à un autre dans l'étude du poème « Cœur à la roue ». Tandis que l'étude du poème « Tendresse » s'est réalisée de manière à laisser libre cours à l'imagination du lecteur. De plus, il nous a fallu élaborer des séances de scénarisation du cours où chaque apprenant intervenait sur scène pour proposer sa lecture littéraire d'un des poèmes étudiés. Nous avons également dû insister sur le fait que quel que soit l'hypothèse de lecture formulée ou les émotions transmises de façon subjective à travers l'étude d'un poème, la lecture littéraire doit se réaliser selon une méthode objective, parce qu'après tout, l'interprétation doit demeurer plausible. En outre, la participation des étudiants aux activités de théâtralisation est suggérée en vue de travailler sur l'aisance et l'assurance dans la classe. En dehors de lecture expressive du poème et de la création d'un atelier d'écriture, disons que la mise en musique des textes poétiques étudiés a l'avantage de faire participer ceux qui d'ordinaire refusent de prendre la parole en public. Lorsque nous associons également, d'un point de vue pratique, l'examen des tableaux de certains peintres avec l'étude des poèmes, de nouvelles sensations se créent et cet éveil de l'imaginaire suscite des commentaires chez ceux qui parfois sont en manque d'idées, ont besoin de *fictionnaliser* pour mieux lire le poème. Notons que l'analyse rythmique reste subjective pour un poème en vers ou en prose car elle varie d'un lecteur ou d'une lecture à une autre. Chaque vers est pris individuellement pour le découpage en mesures d'un vers donné en fonction de l'accent tonique. Nous voulons terminer sur cette interrogation : délire passionnel ou vaine profondeur, Reverdy développe-t-il un discours intenable pour alimenter sa poétique ou sa « métapoésie » ? Nous pensons qu'il n'est pas simple d'interpréter les poèmes de Pierre Reverdy parce qu'à chaque relecture, une nouvelle image des descriptions orageuses des sentiments surgit. À cet effet, il nous faut conclure que l'art de Reverdy se nourrit de nouveaux frissons, de nombreux éclats sibyllins, de divers chœurs et cœurs mille fois meurtris et reverdis sous sa plume acérée et acerbe à la fois.

Bibliographie

Corpus

REVERDY Pierre, 2000, *Main d'œuvre, poèmes 1913-1949*, Paris, Gallimard, coll. « Poésie ». Préface de François Chapon. Ce volume reprend des poèmes des recueils suivants : *Grande nature*, *La Balle au bond*, *Sources du vent*, *Pierres blanches*, *Ferraille*, *Plein verre*, *Le Chant des morts*, et *Cale sèche* (1913-1915), *Bois vert* (1946-1949) et des poèmes inédits.

Ouvrages de références

- ALTET M. et VINATIER I. (dir.), 2008, *Analyser et comprendre la pratique enseignante*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- CHOL Isabelle, 2006, *Pierre Reverdy : poésie plastique : formes composées et dialogue des arts (1913-1960)*, Paris, Droz.
- DUFAYS Jean-Louis, 2016, « La lecture littéraire, des « pratiques du terrain » aux modèles théoriques », *Lidil*, n° 33, Grenoble, Ellug, p. 79-101.
- DUMORTIER J.-L. 2001, *Lire le récit de fiction. Pour étayer un apprentissage : théorie et pratique*. Bruxelles, De Boeck (Savoirs en pratique).
- ESSONO EBANG Mireille, 2018, *Lire Les temps déchirés d'Hallnaut Engouang*, Libreville, éditions Ntsame, Coll. "Lire et comprendre la littérature gabonaise. Didactique du français".
- GERVAIS Bertrand, 1998, *Lecture littéraire et explorations en littérature américaine*. Montréal, XYZ éditeur.
- NDONG SIMA Gabin, 2019, « Le texte poétique : un mythe dans l'enseignement secondaire au Gabon ? » p.211-229 in *Le mythe unité et transversalité d'un genre*, (sous la direction de Ouaga-Ballé Danaï Oyaga), préface d'Alain Joseph Sissao, Paris, L'Harmattan.
- PERRENOUD P., 2001, « Savoir réfléchir sur sa pratique, objectif central de la formation des enseignants ? », chap.2, *Développer la pratique réflexive dans le métier d'enseignant*, Paris, ESF éditeur, coll. « pratique et enjeux pédagogiques ».
- RANNOU N. 2006 Efficacité des enjeux des démarches d'appropriation du poème par les élèves de lycée. Parler, lire, écrire dans la classe de littérature : l'activité de l'élève/le travail de l'enseignant /la place de l'œuvre, 7e Rencontre des chercheurs en didactique de la littérature, IUFM de Montpellier, 6 au 8 avril 2006.
- ROSIER J.-M., *La didactique du français*, Paris, P.U.F. (Que sais-je ?), 2002.
- Articles**
- DALMAS Franck, 2018, « Un inédit de Pierre Reverdy sur la critique d'art : "Préexcellence de la poésie" » p.455-468, *Studi Francesi*, n°186 (LXII/ III).
- GUILLEMETTE François, 2016, « La pratique réflexive, tout le monde en parle, mais... », p. 1-6, revue *Approches inductives*, Vol. 3, n°1.
- LANGLADE G. 2008, « Activité fictionnalisante du lecteur et dispositif de l'imaginaire », p.45-65, *Figura* n°20.
- MEYER Aline et PELTIER Claire (2011), « Entretien d'auto-confrontation », dans Séminaire Semactu 2010-2011, [en ligne] http://edutechwiki.unige.ch/fr/Entretien_d'autoconfrontation (consulté le 15 mai 2020).

PERRENOUD P., 2004, « Adosser la pratique réflexive aux sciences sociales, condition de professionnalisation » p.35-60, *Éducation permanente*, n°160.

Thèses

DALMAS Franck, "Deux pôles de l'image littéraire au XXème siècle : la poésie plastique de Pierre Reverdy et le mythe dans les romans de Michel Tournier" sous la direction de Martine Antle, University of North Carolina at Chapel Hill, 2006.

VAYRETTE Patrick, « Les lieux de Reverdy », thèse de doctorat sous la direction d'Éric Benoît, Université Michel de Montaigne - Bordeaux III, 19 juin 2012.

Communication

HALPERN Anne-Élisabeth, 2014, « Récitation, poème et poétique : quelques propositions pour l'enseignement de la poésie du collège à l'université », Journée sur « L'objet littérature aujourd'hui : Enseigner la littérature aujourd'hui », Université de Reims Champagne-Ardenne, URCA-CRIMEL.

PROFIL PSYCHO SOCIO-AFFECTIFS DU TRAVAIL DES ENFANTS À ABOBO (CÔTE D'IVOIRE)

N'guessan Kodjo Rodrigue / Institut National Supérieur des Arts et de L'Action Culturelle (INSAAC,
Côte d'Ivoire, Abidjan, Cocody, 08 BP 49 Abidjan 08, boulevard de l'université/
kodjorodriguenguessan@gmail.com/_+225 58998463

Résumé

Cette étude a pour objectif d'identifier les facteurs psycho-socioaffectif du travail des enfants qui court sur le territoire d'Abidjan, principalement dans la commune d'Abobo. Elle vise à montrer l'impact de cette activité sur le vécu de ces enfants et proposer des politiques de luttes efficaces contre ce phénomène. L'enquête a été menée auprès de 45 personnes dont 16 filles et 19 garçons, sur la base du choix raisonné ; et à l'aide des techniques de recueil des données que sont l'étude documentaire, l'observation et l'enquête interrogation. Les données ont été analysées aussi bien qualitativement que quantitativement. Il en ressort que ces enfants victimes de ce type de travail sont plus ou moins en désaccord avec leurs familles. Le travail des enfants devient ainsi une opportunité financière pour les enfants, parents et même employeurs. Ce qui porte à croire que celui-ci est lié au mode de fonctionnement des sociétés dans lesquelles il est exercé en particulier la société ivoirienne.

Mots clés : Enfant, Profil, psychoaffectif, travail, socialisation, identité, exploitation, marginalité

Summary

The objective of this study is to identify the psycho-socio-emotional factors of child labor that occurs in the territory of Abidjan, mainly in the commune of Abobo. It aims to show the impact of this activity on the experiences of these children and to propose effective policies to combat this phenomenon. The survey was carried out among 45 people including 16 girls and 19 boys, on the basis of reasoned choice; and using data collection techniques such as documentary study, observation and polling. The data were analyzed both qualitatively and quantitatively. It emerges that these child victims of this type of work are more or less at odds with their families. Child labor thus becomes a financial opportunity for children, parents and even employers. This suggests that this is linked to the operating mode of the companies in which it is exercised, in particular the Ivorian society

Keywords: Child, Profile, psychoaffective, work, socialization, identity, exploitation, marginality.

Introduction

Quelques repères théoriques

Partout en Côte d'Ivoire, en zone rurale tout comme en zone urbaine, les enfants sont objet de marchandage. Cependant, la réflexion que suscite l'analyse sur le statut psycho-socioaffectif des enfants victimes de ces conséquences du travail est d'une portée sociale. Elle nous permet à cet effet de savoir qu'au-delà de l'influence dudit phénomène sur le comportement des enfants qui en sont victimes, il est remis en question les préoccupations des structures nationales et internationales dans le cadre de la lutte contre le phénomène du travail des enfants. Le phénomène du travail des enfants est certes universel et même culturel. Koudou (2008, 2011) note dans des études consacrées aux adolescents délinquants (filles et garçons) que trois groupes de facteurs de risques associés seraient mieux indiqués pour comprendre le passage à l'acte : les dysfonctionnements socio-familiaux à risque, la personnalité délinquante à risque et les déclencheurs à risque. En effet, Bonnet (1998) montre que le travail des

enfants est non seulement culturel, mais il varie en fonction des continents ; des pays et s'effectue en fonction des offres et de la main d'œuvre. Tout individu est le fruit de son avoir été. Et le travail, quelles que soient les formes et les conditions dans lesquelles il s'exécute, transforme l'homme. Les enfants au travail n'en font pas l'exception. Le travail, effectué dans des conditions dégradantes a des conséquences sur leur comportement. Tout individu est le fruit de son avoir été. Et le travail, quelles que soient les formes et les conditions dans lesquelles il s'exécute, transforme l'homme. Les enfants victimes n'en font pas l'exception. Le travail, effectué dans des conditions dégradantes a des conséquences sur leur comportement. BECKER (1999) met l'accent sur l'illettrisme des parents qui joue un rôle important dans l'explication du travail des enfants. L'auteur le (l'illettrisme) qualifie d'arbitrage. Pour lui, le résultat de cet arbitrage est que les enfants sont envoyés à l'école tant que le profit à terme anticipé de l'éducation est supérieur au coût d'opportunité, c'est-à-dire à la perte de revenu immédiate qu'implique la scolarisation. La possibilité du travail des enfants vient s'ajouter aux coûts de scolarisation, dans la mesure où elle représente un manque à gagner, tandis que la qualité de l'enseignement influe directement sur le profit anticipé de l'éducation. Ainsi, Manier(2011) souligne que le travail des enfants s'explique par des facteurs socioéconomiques tels que la pauvreté et l'analphabétisme. Pour lui, la pauvreté empêche le pouvoir de décision à long terme et entraîne une lutte quotidienne pour leur survie, ainsi, les familles peuvent être amenées à accepter n'importe quelle proposition qui les aide à améliorer leur situation. Par ailleurs, l'analphabétisme encore fréquent dans les pays en développement peut les amener à croire des personnes peu scrupuleuses qui utilisent les enfants à des fins économiques. Dans les pays développés par exemple, le lien entre pauvreté et travail des enfants se vérifie également au niveau des populations faisant partie des couches défavorisées. La demande d'emploi étant supérieure à l'offre, les employeurs peuvent davantage imposer leurs conditions et choisir d'embaucher des enfants (moins payés et plus dociles) que des adultes. Elle met aussi l'accent sur les facteurs socioculturels. Pour elle, une famille dont les grands-parents et souvent les parents ne sont pas allés à l'école, le travail des enfants, loin d'être vu comme un « fléau », y est valorisé car il permet souvent l'apprentissage tandis que le système éducatif ne mène pas forcément à un bon emploi.

La perception qu'en ont les enfants est aussi variable : il y a ceux qui souffrent de leur condition mais d'autres qui sont fiers d'aider leur famille ou d'apprendre un savoir-faire. Mais pour l'OIT/UI (2002), la pauvreté est certainement le facteur majeur favorisant l'entrée des enfants sur le marché du travail. Les revenus dégagés par le travail infantin sont essentiels à la survie de l'enfant et de sa famille. Cependant, elle met en relief les valeurs socioculturelles à travers les croyances populaires, les coutumes locales et les traditions (empreintes souvent des meilleures intentions) qui jouent également un rôle important à l'entrée des enfants dans le monde du travail. La culture a une belle part de responsabilité dans l'implication des enfants aux pires formes de travail. A cet effet, l'opinion largement répandue selon laquelle les filles ont moins besoin d'éducation (formation scolaire) que les garçons, favorise leur retrait scolaire à un très jeune âge pour participer aux travaux ménagers chez elles ou être vendues à des fins de domesticité ou de prostitution. Outre les facteurs socioculturels, il y a les facteurs socioéducatifs dont l'école. Kipre (1994), à travers une activité effectuée par les enfants dans la rue, celle de la vente d'eau glacée a mis en relief les conditions difficiles de travail des enfants exerçant ce métier à Abidjan. Pour elle, ces « enfants adultes » travaillent sans horaires fixes, sans normes de protection, avec discrimination salariale ; ce qui conduit indirectement à leur exploitation, et leur développement physique et mental se trouve entravé. Dans une analyse de la situation des enfants et jeunes de la rue à Abidjan, N'guetta (2009) soutient que la situation concrète de vie des enfants de la rue à Abidjan a évidemment des répercussions sur leur situation sociale, leur psychologie, leurs personnalités, leur comportement et leur conduite. Ainsi Bonny, Kambou & N'guessan(2004) évoquent les conditions difficiles et les risques auxquels les enfants travailleurs sont exposés. Quand à Sissoko,

Gueu & Agbadou (2005) montrent que le travail des enfants en Côte d'Ivoire est dû à une tradition de flux migratoire saisonnier ou d'installation en Côte d'Ivoire. Tout en évoquant le flux migratoire saisonnier, ils mettent l'accent sur la pauvreté en zones rurales pourvoyeuses d'enfants et même celle (la pauvreté) qui sévit dans certains pays de la sous-région. Ils vont encore un peu plus loin en dénonçant la porosité des frontières ainsi que le laxisme et la corruption de certains agents des forces de l'ordre et de sécurité qui « accompagnent » le trafic transfrontalier des enfants qui, une fois en Côte d'Ivoire n'ont d'autre alternative que le travail des enfants dans tous ses aspects (pires formes de travail des enfants) mais pour Abadou (2009), le travail des enfants relève de l'indigence socioéconomique et le chômage des parents, de la pesanteur de la tradition socioculturelle africaine et de la faible mécanisation des systèmes agricoles dans les milieux de recherche. Elle ajoute à cet effet que le travail des enfants s'explique par la volonté pour les parents de transmettre leur savoir et savoir-faire à leurs enfants. Tout en évoquant l'indigence économique des parents, elle souligne que l'insuffisance de gains des parents encourage les enfants à doubler d'efforts dans l'accomplissement des travaux afin de pouvoir s'intégrer dans l'espace agricole.

Cependant, Bueno (2010) estime que le travail des enfants a plutôt un caractère socialisant, le travail des enfants est loin d'être perçu par les parents comme une sorte d'esclavage dont sont victimes les enfants ; bien au contraire, c'est une forme de socialisation des enfants. Dans cette perspective, les enfants combinent travail et scolarisation. Travailler la terre est donc un atout indissociable de la scolarisation et des travaux domestiques. Cette conception socioculturelle du travail des enfants se justifie par le fait que l'enfant, est mis au monde avec comme destin celui d'un futur chargé de famille. Premier impératif lié à ce destin : il doit être en mesure dès son plus jeune âge d'assumer les tâches qui le rendront autonome et non dépendant d'une parenté dont le taux de mortalité élevée dans les campagnes peut à tout moment le priver. Deuxième impératif : s'il veut pouvoir assumer dans l'avenir la famille dont il est issu en plus de celle qu'il aura à fonder, l'enfant doit cumuler un maximum d'atouts pour réussir. Ces atouts sont toujours au nombre de trois : capacité à travailler la terre, scolarisation réussie et maîtrise des travaux domestiques. Selon Piaget dont l'analyse a été prolongée par Percheron (1993), le processus de socialisation consiste à adapter l'individu à des situations sociales de plus en plus complexes en passant à chaque étape par deux mouvements antagonistes. D'une part, par l'assimilation qui se traduit par une tentative de modification de l'environnement social par l'individu, afin de le rendre conforme à ses désirs. D'autre part, par l'accommodation implique que l'individu socialisé transforme son comportement pour satisfaire les attentes de la société. Ainsi la socialisation apparaît-elle comme un processus permanent de « destruction créatrice » d'équilibres et d'identités sociales. Dans le cadre de cette étude, nous cherchons à comprendre si les conditions socioéconomiques (difficiles) peuvent pousser les enfants à devenir le seul recours afin de soutenir les parents dans leur état de grâce. Les enfants transforment alors leur milieu de travail auquel ils doivent leur « pain quotidien » à leurs désirs (assimilation) et essaient de s'y conformer afin d'en tirer profit (accommodation). Ils peuvent être exclus c'est pourquoi l'exclusion sociale, est donc la relégation ou la marginalisation sociale des individus, ne correspondant pas ou plus au modèle dominant d'une société. Dès lors l'exclusion sociale inclut les personnes âgées, handicapées (physiques ou mentales) ou mineures ou séniles. L'exclusion sociale n'est généralement ni véritablement délibérée, ni socialement admise, mais constitue un processus plus ou moins brutal de rupture parfois progressive des liens sociaux. L'utilisation du concept d' « exclusion » diffère selon les auteurs. C'est ainsi que la situation de l'individu exclu est une « désaffiliation » pour Castel (1991), un « déclassement » pour Bourdieu (1993) et pour Paugam (1991) une « disqualification sociale », Pour ces auteurs, c'est la situation de grande vulnérabilité sociale des individus qui fait qu'ils se considèrent comme « déclassés » ou « disqualifiés » en tant que membres de leurs catégories initiales d'appartenance. L'exclusion sociale, en privant un individu ou un groupe d'une reconnaissance, nie son identité. Et lorsque l'individu passe de l'état de fait

au statut, alors s'opère un processus de stigmatisation. Elle peut concerner différents champs ou valeurs, comme la famille, le mariage, le logement, la culture ou la scolarisation. Lorsque cette exclusion concerne des groupes très fragilisés (économiquement), elle entretient leur stigmatisation. L'exclusion infantile peut frapper dès l'enfance lors de la scolarisation et des premières années en famille. Il s'agit dans cette perspective le mode de fonctionnement de la famille. En effet, l'enfant ayant subi une éducation trop sévère voire violente, ou encore le divorce ou la séparation de ses parents, voire un traumatisme grave (inceste, renvoi du foyer parental), peut intérioriser le jugement de sa famille (tel qu'il le comprend et se le représente) et s'exclure lui-même de la société (auto exclusion sociale), parce qu'il se sent différent de ses camarades. Les ruptures familiales précoces et les situations de maltraitance durant l'enfance ont parfois pour conséquence l'exclusion sociale.

Notre objectif consiste à décrire le profil psycho socio-affectif des enfants à partir des enjeux socioéconomiques et évaluer ces effets à partir des enjeux socioculturels. Pour atteindre ces objectifs et répondre à nos questions de recherches, nous formuleront des hypothèses suivantes :

H1 : les enfants travaillent en vue de satisfaire les besoins de la famille

H2 : les enfants travaillent en vue de rechercher une identité, une autonomie et une acquisition psychosociale

H3 : les enfants travaillent dans une dépendance et une résignation

II-METHODOLOGIE

1- Site et participants

Les résultats du recensement général de la population de l'habitat (RGPH) de 2018 indiquent que la ville d'Abidjan comprend 4.0707.000 habitants soit 20% de la population ivoirienne. La commune d'Abobo est la seconde commune la plus peuplée d'Abidjan après celle de yopougon. La population est estimée environ 1.030658 habitants d'après les statistiques de l'institut national de la statistique (INS, 2018). La commune comporte 19 quartiers précaires (Colatier, Sagbelet 2, L'île verte, Kennedy, Agnissankoi, Bocabo et Abobo Nany) pour ne citer que ceux-là. L'étude se porte précisément dans la gare routière et dans les marchés

2-Echantillon

Dans l'impossibilité de recueillir les réponses de toute une population (population mère), nous nous sommes référés à un échantillon de personnes récoltées à Abobo (45 personnes), dont l'âge varie de 7 à 15ans. À l'aide de la méthode des quotas, nous avons pu obtenir un échantillon qui se repartit comme suit :

Tableau 1. Tableau récapitulatif de la constitution de notre échantillon concernant la population enquêtée à Abobo

Population cible	Échantillon
Enfants vendeurs de mouchoirs (VM),	06
Enfants portefaix (EP)	07
Enfants cireurs de chaussures (EC)	06
, Enfants mendiants (EM)	02
Enfants apprentis-gbaka (EAG).	05
Jeunes filles domestiques (JFD)	02
Serveuses des maquis/restaurants (SMR)	06
Vendeuses ambulantes d'eau glacée (VEG)	07

Source :nos enquêtes

Cette première catégorie concerne les acteurs les plus impliqués dans le phénomène du travail des enfants (PTE). Dans le cadre de notre étude, les enfants vendeurs de mouchoirs (VM), les enfants portefaix (EP), les apprentis-gbaka (EAG) et les enfants cireurs de chaussures (EC) sont essentiellement des garçons. Tout comme les vendeuses à savoir les domestiques et les vendeuses ambulantes qui sont des jeunes filles.

3-Méthodes des recherches et techniques de recueil des données

Méthodes de recherches

-Méthode Systémique

Selon Elkaim (1995), la méthode systémique se distingue des autres méthodes par sa façon de comprendre les relations humaines .elle nous a permis de comprendre que l'individu est influencé à la fois par ces intentions, celles des autres, et celles des possibilités du milieu et /ou du système

-Méthode clinique

Pour douville (2006), la méthode clinique est une démarche scientifique de recherche et de production de savoir .ainsi, à l'aide d'un questionnaire nous avons été en contact avec les enfants

-Techniques de recueil

Cette étude a nécessité l'utilisation de trois (03) techniques de collectes de données qui sont : l'étude documentaire, par observation puis le questionnaire et l'entretien

Etude Documentaire

Cette étude a été importante dans les investigations, car elle a contribué à l'examen d'une gamme variée de documents (documents scientifiques, revues...) qui ont traité cette forme de travail en relation avec les enfants

Observation

L'étude par observation nous a permis d'observer, d'expliquer l'environnement dans lequel le phénomène est pratiqué et de déterminer les conditions psycho socioaffectifs des enfants au travail dans la commune d'Abobo. Ensuite, énumérer les obstacles que rencontrent ces enfants dans leurs modes opératoires

Enquête interrogation

Entretien

Nous avons utilisé l'entretien semi-directif .Ainsi à l'aide de guide d'entretien composé de questions semi-ouvertes nous avons pu donner la possibilité a nos interlocuteurs de s'exprimer.

Questionnaire

Le questionnaire que nous avons utilisé s'est fait en deux catégories .Les populations enquêtées se sont exprimées en toute liberté et dans le sens précis de la recherche. Notons que nous avons utilisé deux types de questionnaires constitués de questions ouvertes et fermées

Méthodes d'analyse

Au cours de cette recherche, deux méthodes d'analyses de données ont été utilisées : La méthode d'analyse qualitative et la méthode d'analyse quantitative

Analyse qualitative

Concernant la méthode qualitative, l'on doit noter qu'elles ont permis d'expliquer les réactions, les opinions des populations enquêtées sur ce phénomène

Analyse quantitative

Cette méthode d'analyse quantitative permet d'établir les différentes formes de travail et de les classer par type

III- Résultats

1. Caractéristiques des enfants au travail dans le secteur informel de la commune d'Abobo

Le phénomène du travail des enfants dont les enfants sont victimes de la Commune d'Abobo n'implique pas un travail effectif et permanent pour les enfants qui en sont victimes. Certains d'entre

eux le font pour satisfaire leurs besoins élémentaires. Par contre, d'autres le font quand ils n'ont pas grand-chose à faire. C'est ainsi qu'ils considèrent le travail des enfants comme un travail de « passe-temps ».

« De toute façon, il n'y a jamais eu de carrière ni de retraite dans la vente dans un maquis ou un restaurant, avez-vous appris qu'une bonne a été mise à la retraite ? Non, je ne pense pas. Moi personnellement je suis là pour quelque chose, et une fois la somme prévue est atteinte, j'abandonne »

nous a fait savoir Pélagie qui préparait sa rentrée de classe de Première. De sa part, Hubert, enfant portefaix soutient :

« Nous, on cherche l'argent, ne pensez pas que nous allons nous éterniser dans ce travail. Chacun vient chercher ce qui lui manque, n'oubliez pas que parmi nous il y a des marabouts, féticheurs, pasteurs et même des voleurs, (rires). Il y a parmi nous des apprentis mécaniciens, des apprentis chauffeurs et même des couturiers, quand ça ment là-bas, ils viennent ici. Ce qui veut dire qu'il y a des gens qui font tout à la fois. »

Effectivement il y a des enfants qui s'essaient à tout à la fois, ce qui fait qu'ils combinent travail et autres activités.

Tableau n°2 : Caractéristiques des enfants au travail dans le secteur informel de la commune d'Abobo en fonction de leur statut social

X \ Y		F1	F2	F3	F4	F5	F6	F7	Total
		Garçons	nombre	5	3	4	6	2	3
Fréquence	%	17,24	10,34	13,79	20,68	6,89	10,34	20,68	99,96
Filles	nombre	3	1	3	2	1	1	6	16
	%	18,75	6,25	18,75	12,50	6,25	6,25	37,5	93,75
Total		8	4	7	8	2	3	12	45

Source : Enquête du terrain

- La variable **X** représente le genre (sexe) et la variable **Y** le statut.
- **F1** : Analphabètes, **F2** : Déscolarisés, **F3** : École primaire, **F4** : École secondaire, **F5** : École coranique, **F6** : Autres métiers, **F7** : Non déterminés.

Au niveau des garçons, les élèves de l'enseignement secondaire (F4) sont plus présents dans le phénomène Du travail des enfants avec 20,68%. Cela s'explique par le fait que l'enseignement secondaire ayant ses propres réalités « pousse » les élèves (ceux dont les parents sont moins nantis) à aller travailler afin de faire face aux frais de scolarité et surtout aux difficultés financières qu'ils peuvent éventuellement rencontrer. Il faut aussi souligner qu'à partir du secondaire, les élèves traversent la période de l'adolescence qui débouche sur la jeunesse. Et les enfants, sont à cet effet motivés à travailler afin de devenir eux-mêmes. Quant aux garçons déscolarisés (F2), ils représentent 10,34% contre ceux de l'école coranique qui représentent 6,89%. On observe dès lors un niveau relativement stable dans la mesure où les enfants renvoyés de l'école française, peuvent se réfugier à l'école coranique ou bien vont travailler dans le secteur informel afin de retrouver l'école (française) les années à venir.

Quant aux jeunes filles, 18,75% sont analphabètes(F1), 6,25% déscolarisées (F2) et 37,5% dont on n'a pas pu déterminer le statut social. La massification des jeunes filles dans les travaux domestiques et le commerce ambulante peut être due au fait qu'elles sont pour la plupart analphabètes ou déscolarisées ou encore ayant un statut social à défendre (non déterminé, F7). Au total, 37,7% de ces filles sont victimes du travail des enfants .Dans le secteur informel de la commune d'Abobo sont

analphabètes contre 6,25% du secondaire, les déscolarisés représentent 18,45% et les non déterminés 13,84% selon les résultats de l'enquête du terrain.

2- Enfants vendeurs de mouchoirs, cireurs de chaussures et stigmatisation

Vendre des paquets de mouchoirs est une sorte de dénaturation de la dignité humaine. Parlant de dénaturation de la dignité humaine, nous faisons allusion à la dévalorisation dont les enfants victimes des pires formes de travail sont objets. Ces enfants vendeurs ambulants de mouchoirs dans les différentes gares routières (surtout au carrefour de N'dotrè de la Commune d'Abobo), sont très souvent déçus de l'accueil que leur réservent les « tontons » dans leurs véhicules. En effet, ces enfants pensent que leur travail sert à « aider » les « tontons » souvent trempés de sueur lors des embouteillages, mais ils se rendent compte la plupart des cas qu'ils ont commis une grosse erreur en allant vers les « tontons » en ces termes : « *Tonton, il y a mouchoirs hein !* » La réponse à cette expression dépend très souvent de l'état d'âme de l'individu qui se trouve dans le véhicule. Mais l'expérience révèle que ces enfants heurtent toujours la nocivité des « tontons ». Et Ousmane n'est pas étranger à cela, il garde en souvenir cette réaction d'un « tonton » lors d'un embouteillage. En effet, Ousmane a tendu le paquet de mouchoirs à un homme trempé de sueur abord de son véhicule. Mais contre toute attente, Ousmane entend en réponse :

« Abidjan ici, ce sont des paquets de mouchoirs que tu es venu vendre. Il faut devenir microbe, on va t'abattre pour que ta souffrance sur la terre prenne fin. Ce n'est pas une vie que tu mènes comme ça, cela ne m'étonne pas que tu sois né de parents brouteurs. »

Un homme désirant qu'on abatte un vendeur de mouchoirs, parce que cet enfant lui a dit : « *tonton il y a mouchoirs hein !* », et cet homme va encore plus loin en espérant « abrégé la souffrance de ce gamin qui, selon lui est né de parents brouteurs ». A y voir de plus près, l'on peut considérer que cet homme adulte était furieux à cause du temps perdu dans l'embouteillage, cependant, sa réaction porte à croire qu'il était encore plus gamin que le petit vendeur de mouchoirs, qui finalement s'est dit :

« C'est moi qui l'ai provoqué en allant vers lui, c'est pourquoi il a eu le courage de me dire tout cela ! J'accepte cela comme je l'entends, et ce sont les effets de notre travail. »

Quant aux enfants cireurs de chaussures, ce sont des enfants qui travaillent presque à crédit. En effet, certaines personnes adultes, à défaut de s'apitoyer sur le sort de ces enfants les enfoncent plutôt dans la « mendicité ». Autrement dit, les enfants cireurs de chaussures sont parfois confrontés à la mauvaise foi des clients qui n'ont jamais de monnaie :

« Souvent, on cire les chaussures des gens et au lieu de donner notre argent, ils disent qu'ils n'ont pas de monnaie, et de repasser et quand on repasse on ne les voit plus. Et parfois quand ils sont là, ils nous font défiler quand on se plaint, ils nous insultent »

nous confiait Bakary. « *Parfois on les laisse avec leur conscience, maintenant que pour cirer les chaussures, on prend 100 francs, les mêmes personnes nous traitent de malho (malhonnête). On est obligé de sortir d'Abobo pour aller cirer soit à Adjamé, au Plateau ou à Cocody, là-bas au moins les gens ont un peu pitié de nous, ce sont les samedis et dimanches qu'on aime travailler à Abobo* », a ajouté son camarade Le Vieux.

3- Travail des enfants, mendicité professionnellement organisée, et utilisation des affects

Le phénomène de la mendicité organisée telle que mentionnée par la Convention n°182 de l'OIT dans son article 3, alinéa (d) est un phénomène changeant de visage en fonction de l'évolution sociale. En effet, l'arrêté n°009MEMEASS/CAB du 12 janvier 2012, révisant l'arrêté n°2250 portant détermination de la liste des travaux interdits aux enfants de moins de 18 ans pris par le Gouvernement de Côte d'Ivoire, interdisant en son article 11, précisément dans le secteur urbain domestique la mendicité, a donné naissance à une autre forme de mendicité : « la mendicité professionnelle ». Les enfants mendiants ne se promènent plus avec les calebasses comme ce fut le cas il y a quelques années, mais ils utilisent plutôt les affects pour atteindre leurs fins. Dans cette perspective, les enfants

mendiants se placent dans des endroits « stratégiques » des rues et des centres commerciaux. Et lorsqu'ils aperçoivent un passant, ils l'approchent en ces termes :

« Bonjour tonton ! Pardon tonton, j'ai perdu l'argent de ma maman. Elle dit si je ne le retrouve pas, ce n'est pas la peine de rentrer à la maison. Tonton pardon, aide-moi, sinon elle va me frapper à la maison. »

Telle était la tentative d'approche de Mariam rencontrée à la Mairie d'Abobo un matin n'était pas à son premier jour de « perte d'argent de sa maman », une vendeuse de biscuits qui se tenait là à prévenu :

« C'est une mendicante que vous voyez là monsieur, aujourd'hui elle a perdu l'argent de sa maman, demain ce sera celui de son papa et plus tard celui de ses grands-parents. Ne l'écoutez pas monsieur ! ».

Et évidemment la dame nous avait ouvert la voie à la compréhension de l'activité secrète de Mariam. Une semaine plus tard, alors que nous avons une rencontre avec le personnel administratif de la Mairie, nous avons expressément marqué un temps au même endroit. Mariam, ce jour-là, était en compagnie de deux autres enfants de son âge. Les trois enfants avaient mis une distance d'au moins trente (30) mètres entre eux.

« Bonjour tonton ! Tonton, j'ai perdu l'argent de ma tante, elle a voulu me frapper et j'ai fui de la maison. Elle dit que si je n'ai pas trouvé l'argent-là de rester dehors. »

Quand nous avons levé la tête pour dire : « Mariam, comment vas-tu ? » L'adolescente prit un air contrasté et dit : « Moi, je m'appelle Aïcha. » Dès lors avons-nous compris le jeu auquel jouait cette petite fille à identité variée. Cependant, nous ne pouvions pas nous passer de notre Mariam de l'autrefois qui était devenue notre Aïcha de ce jour. Il fallait chercher à comprendre les motivations qui la poussaient à avoir cette identité variée.

« Ah tonton ! C'est maman qui dit que si je viens de dire que j'ai perdu son argent et qu'elle ne veut pas que je rentre à la maison sans avoir retrouvé son argent-là. Quand je tombe sur des tontons gentils, je leur dis que j'ai perdu les 1000 francs de ma maman et il me les donne. Quand les tanties viennent au marché, elles n'ont pas assez de temps pour nous. On préfère donc les tontons. Quand ça marche, je peux gagner souvent 5000 francs et plus avant de rentrer à la maison. Nous sommes trois ici, mais il y a d'autres encore qui font mendiant dans le marché. »

Mariam et à la fois Aïcha avait ainsi révélé l'activité illicite des enfants qui accostent les passants dans les lieux publics pour leur demander de l'aide financière. Les enfants mendiants utilisent donc des techniques fines et subtiles pour atteindre leurs fins. La mendicité telle que nous la connaissons avec des calebasses dans les différents centres commerciaux tend à changer de forme pour devenir une mendicité subtile et encore plus « rusée » de la part des enfants en complicité avec les parents

4- Vendeuses ambulantes de fruits et légumes, et concept du « Chien mange chien »

Le concept du « **Chien mange chien** » est une loi du milieu dans lequel certains enfants victimes du des pires formes de travail effectuent leurs différentes tâches. Et les enfants qui sont généralement confrontés à cette règle sont les jeunes filles vendeuses ambulantes de fruits et de légumes. En effet, la vente de fruits et légumes fait promener ces adolescentes en divers lieux, tels que les milieux fermés et les milieux ouverts. Mais le cas qui expose plus ces adolescentes est celui des milieux fermés comme les domiciles parfois surveillés par des vigiles et les sites en construction. Dans ces lieux, jeunes vendeuses et potentiels clients se « marchandent » parfois.

« Quand nous arrivons parfois dans une cour qu'on n'a pas encore habitée, le vigile nous dit d'entrer, il va payer aussi(...) Quand nous rentrons, ils veulent payer toutes nos marchandises. Les maisons dans lesquelles les gens travaillent encore-là, là-bas, ceux qui sont sur un chantier, quand ils ne sont pas beaucoup sur le chantier, ils s'entendent. Les autres peuvent disparaître pour laisser un ou deux, ça dépend du nombre de vendeuses. Ceux qui restent, nous demandent combien coûtent nos marchandises.

Quand on dit par exemple, c'est trois mille (3000) francs, ils nous disent qu'ils veulent tout acheter, mais ils veulent de nous. Si toi tu as besoin d'argent tout dépend de toi. Ils prennent un peu des marchandises et après tu peux continuer à vendre... »

nous a rapporté La vieille. « *Mais il y a des gens malhonnêtes, tant qu'ils n'ont pas donné l'argent-là, il ne faut pas accepter, sinon, après ils ne vont pas te donner* », rassura-t-elle. C'est donc le concept du « Chien mange chien ». C'est-à-dire : « J'évalue le coût de ta marchandise, je paie et tu me donnes ce que je demande et après tu peux la revendre. » Mais il faut reconnaître que les adolescentes qui ne résistent pas à cette forme de tentation, sont celles qui sont en difficulté financière. Cependant, Mariam n'en dit pas le contraire. Elle sait très bien qu'il y a des gens de moralité douteuse qui s'offrent les adolescentes de cette façon, mais cela dépend du degré de maturité des jeunes filles en question. Pour elle, les ouvriers et les vigiles qui s'adonnent à cette pratique ne forcent pas les filles à qui ils font ces propositions :

« Moi, je connais très bien cette pratique. Eux, regardent visage avant de faire ça. Dans les chantiers, il y a souvent des ouvriers et même des vigiles qui nous proposent cela. Mais c'est quand tu ris trop avec eux qu'ils ont le courage de te dire cela. Ils ne te forcent pas à faire ça avec eux si toi-même tu n'as pas ça en tête. »

Mariam reconnaît donc que cette forme de victimisation n'est rien d'autre que la suite logique des rapports que clients et jeunes vendeuses ambulantes de fruits et de légumes entretiennent.

5- -Enfants au travail, pessimisme et la labilité

Par situation sociale personnelle des enfants au travail des enfants de la Commune d'Abobo, nous essayons de mettre en relief l'état psychologique et le degré d'affectivité des enfants concernés. En d'autres termes, il s'agit de montrer les traits de caractère qui déterminent les enfants victimes des pires formes de travail des enfants dans le secteur informel de ladite commune. Les enfants victimes de travail ont un regard pessimiste quant à la vie qu'ils mènent à travers les activités effectuées dans des conditions déplorables. Ils font preuve d'une anxiété, ils se sentent vaincus par la réalité sociétale quotidienne. Dans cette perspective, ils sont non seulement considérées comme un joug épuisant, mais un « labyrinthe » dans la mesure où, ils ne savent pratiquement pas ce qui les y maintient, les travaux effectués à cet effet représentent un mal ; mais un mal nécessaire, car ce mal leur permet de faire face aux « caprices » de la société. L'inquiétude et la crispation dues à un avenir incertain et à une vie malencontreuse ont pour conséquence le repli sur soi. Il s'agit d'une projection douteuse des enfants quant à leur avenir. Pour ceux-ci, ils ne sont pas nés pour réussir comme les autres enfants de leur âge, ils sont condamnés à travailler pour faire face à leurs besoins élémentaires. Ce qui est sans doute à l'origine de leur instabilité. Pour le vendeur de papier lotus

« Si on ne travaille pas on va manger quoi et donc ça me mélange la tête, regardes mes amis vont à l'école donc tout ça la c'est 'gâté' (troubler) dans ma tête, dieu est grand »

C'est pourquoi, Parlant de trait de caractère de la personnalité antisociale (criminelle), pinatel (1999) évoque la labilité c'est-à-dire l'instabilité (émotionnelle). Les enfants au travail évoluent dans un monde qui leur est propre et traduit leur vécu quotidien. A cet effet, certains enfants, aussi ils n'ont pas un caractère propre à eux, ils sont instables et se laissent influencer, manipuler par tous ceux qui leur font des propositions. Ces enfants en témoignent puisque leur préoccupation essentielle est de « faire rentrer la journée » c'est-à-dire avoir la recette à laquelle il s'attendait. C'est l'exemple de ceux qui font usuellement les activités rémunérées et ceux qui travaillent dans le cadre de la domesticité. Ils se familiarisent à tout ce qui se présente à eux et prennent tous les individus pour leurs tantes ou leurs tontons. Ils sont ainsi vulnérables et il n'est pas surprenant que certains enfants au travail soient utilisés par des personnes plus âgées pour commettre des actes antisociaux. A défaut de chiffres disponibles pour étayer ce point de vue, des enfants sont souvent envoyés par des jeunes gens plus âgés qu'eux à contribuer au phénomène d'insécurité (phénomène des microbes) que connaît la commune

d'Abobo.. alors iss(10 ans) « nous ont travaillent mais on ne sait pas ou va notre argent, quand on je le donne a mon tonton , il ne me donne rien ca fait maintenant 8(huit) ans)

6-Enfants au travail comme élément de présentisme et immaturité psychologique

Le présentisme est selon CUSSON, un trait de caractère de la personnalité criminelle. Les enfants au travail dans le secteur informel de la commune d'Abobo ne font pas exception à ce trait de personnalité. Les enfants caractérisés par ce trait sont pour la plupart ceux qui travaillent à leur propre compte et ceux menant des activités délibérées et rémunérées tels que les enfants vendeurs de mouchoirs, les enfants portefaix et les enfants apprentis-gbaka. Ces enfants vivant au jour le jour font de l'argent tiré de leur dur labeur ce qu'ils désirent en faire. Ils ont pour devise : « demain se souciera de lui-même ». Ils sont incapables de faire de petites économies car tout l'argent qu'ils gagnent, ils « s'amuse » avec ça et par conséquent, lorsqu'ils rencontrent des problèmes majeurs, ce sont les parents qui se trouvent dans l'embarras, qui de part et d'autre cherchent des moyens financiers pour les défendre. Ces enfants présentistes ne travaillent que pour leurs besoins du moment, ce qui traduit davantage leur immaturité psychologique. L'un des traits de caractère des enfants victimes des travaux dans le secteur informel de la commune d'Abobo est l'immaturité psychologique dont ils font preuve. En effet, les enfants quel que soit leur âge agissent toujours comme de véritables « bons-enfants ». Il est des enfants qui se sauvent quand nous nous approchons d'eux. Leurs différents gestes, actes et même paroles sont peints d'immaturité. Ils (ceux qui se sauvent) agissent comme de véritables débiles mentaux. Cette immaturité les rend plus vulnérables et les expose à toutes formes d'abus et d'exploitation. Et si l'on tient compte du concept du « Chien mange chien », cela relève du manque de maturité des jeunes filles qui ont du mal à résister à ce genre de tentation. Il s'agit à cet effet d'un laxisme psychologique, une faiblesse psychique dont les enfants font preuve au cours de l'exécution de leurs différentes activités dans la mesure où ils ne peuvent dire « oui » ou « non » quand il le faut. Ils sont donc à la portée de ceux qui les exploitent. Les différentes bagarres entre les groupes des pairs, les jeux de hasard des garçons et ceux de distraction de certaines jeunes filles à travers les danses pour attirer les regards des foules en sont une illustration. Se (12ans) « djo (ami), la vie est faite pour s'amuser ,épuis on n'a plus rien n'a perdre »

II- Situation Sociale Et Relationnelle Des Enfants Avec Autrui.

La situation sociale relationnelle des enfants au travail se résume à la relation que ces enfants entretiennent entre eux et avec autrui. Cette situation sociale est beaucoup plus axée sur le vécu quotidien des enfants avec leur environnement soit familial, soit groupal.

1. Enfants au travail, indifférence affective et déficit du raisonnement

Une vie tronquée, un vécu jalonné de mépris, d'injures, de médisances.et de frustrations « *Toi-là, à part le travail que tu fais-là, tu es utile à quoi encore ?* »

nous rapportaient quelques-uns d'entre eux. Et quand on dit à quelqu'un qu'il n'est utile qu'à une seule chose, cela revient à dire qu'il est limité seulement à cette chose, en un mot, il n'est bon à rien d'autre. Les paroles que reçoivent les enfants au travail transforment leur personnalité intérieure. Les conditions de travail, certaines expériences parfois ont un impact considérable sur leur affectivité.

« *On est tellement habitué aux injures et frustrations que cela ne nous dit plus rien. On se fout de tout ce qui se dit de nous, moi personnellement je regarde les gens tels qu'ils sont, je ne cherche pas à plaire à qui que ce soit !* », disait Ta (12ans)

À l'instar d'autres enfants ceux-ci sont obligés de s'inscrire dans le « je-m'en-foutisme ». L'indifférence affective devient ainsi un trait de caractère des enfants au travail dans la mesure où, peu

importe ce qui se dit à leur égard, ceux-ci sont dans leur logique, ils ne sont concernés ni de près ni de loin. L'expérience de certains enfants montre que la fréquence et la véhémence du tort subi ont fini par leur donner une autre personnalité. Ils expriment cette indifférence à l'égard des employeurs, des parents eux-mêmes et leurs groupes de pairs. Cette indifférence se traduit aussi par le raisonnement dont ces enfants font preuves. A cet effet, les enfants sont incapables d'avoir un raisonnement moral cohérent quel que soit leur statut social (élève, déscolarisé ou analphabète). Tout ce qui les intéresse, c'est comment faire pour avoir leur argent du jour, le « pain du jour » il Ya absence de remords dans leur conduite à l'instar

de Sory : « (...) *Si on est dans une voiture et qu'il pleut, si le chauffeur ne peut pas arriver au terminus, à cause de l'embouteillage, il va augmenter, ou bien il vous dépose là où ça l'arrange. Tonton, laisse-les, ils n'ont qu'à nous traiter de maudits, ils vont se fâcher comme ils veulent, ils vont toujours emprunter nos camions* »

En sont une parfaite illustration. Les enfants sont incapables d'évaluer les inconvénients auxquels ils sont confrontés, ce qui les rend davantage vulnérables à travers la dépendance et la résignation.

2-Enfants au travail, dépendance et résignation

Les conditions de travail et les préjudices subis ont certainement des répercussions sur le comportement des enfants. Ces enfants, particulièrement ceux qui travaillent dans le domaine domestique sont dépendants et attendent tout de leurs employeurs :

korotoumou (15ans) « *Je ne sais pas ce que je vais faire pour mériter la confiance de mon patron. Chaque jour, je préfère qu'on me dise ce que je dois faire pour ne pas provoquer à mon égard des injures inutiles, je sais ce que je n'ai jamais rien fait de bon...* »

Ces enfants sont couramment confrontés aux difficultés du travail, ils ont perdu la confiance en eux, et craignent de mal faire les tâches auxquelles ils sont soumis de peur d'attirer des regards hostiles à leur égard. Ils préfèrent dans cette perspective, que l'ordre leur soit donné par leurs chefs hiérarchiques. Ce qui les pousse à se résigner surtout lorsqu'ils semblent être confrontés à un préjudice moral. C'est l'exemple de l'enfant vendeur de mouchoirs à qui l'on a dit de devenir un microbe et en réponse

Seydou : « *C'est moi qui suis allé vers lui, c'est pourquoi il m'a dit ce qu'il voulait.* » Et quand un enfant victime d'injustice dit : « *Je vais faire comment ? Je le laisse avec sa conscience !* », il faut reconnaître que ceci est une forme d'impuissance, d'où la résignation. C'est pourquoi, certains enfants au travail disent « *j'ai toujours peur de mal faire le travail qu'on me confie pour éviter qu'on me gronde.* »

3- Enfants au travail, recherche de l'identité, d'autonomie et d'acquisition psychosociale

Les enfants au travail sont confrontés à diverses difficultés morales et même physiques. Cependant, le travail est pour eux une formation afin de devenir une personne respectable dans la vie. Le travail est dès lors non seulement une forme de socialisation mais aussi un processus par lequel les enfants relèvent un défi pour l'affirmation de leur identité psychosociale. C'est ainsi que certains enfants diront :

« *Etant enfant, j'ai toujours voulu travailler pour relever le défi, celui d'être moi-même et de m'imposer dans la société* ».

S'imposer dans la société est le rêve de ces enfants comme tout autre individu (ambitieux) de la société. Certains enfants s'adaptent au fil du temps à leur mode de vie, ils se forment un mental afin de faire face aux caprices de la société

: « *Pourquoi tendre la main à quelqu'un pour lui demander une faveur alors qu'on peut soi-même se débrouiller pour avoir pour soi ? Personnellement, je ne peux accepter que l'on me traite de mendiant* », dit Abdoulaye 13 ans.

Ce défi dans la recherche de l'identité psychosociale des enfants leur permet d'être encore plus déterminés à acquérir leur autonomie psychosociale. C'est dans cette perspective que certains parents comme le vieux Baba dont les enfants font le commerce, le travail permet aux enfants d'être non seulement heureux, mais leur permet également de faire face à leurs besoins élémentaires et de pérenniser les valeurs socioculturelles.

Pour ce parent : *« Ici, chez nous, il n'y a pas de travail qui est dure. C'est plutôt un jeu d'enfants. Tu les vois, ils sont joyeux de vendre sous la pluie, demain, ils sauront mieux l'expliquer à leurs enfants. »*

Pour les enfants, il faut travailler dur pour mériter la confiance des autres (individus de la société) afin qu'on puisse leur confier une tâche noble. Que ce soit dans le domaine des activités rémunérées ou le domaine commercial ou domestique, pour nza(13ans) « seul le travail paie ! ». Ainsi, les enfants ont toujours désiré et tâché de travailler fort pour avoir une place dans la société. Pour ces enfants, lorsqu'on a la confiance des gens, cela permet de grandir en maturité et de se voir confier des grandes responsabilités sociales d'où une autonomie psychosociale.

IV-Discussion

Notre préoccupation majeure en menant cette étude était de comprendre l'impact du travail sur le statut psychoaffectif des enfants qui en sont victimes dans le secteur informel de la commune d'Abobo. Cependant, nous avons constaté que le commerce ambulant emploie près de 15,55% de jeunes filles et les serveuses dans les maquis et bars de 13,33% selon les résultats de l'enquête du terrain. Ce qui porte à croire que le pourcentage des jeunes filles dans le cadre du commerce ambulant et des serveuses de maquis est de 28,88%. Ces deux différentes activités embauchent plus d'enfants victimes de ce travail des enfants à abobo. Par vie de domestique, nous faisons allusion aux enfants travaillant dans les débits de boissons « maquis » et faisant des activités rémunérées dans d'autres familles. La vie de servante de maquis et/ou restaurant encore beaucoup plus complexe. A cet effet, les enfants qui exercent ce travail sont exposés aux différentes épreuves de la vie. Certains enfants victimes de pires formes de travail combinent école et travail lorsqu'ils se trouvent chez un proche parent. Tata jeune fille en classe de 3^{ème} ne nous dit pas le contraire. *« Je suis chez ma tante, tous les matins, je dois nettoyer le maquis-restaurant à cinq (5) heures et laver les assiettes avant d'aller à l'école. Le soir, dès que je reviens de l'école, je reprends le travail dix huit (18) heures, jusqu'à minuit ».*

Quant aux enfants portefaix (EP) et aux enfants cireurs de chaussures et enfants mendiants (EC & EM), le pourcentage est identique avec pour chaque catégorie 13,33% et 15,55%. Les enfants vendeurs de mouchoirs (VM) représentent 11,53% et les enfants apprentis-gbaka 11,11%. Ainsi constatons-nous que ce phénomène qui encoure dans la Commune d'Abobo influence plus les enfants de sexe féminin. Sans doute, le travail propre aux jeunes garçons est plus contraignant et moins rémunérateur.

Conclusion

. La justification du choix de ce sujet est due au fait que les enfants victimes de ce type de travail se sentent marginalisés dans leur milieu familial. Et certains acteurs (parents, enfants et employeurs) impliqués pensent que le programme de lutte contre la traite, l'exploitation et le travail des enfants par les organisations gouvernementales et non gouvernementales est une « propagande médiatique ». Malgré les nombreuses sensibilisations, ce phénomène semble être enraciné dans la société ivoirienne dans la mesure où il (phénomène) ne suscite plus de désapprobation sociale. Par ailleurs, faut-il souligner que le profil psychoaffectif des enfants victimes des pires formes de travail dans le secteur informel de la commune d'Abobo se caractérise par trois aspects essentiels : La relation sociale

personnelle justifiant l'état psychologique et le degré de maturité des enfants, leur situation sociale axée sur leur vécu quotidien avec l'environnement familial et/ou groupal et le refus. Mais ce refus, loin d'être considéré comme une résignation, traduit plutôt la capacité de ceux-ci à accepter leur situation sociale comme un moment transitoire de leur vie en vue de tendre à leur réalisation psychosociale. Tous les efforts consentis par l'État ivoirien paraissent insuffisants puisque le phénomène continue d'évoluer. Une raison pour nous d'apporter une aide dans la course à la lutte contre ce phénomène, c'est pourquoi nous avons proposé quelques stratégies sur deux (2) aspects : l'aspect répressif et préventif.

BIBLIOGRAPHIE

- 1-AGBADOU, J. (2009). *Les enfants au travail dans les plantations de café cacao en Côte D'Ivoire, Abidjan*. Thèse Unive de Doctorat, Université de Cocody, UFR Criminologie.
- BANTUELLE, M. & DEMEULEMEESTER, R. (2008). *Comportements à risque et santé : agir en milieu scolaire*. Ed. Inpes.
- BARRERE, A. & SEMBEL, N. (1998). *Sociologie de l'éducation*. Ed. Armand Colin, Paris.
- BAZZI-VEIL, L., KAMBOU, S., JEAN-BAPTISTE, E. & KOUADIO, M. (2003). *Analyse de la situation du travail des enfants en Côte d'Ivoire*. Centre d'Etudes Prospectives et Appliquées sur les politiques Sociales et les Systèmes de sécurité Sociale (CEPRASS) UNICEF - Bureau Côte d'Ivoire.
- BONNY, J. S., KAMBOU, S. N'GUESSAN, K. J. (2004). *Le travail des enfants dans la cacao-culture et l'agriculture commerciale en Côte d'Ivoire*. Rapport d'enquête, Côte d'Ivoire, Bureau International du Travail.
- BUONO, C. (2010). *Vie quotidienne, normes sociales et travail des enfants dans les communautés productrices de cacao*. Recherche socio-ethnique réalisée dans les zones de San Pedro, Soubré, Divo, Alépé, Divo, (Côte d'Ivoire) avec la collaboration de BABO Alfred.
- BIT (2013). *Eliminer le travail des enfants dans le travail domestique et protéger les jeunes travailleurs contre les conditions de travail abusives*.
- BIT/IPEC(2000). *Combattre le trafic des enfants à des fins d'exploitation de leur travail en Afrique de l'Ouest et du Centre*.
- BRIERE, Daniel. (2014). *L'exclusion sociale : construire avec celles et ceux qui la vivent*.
- COSLIN, Pierre .G. (2003). *Les conduites à risque à l'adolescence*. Ed. Armand Colin, Paris. Coll. Cursus.
- CSAO/OCDE (2011). *Les bonnes pratiques émergentes de la lutte contre les pires formes de travail des enfants*.

DUBAR, Claude. (1991). *La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*. Ed. Armand Colin, Paris.

DUMOULIN, Elaine. (1997). *Description de l'estime de soi des élèves orientés vers le programme d'insertion sociale et professionnelle des jeunes*. Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue.

ÉMOND, DONALD (2006). *Indices d'asocialité et niveau d'estime de soi d'étudiants entre 12 et 18 ans faisant partie d'un programme sports-études en soccer, d'un programme musique-études ou d'un programme régulier*. Université du Québec à Trois-Rivières.

GRADEY, Jean. (2006). *En finir avec les inégalités*, éd. Mango.

Jeune Afrique (2015). *Que sait-on des enlèvements des enfants ?*

KOUDOU, Opadou. (1997). *Discours sur la démocratie et place de l'enfant dans la rue en Afrique*. Revue internationale recherche et d'étude multidisciplinaire.

Koudou, Opadou.(1996a).les évènements de la vie familiale :leurs caractéristiques et effets sur le développement des comportements inadaptes sociaux de l'enfant de 8 a 14 ans en côte d'ivoire .RICPT .46(3),345-358

LEBRETON, David. (2003). *Les conduites à risque des jeunes*. Lien social, n°652.

LEBRETON, David. (2007). *Anthropologie des conduites à risque et scarification à l'adolescence*, in Arquivos Brasileiros de Psychologia.

Ministère d'Etat, Ministère de l'Emploi, des Affaires Sociales et de la Solidarité (2010), *Le travail des enfants en Côte d'Ivoire à partir de l'Enquête de 2008*.

Ministère de la Fonction Publique et de l'Emploi (2010), *Lutte contre la traite et les pires formes du travail des enfants en Côte d'Ivoire : Les acquis du projet GTZ-LTTE GTZ*.

Ministère d'Etat, Ministère de l'Emploi, des Affaires Sociales et de la Solidarité (Septembre 2010). *Loi portant interdiction de la traite et des pires formes de travail des enfants en Côte d'Ivoire*.

Ministère d'Etat, Ministère de l'Emploi, des Affaires Sociales et de la Formation Professionnelle, BIT (2013). *Etude des phénomènes de la traite et du travail des enfants dans les secteurs de l'agriculture, des mines, du transport, du commerce et du domestique*.

N'GUESSAN, C. M. (2005). *La traite des enfants aux fins d'exploitation de leur travail dans les mines d'or d'Issia (Côte d'Ivoire)*. Sous la direction de Michel GREGOIRE. Rapport d'enquête, Côte d'Ivoire, Bureau International du Travail. ISBN.92-2-217809-2..

PERETTI-WATEL (2004). *Du recours au paradigme épidémiologique pour l'étude des conduites à risque*, in revue française de Sociologie.

ROBBINS, Stephen. (2011). *Comportements organisationnels*. Montreuil : Pearson-Education France.

ROBELIN, Jean . (2010). *La dimension sociale de l'affectivité*. Ed. Noesis.

SISSOKO, Alain. (2007). *Jeunes et Culture de la Rue*.

SISSOKO, Alain. GUEU, Denis. AGBAGOU, Jocelyne. (2005). *Le trafic et les pires formes de travail des enfants dans les plantations de café-cacao d'Abengourou, Oumé et Soubré*. Projet-LTTE.

LA PARENTÉ À PLAISANTERIE ET COHÉSION SOCIALE: UNE FORME DE RATIONALITÉ AU-DELÀ DU JEU DES ALLIANCES.

BARAO Madougou

Adresse : Département de Philosophie, Université de Zinder/Niger

BP : 656 Zinder/Niger

E-mail : gmbrao1@gmail.com

Résumé

Dans la phase actuelle de l'histoire de l'humanité, des inquiétudes persistent sur l'orientation et l'avenir du monde. Ces inquiétudes s'expliquent par le désenchantement du rationalisme moderne accusé par certains penseurs d'avoir échoué à prendre en charge l'essentiel des problèmes de l'humanité. Aujourd'hui, le constat que nous faisons est amer, car nos repères éthiques se font de plus en plus rares et les valeurs se dégradent. Dès lors, il est urgent de trouver d'autres voies permettant de donner un sens à notre existence et à nos actes. C'est dans ce sens que nous nous proposons d'explorer une valeur ancestrale, "*la parenté à plaisanterie*", qui est une pratique sociale courante en Afrique de l'Ouest. Cette valeur, qui se place au-dessus de la subjectivité et de l'égoïsme individuel et/ou collectif, peut servir de voie de sortie de certaines utopies du rationalisme moderne.

La présente réflexion est une tentative de confrontation de cette pratique avec la rationalité communicationnelle de Habermas. Elle commence par présenter les caractéristiques de la parenté à plaisanterie, ensuite expose la pertinence de cette pratique dans le vivre ensemble, avant de déboucher sur une approche éthique de cette pratique.

Mots clés : parenté, plaisanterie, intercompréhension, intersubjectivité, vivre ensemble.

Summary

In the current phase of human history, concerns persist about the direction and future of the world. These concerns can be explained by the disenchantment with modern rationalism accused by some thinkers of having failed to take over most of humanity's problems. Today, the observation we make is bitter, because our ethical benchmarks are becoming increasingly rare and values are deteriorating. Therefore, it is urgent to find other ways to make sense of our existence and actions. It is in this sense that we propose to explore an ancestral value, "*joke kinship*", which is a common social practice in West Africa. This value, which places itself above subjectivity and individual and/or collective selfishness, can serve as a way out of certain utopias of modern rationalism.

This reflection is an attempt to contrast this practice with Habermas' communication rationality. It begins by presenting the characteristics of the joking kinship, and then exposes the relevance of this practice in living together, before leading to an ethical approach to this practice.

Keywords: kinship, joke, intercomprehension, intersubjectivity, living together.

Introduction

En ce début du XXI^{ème} siècle des interrogations inquiétantes persistent sur la marche du monde et l'avenir de l'humanité. Ces inquiétudes trouvent leur fondement dans le désenchantement de la raison accusée par certains penseurs d'avoir échoué à prendre en charge l'essentiel des problèmes de l'humanité. Aujourd'hui le constat est amer, nos repères éthiques se font de plus en plus rares, les valeurs se dégradent et les modèles s'écroulent. Dès lors un bilan s'impose, non seulement des traditions philosophiques qui font face à l'échec des toutes les utopies qu'elles nous ont proposées

jusqu'alors, mais aussi du rôle du penseur ou du chercheur, aujourd'hui contesté voire éclipsé par le progrès fulgurant des sciences et techniques et par la médiatisation poussée. Cette préoccupation n'a pas échappé à la vigilance de certains penseurs modernes et contemporains comme Kant, Hegel, Marx, Nietzsche ou Habermas pour ne citer que ceux là. Le slogan était dès lors, « comment sauver l'humanité ? » C'est dans cette perspective que naquirent des théories visant à débarrasser la pensée de la raison centrée sur le sujet devenue, de plus en plus, encombrante et inefficace. Mais, ces théories furent de l'avis de Habermas(1988) de cuisants échecs, dans la mesure où elles ont toutes échoué à concilier leur démarche avec une approche donnant au monde vécu un rôle prépondérant dans la quête d'une solution au problème des hommes, notamment celui relatif à la question de sens.

Dès lors, il devient nécessaire d'ouvrir des horizons nouveaux de questionnements et de trouver, par la pensée et dans nos réalités culturelles, les voies salutaires à suivre ; car les valeurs se dissipent, les paramètres se vident de sens, les principes d'ordre s'affaiblissent. Mieux, il est urgent de penser à un jour de nouvelles créations de valeurs et de nouvelle rationalité. Pour y répondre et face à des tentatives infructueuses, Habermas trouve dans la communication un espoir et rompt avec tout pessimisme, car pour lui une émancipation est possible parce que la raison est ambivalente, double : elle est à la fois rationalité par rapport à une fin et rationalité communicationnelle. La théorie de l'agir communicationnel, proposée par Habermas à cet effet, se présente comme une alternative pour sortir de la philosophie du sujet. La rationalité communicationnelle de Habermas nous semble avoir les mêmes préoccupations qu'un autre type de rationalité qui a l'avantage de s'inscrire au dessus de l'égoïsme des sujets, et transcende d'ailleurs les volontés individuelles et collectives : "*la parenté à plaisanterie*". C'est une pratique sociale en Afrique de l'Ouest, qui se fonde sur l'intersubjectivité et l'intercompréhension, que nous présentons comme voie et comme une hypothèse de recherche qui mérite d'être minutieusement explorée, afin d'identifier toutes les possibilités de recherches scientifiques qu'elle pourrait commander. Quelles en sont les caractéristiques ? Une éthique de la parenté à plaisanterie est-elle envisageable ?

Pour soutenir la pertinence de notre démarche, la présente réflexion s'attèlera, dans un premier temps, à une caractérisation de la parenté à plaisanterie confrontée à la vision de Habermas; ensuite, à expliciter son impact social à travers sa contribution dans le vivre ensemble; et enfin, à donner quelques indications sur des pistes de réflexions pouvant débouchées sur une éthique de la parenté à plaisanterie.

1- La parenté à plaisanterie : du jeu à l'intersubjectivité et à l'intercompréhension

Appelée "*Tabastaka*" ou "*Wassan Nanguï*" (en langue haoussa du Niger), la parenté à plaisanterie est un jeu de plaisanterie (sous forme des blagues, des moqueries, des échanges, etc. entre cousins ou parents à plaisanterie) qui se pratique dans plusieurs pays ouest africains comme le Bénin, le Burkina Faso, la Guinée, le Mali, le Niger, le Sénégal, etc. La parenté à plaisanterie est certes un jeu, mais elle va au-delà du simple jeu et est surtout un mode de rapports sociaux qui semble bien indiqué pour pérenniser les liens intra et intercommunautaires. Elle est l'expression d'un lien à plusieurs dimensions : familiale, communautaire, intercommunautaire, confessionnelle et professionnelle. Au niveau familial, on parle surtout du cousinage croisé entre deux catégories de personnes : les membres de l'aile masculine, et les membres de l'aile féminine. Autrement dit, il existe, de ce point de vue, une pratique légale du jeu entre les cousins croisés³⁶ qui sont tenues de jouer dans le strict respect des règles qui sous-tendent des

³⁶ Il s'agit du cousinage qui existe entre les enfants de la sœur (aile féminine d'une fratrie) et les enfants du frère (aile masculine). Chaque année après les récoltes les enfants de l'aile masculine sont tenus de donner la "*Chara*" (c'est une sorte de cadeau en nature ou en espèce) aux enfants de l'aile féminine. Celui qui reçoit la "*Chara*" est comme dans une position inférieure.

principes, des droits et des devoirs imposables à chaque joueur. Toutes ces règles³⁷ sont extérieures aux joueurs qui se soumettent sans rechigner. L'une des caractéristiques essentielle du jeu est que les joueurs sont non seulement égaux, mais surtout qu'ils agissent en toute liberté tout en essayant, chacun de son côté, de faire prévaloir sa supériorité sur l'autre.

Dans certaines sociétés africaines, notamment sahéliennes, la parenté à plaisanterie se pratique entre les membres de communautés différentes. De même, à l'intérieur d'une même communauté ethnique où, si ce n'est pas entre parents dits éloignés, c'est entre les membres de confessions différentes ou entre les représentants de différentes professions. Le jeu se déroule toujours selon les mêmes règles et principes que dans le cas du cousinage familial. Autrement dit, les règles d'équité, de justice et de responsabilité, soutenues par des principes de droit et devoir, sont aussi de mises lorsque le jeu se déroule entre des représentants de communautés, de confessions ou de professions différentes. Dans les différents cas, le rapport est surtout décrit en termes de « maîtres » et d'« esclaves » ou en termes de « femme » et d'« homme ». Dans tous les cas, il est à noter que cette distinction, « maîtres-esclaves », « homme-femme », est sans aucune conséquence dans la conduite du jeu et peut en être le stimulateur.

La parenté à plaisanterie est donc un système de valeurs qui lie des communautés différentes dans un réseau de relations non formelles, du moins officiellement, selon les règles modernes de gestion des rapports sociaux et de la vie commune. C'est « un système de valeurs qui n'est pas de droit officiel, c'est-à-dire qu'il est de référence facultative et fonctionne en parallèle avec les systèmes de valeur régissant légalement les communautés ethniques respectives » (Barké, A., 2006b, p.284). Cependant, ce qui est intéressant ici, c'est que le fonctionnement parallèle de la parenté à plaisanterie par rapport aux autres valeurs formelles n'est ni un obstacle ni une intrusion. Elle fonctionne légalement et les membres de chaque communauté ethnolinguistique sont de plein droit autorisés à y participer sans restriction aucune. Ce faisant, il est à noter que la parenté à plaisanterie n'est ni formelle ni informelle, elle est les deux à la fois. Car, sans être formelle, elle répond à un certain nombre d'exigences et de règles auxquelles se soumettent les membres des différentes communautés impliquées sans les discuter.

En somme, nous avons affaire à une référence normative, qui transcende les valeurs dites positives instituant des lois au nom et au respect desquelles les rapports sociaux se définissent et s'expérimentent. En tant que système normatif, la parenté à plaisanterie régit les différents rapports de production et d'échange de valeurs entre ces communautés. L'échange des valeurs se passe selon des règles non contraignantes, car le tout se passe en toute liberté.

Mais, d'une certaine manière, on se rend compte que les différentes communautés d'appartenance des joueurs font du respect du cadre de pratique des échanges une exigence morale qui en fait un devoir moral à tous d'honorer leurs communautés respectives dans le cadre de ce jeu. Il est, comme le souligne Barké,

Un modèle d'organisation des rapports de production et d'échange de valeurs qui, à l'image des organisations contemporaines formalisant ces rapports dans le sens de la recherche de l'excellence de leurs résultats, accordent aux membres de différentes communautés la liberté d'entreprendre des activités interactives variées et d'échanger (chacun en sa faveur) des valeurs diverses. (Ibid. p. 285)

Il s'agit, en substance, pour les communautés de créer un cadre d'échange réciproque où les ressources humaines et matérielles sont rationnellement exploitées dans le cadre d'une coopération (fraternelle et pacifique) mutuellement avantageuse. En cela, l'expression de la parenté à plaisanterie est un cadre

³⁷ Les règles renvoient pour l'essentiel à tout un dispositif ancestral fondé sur l'équité, la justice, la concorde et la responsabilité qui fait obligation aux cousins ou parents à plaisanterie à respecter leur vis-à-vis, à le considérer comme un parent, à éviter la violence, etc. Ces règles rappellent l'origine du lien soit par le mariage, soit par alliance à l'occasion des conflits lointains, etc.

d'interactions sociales et surtout d'échange entre des communautés ayant des ressources inégalement réparties pour devenir un moyen nécessaire pour la survie de chaque communauté prise isolément. Bref, dans cette pratique, apparemment désintéressée, les joueurs visent la survie de leur communauté en acceptant le principe de ce jeu fondé sur l'échange et le partage.

Au-delà de l'échange des biens ou des valeurs, la parenté à plaisanterie est l'occasion d'affirmation de soi et d'expression de la liberté car elle est, pour les joueurs, l'occasion d'exprimer ouvertement et librement leurs différences,

en évaluant chacun son groupe d'appartenance plus favorablement que le groupe de son vis-à-vis en la circonstance, et à administrer chacun, par tous les moyens démonstratifs formels et matériels possibles, les preuves de la justesse de son point de vue. (Ibid.)

Le jeu se résume en une concurrence objective et rationnelle conformes aux interactions sociales, car il s'agit avant tout d'un jeu qui se pratique en conformité aux règles naturelles d'échange économique fondé sur le principe de libre concurrence. Dans cette concurrence, chacun des acteurs vise une finalité proportionnelle à son investissement moral, physique ou matériel. Cette attitude traduit un comportement de celui qui agit rationnellement et rappelle un point de vue défendu par Habermas :

Agit rationnellement par rapport à une fin celui qui oriente son action d'après les buts, les moyens et les conséquences annexes, et qui en même temps soupèse rationnellement tant les moyens par rapport aux fins que les fins par rapport aux effets connexes, et finalement, les différentes fins possibles les unes par rapport aux autres. (Habermas, T. 1, 1987, p.182)

En outre, en tant que jeu particulier, la parenté à plaisanterie ne répond ni à la logique d'un jeu qui se déroule en un temps social libre, ni à celle de gagnant-perdant, car il n'existe pas concrètement de perdant ou de gagnant. Autrement dit, le jeu se déroule en même temps au moment des activités de production des biens, sans référence à une occasion particulière quelconque. Il n'y a de ce fait aucune interruption des activités et même si les personnes ne se connaissent pas et,

les joueurs en interaction sont mis en devoir de concourir (...), en faisant usage chacun de ses dispositions compétitives les meilleures, à l'effet de surpasser son vis-à-vis au titre des mérites et intérêts qui découleraient de cette réalisation. (Barké, 2006b, p.287)

Par-là se lit le sens véritable de ce qu'il faut appeler contrainte (obligation faites aux acteurs d'interagir chaque fois que l'occasion se présente), si contrainte il y a, car les joueurs sont libres dans leurs engagements. Il s'agit ici d'un devoir librement consenti et même désintéressé qui rappelle le slogan kantien : « agis selon la maxime qui fait que puisse vouloir en même temps que ton action devienne une loi universelle » (Kant, 1994). La parenté à plaisanterie, en tant que jeu, est source de morale au sens noble du terme. Le jeu se déroule dans une parfaite prise en compte de la réalité quotidienne des communautés en présence, c'est-à-dire en se référant uniquement à l'histoire réelle et au vécu quotidien de chaque communauté. Dans son déroulement le jeu concilie le vécu des joueurs dans une ambiance communicationnelle où chacun développe une stratégie afin d'atteindre son but. Dans le même ordre d'idées, Habermas, décrivant la perception que les différents partenaires de communication ont les uns vis-à-vis des actions des autres, écrit ceci :

En parlant de stratégique et de communicationnel, je ne veux pas seulement désigner deux aspects analytiques sous lesquels *la même* action peut être décrite tantôt comme l'influence réciproque de partenaires agissant de façon rationnelle par rapport à une fin, tantôt comme un processus

d'intercompréhension entre ressortissants d'un monde vécu. Au contraire, les actions sociales peuvent être distinguées en fonction de l'attitude adoptée par les participants, selon que cette attitude est orientée vers le succès ou vers l'intercompréhension; et de fait, ces attitudes doivent pouvoir, dans des circonstances appropriées, être identifiées au regard du savoir intuitif des participants eux-mêmes. (Habermas, T. 1, 1987, p.296)

Il en est de même dans la pratique de la parenté à plaisanterie où les interlocuteurs se doivent, individuellement et collectivement, d'adopter des attitudes visant l'intercompréhension et le succès. Mais au-delà de l'intercompréhension et le succès qui sont visés, c'est une éthique de responsabilité est sous-tendue, car chaque acteur a conscience du rôle qui est le sien.

En outre, la pratique du jeu suppose deux types indissociables de liberté, d'abord la libre affirmation de soi et de supériorité de son groupe d'appartenance et ensuite, celle de la libre concurrence. À côté de la liberté, la pratique met en exergue une contrainte qui est celle de respecter une certaine limite, éviter notamment d'éventuelle violence qui pourrait découler du comportement souvent non conforme de certains joueurs. Cette situation semble se traduire dans les propos de Croisier et Friedberg qui affirment que: « Le jeu concilie la liberté et la contrainte. Le joueur reste libre, mais doit, s'il veut gagner, adopter une stratégie rationnelle en fonction de la nature du jeu et de respecter les règles de celui-ci » (Croisier, M. ; Fiedberg, E., 1977, p.97). Une assertion qui traduit l'expression de la parenté à plaisanterie à travers le double respect des règles du jeu et de l'adversaire.

À noter que les différents champs de compétition sont souvent relatifs à la connaissance, à l'histoire des communautés, au sport, aux activités de production de biens comme l'agriculture, l'élevage, la chasse, ou des activités techniques et même à l'éloquence, etc. À ce niveau, chaque communauté aura tendance à valoriser davantage ses propres pratiques et se sert d'elles comme arguments face à la communauté adverse. Ainsi, le problème que chacun des joueurs est appelé à résoudre est celui, bien entendu, des règles dictées par la pratique du jeu qui recommande une certaine lucidité dans le choix de la manière la plus adéquate et opportune possible. Cela nécessite, au préalable, la connaissance des conditions logiques nécessaires à la pratique du jeu, mais aussi les conditions sociales empiriques nécessaires à l'exercice libre de l'affirmation de soi et de la libre concurrence. Ces conditions ont essentiellement pour finalité une paisible réalisation des objectifs de qualité et de quantité. Si la finalité du jeu se trouve dans l'atteinte de ces objectifs, les conditions sont quant à elles définies de commun accord dans un cadre qui se veut plus ou moins normatif.

Dans la même lancée, on voit Habermas (Habermas, T. 2. 1987) développer les instruments sociologiques nécessaires à une théorie critique intersubjective, en révélant la nécessité d'une interaction langagière entre les acteurs pour la coordination sociale, par le truchement de la raison communicationnelle. Croisant ses recherches sur l'interaction sociale à une analyse pragmatique du langage, il en vient ensuite à rechercher la justification rationnelle de l'activité communicationnelle dans une théorie morale de nature discursive. Parce qu'un acte de communication véritable suppose le respect d'une procédure intersubjective, le cadre normatif de toute communication peut être explicité par des principes moraux discursifs. L'"éthique de la discussion", en tant que théorie morale intersubjective, apporte alors la justification rationnelle nécessaire pour une activité communicationnelle (Habermas, 1986 et 1992). Bref, disons que la vision de Habermas s'apparente à la préoccupation des acteurs en compétition, engagés dans le jeu de la parenté à plaisanterie, où l'interaction se fonde sur une morale intersubjective.

En outre, une certaine réciprocité est également de mise dans la pratique du jeu qui suppose un équilibre entre les forces en présence. Ainsi,

En donnant la consigne qui autorise chaque joueur à affirmer la différence en faveur de sa catégorie d'appartenance, le jeu impose aux deux joueurs qui acceptent de jouer le jeu l'acceptation de la

réciprocité de l'affirmation de la différence dans le contexte de leurs interactions sociales réciproques. (Barké, 2006b, p. 297)

Autrement dit, la parenté à plaisanterie enseigne une certaine valeur de reconnaissance mutuelle de la part des joueurs, et au-delà les communautés de leur appartenance respective. La reconnaissance de l'autre comme adversaire de jeu incontournable et nécessaire est une marque de la prise en compte de la nécessité de l'autre comme ami, semblable, interlocuteur valable et comme condition de la réalisation et de l'affirmation de soi. Cela traduit une sorte de pragmatique (parler la langue de l'adversaire, usage des proverbes, des métaphores, ou d'expressions dites d'initiés...) dans la conduite du jeu et surtout dans les actes communicationnels, dans la mesure où nous sommes en face d'un cadre d'interactions communicationnelles de grande intensité. Une préoccupation que l'on retrouve chez Habermas qui, en s'appuyant sur la théorie des actes de langage d'Austin, réussit à fonder la théorie de l'intercompréhension basée sur la rationalité communicationnelle. Cette interprétation fait alors entrer définitivement la pensée de Habermas dans les recherches d'une pragmatique formelle, à partir de quoi

nous pouvons nous assurer d'une idée d'intercompréhension qui puisse amener l'analyse empirique sur des problèmes pleins de présupposés ou la représentation langagière de niveaux de réalités différents, telles les manifestations pathologiques affectant la communication, ou encore, l'émergence d'une compréhension décentrée du monde. (Habermas, T. 1, 1987, p.339)

En outre, la réalisation de la normativité du droit moderne trouve son noyau conceptuel, chez Habermas, dans un rapport interne entre l'État de droit et la démocratie. Pour lui, les droits de l'homme ne peuvent être imposés de l'extérieur à une communauté démocratique autonome, puisque les règles juridiques démocratiques proviennent, par définition, d'une participation commune et égale de tous. Pour justifier la force, des droits de l'homme, et, pour résoudre, en même temps, l'impossibilité qu'il y a de dicter à l'avance à la souveraineté populaire des règles, Habermas introduit la formule de la « co-origénarité » (Habermas, 1997, p.120) des droits individuels et des droits politiques. Cette réflexion sur le fondement du droit appelle une étude normative et intersubjective des procédures démocratiques, car le droit a « un sens originellement intersubjectif » (Ibid., pp.273-274). Contre la fiction du contrat social, Habermas préconise une « concession réciproque des droits » (Ibid., p.150) qui ne correspond pas à un acte de décision, mais qui explicite les « rapports symétriques de reconnaissance réciproque » (Ibid., p.273) sous-jacents aux rencontres horizontales entre individus. Toutes ces dispositions, bien que informelles, restent de mise dans la conduite de la pratique de la parenté à plaisanterie.

Ce faisant et à la lumière de cette brève présentation, nous estimons que la parenté à plaisanterie est une valeur sûre dans le cadre de la prise en charge des problèmes de cohabitation intra et intercommunautaire, parce qu'elle est fondée sur des principes cardinaux de la vie ensemble. Pour toutes ces raisons, nous estimons qu'il n'est pas exagéré d'en faire un médiateur intercommunautaire qui permet, d'unir deux ou plusieurs communautés dans un même et unique destin existentiel.

Pour le moment, en attendant de revenir sur les pistes d'exploitation scientifique, essayons de voir les implications de la parenté à plaisanterie dans le cadre de la vie commune ou mieux le vivre ensemble.

2- La parenté à plaisanterie ou le sens du vivre ensemble

Pour comprendre le sens du vivre ensemble, en général et particulièrement en Afrique, nous pensons qu'il faut d'abord partir de l'idée que l'existence est le point de départ et le but de toute pensée, car c'est de lui-même comme existant que le penseur doit prendre conscience. Exister pour l'homme ne se réduit pas au simple fait d'être, car contrairement aux choses de la nature qui sont simplement là, seul l'homme existe, prend conscience de son existence et pose la question de son sens. Mais, il faut reconnaître les limites de la pensée à fonder la nécessité de l'existence, même si sa tâche ne disparaît pas pour autant. C'est à partir de l'existant, c'est-à-dire l'homme comme étant cet être capable de s'ouvrir à l'expérience originelle du simple fait d'être là, que l'existence peut avoir un sens. Exister

signifie ainsi exister au sens d'une sortie de soi, d'une ouverture à l'être. C'est ce qui fait dire à Martin Heidegger que l'essence de l'homme est l'existence : « L'essence de l'être-homme ne s'ouvre à nous que lorsqu'elle est comprise à partir de cette nécessité nécessitée par l'être même ». (Heidegger, 1958, p. 153 et 176-177)

Cependant, cette existence est faite d'angoisse permanente. Ce qui oblige l'homme à faire, par rapport à son existence, un choix à la fois éthique et religieux. Pour Heidegger l'angoisse est indépassable, car face à elle l'homme est privé de tout recours et doit penser son existence dans l'horizon de la mort (Heidegger, 1986, pp. 163-167). Dans la version sartrienne de l'existentialisme, l'accent est surtout mis sur la liberté de l'homme face à l'existence. Si l'existence est sans justification, c'est seulement par l'homme qu'un sens peut venir au monde, par ses projets, ses choix et ses actes. Ainsi il n'y a pas de sens préalable à l'existence ni de sens autre que celui que l'homme lui donne. Aussi, la formule, « l'existence précède l'essence » (Sartre, 1996, p.29), veut-elle dire que l'homme existe d'abord, ensuite il donne un sens à cette existence par ses actes, ses choix ou ses projets.

En conséquence, on peut retenir de cette digression sur le sens de l'existence, une préoccupation visant à faire de l'existence humaine un événement à la fois paradoxal (parce que sans justification), mais aussi sensé. Le sens de l'existence humaine provient ainsi des choix, des actes, ou des projets libres de l'homme. Chez les Africains, notamment ceux de la bande sahélo-saharienne où se pratique la parenté à plaisanterie, cette existence se déroule dans une ambiance qui exprime le choix individuel et collectif, les actes, l'exercice d'une liberté, la prise en compte des autres dans les choix, le respect, la responsabilité, le partage, l'échange, la solidarité bref, autant de termes qui expliquent le vivre ensemble en Afrique et au-delà qui donnent un sens à l'existence humaine. En plus, en tant qu'êtres humains, ils « sont capables de s'affranchir de leur appartenance à un groupe social, culturel, religieux et d'accéder à des droits universels qui les placent tous sur un pied d'égalité » (Géraud, M-O. et al., 2007, p. 84).

Selon Adamou Barké,

La cohabitation dans un même espace territorial de différentes communautés ethniques en Afrique imposent à celles-ci une exploitation commune des ressources matérielles et humaines dont elles disposent respectivement de manière inégale. Leurs références respectives à des systèmes de valeurs culturels différents (croyances, langues, modes de vie et d'échanges socioéconomiques) nécessitent de leur part un traitement efficient et durable des divergences de significations et de valeurs... (Barké, 2006a, p.164)

Ainsi, sur la base de son système de valeur, chaque communauté tente de faire prévaloir sa position, sa vision ou ses intérêts en se référant à sa culture. Mais quelle que soit l'attitude adoptée face aux autres, un compromis reste toujours la position partagée. Car, poursuit Barké, les communautés

disposent logiquement de plusieurs options possibles : celle, pour chacune, de soumettre les autres à sa domination (...); celle, pour chacune de s'isoler dans son territoire (...); et celle de coopérer les unes avec les autres dans le respect par chacune des intérêts des autres. (Ibid., p.164)

Cette analyse illustre bien une symbiose entre les différentes communautés dans l'espace sahélo-saharien où la parenté à plaisanterie est pratiquée. L'interaction nécessite de la part de ces communautés l'identification et la prise en charge de leurs différences respectives. Ainsi, bien qu'elles apparaissent fermées les communautés en interaction, dans le cadre de la parenté à plaisanterie, sont constamment appelées à s'ouvrir aux autres dans le respect des valeurs de chacune. Cette interaction suppose un échange fructueux permettant à chaque communauté de partager ses ressources avec d'autres. Vivre ensemble pour ces communautés signifie tout simplement partager, échanger car comme l'exprime l'adage "l'homme n'est rien sans les autres", c'est en échangeant avec les autres que chacun arrive à satisfaire ses besoins et contribuer à la satisfaction des besoins des autres. La parenté à plaisanterie est une pratique qui révèle le sens de l'être de l'homme à travers l'échange, le partage et la solidarité. Cet échange n'est pas une contrainte imposée de l'extérieure, il est une nécessité vitale et les communautés

sahélo-sahariennes en sont conscientes. C'est pourquoi elles ont adopté un mode de relations permettant à la fois l'échange des biens, mais aussi des sentiments traduisant une parfaite intercompréhension.

Dans ses analyses, Habermas semble avoir fortement insisté sur la composante intercompréhensive des relations sociales, et nous rappelle ce qu'il entend par l'intercompréhension :

Il ne s'agit pas par là des prédicats qu'applique un observateur lorsqu'il décrit des procès d'intercompréhension, mais du savoir préthéorique de locuteurs compétents qui peuvent, par eux-mêmes, distinguer intuitivement quand ils exercent une influence sur d'autres et quand ils s'entendent avec d'autres; des locuteurs qui savent en outre quand des tentatives d'intercompréhension échouent. (Habermas, 1987, T.1, p. 296)

De là, l'intercompréhension représente ce procès d'entente entre des sujets capables de parler et d'agir. Il s'agit d'une perspective située et rendue aux acteurs qui permet d'assurer les possibilités d'autonomie et d'émancipation des individus et de la société. C'est d'ailleurs ce qui permet à Habermas de prendre ses distances avec le totalitarisme de la rationalité instrumentale et nous décrit les différentes conditions d'obtention d'un accord :

Un accord obtenu communicationnellement, ou présupposé ensemble, dans l'agir communicationnel, est propositionnellement différencié (...). Un accord obtenu par la communication, a un fondement rationnel : il ne peut notamment être *imposé* d'aucun côté, que ce soit instrumentalement, par l'intervention directe dans la situation d'action, ou stratégiquement, par l'influence prise, calculée pour le succès, sur les décisions d'un partenaire. Certes, un accord peut être objectivement contraint, mais ce qui advient de *façon visible* par l'influence extérieure ou l'emploi de la violence ne peut *compter* subjectivement. L'accord repose sur des *convictions* communes. (Ibid., p. 296)

En affirmant que l'intercompréhension est inhérente au langage humain, Habermas transfère complètement le concept de rationalité défendu depuis l'Antiquité grecque dans la sphère de la communication vouée à l'accord rationnellement motivé. Mais l'auteur est conscient des difficultés pratiques que comporte ce passage :

Si, grâce à une analyse des actions langagières, nous voulons délimiter la frontière entre les actions orientées vers le succès et les actions orientées vers l'intercompréhension, nous rencontrons certes la difficulté suivante (...). Toute intervention médiatisée par le langage n'offre pas un exemple d'activité orientée vers l'intercompréhension. (Ibid. p. 297)

Cependant, nous estimons que cette préoccupation, énoncée par Habermas ici, est d'une certaine manière prise en charge dans le cas de l'expression de la parenté à plaisanterie, car tout est basé sur une parfaite entente, une compréhension et un équilibre qui fait que la relation se passe dans une ambiance sans gagnant ni perdant. Ayant conscience de cette norme, les interlocuteurs échangent de manière saine sans que l'un ne manipule l'autre ou l'instrumentalise, car de toute façon cela ne rapporte rien au manipulateur qui quittera la scène au même pied d'égalité que son concurrent en termes de gain.

Par cette manière de procéder, l'expression de la parenté à plaisanterie semble se fonder sur un agir régulé par des normes sociales qui assurent la cohérence entre le monde et les acteurs. Cela rappelle l'une des trois relations entre mondes et acteurs sociaux que suppose la typologie d'agir présentée par Habermas : un agir téléologique se rapportant à quelque chose dans le monde objectif, un agir régulé par des normes en référence à un élément du monde social, et un agir dramaturgique orienté vers le monde subjectif. Pour le philosophe, ces rapports sont aussi constitutifs du type d'agir orienté vers l'intercompréhension :

Mais cet ensemble de rapports au monde, médiatisés dans l'agir communicationnel, n'est pas ce qui caractérise ou ce qui forme le monde vécu à proprement parler: cet ensemble ne constitue qu'*un système de références pour ce sur quoi est possible l'intercompréhension*. (Habermas, 1987, T2, pp. 133-139)

En outre, dans son analyse de la disjonction entre système et mondes vécus Habermas nous rappelle que :

les acteurs peuvent toujours se refuser à l'orientation vers la compréhension mutuelle, adopter une attitude stratégique et objectiver des contextes normatifs pour en faire une réalité dans le monde objectif [...]; bien au contraire, ils les relèguent en marge. (Habermas, 1987, T. 2, p. 169)

Dans le cadre de leur humanisation, à travers la stricte application de la prohibition de l'inceste, les communautés sont amenées à s'ouvrir dans l'échange matrimonial permettant du coup aux membres d'une communauté donnée, de chercher leurs conjoints ou conjointes dans une autre communauté. Le lien du mariage est un facteur d'échange de sang, de brassage intercommunautaire, et constitue une des bases essentielles de la pratique de la parenté à plaisanterie. Ce qui a pour conséquence la consolidation des liens et, par là, la cohabitation pacifique entre différentes communautés. Cependant, et pour rejoindre le propos ci-dessus de Habermas, on peut dire que le mariage, en tant que facteur d'échange de sang, contribue à rendre le système de parenté un peu plus complexe et favorise du coup une intégration plus élevée nécessitant une régulation. Cette régulation repose sur une attitude morale qui suppose des rapports à la fois symétriques et complémentaires. Ce qui, du reste, n'a pas échappé aux précurseurs et aux acteurs de la parenté à plaisanterie.

Le jeu concilie deux choses diamétralement opposées : la liberté et la contrainte. Dans la mesure où les joueurs sont conscients du poids de leur responsabilité, ils se font également l'obligation de se soumettre aux exigences du jeu que sont les contraintes liées au respect des règles du jeu. Le plus souvent les contraintes sont celles de se conformer à une certaine attitude visant à permettre le déroulement harmonieux et équilibré du jeu. Les joueurs restent libres, une liberté qu'ils exercent en toute indépendance conformément aux limites préalablement définies qui sont surtout celles du respect de l'autre et la soumission aux contraintes du jeu.

Ce faisant, en s'engageant dans le jeu le joueur fait un choix responsable, car il sait que son acte l'engage en même temps que l'ensemble de sa communauté. Il s'agit là d'une responsabilité qui paraît partagée, mais l'individu reste le seul responsable des dérives conflictuelles de son comportement. Bref, c'est pour dire qu'ici l'affirmation de soi suppose en même temps celle de la communauté d'appartenance. Le but visé étant la cohabitation pacifique.

En un mot, disons que la parenté à plaisanterie est une valeur qui enseigne les valeurs de la paix, de la concorde et de la cohabitation pacifique qui font d'elle un véritable jeu qui concilie des adversités. Dès lors, vivre ensemble suppose ici, la concorde, l'échange, la solidarité, le partage, la liberté et la responsabilité. Ainsi, vivre ensemble pour les africains ne se réduit pas seulement aux simples échanges mercantilistes, mais à des échanges de valeurs justifiés par la compréhension que les différentes communautés ont du sens de la vie et de l'existence qui oblige les hommes à coopérer entre eux. C'est le seul gage de survie.

En outre, la parenté à plaisanterie ou le vivre ensemble suppose l'intercompréhension qui s'exprime dans un agir communicationnel. Dans le cadre du fonctionnement des communautés cet agir sert à transmettre et à renouveler le savoir culturel, à intégrer socialement et à établir des solidarités et à former des identités personnelles. Tout cela renvoie aux processus de reproduction du monde vécu auxquels Habermas fait correspondre la culture, la société et la personne : « À ces processus de la *reproduction culturelle*, de l'*intégration sociale* et de la *socialisation* correspondent, en tant que *composantes structurelles* du monde vécu, la culture, la société et la personne ». (Habermas, 1987, T. 2, p.151) À noter que le monde vécu habermasien est le lieu intersubjectif où, les locuteurs et auditeurs s'adonnent à des procès d'intercompréhension au regard de la validité des prétentions qu'ils élèvent par rapport à ce triple système de références. Une tendance partagée vers l'accord intercompréhensif est aussi constitutive du monde vécu.

Il faut dire, en fin, que la parenté à plaisanterie est un véritable réservoir des relations intersubjectives et intercompréhensives exprimant le vivre ensemble dans toutes ses dimensions. Le rapprochement fait

entre cette pratique et la vision de Habermas, montre qu'il existe bien des similitudes relativement à la préoccupation visant à asseoir une compréhension mutuelle, une entente et une interaction parfaite entre les interlocuteurs présumés. Source de transmission des valeurs, la parenté à plaisanterie est type de rationalité, comparable à la rationalité communicationnelle, qui apparaît à tous égards comme un médiateur indispensable et nécessaire dans la mesure où il transcende toute forme de subjectivité, et qu'il s'avère intéressant d'explorer rationnellement.

3- Vers une éthique de la parenté à plaisanterie

À la lumière de ce qui précède, on peut dire qu'une approche critique et profonde permet de saisir toute la pertinence de la pratique de la parenté à plaisanterie dans le cadre des recherches scientifiques. Aujourd'hui, il est clair, toutes les occasions de célébration ou de commémoration relatives aux questions du sens de l'être, sont le théâtre d'interrogations sur l'échec ou l'essoufflement des théories ou autres discours édifiants sur la portée du projet rationaliste de la modernité. Les questions de droit, de liberté, de justices et de cohabitation, qui constituent notre héritage des Lumières, sont aujourd'hui en proie à des critiques et à des questionnements les plus déchirants. La question de l'identité, des nations, des frontières ou de la culture se pose aujourd'hui avec beaucoup d'acuité. N'est-il pas risquer pour l'humanité de voir, à travers la différence, que certaines valeurs sont archaïques et donc classées parce que, incapables de se développer et de s'ouvrir aux autres ? Quels sont les types de rationalités ou les valeurs qui demeurent ignorés du répertoire occidental et qui pourraient servir de base pour un nouveau départ ?

Toutes ces interrogations sous-tendent la question d'éthique qui est aujourd'hui dans un univers complexe où des questions pertinentes se posent : Comment concilier, dans cet univers complexe, droit, liberté et organisation ? Comment surmonter l'exclusion ? Ces questions nous ramènent à savoir si l'éthique est une question d'être, de création des conditions d'être, ou d'entretien des normes et des règles pour seulement un temps. En somme, il est temps, pour nous, de savoir si nous pouvons encore espérer et si nous disposons du savoir nécessaire pour augmenter les taux de légitimité démocratique, de sorte que la dispute cède son goût dichotomique à une vigueur négociatrice, permettant la dissolution du clivage vainqueur/vaincu.

Pour toutes ces raisons nous estimons, sans avoir de réponses immédiates, que la parenté à plaisanterie en tant que type de rationalité, est une hypothèse plausible. Elle est comme un jeu à somme nulle, c'est-à-dire sans vainqueur ni vaincu. C'est une pratique qui fonctionne sur la base des règles d'équilibre et qui suppose l'intersubjectivité, l'intercompréhension, l'entente, la solidarité et cohabitation pacifique. Elle est, en somme, l'expression d'une nouvelle forme d'éthique qui véhicule le sens même de la vie humaine. Dès lors, une prise en charge plus approfondie par tous les domaines des sciences humaines et sociales: histoire, sociologie, philosophie, linguistique, psychologie sociale, géographie humaine, économie, droit, etc. s'avère pertinente. Les pistes de recherches sont nombreuses et riches d'enseignements, preuve évidente que de la parenté à plaisanterie est un type de rationalité qui pourrait servir de bases de recherches dans les domaines aussi variés des sciences humaines et sociales et même en logique, car le jeu s'effectue selon des règles rationnelles logiquement définissables. C'est pourquoi et au regard de tout ce qui précède, le philosophe trouvera mieux que quiconque de quoi s'occuper. Les théories rationalistes ont fait leurs preuves et n'ont pas permis la réalisation de l'idéal humain de bonheur, de paix et de quiétude sociale. La théorie de la raison communicationnelle de Habermas nous semble pertinente à tout point de vue comme alternative. Et, comme on l'a vu plus haut la convergence avec la pratique de l'expression de la parenté à plaisanterie est saisissable.

Par ailleurs, plusieurs critiques montrent que l'histoire de la pensée, qui sert de référence à celle de l'humanité, a été marquée par la place prioritaire accordée à la raison. Seulement, au regard de la réalité actuelle, on ne peut s'interdire de dire que la raison n'a pas effectivement réussi à accomplir la mission

qui lui a été assignée par les doctrines rationalistes, et est restée inefficace face à certains actes déviants de la modernité. Ce qui, à notre avis, serait une explication au dérapage moral et éthique de la conception moderne du progrès. La réalité des choses, tant du point de vue historique que de la vie quotidienne, semble confirmer cette assertion. Une réalité qui explique le caractère dramatique de l'existence humaine car, selon Raymond Aron, l'homme « agit dans un monde incohérent, s'engage en dépit de la durée, recherche une vérité qui fuit, sans autre assurance qu'une science fragmentaire et une réflexion formelle » (Aron, 1983, p. 740). Le caractère dramatique de notre existence et l'incohérence du monde dans lequel elle s'exprime traduit ici, la désorientation de notre esprit qui ne sait plus quel sens rechercher encore. Les flagrantes limites de la raison dans la prise en charge des questions liées au sens, s'affichent dans tous les domaines, et du coup se dissipe l'espoir suscité par la rationalisation de la vie. C'est pourquoi poursuit Aron, « Les événements du siècle ont dissipé nos illusions, (...). Nous savons que tout, y compris le pire est possible, mais que le pire n'est moralement indiscernable du concevable » (Ibid.). Le XX^{ème} siècle, celui-là même qui a vu la matérialisation du projet rationaliste de la modernité a été, selon Aron, marqué par des événements qui obligent aujourd'hui à douter de ce projet et à s'interroger sur le pouvoir de la raison censée conduire l'humanité vers le progrès. Non seulement le progrès au sens profond du mot ne s'est pas réalisé de façon cohérente, mais aussi et surtout cela a conduit l'humanité, au nom de la raison, à connaître les horreurs les plus atroces au cours de son évolution. On peut aussi constater, et cela au nom et sous l'éclairage de la raison, comment notre existence et notre condition historique sont devenues tragiques :

Tragique, la nécessité de fonder la sécurité sur la menace des bombardements nucléaires ; tragique, le choix entre l'accumulation d'armes classiques et la menace nucléaire ; tragique la destruction des vieilles cultures par la civilisation industrielle, mais la tragédie ne serait le dernier mot que si un aboutissement heureux, par-delà les tragédies, n'était pas concevable. Je continue de juger concevable la fin heureuse, très au-delà de l'horizon politique : l'idée de la Raison. (Ibid.)

Même si au terme de son constat, Aron fait appel à la raison pour juguler les différentes tragédies, on ne manquera pas de souligner que les rayons lumineux de la raison ont largement contribué à obscurcir notre existence.

Dès lors, nous estimons que la philosophie doit aller au-delà du simple cri du cœur pour proposer une alternative, si nous voulons sortir de cette rationalisation encombrante et sans lendemain qui semble avoir échoué sur tous les plans. Il lui faut, pour cela, un engagement fondamental soutenu qui révèle une décision pour le sens qui mobilise le philosophe. Puisque, « la réflexion philosophique elle-même repose sur l'engagement fondamental. Philosophier exige une décision pour le sens » (Savadogo, 2012, p. 42). Par cette décision, le philosophe crée les conditions du développement de son activité de pensée, mais aussi contribue à répondre aux sollicitations du moment.

Rappelons que des penseurs, non moins importants, ont tenté de retrouver le médium indispensable pour libérer l'humanité d'une raison instrumentalisée et inefficace. Ce fut le cas de Nietzsche qui pense retrouver le sens de la vie par l'art ou de Habermas qui pense résoudre le problème par la communication en se fondant sur le consensus qui, malheureusement, est souvent empreint de manipulation. Aujourd'hui encore, dans un monde dit postmoderne dominé par un "hyper individualisme" (Lipovetski, 1983), l'humanité se retrouve plus qu'hier confrontée à d'énormes défis qu'il urge de relever. Ce sont, entre autres, les défis sécuritaires, éducatifs, de sanitaires, alimentaires, de développement, etc. Tous ces défis supposent la collaboration, l'intercompréhension, l'entraide, le compromis, l'entente, la solidarité, le partage ; des valeurs qui jadis faisaient le bonheur des sociétés africaines qui ont maintenant disparu.

Sans faire de la surenchère, nous estimons qu'il est possible de fonder un type de rationalité qui nous permettrait à la fois de sortir de l'une des tragédies dont parle Aron, mais aussi de retrouver par le même mécanisme une rationalité qui transcende la subjectivité et l'égoïsme individuels et collectifs qui rendent

insensée notre existence dans ce monde. Il ne s'agit pas de renoncer au rationalisme, « mais de l'ouvrir à d'autres possibilités rationnelles afin de l'enrichir de leur substance » (Botoyiyè, G., 2014, p.77). La nouvelle possibilité rationnelle, prend en compte et ressuscite la culture et est un médiateur indispensable à partir duquel on peut comprendre le sens de l'existence humaine et le sens du vivre ensemble. Elle est en somme une valeur, ou mieux encore la valeur des valeurs pour reprendre les mots de Nietzsche.

Conclusion

La parenté à plaisanterie est un type de rationalité qui dépasse le cadre de la rationalité au sens moderne du mot et qui pourrait servir de référent pour faire face aux apories conceptuelles du rationalisme moderne. Elle dépasse le simple cadre subjectif pour devenir un mécanisme de médiation entre les individus et entre les différentes communautés. Le rapprochement que nous avons tenté, à certains niveaux, avec la théorie de la raison communicationnelle en est une parfaite illustration.

La parenté à plaisanterie peut servir de base conceptuelle d'une étude pouvant déboucher sur des substances échangeables et transmissibles. Car elle contient les germes d'une véritable éthique de la responsabilité, de la liberté, du respect, de la solidarité, etc., autant de valeurs qui supposent un comportement digne d'humain de la part des joueurs, au regard de la logique même du jeu et des normes ou règles qui s'imposent à tous sans discrimination aucune.

Sans être trop prétentieux, nous estimons qu'il est urgent, pour nous, d'orienter et d'approfondir les recherches sur cette valeur afin de contribuer non seulement à la consolidation des valeurs éthiques qu'elle enseigne, mais surtout en tant qu'Africains d'exprimer notre rôle d'acteurs, dans ce monde qui se présente comme une "scène particulière de théâtre" où chacun est à la fois acteur et spectateur, si nous ne voulons pas demeurer des éternels spectateurs. Une étude approfondie de cette valeur, à travers une analyse de ses caractéristiques, de ses fondements, de son expression, permettra d'aboutir, sans nul doute, à quelque chose de substantiel qui peut servir de moyen permettant de faire face au défi de la paix.

Références bibliographiques

Aron, R., (1983), *Mémoires*, Paris, Ed. Julliard.

Barké, A., (2006a), *Rationalité et structures sociales identitaires*, In annales de l'Université de Ouagadougou, Presse Universitaire de Ouagadougou, Nouvelle série volume 004, Série A.

Barké, A., (2006b) *Le cousinage à plaisanterie, rationalité et identité plurielles, pacifiques et fécondes*, Actes du colloque international, Francophonie, conflit ou complémentarité identitaire, Université de Balamand.

Botoyiyé, G., (2014), *Exploration des mythes et quête de sens*, In Revue Béninoise de Philosophie et Sciences Humaines, Ed. Société béninoise de philosophie, ISSN 1840-5665.

Croisier, M., Friedeberg, E., (1977), *L'acteur et le système*, Paris, Seuil.

Géraud, M.-O., Leservoisière, O., Pottier, R., (2007), *Les notions clés de l'ethnologie*, Paris, Armand Colin.

Habermas (J.), (1986), *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, trad. Ch. Bouchindhomme, Paris, Champs-Flammarion.

Habermas, J., (1987), *Théorie de l'agir communicationnel*, Tome 1, Paris, Fayard.

Habermas (J.), (1987), *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 tomes, trad. J.-M. Ferry, Paris, Fayard.

Habermas, J., (1988), *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard.

Habermas, J., (1992), *L'éthique de la discussion*, trad. Mark Hunyadi, Paris, Champs-Flammarion.

Habermas, J., (1997), *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. R. Rochlitz et Ch. Bouchindhomme, Paris, Gallimard.

Heidegger, M., (1958), *Introduction à la métaphysique*, trad. Gilbert Kahn, P.U.F., Paris.

Heidegger, M., (1986) *Etre et Temps*, trad. H. CORBIN, Paris, Gallimard.

Kant, E., (1994) *Métaphysique des mœurs I. Fondation*, Paris, Flammarion.

- Lipovetski, G., (1983), *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard.
- Nietzsche, F., (1969) *Le crépuscule des idoles*, Gall., Paris.
- Sartre, J. P., (1996), *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard.
- Savado, M., (2012), *Penser l'engagement*, L'Harmattan, Paris.
- Smith, E., (2004), « Le cousinage à plaisanterie en Afrique de l'ouest : des relations interethniques entre particularisme et universalisme », *Raisons politiques*, N°13, pp. 157-169.

LA SORCELLERIE PAR MALHEUR DANS LE PROCESSUS D'INTÉGRATION DU MALHEUR

Jean-Luc Kesse Gnamien Kouadio
 Université Alassane Ouattara de Bouake (Côte d'Ivoire)
 Département de Philosophie
 Doctorant en Philosophie Africaine
 Contact : +22558780395
 E-mail : 14jeanluc@gmail.com

Résumé

La sorcellerie semble une réalité indubitable pour la plupart des Africains. Elle serait une réalité sui generis ayant la raison d'être de son existence en elle-même. Pourtant, d'une rigoureuse observation du contexte d'émergence des suspicions et accusations sorcellaires, peut-on relativiser cette croyance. En fait, la sorcellerie semble généralement surgir de quelque chose, d'une situation trouble, inhabituelle et inquiétante. Son existence est en fait tributaire d'une autre réalité qui la précède, lui donne vie ou légitime son mode de discours : le Malheur. Il existe alors un lien très intime entre ce dernier et les croyances sorcellaires. Ce lien permet ainsi d'occulter la véritable raison des malheurs en faisant de la sorcellerie leur cause principale. Cela se justifie par le besoin de Sens que ressent l'esprit humain face aux événements inexplicables ou paraissant inexplicables. Toutefois, la théorie de la synchronicité permet de transcender un tel besoin en ouvrant la voie à d'autres explications possibles en-dehors et au-delà de l'explication sorcellaire.

Mots-clés : causalité, herméneutique, intentionnel, malheur, sorcellerie, synchronicité,

Introduction

L'existence humaine est jalonnée de malheurs multiformes. Il ne se passe d'heure, de jour, de semaine, de mois où l'homme ne rencontre le malheur. Il désire mener une vie pleine de santé vigoureuse, voilà que la maladie survient ; il ambitionne d'être un haut fonctionnaire après avoir obtenu son diplôme, voilà que cette ambition se transforme en un calvaire ; il souhaite se marier, avoir des enfants, vivre heureux, voilà que tous ces souhaits sont bloqués, freinés par des événements imprévus. Mais comment expliquer et justifier de telles situations ? Par exemple, « les récoltes manquent. La pluie ne tombe pas, ou tombe trop. La maladie et la mort frappent des personnes dans la force de l'âge, trop d'enfants meurent, etc. Comment s'explique-t-il ces malheurs, qui semblent parfois concertés pour l'accabler en même temps ? » (L. Lévy-Bruhl, 1963³⁸, p. 114). C'est alors que l'hypothèse de la sorcellerie s'introduit dans le processus d'explication et de gestion de ces divers malheurs vécus par l'homme.

C'est cette hypothèse que nous souhaitons explorer à travers cet article qui se veut comme une tentative de réponse à la question relative au lien entre croyances sorcellaires et malheurs. Il s'agit de montrer comment ces croyances sont fortement tributaires des différentes vicissitudes qu'affronte l'homme à chaque instant de son existence. Ce qui va se faire de manière critique et déductive à partir de l'analyse

³⁸ Cette date renvoie certes à l'édition publiée par la Presse Universitaire de Paris, mais les pages citées sont toutes tirées de l'édition électronique réalisée en 2001 par Les Classiques des sciences sociales à partir de l'édition de 1963. 1963 correspond donc à l'édition originelle, et les pages citées à la version numérique disponible sur le site des Classiques des sciences sociales à l'adresse suivantes : <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.lcl.sur>. Cette observation s'étend à l'ouvrage de Malinowski aussi largement cité dans cet article.

de certains faits et pensées relatifs à la question de la sorcellerie. Cette démarche permettra de montrer que ce n'est pas la sorcellerie qui précède le malheur, mais c'est plutôt l'existence du malheur qui encense les croyances sorcellaires comme cela avait déjà été exploré et soutenu par le philosophe Boa Thiémélé Ramsès (2010).

L'analyse de cette position se fera en trois grandes étapes. D'abord, il s'agira de relever le lien étroit, c'est-à-dire la similarité qui existe, au fond, entre l'essence du malheur et celle de la sorcellerie. Ensuite, nous montrerons comment les croyances sorcellaires contribuent à éclipser les raisons réelles des phénomènes en privilégiant d'autres types de causalité. Enfin, il sera question d'aborder la question du Sens à travers le concept de synchronicité. Ce concept nous permettra de montrer que la sorcellerie ne se trouve elle-même projetée que par malheur dans le cadre d'interprétation et de gestion des malheurs afin d'aider l'homme à comprendre le Malheur et surmonter son impuissance. La synchronicité est donc un chemin pour comprendre le sens réel de certaines choses, coïncidences et réalités jadis attribuées à la sorcellerie.

Par ailleurs, il faut dire que notre analyse a pour but de prendre position vis-à-vis du débat sur l'existence ou la réalité de la sorcellerie. Il s'agit, en somme, de montrer et faire comprendre que la sorcellerie n'est point une réalité sui generis, autonome. Son existence est profondément relative aux difficultés et vicissitudes quotidiennes vécues par l'homme, et par conséquent, au besoin de Sens qu'imposent et requièrent ces dernières.

1-La chance des croyances sorcellaires dans le champ des malchances

La sorcellerie ne prospère qu'en raison de la nature ambiguë du Malheur, et son langage ne s'impose facilement que face aux malheurs répétitifs et paraissant inexplicables pour certains.

1-1-La sorcellerie et la question de la définition du Malheur

La sorcellerie peut être définie comme la croyance selon laquelle il est possible pour l'homme d'agir sur son prochain ou sur les événements grâce à un pouvoir surnaturel et invisible. Comme telle, elle semble rétive à toute observation et définition objective. Son apparition est généralement associée au malheur, ce dernier paraissant aussi difficile à définir. Cette difficulté s'explique par le fait que le malheur recouvre de nombreux domaines et est relatif selon les individus et les contextes. Ce qui en fait un champ complexe, la sorcellerie se révélant comme un moyen plus pertinent pour la simplification et la gestion de ce champ. Mais, on peut déjà surmonter la difficulté en recourant à la définition des dictionnaires.

Selon le Dictionnaire de l'académie française, le malheur signifie « mauvaise fortune, mauvaise destinée », « désastre, infortune, accident fâcheux » (1798, p. 1905). Quant au Grand Robert (2005), le malheur, composé de « mal et heur » est un « événement qui affecte (ou semble de nature à affecter) péniblement, douloureusement, cruellement (qqn) ». En ce sens, le malheur a pour synonyme désastre, affliction, catastrophe, échec, infortune, etc. Le malheur renvoie ainsi à ce qui s'oppose au bonheur de l'homme, c'est tout ce qui lui cause du tort, du mal. Il s'agit du résultat du mauvais sort. Le malheur c'est alors toute « situation, condition pénible, triste, douloureuse dans laquelle l'homme voit souvent l'action d'un mauvais destin, d'un sort rigoureux » (Le Robert, 2005). C'est ce second sens qui semble retenir l'attention des Africains qui semblent faire du Malheur l'intention ou l'action d'un destin ou sort extérieur.

La figure du sorcier incarnerait ce sort inexorable. Ce qui crée une intimité entre malheur et sorcellerie. La sorcellerie devient l'autre définition du malheur. En effet, selon Evans-Pritchard (1972, p. 136.), «

« dans un sens nous pouvons dire que la sorcellerie est le malheur... ». Et c'est la conviction de tous les Azandé³⁹, et partant, de la grande majorité des Africains depuis les intellectuels jusqu'au grand peuple. Tous voient ou semblent percevoir une confusion inextricable entre malheur et sorcellerie. En d'autres termes, « malheur et sorcellerie sont à peu près la même chose pour un Zandé, car c'est seulement dans les situations de malheurs, ou d'anticipation du malheur que l'on évoque la notion de sorcellerie » (1972, p. 136). Il n'y aurait donc pas de distinction radicale entre malheur et sorcellerie dans la mesure où l'un appelle l'autre. Le malheur révélerait la sorcellerie, et cette dernière en serait la cause.

Cela se justifie d'ailleurs à travers les raisons qui incitent les Africains à consulter les devins-sorciers et les oracles. La plupart de ces raisons sont relatives, selon Julien Bonhomme, aux situations de malheur telles que l'échec scolaire, le chômage, la maladie, la malchance, le conflit, la pauvreté, la stérilité, la mort, les accidents. À partir de l'analyse de ces raisons dans le cadre d'une épreuve initiatique pratiquée au Gabon, J. Bonhomme (2003, p. 36), a conclu : « on voit clairement apparaître ce qui motive l'initiation : le malheur et la sorcellerie. En effet, au début du *Bwete Misoko*, il y a nécessairement l'infortune. Tous ceux qui viennent manger *l'eboga* dans le *Bwete Misoko* le font car ils se trouvent dans une situation d'affliction ». C'est dire que c'est le malheur qui conduit à recourir à la sorcellerie et cette dernière n'existe que parce que le malheur existe dans le champ humain. Ce qui fait que le lien entre malheur et sorcellerie semble confus pour le grand peuple. Mais, si tel est le cas, il faut souligner que tous les malheurs ne sont pas considérés comme relevant de la sorcellerie. C'est fondamentalement la répétition du Malheur et des malheurs étranges et difficilement explicables, voire inexplicables qui justifie l'hypothèse de la sorcellerie.

1-2-La répétition des malheurs étranges et inexplicables

Si la sorcellerie est explication du malheur, il faut souligner que son explication n'embrasse pas tous les malheurs de la vie quotidienne. Elle se focalise essentiellement sur certains types de malheurs. « Autrement dit, tous les événements de la vie quotidienne ne sont pas expliqués à la lumière de l'angoisse de la sorcellerie »⁴⁰. Il s'agirait des malheurs à répétition, des malheurs qui semblent a priori étranges, inexplicables ou inexplicables à l'aide des moyens rationnels et techniques dont dispose le commun des mortels. En effet, la répétition des malheurs chez une même personne ou famille, dans une même communauté, est généralement considérée comme signe de manifestation sorcellaire. Ces malheurs à répétition qui accablent l'individu seraient l'œuvre de sorciers dont l'intention est d'anéantir définitivement leur proie ou cible. Effectivement, comme le dit encore G. Dakouri, « dans les sociétés africaines, l'on invoque très rarement la sorcellerie à l'occasion d'un événement malheureux unique, occasionnel »⁴¹.

C'est dire qu'un homme peut, par exemple, perdre un enfant sans que l'hypothèse de la sorcellerie ne surgisse. Mais, quand cette perte devient encombrante, quand deux, trois ou quatre de ses enfants meurent, ou quand la mort de l'enfant unique coïncide avec un la survenue d'un événement heureux dans la famille, alors cette hypothèse devient plausible et se trouve justifiée en raison de cette répétition et coïncidence. Selon L. Lévy-Bruhl (1963, p. 123), « un ou deux accidents, et surtout une avalanche de malheurs qui s'abattent sur un groupe, l'obligent à chercher qui en est responsable ». Et on peut illustrer

³⁹ Les Azandé sont un peuple et un groupe ethnolinguistique vivant au Soudan du Sud, en République Démocratique du Congo et en République Centrafricaine. Leurs croyances en la sorcellerie et en la magie ont été étudiées par Evans-Pritchard dans son ouvrage majeur *Sorcellerie, oracles et magie, chez les Azandé* (1972).

⁴⁰ Gadou DAKOURI, in <https://ivoirecritique.blog4ever.com/rencontre-avec-gadou-dakouri-auteur-de-la-sorcellerie-une-realite-vivante-en-afrique> consulté le 03/05/2018.

⁴¹ *Idem*.

cela à travers l'expérience de ce missionnaire dont l'équipe, hébergée chez des indigènes, a été ensuite soupçonnée de sorcellerie. Car, après notre hébergement,

bientôt survinrent la maladie et la fièvre. Le vent, soufflant en tempête, endommagea leurs fruits et leurs arbres fruitiers : nouvelle occasion de rendre les missionnaires responsables de tout. Un bateau coule en mer... Ce malheur encore, les indigènes le mirent à notre compte, comme tout ce qui arrivait d'insolite ou de fâcheux à Tanna. (1963, p. 123).

Cette attitude des indigènes s'explique par le fait qu'avant l'arrivée des Blancs, ils n'avaient vécu de tels faits, ou ces faits se manifestaient rarement au cours de leur histoire, surtout que les blancs leur semblaient également en soi très étranges. En effet, selon les termes de J. G. Paton, relayés par L. Lévy-Bruhl (1963, p. 123)

personne ne sait d'où viennent les Blancs, ni de quoi ils sont capables : il est donc naturel de les soupçonner de sorcellerie. Après leur arrivée, les calamités se succèdent. Plus de doute : les Blancs sont des porte-malheur. Un principe nocif les accompagne, habite en eux, et exerce une influence pernicieuse. En un mot, ce sont des sorciers.

Le malheur et ses répétitions sont ainsi considérés comme des symptômes de sorcellerie et, en plus, c'est ce rapport entre sorcellerie et malheur qui fait l'unanimité entre les différents auteurs qui se sont intéressés à cette question. Ce rapport se retrouve en effet à travers les œuvres majeures qui abordent la question de la sorcellerie. On peut citer Evans-Pritchard (1972), la thèse de J. Bonhomme (2003), certains des livres de T. R. Boa (2010, 2020) et de Gadou Dakouri (2011). Pour Evans-Pritchard (1972, p. 136.),

les sorciers, tels que les Azandé les conçoivent, ne peuvent pas exister. Néanmoins le concept de sorcellerie leur fournit une philosophie naturelle qui explique les rapports des hommes et les événements malencontreux ; il leur fournit aussi un moyen tout prêt et tout classique de réagir à pareils événements.

Ce qui veut dire qu'il existe un rapport de causalité entre le malheur et la sorcellerie perçue comme l'explication causale du malheur. Ce que soutiennent aussi Boa et Gadou. En effet, malgré l'écart qui le sépare du philosophe T. Boa sur la question de l'existence de la sorcellerie, le sociologue G. Dakouri lui donne raison en ce qui concerne le lien entre sorcellerie et malheur. Ainsi parlant du philosophe Boa, il affirme : « Il a raison. Car, il n'y a pas d'autre définition de la sorcellerie. En effet, la sorcellerie peut être définie comme la croyance selon laquelle le malheur inexplicable est dû à l'intention maléfique d'individus dotés de pouvoirs surnaturels »⁴². Et plus loin, il ajoute : « Quand l'individu est fréquemment aux prises avec une situation qu'il ressent comme inextricable, incompréhensible et à l'égard de laquelle, il se sent impuissant, ou lorsque quelqu'un éprouve le sentiment qu'une série de malheurs l'accable sans raison »⁴³, il fait donc appel à la sorcellerie. La sorcellerie se dévoile ainsi comme une série de malheurs.

C'est aussi la thèse de F. Clément qui fait de la sorcellerie une théorie du malheur inexplicable. Pour lui, l'esprit humain est mû par le désir de nommer tout ce qui lui paraît étrange. Cette exigence s'aiguillonne quand il se trouve en face des malheurs qu'il ne parvient pas à nommer clairement, donc à maîtriser. La sorcellerie devient, par conséquent, une manière de nommer ces malheurs en se dévoilant non seulement comme une théorie des malheurs, mais une parade contre leur apparition. Cette évidence devient plus aveuglante quand les malheurs en question se déroulent selon une certaine fréquence, se répètent ou s'abattent sur la même personne. Surtout, pour ceux qui croient fermement en la sorcellerie, il n'y a pas d'explication possible en dehors de la sorcellerie qui organise la vie des hommes en société. Quelqu'un est-il fauché par une voiture, tranché par une machette, on trouvera toujours que c'est

⁴² Gadou DAKOURI, in <https://ivoirecritique.blog4ever.com/rencontre-avec-gadou-dakouri-auteur-de-la-sorcellerie-une-realite-vivante-en-afrique> consulté le 03/05/2018.

⁴³ *Idem.*

l'œuvre du sorcier comme le croyant se référera à Dieu. Il s'agit de croire que derrière tous ces malheurs existeraient des êtres aux intentions malveillantes. C'est en ce sens même que F. Clément définit la sorcellerie comme théorie des malheurs inexpliqués. Mais bien qu'inexpliqués, une explication de ces malheurs demeure pourtant : ils sont l'œuvre de sorciers. En effet, « lorsque le malheur s'abat de manière inexpliquée sur une personne, une famille ou un groupe social, il arrive généralement, on l'a vu, que cette série d'événements ne corresponde plus à ce qui est attendu de l'ordre naturel des choses » (2003, pp. 121-136). Il y a donc urgence pour l'individu ou la communauté de chercher ou forger une autre voie d'exploration et d'explication qui serait susceptible d'assouvir leur soif de savoir. C'est ainsi qu'« un autre type d'explication va alors s'élaborer et, étant donné l'hypersensibilité de nos mécanismes destinés à détecter les agents intentionnels, la tendance à supposer que ce qui arrive est en fait voulu s'impose fortement » (2003, pp. 121-136). Cette tendance s'impose inévitablement et aboutit à désigner la sorcellerie comme la raison d'être de l'inexpliqué ou du malheur étrange cyclique. Le malheur et ses répétitions troublantes font donc que la sorcellerie se retrouve, peut-être aussi par malheur, dans le processus d'intégration épistémologico-existential du Malheur. Mais, si le malheur se dévoile inexpliqué ou inexplicable, l'explication sorcellaire ne peut être considérée comme la plus plausible. En fait, le caractère inexpliqué du malheur ne peut être un motif valable pour donner raison à l'explication sorcellaire à l'exclusion de toutes les autres possibilités d'explication. Il serait donc plausible d'admettre une pluralité d'explications face à tout malheur inexpliqué ou qui semble inexplicable selon les moyens habituels d'explication et d'intégration des phénomènes. Car, le prisme sorcellaire ne privilégie exclusivement que les causes intentionnelles. Ce prisme tend à neutraliser la notion de cause elle-même.

2-Le malheur de la Causalité face à la cause sorcellaire

Les explications sorcellaires corrompent radicalement la notion de causalité. Elles contribuent à éclipser les véritables raisons des malheurs au profit de causes surnaturelles intentionnelles.

2-1-Le malheur de la cause face à la cause intentionnelle du malheur

Plusieurs raisons peuvent ou pourraient expliquer l'occurrence d'un malheur. Un malheur peut être le produit du hasard, d'une coïncidence, de la nécessité ou éventuellement d'une décision intentionnelle. Mais, si les trois premières raisons ou causes semblent désormais une évidence dans le monde occidental, c'est la dernière qui prévaut généralement en Afrique. Evans-Pritchard a souligné cette différence dans l'explication du malheur entre eux, les Occidentaux, et nous, les Africains. Pour lui, les Occidentaux privilégient la théorie du hasard, de la coïncidence ou du déterminisme dans le processus d'explication des causes du malheur au détriment de la cause volontariste qui contribue à développer les mentalités magico-sorcellaires. Ainsi, par exemple, quand deux phénomènes se rencontrent malencontreusement,

nos esprits ne voient qu'un seul rapport entre ces deux faits dont les causes sont indépendantes : c'est un rapport de coïncidence dans le temps et dans l'espace. Nous n'avons pas à expliquer pourquoi les deux enchaînements de causes se sont croisés à un certain lieu, car ils ne sont pas interdépendants (E. Evans-Pritchard, 1972, pp. 103-104.).

Ce qui n'est pas le cas chez la plupart des Africains qui essayeront immédiatement de s'interroger en direction de la cause humaine, volontariste, surnaturelle qui a voulu que les choses soient ainsi et non autrement. Cela va d'ailleurs inciter, à tort et à travers, L. Lévy-Bruhl (1960) à développer la thèse de la mentalité prélogique caractéristique des peuples primitifs. En fait, ces peuples, aussi bien que les peuples dits civilisés, sont préoccupés à rechercher la cause réelle des événements malheureux. Seulement, à la différence de ces derniers, les premiers transcendent le concept de causalité pour relier les différentes causes et leurs différents effets à une cause supérieure animée d'intentions et de bonnes ou mauvaises volontés. Par exemple, quand survient un accident entre deux véhicules, chacun sait que

les causes supposées de cet événement sont deux véhicules. Mais au-delà de ces causes, il doit nécessairement y avoir une cause intermédiaire qui aurait rendu l'accident possible en mettant des obstacles sur la route ou en orientant le véhicule de l'un des protagonistes dans une mauvaise direction. « La philosophie zandé est en mesure de fournir le chaînon qui manque » (E. Evans-Pritchard, 1972, p. 103.) pour mieux comprendre les raisons réelles d'un tel accident. Ce chaînon manquant, nécessaire et indispensable à l'intellection des causes nécessaires à la rencontre des événements malencontreux, serait la sorcellerie, c'est-à-dire les sorciers et consorts. C'est dire que l'Africain, « dans un événement qui le frappe, il reconnaît aussitôt une intervention de forces surnaturelles, qui l'ont fait naître. Quand il éprouve donc un insuccès, ou un malheur, même s'il en voit, comme nous, les causes, au sens où nous entendons ce mot, il ne s'y arrêtera pas » (L. Lévy-Bruhl, 1963, p. 115). Il va continuer les investigations, les interrogations sur les causes voilées du malheur. Alors, « il se demandera quelle mauvaise influence s'est exercée sur lui, et pourquoi. La cause qui l'intéresse surtout est extérieure à la chaîne des phénomènes » (L. Lévy-Bruhl, 1963, p. 115). C'est le sorcier, la sorcellerie ou des ancêtres mécontents. Ce qui contribue à négliger ou feindre de négliger les causes fondamentales, réelles, effectives et efficientes des phénomènes, seule la croyance en la sorcellerie s'imposant comme la cause profonde, bien que cachée des choses, à l'exclusion de toutes les autres explications possibles. Mais, « tout de même, cette croyance à la sorcellerie n'est-elle pas une croyance dans la causation mystique des phénomènes et des événements, à l'exclusion totale de toutes causes naturelles ? » (E. Evans-Pritchard, 1972, p. 99.).

Effectivement, la sorcellerie éclipse toutes les autres voies et raisons susceptibles d'être au fondement des choses. En ce sens, le SIDA, l'alcoolisme, les accidents en état d'ivresse, les crimes, les suicides ou empoisonnements, n'auraient aucunement leur cause en soi, relatives à la responsabilité des victimes, mais dans des entités extérieures. On assiste ainsi, comme le souligne Peter Geschiere, à une personnalisation de la nature et de tout ce qui s'y déroule à travers les paradigmes sorcellaires. En d'autres termes, selon P. Geschiere (1995, 2005, p. 32),

un aspect essentiel de la sorcellerie est sa personnalisation de l'univers : toutes sortes d'événements, notamment ce que les Occidentaux appellent des désastres "naturels" ou le hasard, sont interprétés comme découlant d'actes humains, individuels ou perpétrés "en bande".

Alors, le hasard, la coïncidence, la nécessité et le déterminisme n'auraient leur place ou de sens en Afrique, dans cette Afrique où tout est voulu et accompli dans l'anonymat, de manière irresponsable. « Il s'agit donc de représentations qui portent l'accent sur l'action humaine, mais soustraient à la fois les acteurs et leurs actes à l'observation » (P. Geschiere, 1995, 2005, p. 32). Cela a pour conséquence la culpabilisation de tout ce qui nous cause du tort.

Cette même évidence a été soulignée par D. Delobson (1934). Ainsi, s'interroge-t-il : « Ne nous arrive-t-il pas, même, à chaque instant du quotidien, d'inculper ou de maudire la résistance qu'oppose tel ou tel objet à notre désir ? » (1934, p. 7). Illustrant cette réalité, il cite les exemples suivants : « un parapluie ne veut pas s'ouvrir, un crayon s'obstine à s'épointer, un engrenage refuse de tourner, etc., au lieu de chercher la cause réelle de ces phénomènes de résistance, nous nous effaçons devant l'irruption d'adversaires malintentionnés » (1934, p. 7). Par conséquent, nous privilégions les causes externes intentionnelles qui sont ou seraient la source de nos malheurs. Ce qui fait que « les notions de chance, de probabilité, de hasard, sont placées sous la dépendance d'obscurités tantôt favorables, tantôt malveillantes » (1934, p. 7). Comme cela a été déjà souligné, cette attitude est propre à l'esprit humain qui a tendance à postuler ou imaginer une cause intentionnelle derrière chaque phénomène dont les raisons transcendent ses horizons. Ce qui contribue à neutraliser les autres causes potentielles des événements dans le corpus herméneutique africain. D'où la possibilité de parler du malheur de la cause, c'est-à-dire l'oubli et le mépris de la cause réelle des événements face à la cause intentionnelle du

malheur, c'est-à-dire la cause externe imaginée par le devin et les garants de la tradition dans la personne du sorcier. Selon ce prisme, la sorcellerie serait donc en amont et aval de tous les malheurs accablant l'individu.

2-2-La sorcellerie comme cause et herméneutique du malheur

La sorcellerie ne permet pas simplement de faciliter la compréhension du malheur ou des raisons du malheur, elle est elle-même considérée comme l'origine du malheur. Ainsi, à la source de chaque malheur, la sorcellerie se trouve ou se trouverait. Elle serait en amont, l'origine, ce qui distille les germes de l'infortune dans le corps social et jalonne la vie de chaque individu de grands malheurs. De nombreux auteurs, à l'instar de L. Lévy-Bruhl, ont mis en relief cette réalité. Pour ce penseur de la mentalité primitive, « ce qu'il y a de plus grave, au contraire, dans un malheur, pour la mentalité primitive, ce n'est pas ce malheur même, si cruel qu'il soit » (1963, p. 115). C'est dire que le malheur n'est pas au fond ce qui intéresse les adeptes de la croyance sorcellaire, mais plutôt ce qui est supposé l'engendrer, sa cause sorcellaire. Ce qui suscite l'attention donc dans une situation d'infortune, « c'est ce qu'il révèle, c'est-à-dire la mauvaise influence qui vient de s'exercer sur la victime, qui va sans doute le faire encore, et qui la met en imminence de nouveaux malheurs : qui sait de quoi elle reste menacée ? » (1963, p. 115). D'où le fait que tout malheur soit considéré comme étant l'œuvre de sorciers. Il n'y a ou n'y aurait ainsi de malheur dont la sorcellerie ne se trouverait en amont. Pareille à un fleuve, elle est le lieu d'où tout découle, c'est la vaste mer qui irrigue le champ des malheurs humains. En ce sens, citant Monteiro parlant des Bantou, L. Lévy-Bruhl (1963, p. 118) reconnaît que

leur principale ou unique croyance est la sorcellerie. Tout ce qui arrive (de malheureux) en est l'effet : tous les cas de sécheresse, de maladie, de mort, de perte de récolte, d'accident, et jusqu'aux circonstances les plus ordinaires sont attribués à l'influence maligne de la sorcellerie ou du fétiche.

Il n'y aurait donc pas de malheur qui échapperait aux paradigmes de la sorcellerie. Ainsi, lorsqu'un malheur advient, la raison de son occurrence est déjà connue d'avance : ce n'est que l'œuvre d'un sorcier. Par exemple, selon le L. Lévy-Bruhl (1963, p. 122),

un accident est arrivé : on en a vite une explication satisfaisante. On découvre que c'est telle personne qui a porté malheur. D'où vient cela ? D'une mauvaise influence qu'elle exerce, d'un principe nocif qu'elle porte en elle, peut-être sans le savoir, en un mot, de ce qu'elle est sorcière.

Le malheur sert alors constamment de fil d'Ariane pour remonter à la sorcellerie perçue comme le limon substantiel sans lequel aucun malheur n'advierait dans le monde humain. Ce qui fait que chacun est habité par cette tendance à remonter immédiatement à elle quand il se trouve acculer par un événement dont le sens immédiat lui échappe. Puisque la sorcellerie, étant une idée vague, nécessite d'être incarnée par des visages individuels, alors tout individu peut en être accusé, peut en être considéré comme le responsable quand survient un malheur dans la communauté, surtout s'il est question de situation-limite telle que la mort ou les cas de graves maladies. En effet, « la maladie ou la mort prouvent bientôt qu'un ensorcellement a eu lieu. On cherche qui en a été l'auteur. Alors, à sa profonde stupéfaction, une femme apprend que c'est elle qui a ainsi porté malheur à son mari, une mère à son enfant, une sœur à son frère » L. Lévy-Bruhl (1963, p. 139). La perception de la sorcellerie comme l'origine des malheurs fait donc de chacun un potentiel sorcier, le chaînon indispensable à la compréhension de l'origine du malheur et de sa signification.

Mais, la sorcellerie n'est pas simplement supposée être en amont du malheur, elle en est aussi proposée comme une herméneutique. Elle est l'herméneutique de toutes les situations malheureuses, de ce qui semble incompréhensible à l'homme. Telle est d'ailleurs la thèse du philosophe Boa Thiémélé Ramsès (2010). Pour lui, la sorcellerie n'existe qu'en ce sens, comme théorie explicative du malheur. Cette

thèse suppose que la sorcellerie ne soit nullement la cause réelle, effective, des malheurs, elle n'est postulée que comme une herméneutique du malheur. Ce qui revient à dire qu'« elle est une simple verbalisation de notre souffrance » (2010, p. 17.). Analysant la sorcellerie dans une perspective fonctionnaliste, B. Malinowski (1970) a développé des thèses similaires en prélude à celles du philosophe ivoirien T. R. Boa.

Pour l'anthropologue anglais, la raison principale de la sorcellerie dans une société semble le rôle herméneutique qu'elle occupe dans les situations de malheurs extrêmes. Ce rôle devient plus important quand il s'agit surtout d'expliquer les souffrances les plus insupportables pour l'existence humaine. Selon sa conception, « la sorcellerie est essentiellement enracinée dans les réactions psychologiques de ceux qui souffrent de mauvaise santé, de malchance, d'incapacité à contrôler leur destin et leurs chances » (1970, p. 112). Elle s'impose comme le langage et le sens de ces souffrances, de ces malheurs qui déstabilisent la quiétude individuelle ou communautaire. Elle sert alors à interpréter et d'interprète dans de telles situations. « Comme telle, c'est une traduction de la destinée et de malheurs personnels dus aux impératifs du sort, en termes de malveillance humaine maîtrisable » (1970, p. 112). C'est dire que la sorcellerie est le langage permettant de traduire le sens des événements malencontreux occasionnés par le sort. D'ailleurs, ces événements ne sont plus perçus comme relevant du sort, mais plutôt causé par un sort c'est-à-dire par l'action d'une agression sorcière. Elle devient ainsi la théorie du Malheur au même titre que les autres théories permettant d'expliquer et d'interpréter les autres dimensions de l'existence humaine et des phénomènes de l'univers. Selon B. Malinowski (1970, p. 112), « c'est donc une théorie construite *post hoc* pour expliquer la malchance, la maladie et la mort. C'est une opération dans laquelle l'initiative, la mauvaise volonté et la procédure active sont imputées à des êtres humains bien déterminés ». Cette qualité herméneutique de la sorcellerie a été aussi constatée par Evans-Pritchard chez les Azandé.

Selon les résultats de ses observations dans ce cadre, la sorcellerie ressort comme le sens ultime de toutes les infortunes néfastes à l'existence humaine. En effet, « la sorcellerie est présente à toutes les infortunes : c'est l'idiome dans lequel les Azandé parlent d'eux-mêmes et s'expliquent eux-mêmes » (1972, pp. 97-98.). C'est dire que quand le malheur se révèle chez un individu, les catégories dont il se sert pour le justifier ou l'expliquer sont celles de la sorcellerie. Aussi, selon Evans-Pritchard, la sorcellerie n'est-elle pas uniquement une herméneutique du Malheur, elle permet encore de les catégoriser.

Autrement dit, « la sorcellerie est une classification des malheurs qui, s'ils diffèrent entre eux à d'autres égards, offrent cet unique caractère commun : ils sont nuisibles à l'homme » (1972, p. 98.). Puisque tout malheur se révèle nuisible à l'homme, alors c'est une évidence que le langage de la sorcellerie soit omniprésent dans le champ des malheurs. C'est pourquoi, il est possible de dire que B. Malinowski semble trouver le mot de l'énigme, le chemin de la libération de l'individu vis-à-vis de l'emprise des croyances et explications sorcellaires comme herméneutique des travers, affres ou vicissitude existentiels. Pour lui, la solution est très simple : « Pour libérer les êtres humains de la croyance dans la sorcellerie, il faudrait les doter de prospérité, de santé et de vie éternelle » (1970, p. 112). C'est dire que la survie de la sorcellerie dépend de l'existence et de la survie du malheur dans la société humaine. Ce sont les malheurs qui lui donnent sens. Son sens dépend donc du sens des malheurs. Alors, profonde serait la gravité de ces derniers, plus prégnante sera le besoin de sens qui légitime les explications sorcellaires. Mais n'est-il pas possible de surmonter ce besoin de sens au-delà des catégories de la sorcellerie, à travers d'autres méthodes d'approches plus efficaces ? La question du Sens du malheur ne peut-elle trouver de réponse ou un début de réponse à travers la synchronicité ?

3-Le malheur et la question du Sens

Quand advient le malheur, surgit la question du sens et de son opportunité. Au-delà de la réponse sorcellaire, cette question peut aussi se gérer dans le cadre de la synchronicité.

3-1-Pourquoi moi ?

Parlant du malheur, Jésus « dit à ses disciples : Il est impossible que les scandales n'arrivent pas, mais malheur à celui par qui ils arrivent ! »⁴⁴. Il ajoute : « Mieux vaudrait pour lui se voir passer autour du cou une pierre à moudre et être jeté à la mer que de scandaliser un seul de ces petits »⁴⁵. Ces propos fustigent l'origine du malheur tout en reconnaissant son existence quasi nécessaire. Si le malheur existe, arrive, arrivera inévitablement, la personne qui le rend possible est perçue par les autres comme sa cause réelle, celle qui a ouvert la boîte de Pandore. Elle devient ainsi malheureuse pour avoir été le canal de réalisation d'une chose qui adviendrait de toutes les façons. En fait, si le malheur doit nécessairement se produire, pourquoi cet individu particulier et non un autre en a été le canal ? N'est-ce pas la preuve que cet individu est un être singulier, un sorcier ? Il est possible de lire les choses sous ce prisme.

Mais, en plus de la fustigation de son origine, la victime du malheur se pose aussi les mêmes questions qui ont pour finalité l'attribution des intentions à l'origine du malheur à son égard. S'il va de soi que le malheur doit inexorablement se produire, pourquoi c'est à moi particulièrement que cela doit arriver ? Pourquoi moi et non pas un autre ? Surtout quand le malheur s'abat régulièrement sur un seul individu ou dans une même famille, la question devient encore plus pertinente. En effet, « pourquoi cette répétition et pourquoi dans mon foyer ? », s'interroge J. Favret-Saada (1977, p. 23.). Il doit y avoir des raisons spécifiques qui doivent expliquer cette répétition et ce choix du malheur et de ses victimes. Ces raisons sont, en ce qui concerne le contexte africain, généralement d'ordre sorcellaire. Sinon, l'on ne serait pas le seul à subir les affres du malheur qui, étant une nécessité, doit ou devrait normalement s'imposer collectivement à tous. C'est le même raisonnement qui conduit les Azandé à faire de la sorcellerie la cause principale des malheurs qui s'abattent sur un individu, niant ainsi la responsabilité de ce dernier et les potentielles autres causes naturelles.

Certes, les Azandé ne rejettent pas radicalement ces derniers types de causes, mais le contexte et la manière de production des malheurs les conduisent à favoriser la cause sorcellaire. Les propos suivants de l'anthropologue anglais Evans-Pritchard illustrent pertinemment cette évidence : « Quand je parlais de la sorcellerie aux Azandé, et quand j'observais leurs réactions dans des situations malheureuses, une chose était claire : ils n'essaient pas de rendre raison de l'existence des phénomènes par la seule causation mystique » (1972, 101). Au-delà de cette causation, ce sont les conditions, le contexte du malheur et la singularité de la victime qui attireraient leur attention et influençaient leur interprétation dans le cadre de la sorcellerie. En effet, les Azandé, « ce qu'ils expliquaient par la sorcellerie, c'étaient certaines situations particulières, dans une chaîne de causation qui reliait un individu aux événements naturels en telle façon qu'il subissait un préjudice » (1972, 101). Par exemple, un homme se fait-il agresser par un éléphant : « Pourquoi faut-il donc que justement cet homme-là, en cette occasion-là d'une vie pourtant remplie de situations semblables, dont lui et ses amis se sont sortis sans une égratignure, pourquoi faut-il qu'il se soit encorné justement par ce fauve-là ? » (1972, 101). En effet, est-il légitime de se demander suite à un malheur quelconque survenu à quelqu'un ou à une communauté : « Pourquoi lui et non pas un autre ? Pourquoi dans cette occasion et non pas en d'autres occasions ? Pourquoi cet éléphant et non pas d'autres éléphants ? » (1972, 101). La raison est donc

⁴⁴ Luc 17, 1.

⁴⁵ Luc 17, 2.

évidemment simple. Tout cela relève intentionnellement de l'acte d'un sorcier qui a voulu que le contexte soit favorable à la production du malheur chez untel un individu. C'est le sorcier qui a fait que cet éléphant précis a eu pour cible tel individu déterminé dans un lieu et à un instant bien choisis. Ce qui fait que parmi des dizaines de chasseurs, l'éléphant peut cibler tel chasseur bien identifié. Une telle conception exclut la thèse du hasard ou de l'accident.

Dire qu'il s'agit d'un accident ou d'une coïncidence reviendrait alors à reconnaître que le malheur subi serait normal ou évitable. Par conséquent, « cette conception projetait simplement sur des figures humaines le refus de croire que l'accumulation des malheurs et des dangers sur la tête de quelqu'un puisse être normale »⁴⁶. Car, si c'était un malheur ordinaire, normal, il n'aurait pour cible untel individu particulier. En d'autres termes, l'explication sorcellaire accentue les raisons particulières du malheur au détriment des causes universelles ou dues à la responsabilité directes ou indirectes de celui qui le subit. C'est pourquoi, selon E. Evans-Pritchard (1972, 103), « ce que la sorcellerie explique, ce sont les conditions particulières et variables d'un événement et non les conditions générales et universelles ». Elle permet de créer du sens là où l'absurde semble s'épanouir. Ce faisant, elle éponge des réalités telles que le hasard, la coïncidence de tout leur sens. Le lien intime entre sorcellerie et malheur s'explique donc relativement à la question du Sens et au besoin d'explication face à certaines occurrences bizarres exacerbant les angoisses métaphysico-existentielles de l'homme. C'est alors qu'intervient la synchronicité comme espace possible de Sens et lieu d'explication de ces occurrences paraissant "mystérieuses" à l'homme et jadis attribuées à la sorcellerie.

3-2-Malheur et exigence de sens : la synchronicité comme grille de lecture

Le malheur a régulièrement été perçu et considéré comme ayant pour cause la sorcellerie. Ce qui a inexorablement pour conséquence le rejet, l'oubli ou la négligence de certains phénomènes tels que le hasard, la nécessité et plus particulièrement les coïncidences. Pourtant, il existe des événements ou malheurs qui peuvent se produire par coïncidence, au-delà des faits de hasard, de nécessité ou intentionnels. C'est dire qu'il existe des événements qui se produisent ou se rencontrent sans nécessairement avoir la même cause, même s'ils font généralement sens pour celui à qui ils arrivent. C'est ce que Jung appelle la synchronicité. En fait, selon les explications de J. Moisset,

il nous arrive parfois de rencontrer une coïncidence présentant un caractère mystérieux, nous laissant un sentiment troublant et indéfinissable. Il s'agit d'une sorte de "clin d'œil" du destin que Jung a appelé synchronicité. On dit alors que la coïncidence est chargée de sens, qu'elle est signifiante⁴⁷.

La synchronicité rime alors avec les événements qui paraissent chargés d'une certaine signification particulière personnelle pour les individus auxquels ils arrivent. Plus précisément, « Jung définit comme suit la synchronicité : coïncidence temporelle sans lien causal entre un état psychique donné et un ou plusieurs événements extérieurs objectifs offrant un parallélisme de sens avec cet état subjectif du moment, l'inverse pouvant aussi se produire »⁴⁸. Il s'agit de coïncidences signifiantes pour le psychisme de l'individu sans être déterminées par des causes identiques. C'est ce que J.-F. Vézina (2012), l'un des spécialistes de cette théorie, appelle, à travers un oxymore, les hasards nécessaires. Cet oxymore signifie qu'il s'agit d'événements hasardeux, produits du hasard, mais paraissant pourtant nécessaires à

⁴⁶ Karine MRUGALA, « Robert Muchembled : La sorcière au village », in [http://renaissance.mrugala.net/Sorcellerie/Sorcellerie%20\(par%20Mrugala%20K.\)/Muchembled1.htm](http://renaissance.mrugala.net/Sorcellerie/Sorcellerie%20(par%20Mrugala%20K.)/Muchembled1.htm) consulté le 01/03/2019.

⁴⁷ MOISSET Jean, « La synchronicité, qu'est-ce ? » <http://www.alliancespirite.org/textes/mysteres-des-coincidences-251.html> consulté le 15/08/2017.

⁴⁸ *Idem.*

celui qui les vit en raison du sens symbolique qu'il y perçoit. Autrement dit, selon J-F Vézina (2012, p. 37),

la synchronicité est une coïncidence entre une réalité intérieure (subjective) et une réalité extérieure (objective) qui se lie par le sens, c'est-à-dire de façon acausale. Cette coïncidence provoque chez la personne qui la vit une forte charge émotionnelle et témoigne de transformations profondes.

On pourrait citer en exemple le cas d'un individu qui pense à sa mère puis reçoit dans les secondes qui suivent un appel de cette dernière. Ou encore l'exemple de cette cliente sceptique de Jung qui « rapporta un rêve qu'elle avait fait et dans lequel elle recevait en cadeau un scarabée doré » (J-F Vézina, 2012, p. 37). C'est à cet instant précis que le fait synchronistique va se produire. En effet, « au moment précis où la cliente rapporta son rêve, un insecte de type scarabéide, une cétoine dorée, se cogna contre la fenêtre, assez fortement pour attirer l'attention de Jung et de sa cliente » (J-F Vézina, 2012, p. 37). Cela va contribuer à changer le cours des événements en raison de son sens symbolique par rapport au rêve de la cliente, le moment du récit du rêve et l'occurrence du scarabée. On pourrait parler d'une heureuse coïncidence dans un tel cas, dans la mesure où il peut en exister de malheureux. Selon Moisset, « les synchronicités peuvent donc être bénéfiques ou défavorables selon le comportement, les préoccupations, l'état d'esprit de la personne »⁴⁹. C'est dire que la synchronicité nécessite un contexte, un climat ou un état déterminé pour être plus significative. En effet, les coïncidences au fondement de la synchronicité, pour qu'elles aient un grand effet, doivent être provoquées dans des moments bien déterminés, dans des circonstances particulières.

Selon les explications de J-F Vézina (2012, p. 37), « la synchronicité se produit en période d'impasse, de questionnement ou de chaos ». En d'autres termes, il est question de choses qui sont « créées chez une personne de manière non causale dans certaines circonstances (états modifiés de conscience, bouleversements de sa vie familiale ou professionnelle, maladies graves, névroses, stress, solitude, présages heureux ou malheureux, etc.) » (2012, p. 37). Dans de telles circonstances, les coïncidences deviennent plus significatives et donnent même l'impression d'avoir été occasionnées par une même cause, intentionnelle, magique voire sorcellaire. « D'où l'impression de magie qu'on en a souvent. Sans que, précisément la magie soit ici mise en scène » (2012, p. 13). Au fond, c'est ce qui serait le cas, c'est-à-dire l'impression qu'il s'agit effectivement d'actes magiques, « d'une manière déguisée si on admettait par exemple que ces événements ont lieu parce que le psychisme de l'observateur, disons son inconscient, en était en dernière instance la cause » (2012, p. 13). Il faut souligner qu'une telle impression semble possible et récurrente. C'est ce qui prévaut d'ailleurs dans le contexte africain où les coïncidences sont généralement perçues puis interprétées comme relevant de la sorcellerie, étant supposées être produites par l'esprit d'un individu malveillant.

« Or, selon J-F Vézina, il faut être ici très ferme : strictement rien, dans l'état de nos connaissances, fût-ce dans la science la plus moderne, ne permet d'affirmer l'action du psychisme humain sur les éléments naturels » (2012, p. 13). Ce n'est donc pas le psychisme de l'homme qui produit les événements objectifs naturels, ces derniers ne se relient dans notre psychisme que relativement à leur sens symbolique. Il s'agit donc tout simplement « de deux événements qu'aucun lien ne relie selon la causalité classique, et qui pourtant, en survenant simultanément, créent du sens pour la personne qui en est le sujet » (2012, p. 13).

Pour Jung, le psychisme n'y joue un rôle qu'en fonction de l'importance de l'inconscient collectif et des archétypes. Ces derniers sont comme un legs culturel sédimenté dans l'esprit et la mémoire des peuples

⁴⁹ *Ibidem.*

et individus, leur permettant de percevoir et interpréter certains événements d'une certaine manière quasi universelle en tenant compte des spécificités culturelles. C'est en raison de la liaison susceptible d'être créée par ces réalités psychiques que les coïncidences synchronistiques nous apparaissent comme dérivant d'une même cause. Il s'agit ainsi d'un dialogue entre le psychisme humain, déterminé par l'inconscient collectif et peuplé d'archétypes, et les événements objectifs qui coïncident par leur sens symbolique compte tenu de leur contexte d'émergence et de l'état du sujet qui les observe ou les reçoit. C'est en ce sens que J. Moisset peut supposer que

notre esprit projetterait une image intérieure inconsciente dans l'univers extérieur objectif, lequel comme un miroir nous renverrait un reflet de nos préoccupations sous forme d'un événement symboliquement similaire. La relation s'établirait ainsi par le sens et la ressemblance au lieu de cause à effet⁵⁰.

Les conséquences d'une telle théorie sont alors profondes pour la lecture de certains événements attribués généralement à la sorcellerie dans le contexte africain. Disons qu'il s'agit de coïncidences produites par un hasard nécessaire, des coïncidences acausales mais nécessairement significatives pour le sujet expérimentant. Ce qui nous permet, en somme, de reconnaître que « la synchronicité, on le constate, est un thème qui peut nous entraîner très loin, tant sa radicalité conceptuelle est profonde et nous appelle à une réflexion nouvelle (ou renouvelée) et élargie » J-F Vézina (2012, p. 15), plus particulièrement sur les cas de malheurs attribués à la sorcellerie. L'exigence de sens face au malheur ne doit donc pas nous conduire à établir nécessairement des causes intentionnelles entre des événements qui n'ont de relation que symbolique.

Conclusion

On retient, en somme, que la sorcellerie n'existe, les explications et croyances sorcellaires ne deviennent nécessaires que relativement au Malheur en général, et à certains malheurs en particuliers. Il s'agit des cas de malheurs bizarres, étranges dont les raisons de leur occurrence ainsi que leur sens ne sont pas évidents. Il s'agit de ces malheurs vertigineux qui s'abattent à répétition sur la même personne comme si cette dernière était la cible d'entités surnaturelles dotées d'une mauvaise intention à son encontre. Cette impression aboutissant à une victimisation exagérée contribue à occulter les autres causes possibles et probables des événements au profit de l'action malveillante d'entités occultes invisibles qui seraient des sorciers. Dans ce cas, le hasard, les coïncidences et la nécessité, comme de possibles raisons de certains événements malencontreux, sont ignorés ou négligés. Cela s'explique par le fait que ce n'est en réalité pas les causes authentiques de malheurs qui intéressent les individus, mais surtout leur signification.

C'est alors que la théorie de la synchronicité vient, à juste titre, interpellier les hommes en général, et les Africains, en particulier, sur les raisons pour lesquelles certains malheurs et événements font sens pour certains et paraissent absurdes pour d'autres. Selon cette théorie, la question du sens des événements dépend de leur contexte et de la manière dont ils arrivent, de l'état psychique de l'individu et de la manière dont il subit ou perçoit ce qui lui arrive. C'est le concours inconscient de ces différents ingrédients qui lui donne l'impression que ce qui lui arrive arrive nécessairement chargé de sens et selon le bon vouloir d'entités ou individus malveillants. La synchronicité permet donc de dédouaner ces derniers en assouvissant le besoin de sens que l'on ressent face à l'absurdité de certains événements parfois monstrueux. C'est là que la théorie de la synchronicité se révèle salutaire et prometteuse en contexte africain.

⁵⁰ Jean MOISSET, « La synchronicité, qu'est-ce ? », *op. cit.*, consulté le 15/08/2017.

En effet, dans un contexte fortement chargé par les paradigmes sorcellaires, où chaque fait et méfait est immédiatement attribué à l'œuvre d'entités surnaturelles, occultes, mystiques, il est nécessaire de développer une théorie en mesure d'amener les individus à voir, concevoir et percevoir autrement, c'est-à-dire rationnellement, les aléas et vicissitudes de leur existence et univers. Cela permettrait de diminuer les suspicions et accusations de sorcellerie qui débouchent parfois sur des arrestations arbitraires suivies de tortures et d'actes de violence dont les conséquences sont souvent fatales pour les accusés incapables de se défendre. Il s'agit donc d'enraciner la rationalité scientifique dans le sol et l'esprit de chaque Africain pour que soit intériorisée et mise en pratique la croyance selon laquelle, en-dehors et au-delà des paradigmes sorcellaires, existent d'autres causes des événements et d'autres théories susceptibles de les expliquer de manière efficiente et plus efficace. Comme le dit T. R. Boa (2010, pp. 17-18), « ce n'est pas la sorcellerie qui est non compréhensible, mais c'est tout ce qui est non compréhensible qui est attribué à la sorcellerie ».

Référence bibliographique

- BOA Thiémélé Ramsès, 2010, La sorcellerie n'existe pas, Abidjan, CERAP.
- BONHOMME Julien, 2003, Le miroir et le crâne. Le parcours rituel de la société initiatique Bwete Misoko (Gabon), Thèse de Doctorat.
- CLEMENT Fabrice, « L'esprit ensorcelé. Les racines cognitives de la sorcellerie », in Terrain, n° 41, 2003, pp. 121-136.
- DAKOURI Gadou, in <https://ivoirecritique.blog4ever.com/rencontre-avec-gadou-dakouri-auteur-de-la-sorcellerie-une-realite-vivante-en-afrique> consulté le 03/05/2018.
- DELOBSON Dim, 1934, Les secrets des sorciers noirs, Librairie Émile Noury, Paris.
- Dictionnaire de l'académie française, 1798, éditions eBooksFrance, 5ème édition.
- EVANS-PRITCHARD Edward Evan, 1972, Sorcellerie, oracles et magie, chez les Azandé, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines.
- FAVRET-SAADA Jeanne, 1977, Les mots, les morts, les sorts, Paris, Gallimard.
- GESCHIERE Peter, 2005, Sorcellerie et politique en Afrique, Paris, Karthala.
- LÉVY-BRUHL Lucien, 1963, Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, Paris, P.U.F.
- LÉVY-BRUHL Lucien, 1960, La mentalité primitive, Paris, P.U.F, 15e édition.
- MALINOWSKI Bronislaw, 1941, 1970, Les dynamiques de l'évolution culturelle, Trad. de l'anglais par Georgette Rintzler, Paris, Payot.
- MOISSET Jean, « La synchronicité, qu'est-ce ? » <http://www.alliancespirite.org/textes/mysteres-des-coincidences-251.html> consulté le 15/08/2017.
- MRUGALA Karine, « Robert Muchemled : La sorcière au village », in [http://renaissance.mrugala.net/Sorcellerie/Sorcellerie%20\(par%20Mrugala%20K.\)/Muchemled1.htm](http://renaissance.mrugala.net/Sorcellerie/Sorcellerie%20(par%20Mrugala%20K.)/Muchemled1.htm) consulté le 01/03/2019.
- VÉZINA Jean-François, 2012, Les hasards nécessaires, Montréal, Les Éd. de l'Homme.

