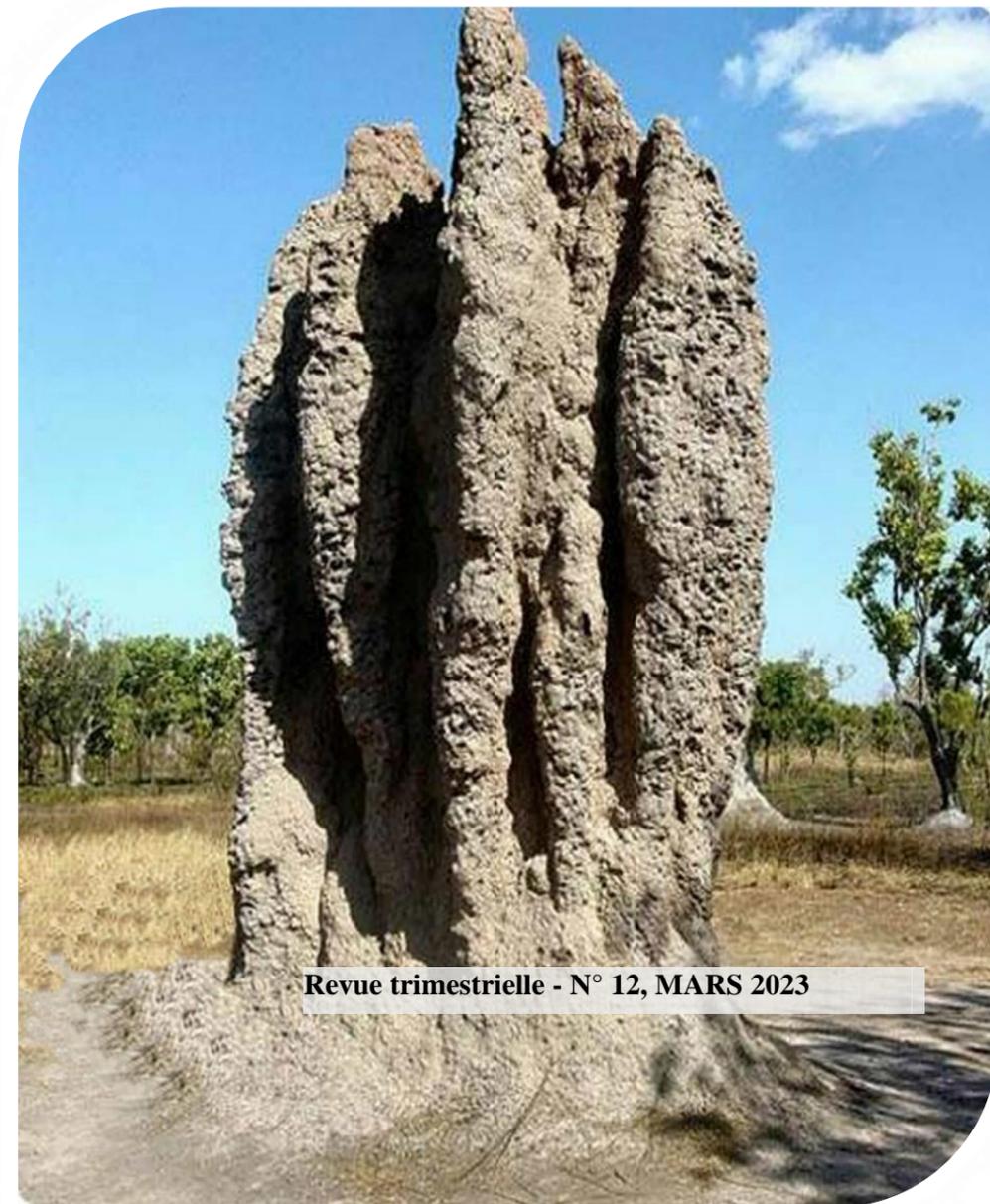


# Đamá Nínau

REVUE INTERDISCIPLINAIRE  
LETTRES, ARTS ET SCIENCES HUMAINES



Revue trimestrielle - N° 12, MARS 2023

REVUE TRIMESTRIELLE - N° 12 Đamá Nínau | REVUE INTERDISCIPLINAIRE LETTRES, ARTS ET SCIENCES HUMAINES

Mise en page et Impression

**IMPRIMERIE ST LOUIS**

53, Rue N'ZARA Doulassamé Face Première Eglise Baptiste du TOGO

BP: 61536 / Tel Bureau: (228) 22 22 10 45 / Mobile : (228) 90 12 37 30

E-mail: [imprimerie.stlouis@yahoo.fr](mailto:imprimerie.stlouis@yahoo.fr)

"Dama Ninao" est une revue scientifique interdisciplinaire qui accepte et publie tous les articles relevant des Lettres, Arts et Sciences Humaines. A cet effet, elle s'intéresse aux études et théories littéraires, linguistiques, sociologiques, philosophiques, anthropologiques et historico-géographiques. La Revue "Dama Ninao", entendu "L'Entente" en langue kabyè du Nord Togo, est créée dans l'intention de matérialiser la mondialisation ou la globalisation qui s'opère avec l'esprit d'équipe et d'échanges et la désuétude du monde autarcique. Le monde scientifique universitaire ne peut échapper à cet esprit d'équipe qui fonde un creuset où « le fer aiguisé le fer », les échanges se croisent, puis s'entremêlent pour aboutir à une reconstruction des connaissances scientifiques individuelles dans la collectivité.

La Revue Dama Ninao nous renvoie à la Civilisation de l'Universel du poète sénégalais Léopold Sédar Senghor, qui prône la porosité des âmes avec l'acceptation de l'autre, de ce qu'il dispose d'utile pour mon avancement : sa civilisation, sa culture, sa langue ... Elle se fonde notamment sur la philosophie de Paul Ricœur qui préconise la perception de Soi-même comme un autre. Considérer soi-même comme un autre aux yeux de l'autre, nous amènerait à faire taire nos distensions et ressentiments afin de redimensionner notre espace, reconstruire notre histoire et notre société.

La Revue Dama Ninao s'est inspirée de la nature. Des insectes en miniature nous produisent de bels chefs-d'œuvre architecturaux, conjuguent leur génie créateur et leur force dans la patience et dans la tolérance. Ils créent des œuvres monumentales qui dépassent l'entendement humain, les termitières. A cet effet, la nature semble nous parler, nous guider, nous instruire dans le silence. Seules ces créations nous interpellent sans autant faire de nous des disciples. Comme la termitière qui, pour la plupart du temps, est une composante de maillons surgissant de la même matière, la Revue Dama Ninao se veut une termitière scientifique dont les enseignants-chercheurs en sont les maillons.

Au confluent de diverses sciences, la Revue Dama Ninao se propose de promouvoir la recherche scientifique et universitaire en impulsant le dialogue interdisciplinaire, le dialogue entre divers champs disciplinaires et divers contributeurs du monde universitaire.

**Professeur Koutchoukalo TCHASSIM**

**Université de Lomé**

## **ADMINISTRATION DE LA REVUE**

**Directeur de publication et rédacteur en chef :**

**Professeur TCHASSIM Koutchoukalo**, Université de Lomé

**Directeur de rédaction :**

**SILUE Lèfara (Maître de Conférences)**, Université Félix Houphouët Boigny

### **Comité Scientifique**

Professeur Yaovi AKAKPO, Université de Lomé (Togo), Professeur Kodjona KADANGA, Université de Lomé (Togo), Professeur Xavier GARNIER, Université Paris 3 (France), Professeur Norbert VIGNONDE, Université de Bordeaux (France), Professeur Adama COULIBALY, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire), Professeur Pierre MEDEHOUEGNON, Université d'Abomey-Calavi (Bénin), Professeur Mamadou KANDJI, Université de Cheikh Anta Diop (Sénégal), Professeur Komla Messan NUBUKPO, Université de Lomé (Togo), Professeur Amadou LY, Université de Cheikh Anta Diop (Sénégal), Professeur Kazaro TASSOU, Université de Lomé (Togo), Professeur Simon Agbeko AMEGBLEAME, Université de Lomé (Togo), Professeur Komlan Sélom GBANOU, Université de Calgary (Canada), Professeur Nicoué GAYIBOR, Université de Lomé (Togo), Professeur Alain-Joseph SISSAO, Institut des Sciences des Sociétés (Burkina Faso), Professeur Komla Essowè ESSIZEWA, Université de Lomé (Togo), Professeur Gneba KOKORA, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire), Professeur Louis OBOU, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire), Professeur Ataféi PEWISSI, Université de Lomé (Togo), Pr Vicente Enrique Montes Nogales, Universidad de Oviedo (Espagne), Pr FAYE Mamadou, Université Cheikh Anta Diop de Dakar (Sénégal).

### **Comité de lecture**

Professeur Koutchoukalo TCHASSIM, Université de Lomé (Togo), Professeur Okri Pascal TOSSOU, Université d'Abomey-Calavi (Bénin), Professeur Gbati NAPO, Université de Lomé (Togo), Professeur Didier AMELA, Université de Lomé (Togo), Professeur Komi KOUVON, Université de Lomé (Togo), Dr Komi BEGEDOU, Université de Lomé (Togo), Dr Koffi Dodzi NOUVLO, Dr Kpatimbi TYR, Université de Lomé (Togo), Dr Lèfara SILUE, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire), Dr Christian ADJASSOH, Université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte d'Ivoire), Dr Bi Boli GOURE, Institut Polytechnique Félix Houphouët-Boigny de Yamoussoukro (Côte d'Ivoire), Dr Moussa PARE, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire), Dr Xolali MOUMOUNI-AGBOKE, Université de Lomé (Togo), Dr Anoumou AMEKUDJI, Université de Lomé (Togo), Dr Raphaël YEBOU, Université d'Abomey-Calavi (Bénin).

### **Comité de rédaction**

Professeur Koutchoukalo TCHASSIM, Xolali MOUMOUNI-AGBOKE, Maître de Conférences, Lèfara SILUE, Maître de Conférences, Wonouvo GNAGNON, Assistant, DOUHADJI Kossi, doctorant, Université de Lomé.

Contact : [revuedamaninao@gmail.com](mailto:revuedamaninao@gmail.com)

## LIGNE EDITORIALE DE LA REVUE DAMA NINAO

**Dama Ninao** est une revue scientifique internationale. Dans cette perspective, les textes que nous acceptons en français ou anglais sont sélectionnés par le comité scientifique et de lecture en raison de leur originalité, des intérêts qu'ils présentent aux plans africain et international et de leur rigueur scientifique. Les articles que notre revue publie doivent respecter les normes éditoriales suivantes :

### La taille des articles

Volume : 10 à 15 pages ; interligne 1.5, police 12 pour le corps du texte et les courtes citations; police 11 pour les longues citations, Times New Roman, les références des citations doivent être incorporées dans le texte. Exemple : Guy Rocher (1968, p. 29), pas de référence en foot-notes à l'exception de quelques commentaires.

### Ordre logique du texte

- Un **TITRE** en caractère d'imprimerie et en gras. Le titre ne doit pas être trop long ;
- Un **Résumé (Abstract)** de 8 lignes en français et anglais, en interligne simple, suivi de 6 Mots clés (Key-words)
- Une **Introduction** : elle doit avoir une problématique, une méthode et une structure.
- Un **Développement** : les articulations du développement du texte doivent-être titrées comme suit :
  - 1-Pour le **Titre** de la première section
    - 1-1-Pour le **Titre** de la première sous-section
    - 1-2- Pour le **Titre** de la deuxième sous-section
  - 2- Pour le **Titre** de la deuxième section
    - 2-1-Pour le **Titre** de la première sous-section
    - 2-2- Pour le **Titre** de la deuxième sous-section
  - 3- Pour le **Titre** de la troisième section (si l'auteur de l'article le souhaite)
- Une **Conclusion** : elle doit être courte, précise et concise en mettant en relief l'authenticité des résultats de la recherche.

- **Bibliographie** (Mentionner uniquement les auteurs cités)

Les divers éléments d'une référence bibliographique sont présentés comme suit :  
NOM et Prénom (s) de l'auteur, Année de publication, Zone titre, Lieu de publication,  
Zone Editeur.

Exemples:

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

-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. (Pour les articles).

## SOMMAIRE

### ❖ LETTRES ET LANGUES

1. ENJEUX TRANSCENDANTAUX DES PRATIQUES SACRALES DE L'ECRITURE CHEZ MALLARME ----- 5  
BOUMY Koué Kévin, Université Félix Houphouët-Boigny (Abidjan, Côte d'Ivoire)  
TRAORÉ Bakary, Université Félix Houphouët-Boigny (Abidjan, Côte d'Ivoire)
2. TRAITS ET PORTRAITS D'ANIMOTS DANS *LES RACINES DU CIEL* DE ROMAIN GARY ----- 26  
FAYE Mamadou, Université Cheikh Anta Diop (Dakar)
3. FEMME SUJET ET FEMME OBJET : APPROCHE GENRE ET FEMINISTE DE L'ŒUVRE TROIS FEMMES PUISSANTES DE MARIE NDIAYE----- 46  
Pr TCHASSIM Koutchoukalo, Université de Lomé (Togo)
4. A CRITIQUE OF CHAOTIC BODIES: A CROSSED READING OF THE POSTHUMAN IN TADE THOMPSON'S *ROSEWATER: THE WORMWOOD TRILOGY, BOOK ONE* (2018)----- 71  
TUO Souleymane, Université Peleforo GON COULIBALY, Korhogo (Côte d'Ivoire)

### ❖ SCIENCES JURIDIQUES ET POLITIQUES

5. VALEURS RÉPUBLICAINES CONSTITUTIONNALISÉES, DISCOURS PRÉSIDENTIELS ARTICULÉS, ETHNICITÉ ET CHAPPE DE PLOMB DU TRIBALISME AU CAMEROUN ----- 88  
MEDOU NGOA Fred Jérémie, Université de Douala (Cameroun)

### ❖ SCIENCES HUMAINES

6. PRIX DU SESAME DANS LA REGION DE LA KARA AU NORD-TOGO PRICE OF SESAME IN THE KARA REGION IN NORTHERN TOGO----- 124  
PERE Abalo Hodabalo, Université de Kara (TOGO)  
AMEGNA Komla Uwolowudu, Université de Kara (TOGO)  
GUEZERE Assogba, Université de Kara (TOGO)

7. LA VILLE AFRICAINE MODERNE POSTCOLONIALE OU LA METAPHORE  
DRAMATIQUE D'UNE AUTHENTICITE CULTURELLE ----- 145  
CAMARA Stanislas Modibo, Université Péléforo GON COULIBALY (Côte  
d'Ivoire)
8. ONOMASTIQUE DES MARCHÉS DE POINTE-NOIRE----- 161  
ZIDI Joseph, Université Marien Nguabi (Congo)

## ENJEUX TRANSCENDANTAUX DES PRATIQUES SACRALES DE L'ÉCRITURE CHEZ MALLARME

**Koué Kévin BOUMY**

[kouekevin2@yahoo.fr](mailto:kouekevin2@yahoo.fr)

Université Félix Houphouët-Boigny (Abidjan, Côte d'Ivoire)

&

**Bakary TRAORÉ**

[traorebakary29@yahoo.fr](mailto:traorebakary29@yahoo.fr)

Université Félix Houphouët-Boigny (Abidjan, Côte d'Ivoire)

**Résumé.** Sur le Néant né de la « mort de Dieu » (Nietzsche F., 1967, p. 137-138) au XIX<sup>ème</sup> siècle, les poètes maudits avec Mallarmé en place honorable, fondent un nouvel espoir dans la transcendance par le langage. Parallèlement au schéma religieux dans lequel l'être est tenu de « s'anéantir pour établir la réceptivité du Divin » (A. Stanguennec 1992, p 81), par une austérité comportementale, une vie minimaliste ou une entière dévotion, Mallarmé sacralise le langage poétique par des pratiques ascétiques (hermétisme, obscurité syntaxique...) qui en rajoutent aux mystères originels de la poésie ; car « toute chose sacrée et qui veut demeurer sacrée, s'enveloppe de mystère » (Mallarmé S., 1862, p. 127). Mallarmé pense que la pratique sacrale du langage poétique permet de percer le mystère de l'être et du monde. La finalité de cette étude est de montrer que l'enjeu transcendantal et spirituel motive le mystère mallarméen et éloigne définitivement sa poésie de toute compréhension univoque.

**Mots clés.** Sacré – Langage – Mystère – Hermétisme - Transcendance – Spiritualité

**Abstract.** On the Nothingness born of the “death of God” (Nietzsche F., 1967, p. 137-138) in the 19th century, the accursed poets with Mallarmé in an honorable place, found new hope in transcendence through language. Parallel to the religious scheme in which the being is required to "annihilate itself to establish the receptivity of the Divine" (A. Stanguennec 1992, p 81), through behavioral austerity, a minimalist life or complete devotion, Mallarmé sanctifies the language poetic through ascetic practices (hermetism, syntactic obscurity, etc.) which add to the original mysteries of poetry; because “everything that is sacred and that wants to remain sacred, is shrouded in mystery” (Mallarmé S., 1862, p. 127). Mallarmé thinks that the sacred practice of poetic language makes it possible to pierce the mystery of being and of the world. The purpose of this study is to show that the transcendental and spiritual issue motivates Mallarmé's mystery and definitively distances his poetry from any unequivocal understanding.

**Key words** : Sacred – Language – Mystery – Hermeticism - Transcendence – Spirituality.

## **Introduction**

Le “décide” nietzschéen dans un XIX<sup>ème</sup> siècle de pessimisme radical, en même temps qu’il consacre l’idée d’un vide tutélaire, réactualise l’inaliénable besoin humain d’ordonnateur céleste, bienveillant et protecteur. La vacuité ainsi générée par cette éviction du Divin, fonde une poignée de poètes postromantiques, avec Stéphane Mallarmé en place honorable, à promouvoir eux aussi une force suppléante : le langage pur, unique passerelle pour côtoyer le Beau et l’Idéal qui rayonnent désormais dans le ciel poétique. Toutefois, cette relation verticale qui emprunte au religieux ses habituels schémas argumentatifs, exige ses propres postures ascétiques et sacrales comme critères d’éligibilité aux fastes célestes. Car, « si la relation au monde profane est dangereuse pour le salut de l’âme, alors il faut s’investir le plus possible dans l’univers des pratiques sacrales : dévotions, cycles liturgiques organisant le temps, rites sacramentaires et autres » (Rousseau L, 1980, p. 442-443). Comme la tacite nécessité religieuse de « s’anéantir pour établir la réceptivité du Divin » (A. Stanguennec, 1992, p 81) en s’imposant une austérité comportementale, une vie minimaliste et une entière dévotion ; le langage pur qui se suffit à lui-même au firmament, requiert des dispositions ascétiques qui l’exonèrent de toute démocratisation qui en altérerait inmanquablement le caractère sacré. « Toute chose sacrée [écrit Mallarmé] et qui veut demeurer sacrée, s’enveloppe de mystère. Les religions se retranchent à l’abri d’arcanes dévoilés au seul prédestiné : l’art a les siens. » (Mallarmé S., 1862, p. 127). Le sacré, cette notion anthropologique de restriction culturelle ou religieuse, qui figure la croyance de l’homme en un principe supérieur, celui du monde non intelligible, autorise une interprétation originale chez Mallarmé. La pratique ascétique de l’écriture, soustraite de toute vulgarité et de tout

soupçon de démocratisation désastreuse, fonde le sacré mallarméen. Le questionnement et l'analyse des particularités formelles et structurales de l'emblématique *Poésies*, nous motive à une série d'interrogations contextuelles et stylistiques. Quels sont les fondements historiques et métaphysiques de la réinvention mallarméenne d'une relation verticale avec une nouvelle énergie tutélaire ? Comment une telle redéfinition impose-t-elle de nouvelles postures et dispositions dans l'écriture ? Quelle est la phénoménologie de cette pratique sacrale, indispensable pour une éligibilité au ciel poétique ? Quel est l'intérêt transcendantal ou spirituel d'un traitement austère, donc sacré du poème ? Des éléments de réponse agencés progressivement nous permettront de tenter de dénouer le nœud de l'obscurité mallarméenne. Pour ce faire, nous aborderons les modalités théoriques préalables de la réinvention d'une nouvelle force tutélaire. Ensuite, il sera question des manifestations concrètes du mystère mallarméen. A commencer par l'hermétisme, vu certes comme difficulté d'interprétation littérale, mais également comme impératif stylistique. La carapace mystérieuse de l'œuvre de Mallarmé réside également dans son illisibilité syntaxique qui procède de la désarticulation grammaticale ou des tentatives de "déponctuation" du poème. D'autres bizarreries de style recouvrent le vers mallarméen d'un voile sombre qui épaissit le mystère et renforce l'idée du sacré. Pour finir, l'accent sera mis sur la capacité d'un tel langage à percer les mystères du monde afin que la transcendance s'opère.

## **1- Mallarmé et le déicide nietzschéen : du vide tutélaire à la réinvention**

### **d'une énergie transcendante**

#### **1-1- De la Mort de Dieu à l'émergence du Néant**

Les pratiques sacrales de l'écriture chez Mallarmé se font dans une fin du XIX<sup>ème</sup> siècle dominée par le pessimisme radical qui admet l'idée que le monde est sous la houlette d'un mal inapaisable. Un mal fondamental qui transparaît dans une missive que Flaubert (1841) adresse à Ernest Chevalier : « Le temps n'est plus où les cieux et la terre se mariaient dans un immense hymen ; le soleil pâlit et la lune devient

blême à côté des becs de gaz. Chaque jour, quelque astre s'en va, hier c'était Dieu, aujourd'hui l'amour, demain l'art »<sup>1</sup>. Cette inquiétude métaphysique est encore accentuée par le tonitruant déicide revendiqué par Nietzsche en 1882 : « N'entendons-nous rien du bruit des fossoyeurs qui ont enseveli Dieu ? (...) ! Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c'est nous qui l'avons tué ! » (Nietzsche F., 1967, p 137-138). Même si cette audace n'est qu'une métaphorisation de la déconstruction, voire de la mise en doute des règles et préceptes religieux qui régissent la société, elle inaugure une période d'incertitude dans les milieux littéraires et artistiques, et particulièrement poétiques. Ce déicide ou l'idée de déicide qu'une telle affirmation implique a été encore mieux vécu dans le vers mallarméen. Sartre JP (1986, p. 67) écrit : « Plus et mieux que Nietzsche, Mallarmé a vécu la mort de Dieu ». Meillassoux Q. (2021, p.107), renchérit : « Mallarmé est d'évidence un poète de la mort de Dieu ». Cette mort de Dieu consacre symboliquement le retrait de l'ordonnateur cosmique et céleste et laisse place au Néant, comme non-être transcendantal. Le Néant né de la tragédie du divin colonise l'œuvre poétique de Mallarmé. Faisant référence à l'auteur de *Poésies*, Wattiau B. et Georges J., (1996, p.42), écrivent : « Une des premières expériences de désillusion provient bien de cette rencontre avec le vide lié à l'impasse de la mort de Dieu ».

Dans le poème l'Azur, le mot "Dieu" est suppléé par "Ciel"

« - Le Ciel est mort. - Vers toi, j'accours ! donne, ô matière

L'oubli de l'Idéal cruel et du Péché

A ce martyr qui vient partager la litière

Où le bétail heureux des hommes est couché ». (« L'azur », pp 20-21)

La crise métaphorisée dans cette strophe est avant tout civilisationnelle et religieuse car « ce ciel défait est d'abord le ciel chrétien, dont l'évanouissement dit l'éclipse

<sup>1</sup> Lettre de Flaubert à Ernest Chevalier du 21 Septembre 1841, reprise par Gisèle Seginger.

divin, le reflux de toute transcendance » (Scépi H, 2008, p. 86). Toutefois, la chute du divin, donc la crise de la foi et le vide tutélaire qu'elle implique, peut symboliser, par retournement, le deuil de la pureté poétique. Mallarmé S. (1897, p. 29) n'a-t-il pas noté avec force que « la littérature, privée de timonier [Victor Hugo], devient le bateau ivre ballotté entre les écueils des vers de circonstance et du salmigondis symboliste » ? Il est clair que l'altération contemporaine progressive et irréversible du vers est prégnante et constitue le point de départ d'une certaine sacralisation de l'écriture que Mallarmé semble annoncer :

« La poésie est dès lors livrée au désœuvrement, dont le poème [l'Azur] retrace le procès. Le ciel ne contient plus les promesses d'assomption totale qu'un esprit encore enchanté pouvait lui prêter. Le rien l'habite. (...) De même que l'Azur est un mot privé de substance qui désigne un lieu vacant, une illusion pure, une image sans signifié que celui du néant, de même le poème se définit comme une entreprise chimérique, un acheminement impossible de la parole orientée vers une absence, vers une irrémédiable. » (Scépi H, 2008, p. 87)

Il est aisé de noter que le rien transcendantal et poétique reste le point de départ d'une redéfinition de la trajectoire vers une nouvelle réalité tutélaire. Les champs disciplinaires s'activent à se réinventer un ordonnateur suprême, en paraphrasant le cheminement religieux. Nietzsche F., (1950, p. 284) écrit : « Nous autres philosophes et esprits libres, à la nouvelle que le "Dieu ancien est mort", nous nous sentons illuminés d'une aurore nouvelle ». La poésie pessimiste qui explore désormais des voies de la transcendance pour s'offrir une caution métaphysique, s'en mêle. Pinson JC., (2004, p. 3) note, avec raison :

« Au désenchantement du monde moderne et de la philosophie elle-même, la poésie a pu sembler pouvoir offrir la bouée de secours de son propre Dieu. Qu'il suffise ici de rappeler le philosophème de Heidegger : seul un Dieu - et il ne peut être que celui des poètes - pourrait désormais nous sauver ».

Dieu n'est donc plus l'ultime horizon éthique et métaphysique de l'humanité ; les poètes inventent des univers ou même des créatures suppléant le Tout-puissant. Mais à quel prix ? Quel est le cadre de la mise en place d'impératifs sacraux pour espérer l'accès au ciel de la poésie ?

### **1-2- Invention d'un nouvel ordre céleste et impérativité des pratiques sacrales**

S'il n'est point erroné de considérer la dimension parfois immanente du sacré, il est aussi juste de noter que les pratiques sacrales sont étroitement liées à la transcendance. Bélanger-Michaud (2013, p.33) révèle justement que « si le sacré n'est pas la transcendance, la transcendance semble essentielle pour penser le sacré (...) Nier qu'il y ait un rapport entre transcendance et sacré conduit un peu à nier le sacré comme concept et comme réalité ». Le besoin d'un nouvel ordre transcendantal suite au deuil de Dieu a suscité quelques initiatives à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle. Quelques poètes se sont autoproclamés prophètes, mages qui pénètrent l'essence des choses. L'exemple de Rimbaud, le "poète-voyant", reste révélateur. La lettre du poète-voyant à Paul Demeny, reprise par Méléra M.-Y. (1946, p.31), résume toute la théorie rimbaldienne :

« Le poète se fait voyant par un long, immense et raisonné dérèglement de tous les sens. Toutes les formes d'amour, de souffrance, de folie ; il cherche lui-même, il épuise en lui tous les poisons, pour n'en garder que les quintessences. Ineffable torture où il a besoin de toute la foi, de toute la force surhumaine, où il devient entre tous le grand malade, le grand criminel, le grand maudit, - et le suprême Savant ! »

C'est noter clairement que le poète a le rare privilège de détenir le sens d'une pénétration particulièrement aiguë et d'accoster l'inconnu. Avec Rimbaud, le poète devient ce prophète qui s'attribue la faculté de percer le mystère de l'absolu. Le poète inaugure ainsi une sorte de vie spirituelle sans Dieu. D'autres poètes, sans renoncer ouvertement à l'existence d'un Dieu vaincu, s'inventent des forces suppléantes,

nouveaux ordonnateurs cosmiques. Le Comte de Lautréamont invente Maldoror, un héros monstrueux qui s'arroge toutes les qualités divines : « Jusqu'à quand garderas-tu le culte vermoulu de ce Dieu [...] ce manitou horrible (...) je n'envie rien au Créateur ; [...] je lui ferai comprendre qu'il n'est pas le seul maître de l'Univers ; que plusieurs phénomènes opposent [...] un formel démenti à la viabilité de l'unité de la puissance » (p49). « ...Nous vivons, tous les deux [Maldoror et le Tout-puissant], comme deux monarques voisins qui connaissent leurs forces respectives qui ne peuvent se vaincre l'un l'autre [...]. » (p.310)

De toute la frénésie autour de la succession d'un Dieu désormais en retrait, Stéphane Mallarmé garde une position surprenante, avec la déification du langage (poésie) pur qui réside dans le ciel poétique. Dès lors l'Idéal, l'Azur ou l'Absolu deviennent les symboles de la perfection. Roger B., (1997, p. 5) note : « Historique est l'idée, aiguë, d'un crépuscule des dieux et d'une retraite de Dieu, qui redonne force, en soi factice, aux mythes et révèle donc le seul mythe vivant : le langage ». La quête du langage pur devient une sorte de parcours métaphysique et impose ses propres règles. N'accèdent aux fastes éthérés que ceux qui auront travaillé le vers à la perfection. Comme les chrétiens font preuve de piété et de vie minimaliste pour bénéficier des délices du paradis, les « happy few » qui ambitionnent d'humer les senteurs du ciel poétique doivent s'adonner à des pratiques sacrales du langage. Comment se présente donc le travail ascétique sur le langage ?

## **2-Pratiques ascétiques de l'écriture poétique : un schéma argumentatif parareligieux**

Toute recherche des béatitudes célestes impose dans la culture religieuse (qu'elle soit chrétienne, musulmane ou toute autre religion) une droiture comportementale, des privations parfois terribles, une vie marginale et minimaliste. Aussi les pratiques isolationnistes de l'écriture poétique de Mallarmé procèdent-elles d'une quête métaphysique d'un langage pur, beau et soustrait de toutes les impuretés de l'ici-bas. L'œuvre poétique déconstruite, amputée de ses insuffisances consacrées

par la rigueur classique du culte formel, devient ainsi une sorte d'instrument spirituel. Plusieurs stratégies sont mises au point comme exigences sacrales d'accès au ciel poétique.

### **2-1- L'hermétisme comme pratique ascétique et mystérieuse de l'écriture**

Toute communauté (religieuse) érige involontairement ou non un cordon hermétique autour d'elle. Appartenir à une communauté, c'est en détenir les codes et les règles de conduite pour être éligible à ses glorieuses promesses de salut. De même, le ciel poétique, pour Mallarmé, impose aux aspirants une pratique quasi mystérieuse du langage. Les prémisses de cette pratique transparaissent clairement dans son métatexte, précisément dans une lettre à son ami Henri Cazalis : « Monsieur, Mon style est souffrant. Il donne parfois des signes de compréhensibilité qui me navrent. On finirait par me comprendre. Je voudrais que vous m'injectassiez quelque peu René Ghil. Avec ça, je puis être tranquille »<sup>2</sup>. Quand on sait que René Ghil pratique une sorte de mystique matérialiste du langage, se référer à cette grande figure des marges, c'est prendre le parti de l'obscur. Toute entreprise de cerner la quintessence du discours mallarméen est malaisée. Barbara J. (1995, pp. 751- 752), écrit :

« La lecture d'un texte de Mallarmé peut se révéler une expérience déconcertante pour quelqu'un habitué à chercher un message "derrière" ou "dessous" le texte. Mallarmé ne propose pas de signification mais institue un processus. Plutôt que supputer ce que le poète a voulu dire, le lecteur doit rechercher ce que le langage est en train de faire. En d'autres termes, le lecteur apprend à reconnaître que c'est la recherche du sens qui est significative ».

---

<sup>2</sup> Les première phrases d'une lettre attribuée à Stéphane Mallarmé, parue dans l'hebdomadaire « La vie parisienne » du 7 novembre 1989, p 16.

L'écriture de Mallarmé est mystérieuse et remplie de zones opaques. Le renoncement à un style accessible est annoncé dans le poème « Las de l'amer repos » :

« Dans le terrain avare et froid de ma cervelle,  
 Je veux délaissier l'Art vorace d'un pays  
 Cruel, et, souriant aux reproches vieillis  
 Que me font mes amis, le passé, le génie,  
 Et ma lampe qui sait pourtant mon agonie » (Las de l'amer repos p. 16)

Mallarmé a la ferme conviction que, comme les hiéroglyphes qu'il considère comme un langage mystérieux et sacré, la poésie devrait posséder une typographie propre qui serait hermétique. Des enchevêtrements improbables et des alliages impossibles épaississent le mystère sur l'écriture de Mallarmé. « A la nue accablante » reste une curiosité sur laquelle butte la presque totalité des critiques. La strophe 3 de « Azur » est également d'une obscurité offensante :

« Brouillards, montez ! versez vos cendres monotones  
 Avec de longs haillons de brume dans les cieux  
 Que noiera le marais livide des automnes,  
 Et bâtissez un grand plafond silencieux ! » (L'Azur p.20)

En clair, Mallarmé a une saine conception de l'art, fondement du sacré, qui ne doit échoir aux mains vulgaires. Il a donc conscience que : « qui parle autrement que tout le monde risque de ne pas plaire à tous ; mieux, de passer pour obscur aux yeux de beaucoup. (...) L'attrait de cette poésie tient à ce qu'elle est vécue comme un privilège spirituel : elle semble élever au plus haut degré de qualité, moyennant l'exclusion de la foule profane. » (Mallarmé S, 2021 : p. 60)

Les textes poétiques mallarméens sont donc truffés d'ellipses, de périphrases, d'inversions ou de mots rares et énigmatiques. Les vers deviennent incantatoires et au bord de l'évanescence spirituelle. Il ne lui reste qu'à « protéger son œuvre sous le

voile d'un langage nouveau par lui inventé. Clarté serait trahison, ouverture au sacrilège » (sd, p. 290).

## 2-2- Désagrégation syntaxique et “déponctuation” comme exigences du sacré

La poésie a toujours observé une sorte de neutralité sur la question de la syntaxe, qui pourtant participe activement à la production du sens. Le fonctionnement grammatical du poème est minimaliste, contrairement à la prose linéaire. Pour Lucien V. (2007, p.9) :

« Même dans la poésie ancienne et classique, dans la grande poésie issue des recherches de la Pléiade, qui mérite d'ailleurs beaucoup plus d'être appelée discours en vers, discours narratif, discours philosophique, discours didactique, discours argumentatif, le statut et les proportions de la composante syntaxique ne sont pas prédominants ni particulièrement prégnants ».

Ce rôle mineur de la syntaxe dans la construction du texte poétique est réaffirmé par la barde du romantisme : « Guerre à la rhétorique, paix à la syntaxe » Béchar H., (1988, p.99).

A la syntaxe déjà discrète, Mallarmé imprime sa marque ; sans doute guidé par la conception toujours sacrale de l'écriture. Dans une approche syntaxique qui selon C. Tisset (1999, p.40), «ne suit pas les règles de détente logique, de clarté dans la décomposition analytique, de sécurité dans le cadre d'une norme. Elle est éclatement dans sa structure, condensation des rapports ». Il inaugure une sorte de cryptage syntaxique. Les strophes dans *Poésies* ne suivent pas nécessairement les règles consolidées de la cohérence interne. Le poème “Le Tombeau de Charles Baudelaire” montre à quel point il opère un maniement poético-cryptique de la syntaxe. Dans ce 1<sup>er</sup> quatrain, le sens ne circule pas et le poète en rajoute sur les silences originels de la composante syntaxique du texte poétique :

« Le temps enseveli divulgue par la bouche

Sépulcrale d'égout bavant boue et rubis

Abominablement quelque idole Anubis

Tout le museau flambé comme un aboi farouche » (« Le tombeau de Baudelaire », p 61)

Au-delà du contenu ambigu de ce poème sur le tombeau de l'auteur des *Fleurs du Mal* qui serait un « temple enseveli », un « sépulcre » qui donne sur l'extérieur par une « bouche d'égout », il est quasiment impossible de cerner la cohérence interne de ce quatrain. Alain Vaillant (2005, p. 373) analyse ainsi la phrase poétique mallarméenne :

« A l'intérieur de la phrase poétique, le maniement de la syntaxe suit cette même tactique d'implication qui consiste, non pas à supprimer la cohérence de la phrase, mais à en gommer les marques lisibles en faisant l'économie du maximum d'outils syntaxiques et en perturbant l'ordre habituel des mots ».

Au niveau de cet étrange quatrain, le critique note que ni le sens ni la syntaxe ne permettent de déterminer si « bavant boue et rubis » qualifie la bouche d'égout ou Anubis.

Ces libertés prises vis-à-vis de la rigueur syntaxique ne peuvent qu'épaissir le mystère mallarméen et rendre plus prégnante l'idée d'une pratique sacrale de l'écriture. La torture contre la syntaxe reste flagrante dans les deux (2) premiers quatrains de « A la nue accablante » :

« À la nue accablante tu

Basse de basalte et de laves

À même les échos esclaves

Par une trompe sans vertu

Quel sépulcral naufrage (tu

Le sais, écume, mais y baves)

Suprême une entre les épaves

Abolit le mât dévêtu » (A la nue accablante, p. 71)

La syntaxe narrative désagrégée est complétée par un emploi subversif voire minimaliste de la ponctuation. La ponctuation, moteur rythmique, qui devrait participer activement à l'organisation du poème et orchestrer le mouvement des mots, des vers et des strophes, est parfois soustraite ou employée à minima. Drillon J. (1991, p.51) la trouve « vicieuse, phonologiquement et sémantiquement insuffisante ». A cette insuffisance et à son caractère arbitraire décriés par la critique, Mallarmé trouve une solution radicalement étrange : s'en défaire dans plusieurs poèmes pour « le privilège d'offrir, sans cet artifice de typographie, le repos vocal qui mesure l'élan » R. Bellet, (1987, p130). « M'introduire dans ton histoire » reste un exemple abouti d'une déponctualisation assumée :

« M'introduire dans ton histoire  
 C'est en héros effarouché  
 S'il a du talon nu touché  
 Quelque gazon de territoire  
 A des glaciers attentatoires  
 Je ne sais le naïf péché  
 Que tu n'auras pas empêché  
 De rire très haut sa victoire  
 Dis si je ne suis pas joyeux  
 Tonnerre et rubis aux moyeux  
 De voir en l'air que ce feu troue  
 Avec des royaumes épars  
 Comme mourir pourpre la roue  
 Du seul vespéral de mes chars » (M'introduire dans ton histoire, p. 63)

La discontinuité syntaxique et l'usage inattendu de la ponctuation réorientent le sens dans le texte mallarméen, et rendent plus obscur son style. Réserve face à une syntaxe normée et donc réductrice reçue en héritage, et agacé du caractère

fondièrement arbitraire des signes de ponctuation qui corrompent tout élan, Mallarmé trouve le sacré dans ce que l'écriture a de plus subversif. La pureté ou le mystère de l'écriture quêtés à coups d'inattendus, de détournements ou de déponctuations significatifs, imposent un style soufflé et dépouillé. Quelles peuvent en être des enjeux transcendants ou spirituels ?

### **3-Intérêt transcendantal et spirituel du style ascétique**

Toute pratique ascétique -, bien que destinée à forger la beauté de l'âme de sorte à la laisser pénétrer par les béatitudes d'une tutelle spirituelle -, est avant tout une sorte de pénitence et de privation exercées contre soi. C'est ce que traduit Bourguet D, (2004, p. 7) : « L'ascèse implique des restrictions, renoncements ; c'est une réelle discipline de vie ». Prise sous le prisme du christianisme, l'ascèse « désigne alors le mode de vie permettant de suivre les préceptes évangéliques, perçus eux-mêmes comme décrivant les exigences d'une vraie discipline de vie » (2004, p.7). On perçoit chez Mallarmé une discipline similaire, mais dans la conduite des projets d'écriture. Si le corps est par essence le territoire du sacré et qu'il faut le préserver de toute souillure et jouissance paresseuse ; le texte poétique reste parallèlement dans l'esprit mallarméen ce lieu mystérieux qu'il faut épargner de tout aventurisme. Cette posture ascétique n'est généralement pas fortuite. Et Bourguet précise que cette discipline de vie que constitue l'ascèse n'est point un simple plaisir ; l'ascèse est acceptée à cause du but qui le dépasse, à cause des fruits que l'on en escompte et qui en sont l'épanouissement. Une métaphore sportive extraite de la Bible, sans que ce Livre saint ne prononce explicitement le mot "ascèse", atteste :

« Ne savez-vous pas que ceux qui courent dans le stade courent tous, mais qu'un seul remportera le prix ? Courez de manière à le remporter. Tous ceux qui combattent s'imposent toute espèce d'abstinences et ils le font pour obtenir une couronne corruptible : mais nous faisons-le pour une couronne incorruptible. Moi donc, je cours, non pas comme à l'aventure ; je frappe non

pas comme battant l'air. Mais je traite durement mon corps et je le tiens assujetti » (1 Corinthiens 9 : 24-27)

La preuve est faite. Toute disposition ascétique est bâtie sur une promesse qui excède celui qui la prend. Qu'en est-il de la pratique ascétique et sacrale de l'écriture chez Mallarmé ? Quelle est l'attente suprême du poète hermétique et syntaxiquement illisible en soufflant le verbe jusqu'à sa plus mystérieuse expression ?

### **3-1- L'inscription symboliste pour percer le mystère de l'être**

Il n'est plus à démontrer que l'œuvre mallarméenne est un mystère. De la difficulté apparente du sens, on y débouche sur une véritable obscurité frustrante, non sans y déceler une complexité stylistique. Selon Monique Philonenko (1972, p. 329), la lecture de Mallarmé « étonne, choque et scandalise ». Des questionnements subséquents renseignent partiellement :

« Quel langage est-ce là, nouveau en son étrangeté, hermétique, boule ? (...) Quel est-il, celui qui se permet d'ainsi bouleverser, désordonner, désarticuler ce bien commun qu'est la langue, au point d'en obnubiler toute signification immédiate, au profit d'on ne sait quel sens obscur, clair seulement peut-être aux initiés de ce mystère verbal - celui qui réserve ainsi le sens de ses propos « to the happy few ? ».

Que la pratique sacrale de l'écriture mallarméenne inaugure donc un hermétisme et une illisibilité vertigineux, cela ne fait aucun doute. Toutefois, à l'image de l'ascétisme religieux ou sportif, désarticule-t-il [Mallarmé] fortuitement le langage poétique ? Assurément non. Mallarmé ambitionne secrètement de percer le mystère des choses et de déceler l'essence du monde ; conscient que le langage ordinaire « borne la connaissance, limite la réflexion, avec ses mots et expressions tout faits relevant du “ premier degré ” » Fortin N., (2000, p. 92). La nature imparfaite de la langue reçue en héritage ne peut permettre d'accéder à la vérité des choses et au sens du monde. C'est même le sens du symbolisme de raison dans l'œuvre

mallarméenne, afin de « donner un sens plus pur aux mots de la tribu » (p.93). Mallarmé qui considère que le parfait usage du mystère constitue le symbole, confère à son art, la poésie, cette étrange définition : « elle est l'expression, par le langage humain ramené à son rythme essentiel, du sens mystérieux des aspects de l'existence : elle doue ainsi d'authenticité notre séjour et constitue la seule tâche spirituelle »<sup>3</sup>. Il est donc évident que Mallarmé fasse une transcription matérielle du mystère de la vie dans le mystère du langage. La sacralité du langage qui procède de sa nouvelle modélisation, confère une mission nette à Mallarmé pour qui, « nommer une chose », c'est, selon les mots rapportés par Svend J, (1945, p.122), « supprimer trois quarts de la jouissance du poème, qui est faite du bonheur de deviner peu à peu », alors que le rêve réside dans sa suggestion. En suggérant plutôt le mystère des choses au lieu de le dire, le poète qui travaille le vers, se pose en déchiffreur du monde intérieur plein de signes et de sens. « Mallarmé, écrivent Attias JC et Gisel P. (2003 : p. 288), cherche partout et toujours le mystère, l'évocation et de la suggestion ». Jesus Cabral de M. (2007, p.44) est formelle :

« Par “rythme essentiel”, Mallarmé désigne ainsi ce monde de l'intérieur, de l'âme ou de l'idée qu'il a entrevu dès les origines de son œuvre (...). Le travail sur le langage doit mettre à jour ce monde originel. En recherchant dans le monde intérieur, le poète déchiffre un nouveau langage, dit les impressions qu'il a ressenties, les images qu'il a entrevues. Issu d'un monde originel, perçu à la source du sens, le langage est foncièrement original, inouï et inédit ».

La dimension transcendantale du langage poétique de Mallarmé réside dans ce grand bond au-delà du matérialisme. Une telle poésie n'est « ni didactique ni sentimentale », elle est purement ontologique car « son but est de saisir les rapports entre l'homme et l'univers » (p. 44). C'est le sens de ce passage révélateur extrait de

---

<sup>3</sup> Mallarmé, Lettre à Léo d'Orfer, 27 juin 1884, Œuvres complètes,, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1998, p. 782.

sa célèbre « Lettre autobiographique » à Verlaine en 1885 : « l'explication orphique de la terre, qui est le seul devoir du poète et le jeu littéraire par excellence. »

### **3-2- La pureté du langage poétique : un enjeu spirituel majeur**

Dans le religieux, s'engager dans une aventure spirituelle pour l'accomplissement d'un idéal de vie et la conquête d'une sorte de sainteté, n'est jamais sans exigences ascétiques. Les renoncements aux choses du monde, la mortification des sens ou les restrictions alimentaires ou charnelles en font partie. Obéir au rituel sacré en se disposant aux pénitences de tout ordre, c'est bien entendu « un moyen de purification, un exercice qui tend à déposséder l'individu de sa volonté propre, soumise à l'empire des désirs charnels, à rendre l'esprit perméable et docile à la volonté divine » Louis-Combet C., (1997, p.22-23). Pour lui, l'ascèse purificatrice est vécue avec une promesse de joie spirituelle et dans la certitude d'une présence intérieure qui hante l'âme même lorsque celle-ci traverse des périodes d'aridité et d'acédie. Dans la poésie mallarméenne, se dégage un schéma parareligieux, avec pour objet à soumettre à la vie de pénitence, le langage lui-même. Si l'Homme est originellement pécheur, c'est que le langage hérité par Stéphane Mallarmé fourmille également d'imperfections que seul un traitement de choc pourra purifier. L'objectif ultime est de rendre le langage pur afin d'être éligible au paradis artistique. Bouix C., (2014, p. 42) écrit à propos :

« Or, on l'a vu, Mallarmé cherche quant à lui, dans ses poèmes, non plus à se référer à un objet extérieur, mais à une « notion pure » ; « pure », et qui ne peut donc être nommée dans un langage par essence imparfait. Ce rêve d'une langue nouvelle est au centre de son œuvre. En effet, la distinction qu'il effectue entre un langage journalier, prosaïque, et une langue hautement poétique est fondamentale. La poésie sera, chez Mallarmé, le lieu d'une forme d'Idéal ».

L'Idéal, le Beau<sup>4</sup> ou l'Azur sont des horizons de perfection artistique, les places-fortes du ciel poétique qui semble être l'objectif spirituel ultime de toute la poésie du symboliste. Humer les fastes de ces airs de béatitude où siège le dieu de la perfection artistique, c'est au préalable « s'anéantir pour établir la réceptivité du Divin dans le monde » (A. Stanguennec, 1992, p 81) ; c'est également faire le travail harassant de dépoussiérer les mots salis par l'usage quotidien. Au tréfonds du projet de transcendance, par le langage pur, Mallarmé mise sur le salut de l'âme du promoteur du verbe obscur et soustrait de toute vulgarité.

### Conclusion

La quête du sens profond du mystère qui enveloppe la poésie mallarméenne, explique cette étude de l'usage particulier du langage par ce poète obscur. Il ressort nettement qu'une finalité transcendantale et spirituelle préside au style quasi sacré et à une disposition ascétique du langage. Pour arriver à une telle déduction, nous avons exploré toutes les théories mallarméennes du langage poétique ainsi que la structuration de ses vers et constaté que tout part tacitement du vide tutélaire né du déicide nietzschéen. La disparition symbolique de l'ordonnateur céleste dans la poésie pessimiste du XIX<sup>ème</sup> siècle, en même temps qu'elle inaugure l'émergence du néant transcendantal, rend possible l'invention d'énergie suppléante. Cette reconfiguration du relationnel vertical impose inmanquablement aux candidats de l'ici-bas certaines pratiques sacrées, donc ascétiques, pour espérer une éligibilité aux aires supérieures. C'est donc une sorte de réplique du schéma religieux que construit Mallarmé, avec un traitement de choc à l'héritage poétique hérité de l'aristocratie classique. La quête du ciel poétique implique un langage dépouillé de ses

---

<sup>4</sup> La « Beauté » dont il s'agit ici est d'inspiration baudelairienne. Elle relève dans un premier temps de l'étrangeté, c'est-à-dire s'écarte des conceptions classiques, et est bizarre par essence : « Le beau est toujours bizarre. Je ne veux pas dire qu'il soit volontairement, froidement bizarre, car dans ce cas il serait un monstre sorti des rails de la vie. Je dis qu'il contient toujours un peu de bizarrerie, de bizarrerie non voulue, inconsciente, et que c'est cette bizarrerie qui le fait être particulièrement le Beau. » (Zainab El Adraoui, *Cahier d'étude sur la Représentation*, N°3, Décembre 2018, p.54). Le Beau baudelairien est également extrait du mal, il est mystérieux et énigmatique et ne s'oppose pas toujours au laid.

imperfections qui auraient altéré son caractère sacré. Dès lors, la poésie mallarméenne devient, comme le soutient Lloyd J.A (1995, p.56), un sortilège ; le poète, un enchanteur des lettres ; le vers, un trait incantatoire et le livre dans lequel le poète enferme ses sortilèges devient un grimoire. La posture sacrale de l'écriture implique donc un hermétisme qui isole l'œuvre du vulgaire et une totale obscurité grammaticale qui en épaissit le mystère. Marc I, (2001, p.204) trouve que « la syntaxe mallarméenne se caractérise en effet par des rejets, des ellipses, des suspensions, des asymétries, de fréquentes inversions, des disjonctions inhabituelles entre des éléments à haut degré de cohésion et une hypertrophie des enchâssements ». S'il est acté qu'un comportement ascétique reste un gage de recevabilité spirituelle ; il est aussi juste chez Mallarmé qu'un tel traitement sévère du langage, prédispose le poète à pénétrer l'essence des choses. Car, il le dira : « La Poésie est l'expression, par le langage humain ramené à son rythme essentiel, du sens mystérieux des aspects de l'existence : elle doue ainsi d'authenticité notre séjour et constitue la seule tâche spirituelle »<sup>5</sup>. Une des valeurs transcendantales et spirituelles de la poésie chez Mallarmé demeure cette ferme assurance qu'elle ouvre les portes du paradis artistique ; ces aires où règnent le Beau, l'Idéal et l'Azur. En définitive, au-delà du gain spirituel d'une poésie des profondeurs, Mallarmé réussit par une pratique mystérieuse de la poésie, à renforcer ce glorieux orgueil de la poésie qui en fait encore aujourd'hui, un langage supérieur.

### **Références bibliographiques & webographiques**

ATTIAS Jean-Christophe & Gisel Pierre (2003), *De la Bible à la littérature*, Genève, Labor et Fides.

BELANGER-MICHAUD Sara Danièle (2013) *Cioran ou les vestiges du sacré dans l'écriture*, Montréal, Éditions XYZ.

---

<sup>5</sup> Mallarmé, Lettre à Léo d'Orfer de juin 1884, Correspondance, p. 572.

- BEHAR Henri (1988), *Littéruptures*, Paris, L'âge d'homme.
- BELLET Roger (1987), *Stéphane Mallarmé : l'encre et le ciel*, Seyssel, Editions Champ Vallon.
- BOURGUET Daniel (2004), *Un chemin de liberté : l'ascèse*, Lyon, Editions Olivetan.
- BOUIX Christopher (2014), *Stéphane Mallarmé : une poétique du labyrinthe*, Paris, Université Paris IV Sorbonne.
- DRILLON Jacques (1991), *Traité de la ponctuation*, Paris, Gallimard, « Tel ».
- FORTIN Nathalie (2000), *Mallarmé et la quête du « rythme essentiel » ou « l'apprentissage de la relativité »* In : « Crises de vers [en ligne] ». Montpellier : Presses universitaires de la Méditerranée, (généré le 11 janvier 2023). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/pulm/107>>. ISBN : 9782367810454. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.pulm.107>.)
- JESUS CABRAL de Maria (2007), *Mallarmé hors frontières : des défis de l'œuvre au filon symbolique du premier théâtre maeterlinckien*, Amsterdam, Rodopi.
- JOHNSON Barbara (1995), *La libération du vers : de la littérature française*, Paris, Bordas.
- LLOYD James Austin (1995), *Essais sur Mallarmé (Volume 1)*, Manchester University Press.
- LOUIS-COMBET Claude, (1997), « *De l'ascèse chrétienne à l'ascèse grecque* » In : *Ascétisme et eudémonisme chez Platon* [en ligne]. Besançon : Presses universitaires de Franche-Comté, (généré le 11 janvier 2023). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/pufc/3408>>. ISBN : 9782848676869. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.pufc.3408>.
- MALLARME Stéphane (2021), *Poésies*, Éditeur Independently Published.

MALLARME Stéphane (1862), « *Hérésies artistiques* », In : *L'Artiste* (Revue), 15 septembre, (pp. 127-128).

MARC Isabelle (2001), « L'assimilation des modèles poétiques français dans les revues d'avant-garde des années 20 : l'exemple de Stéphane Mallarmé », In : *Le métissage culturel en Espagne, textes réunis par Jean René Aymes, Serge Salaiin*, Centre de recherche sur l'Espagne contemporaine Éditeur, Presses Sorbonne Nouvelle.

MARGUERITE-YERTA Méléra (2023), *Résonances autour de Rimbaud : Avec 2 hors texte*, S. L, Rééditions FeniXX.

MEILLASSOUX Quentin (2021), « Le Néant contre la mort de Dieu : Poétique de Mallarmé après 1866 », In : *Spectres de Mallarmé*, pages 107 à 122).

NIETZSCHE Friedrich (1950), *Le Gai Savoir*, Livre troisième, Paris, traduction A. Viallette.

PHILONENKO Monique (1972), « Sur le langage, et Mallarmé », In : *Revue de Métaphysique et de Morale*, Juillet-Septembre 1972, 77e Année, No. 3 (Juillet-Septembre 1972), pp. 329-338, Presses Universitaires de France.

PINSON Jean-Claude (2004), *De l'athéisme poétique aujourd'hui*, Noesis [En ligne], 7 |, mis en ligne le 15 juin 2022, consulté le 29 décembre 2022, URL : <http://journals.openedition.org/noesis/34>).

ROBICHEZ Jacques (sans date), « Sourires de Mallarmé », In : *Travaux littéraires*, Genève, Éd. Librairie Droz.

ROUSSEAU Louis (1980), « La construction religieuse de la Nation », In : *Recherches sociographiques*, Volume 21, Université Laval. Département de sociologie et anthropologie Éditeur, Presses Université Laval.

- SARTRE Jean Paul (1986), *Mallarmé, la lucidité et sa face d'ombre*, Paris, Gallimard.
- SCEPI Henri (2008), *Poésie vacante : Nerval, Mallarmé, Laforgue*, Lyon, ENS Editions.
- STANGUENNEC André (1992), *Mallarmé et l'éthique de la poésie*, Paris, Vrin.
- SVEND Johannsen & LAURENT-LUND Hélène (1945), *Le symbolisme : étude sur le style des symbolistes français*, Copenhague, E. Munksgaard.
- TISSET Carole (1999), « Éléments pour analyser la syntaxe de Mallarmé », In : *L'information grammaticale*, pp. 40-44.
- VAILLANT Alain (2005), *La crise de la littérature ; romantisme et modernité*, Paris, Ellug.
- VICTOR Lucien (2007) « Grammaire et Poésie : trois exemples », In : *Semen*, [En ligne], 24 | 2007, mis en ligne le 28 juin 2012, consulté le 03 septembre 2022. URL:<http://journals.openedition.org/semen/5953> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/semen.5953>).
- WATTIAU Bourgoïn & GEORGES Jean (1996), *Mallarmé ou la littérature au bord du gouffre*, Paris, Harmattan.

**TRAITS ET PORTRAITS D'ANIMOTS DANS *LES RACINES DU CIEL*  
DE ROMAIN GARY<sup>6</sup>**

**Mamadou FAYE**

**Université Cheikh Anta Diop / Dakar**

**Résumé :** La réflexion qu'on va lire s'inscrit dans une perspective résolument zoopoét(h)ique. Elle cherche à discerner les différentes stratégies à l'œuvre pour articuler les mots littéraires et « le versant animal », éléphantin singulièrement. La vérification des principales hypothèses a permis de pointer la multiplicité des regards portés sur cet animal, et de découvrir des voies d'accès inédites à ce pachyderme. Les modes d'approche classiques appliqués à l'éléphant se trouvent ainsi renouvelés.

**Mots clés :** éléphant, zoopoétique, grand, beauté, altérité, viande.

**Abstract :** The following reflection is part of a resolutely zoopoet(h)ic perspective. She seeks to discern the different strategies at work to join literary words and « animale side ». The verification of the main hypotheses has made it possible to point out the multiplicity of looks at this animal, and to discover new ways of accessing this pachyderm. The classic modes of approach applied to the elephant are thus renewed.

**Key words :** Elephant, zoopoet(h)ic, big, beauty, otherness, meat.

---

<sup>6</sup> Cet article est la version rédigée de notre communication orale présentée (en ligne) au congrès mondial du CIÉF le 07 juin 2021.

## INTRODUCTION

Au cours d'un entretien sur la zoopoétique, Anne Simon dit considérer les animaux comme « des embrayeurs d'imaginaire extrêmement forts » (A. Simon, 2018). Ce prédicat peut s'appliquer plus spécifiquement à l'éléphant en qui Gary a vu matière à création artistique. Avec son œuvre, l'on assiste, parallèlement aux textes militants dont l'audience auprès du public semble plus marquée, à l'affleurement de la problématique animale par un autre biais : celui du romanesque. Ainsi, émerge un domaine que d'aucuns considèrent comme une incongruité, mais qui, en fait, sonne le glas de « l'exception humaine » (J. M. Schaeffer, 2007). Aussi, prenant pour point d'appui de notre réflexion - au demeurant volontairement restreinte à l'éléphant - *Les Racines du ciel*<sup>7</sup>, efforcerons-nous d'explorer la manière dont cet écrivain s'est mis à considérer l'animal comme le socle de sa création. Plus concrètement, nous étudierons comment Gary, l'un des premiers écrivains à brûler du désir d'offrir une arche de mots à l'éléphant, prend à bras-le corps le sort de celui-ci. Nous voudrions poser alors l'hypothèse que le roman en question inaugure et esthétise un nouveau propre de l'artiste qui, pour représenter un kaléidoscope de perceptions sur la gent éléphantine, s'attache à tisser des liens fertilisants entre l'animal et des « mots de la tribu » (Mallarmé). Pour vérifier un tel postulat, la présente étude, après un éclairage du concept d'« animots », suivra un parcours analytique qui se structure autour de deux principales entrées. La première sera l'occasion d'étudier comment la mise en verbe de la forme de l'éléphant favorise l'abolition de l'altérité. La seconde entrée se concentrera sur l'examen de la situation dans laquelle l'éléphant se retrouve coincé entre le marteau de la réification et l'enclume de la consommation.

Avant d'entrer dans le vif du débat, nous voudrions nous arrêter sur le mot pivot de notre sujet, qui requiert un rapide éclairage. Nous considérons *Les Racines du ciel* comme un marqueur dédié à l'appréhension artistique de l'animalité, d'où le

---

<sup>7</sup> Dans la suite de l'article, on lira *Les Racines du ciel* en abrégé *RC*.

sens du mot-valise ou de l'amalgame lexical « *Animot*<sup>8</sup> » qui croise les deux formants, « Animaux » et « mots », fondus dans un élément phonique commun. Notre soin principal sera alors de réfléchir sur l'articulation entre l'animal et les mots littéraires. Il ne peut d'ailleurs en être autrement, car le concept « animots » renvoie aux « mots sur les animaux, avec les animaux, à la suite des animaux ». Selon Anne Simon (2018), « Animots », désigne une manière de dire qu'on s'intéresse « aux mots, à la syntaxe, à la phrase, et non à l'animalité comme concept (sinon pour le déconstruire) ». Il est donc centré sur la question de l'écriture et pas exclusivement sur la question thématique. Notre propos est, à l'instar de cette chercheuse, d'examiner *comment* on écrit les animaux (par exemple, par « une exubérante emphase » (O. Wilde, 1986, p. 47), des répétitions, des changements de perspective, des réseaux analogiques, des ruptures spatio-temporelles), comment on rend compte des relations interspécifiques entre les humains et les autres espèces en vue de « restaurer la diversité des entrelacs entre vivants humains et animaux » (A. Simon, 2018). Ce qui est donc en jeu, ce sont les types d'animaux qui n'existent dans la dynamique littéraire que parce qu'ils sont véhiculés, portés, voire substantialisés par l'encre des mots, et qu'ils ne valent que dans cette seule mesure, la mesure de ces mots littéraires faits d'encre et de papier. Dans un tel écosystème scripturaire, le mot éléphant ne barrit pas, pourrions-nous dire. Dans la perspective écopoétique, plus particulièrement zoopoét(h)ique, sur laquelle nous misons ici, le pachyderme devient un possible dans lequel l'imaginaire trouve un socle propice à la construction d'un collectif, d'une coextension humain-animal. Ainsi, la distance entre la sphère de l'imaginaire, les livres, et le monde des animaux n'est plus perçue comme irréductible, loin s'en faut. C'est pourquoi, l'immersion dans le monde concret de l'animalité n'est que l'étape initiale d'un travail devant aboutir à l'émergence d'un régime romanesque que nourrissent conjointement le sens, le songe et l'ébriété. En

---

<sup>8</sup> Dans l'entretien cité plus haut, Anne Simon reconnaît avoir repris le jeu de mots de Derrida, dans *L'Animal que donc je suis*. Avec ce mot-valise « Animot », sans "s", le philosophe dit vouloir « faire entendre le pluriel d'animaux dans le singulier.

d'autres termes, en s'occupant de la représentation de l'éléphant, Gary fait exister celui-ci au-delà de la faune. En alchimiste, il le transmue en une entité fictive, le fait évoluer de l'univers naturel à la sphère culturelle, de l'espace forestier à l'espace papier, ou littéraire plus spécifiquement.

## 1. De la forme de l'éléphant à l'abolition de l'altérité

Il va être question de réfléchir tour à tour sur les mots qui rendent compte du gigantisme exquis de l'éléphant et sur ceux qui suggèrent l'intérêt à réduire l'écart entre l'animal et l'homme.

### 1. 1. Des mots de la grandeur et de la splendeur

Dans *Les Racines du ciel*, Gary fait pièce à la littérature autotélique. Il opère le glissement vers l'animalité, et fait ralentir son récit sur les éléphants en vue de le fixer dans l'albâtre de la concrétude du patrimoine faunistique. Dans cette entreprise, cet écrivain cherche, entre autres, à générer de mystérieux effets d'attraction liés à représentation de la splendeur et de la grandeur. Sous ce rapport, maintes occurrences se tissent pour constituer un réseau lexical de la beauté et du gigantisme de cet éléphant qui compte parmi « les *Big five*, icônes de la savane<sup>9</sup> » (A. Finkielkraut, 2018, p. 257) : les « derniers **grands** éléphants » (p. 110) ; « les plus **grandes** concentrations de troupeaux que l'œil humain eût jamais contemplées ; « chaque fois que vous les rencontrez, dans la savane, en train de remuer leurs trompes et leurs **grandes** oreilles, un sourire irrésistible vous monte aux lèvres ; « une nature **forte**, qui ne craint pas de braver le danger » (p. 113). Leur **énormité** même [...], leur **gigantisme** représente une **masse** de liberté qui vous fait rêver » (RC, 126). Le récit emploie aussi des mots pour peindre l'éléphant qui constitue une des merveilles de la création : « **toutes** les **splendeurs** de la nature » (R. Gary, 1956, p. 112) ; « ce que les journaux avaient appelé à l'époque une "vision du **paradis** terrestre" » (RC, 180) ;

<sup>9</sup> D'après un texte du *Monde* du 12 février 2014 parlant de l'éléphant, du rhinocéros, du léopard, du lion et du buffle, comme formant les cinq majeurs de la forêt. Il convient cependant de préciser qu'ils sont qualifiés de « grands » non en raison de leur taille, mais de la difficulté de leur chasse.

« les défenses d'un **beau** mâle » (RC, 181) ; « Un Français qui défendait réellement les **splendeurs** de la nature » (RC, 172) ; « l'homme qui défendait les **splendeurs** de la nature » (RC, 174), etc.

Au regard de ces caractérisations dont ces extraits sont lardés, il apparaît que Gary n'emploie pas de simples qualificatifs ou substantifs connotant le poids ; il a plutôt recours à des épithètes homériques pour mettre en valeur une supra-animalité : des animaux supérieurs en taille et en splendeur à l'homme. Il les investit de la vertu de transformer l'éléphant en tableau offrant un spectacle bienfaisant dont l'homme se repaît, en monument propre à rendre l'appétit aux yeux. Ainsi, Gary prolonge la veine ouverte par Virgile pour qui « la pastorale entend convier simultanément les splendeurs [de] la nature et la beauté de l'art, afin de permettre aux lecteurs de jouir du meilleur de ces deux mondes [...], une conception utilitaire de la nature est incompatible avec une vision esthétique » (P. Schoentjes, 2020, p. 232).

Ce travail de requalification de l'éléphant constitue un prisme au travers duquel l'altérité animale, perdant de son aspérité, adoucit les peines des prisonniers de la guerre, épointe l'acuité tragique, convertit la tristesse en allégresse. Le travail littéraire élaboré dans cette perspective permet de créer un réseau délesté de tout encombrement didactique ou de toute visée militante : Minna, à la suite de la hideur de son viol, jouit de la grâce en contemplant ces éléphants majestueux. L'aperception de ces derniers engendre en elle une forte sensation de liberté et d'enchantement.

À la faveur de ce réinvestissement actif, l'imagination des éléphants apparaît comme l'antidote le plus efficace à l'enfermement, à la claustration. Étant donné que ces grands mammifères sont émotionnellement et socialement complexes, on peut lier leur complexité à celle de la création littéraire écologique. Celle-ci se vérifie dans le fait de rythmer la phrase à la faveur de multiples occurrences, d'élaborer des propos analeptiques, des expressions emphatiques, de créer des personnages qui ne sont pas des abstractions, de construire un récit sensible, mais qui n'oublie pas sa portée argumentative (comme le montrent les parties dialoguées aménagées au sein du récit

où chacun se veut et se montre convaincant), etc. Tout cela, mêlé d'impressions sensorielles, visuelles surtout, constitue autant de moyens pour rendre la narration éminemment incarnée, pour libérer la problématique de son actualité immédiate et lui conférer un supplément d'intensité et de puissance. Gary arrive ainsi à forger des phénomènes de « personnification et anthromorphisation qui font leur retour non plus pour servir une vision idéalisée et abstraite de la nature, mais pour pointer les menaces concrètes qui pèsent sur » (P. Schoentjes, 2020, p. 389) l'éléphant et sur la terre tout entière.

Aussi le récit use-t-il souvent d'images propres à rendre le lecteur sensible au message véhiculé, et recourt-il en particulier à des types de métaphores figures par excellence de liberté « où les mots, tout heureux, batifolent » (M. Chénétier, p. 127), comme le dit joliment John Ashbery. Le dialogue entre territoire carcéral et habitat faunique sur fond de métaphores constituerait un antalgique imaginé sous le régime du romanesque, correspondrait à une volonté de lénifier la mise en verbe de la souffrance animale. Sa fonction consiste à dédramatiser le tragique de la vie de prisonnier, à « sucrer d'aimable façon l'amère pilule de la fiction » (O. Wilde, 1986, p. 39), à diluer et atténuer la charge pénitentiaire au sein de la sphère concentrationnaire. La grâce de cette lénification réside dans sa capacité à faire voir l'éléphant différemment, à faire partager sa beauté, et à relayer sa richesse sémantique et sémiotique. D'ailleurs, comme veut le croire Kahn, « la perception de la beauté incite au partage et non à l'exclusion », (P. Schoentjes, 2020 p. 396).

La continuité entre éléphant et création littéraire, la connexion entre beauté animale et réseau lexical de la splendeur, invite à prendre conscience que le laminage de la nature et le carnage des éléphants suscitent l'indigence du narratif. Ces atteintes pourraient se traduire, subséquentement, par le délitement de la langue et par l'avachissement de la littérarité. L'un des pires effets de l'extinction du pachyderme serait ainsi l'évanescence du narratif, l'inexorable perte des métaphores à travers lesquelles les enfants enchantent le monde autant qu'ils en jouissent. On se désole

alors de « toutes les autres souillures qui menaçaient les beautés de la terre et risquaient de tarir les sources mêmes de la vie » et celles de la littérature (*RC*, p. 148). Ces risques n'étant pas encore survenus, la fiction garyenne génère des mots capables de résorber l'altérité animale.

## 1. 2. Les mots pour abolir l'altérité homme animal

L'écriture qui se nourrit de la forme de l'éléphant favorise la fascination pour de tels animaux, et suscite l'envie de certains d'abolir les distances qui les séparaient de l'éléphant. Ce rapprochement entre espèces est rendu par la narration à la faveur de la préposition « parmi ». Il convient de rappeler que la fonction de cette préposition consiste à marquer un lien entre un cardinal et une totalité. Engendrant une fonction combinatoire, rhizomique, ou ensembliste, le récit revitalise le monisme matérialiste qui nivelle tous les êtres dans une même structure biologique, valorise l'idée que toutes les espèces sont d'égale dignité et que, pour cette raison, elles peuvent être envisagées sur un pied d'égalité, que l'homme peut vivre *dans* la nature, mais non *contre* elle.

Dans cette optique, les occurrences de la préposition « parmi », marquant l'inclusion et la coexistence, foisonnent dans le récit : « Morel aimait tellement les éléphants qu'il décida d'aller vivre **parmi** eux et de les défendre contre les chasseurs » (*RC*, p. 134) ; « Je cesserai de boire dès que je serai **parmi** les éléphants » ; (*RC*, p. 417) : « Il y avait 25 ans que Haas vivait **parmi** les éléphants du Tchad. (*RC*, p. 49-50) ; « je ne capture pas les animaux. Je me contente de vivre **parmi** eux » ; « quelqu'un [a pu] décider d'aller vivre **parmi** les éléphants parce qu'il n'y avait pas au monde de plus belle compagnie » (*RC*, p. 418-419). La préposition « parmi » apparaît ainsi comme un marqueur du « retour à l'intégrité primordiale » (P. Brunel, 2004, p. 63), du vivre-en-relation, un appel d'air pour un respect sacré à l'égard des éléphants. Les nombreuses occurrences dont cette préposition fait l'objet soulignent qu'entre l'homme et l'éléphant, il y a une différence, non pas d'espèce, mais seulement de degré. Elles obéissent à un désir de revaloriser la pensée de « l'Orient

qui s'absorbe dans la nature », et au dessein de déconsidérer « l'Occident qui absorbe la nature » (C. Godin, 2012, p. 100). Elle remet en question la césure ontologique entre les espèces, suggère la nécessaire recomposition de nouvelles alliances entre humains et éléphants, et construit un régime de coextension entre humains et animaux.

Propice à la circulation entre les catégories, l'appropriation de ce sens nouveau permet de ne plus nécessairement considérer le partage des territoires humains et animaux sous l'angle unique du conflit ou de l'appropriation excluante. Sous ce rapport, « parmi » fait réémerger « la grande inséparation » chère à Confucius (C. Godin, 2012, p. 95), et montre que « le roman met en place un univers dans lequel la place de l'homme est systématiquement pensée en relation avec le reste de la nature, animée, mais aussi inanimée » (P. Schoentjes, 2020, p. 211).

Le recours aux mots connotant la continuité interspécifique illustre également le possible nivellement des entités constituant le vivant et l'horizontalité de leurs relations. En cela, Gary se fait le chantre d'une altérité non plus radicale, mais relative. Il se veut l'inventeur d'un monde alternatif, d'un humanisme capable de triompher du hiatus criant entre l'homme et l'éléphant, qui puisse mettre en route des instincts nouveaux. Pour lui, il est du rôle de l'artiste d'instituer une nouvelle axiologie qui amène chacun à se considérer comme un symbiote, de secréter et promouvoir des qualités appropriées de réconciliation. *Les Racines du ciel* nous introduit ainsi dans un mixte de non-humain et d'humain, « dans un monde médian, où chancellent les anciennes taxinomies, où le factuel et le factice, l'humain et l'animal, échangent leurs rôles et se mêlent » (F. Dagognet, 2000, p. 131). Mieux, ce parti pris de vivre parmi les éléphants s'inscrit dans l'ordre de l'hybridité qui fait de l'humain un être traversé autant que traversant, un ambigu, voire un amphibie, comme dirait Proust, de beaux habitants de la *limitrophie*, se tenant « à cheval sur les seuils » (A. Simon, *Entretien*). C'est aussi pourquoi l'enjeu n'est plus dans la figurativité mais dans ce que Anne Simon (2018) appelle « les intensités rythmées et

animées [...]. L'essentiel [étant] de ne plus être dans la frontalité mais dans l'enchevêtrement, le voisinage, la transversalité, mais aussi la fuite dans les deux sens », dans le fait de se rejoindre dans la disjonction.

L'éléphant n'étant guère réductible à sa dimension symbolique, le romancier s'évertue à le rendre présent à travers une écriture qui active les impressions sensorielles des lecteurs. L'espace faunique apparaît à Minna, ainsi qu'au lecteur d'ailleurs, comme un « coin de paradis », l'éléphant lui sert de fontaine thérapeutique qui la lave des souillures du viol subi pendant la guerre. C'est une jeune femme blessée physiquement et assommée psychologiquement qui, en quête d'éléphants à même de lui tenir lieu d'ersatz de parents, prend le parti de s'installer en Afrique. « Sa retraite choisie, correspond[ant] à un besoin de protection » (P. Schoentjes, 2020, p. 362), de catharsis et de revivification, est triplement motivée : « d'abord parce qu'elle aimait profondément les bêtes ; ensuite [...] parce qu'elle s'était sentie souvent seule et abandonnée ; enfin à cause de ses parents tués dans les ruines de Berlin, à cause de son « oncle », de la guerre, de la misère, de son amant fusillé, de tout ce qui lui était arrivé » (RC, p. 188). L'éléphant a donc la capacité, en un cercle totalisant, de conjoindre ce que la guerre a pu disjoindre. La nature cesse d'être pour elle *savage* (« sauvage », « non civilisée ») pour devenir *salvage* (« refuge sauvant », « récupérateur »). Sa contemplation du pachyderme, sa fascination pour l'éléphant, comblera ainsi tout l'espace social, familial, voire intime, laissé vide par la guerre.

Comme bien des filles grevées de ce qu'elles avaient de plus précieux, Minna cherche alors à s'extirper des griffes traumatiques d'un passé qui demeure plus hystérique qu'historique :

Ces filles, après la prise de Berlin, sont devenues toutes des détraquées sexuelles, des hystériques [...]. pour moi, ça n'existe pas, ça ne tache plus'' Je l'entends encore me déclarer cela tranquillement, et avec un accent de triomphe, comme si jamais personne ne lui était passé dessus. Que voulait-elle dire par là ? Que ces choses-là ne peuvent pas vous salir ? Voulait-elle ainsi se laver de son passé, retrouver une sorte de virginité ? Se libérer du souvenir ? Était-elle [...] une gosse qui luttait vaillamment, qui essaie de minimiser ce qui l'avait le plus atteinte et le plus meurtrie ? (RC, p. 117)

Recrue de fatigue consécutive au séjour dans les camps de concentration, en admirant les animaux, elle est repue de plaisir. De ce point de vue, l'éléphant capte et recycle les souillures, les peines et chagrins des humains. Cela montre que l'éléphant peut inspirer une vie-en-relation où le débordement des humains sur les non-humains et des non-humains sur les humains est à même de modifier les positions réciproques des uns par rapport aux autres. Le regard de l'homme sur les animaux évolue, les animaux changent et l'humain lui-même est transformé. Cette relation dialectique se vérifie à travers une certaine perception qui fait de l'éléphant un connecteur d'espace et un démolisseur des barrières. Dans cette perspective, le trait qui nous semble le plus original relativement à l'éléphant est sa capacité à se métaboliser en mythe auquel s'accrochent les prisonniers de la guerre pour exorciser les démons de la tentation à la collaboration avec l'ennemi, et même pour se soustraire à leur univers carcéral : « s'il n'y avait pas une convention de dignité quelconque pour nous soutenir, si on ne s'accrochait pas à une fiction, à un mythe, il ne restait plus qu'à se laisser aller, à se soumettre à n'importe quoi et même à collaborer » (RC, p. 207). Le spectacle qu'offre l'éléphant qui va l'amble constitue donc un précieux antidote à la claustrophobie :

[Q]uand vous commencez à souffrir de claustrophobie, des barbelés, du béton armé, du matérialisme intégral, imaginez ça, des troupes d'éléphants, en pleine liberté, suivez-les du regard, accrochez-vous à eux, dans leur course, vous verrez, ça ira tout de suite mieux... Et ça allait mieux, en effet. On trouvait une exaltation étrange et secrète à vivre avec cette image de la liberté vivante et toute-puissante devant les yeux. (RC, p. 211).

Ce passage fait écho à la phrase de Novalis selon laquelle « la nature est cette communauté merveilleuse où nous introduit notre corps » (A. Finkielkraut, 2018, p. 243). Il illustre ainsi l'idée qu'on ne se *transforme* pas en une autre espèce : il fait partie de notre être-humain, avec un trait-d'union, de *tendre vers* d'autres espèces et d'assurer des connexions profondes avec l'altérité. Et cela ne doit pas être considéré comme un délire d'écrivain, car ce décentrement radical, qui creuse les murs de la prison et qui permet aux prisonniers de transcender « le pur présent, relève de la

biologie, de la logique de l'évolution, de la phénoménologie, [il donne] accès à leur univers, aux sens de leurs motions et de leurs émotions » (A. Simon, 2018). Il permet de comprendre que l'homme, contrairement à ce qu'en dit Chesterton, n'est pas « isolé, [ni] identique à lui-même dans la plénitude de son humanité » (1927, p. 27).

Quant aux syntagmes, « imaginez ça » ; « Et ça allait mieux », ils peuvent être interprétés comme une des « manières dont les esprits sont joints aux corps » (P. Brunel, 2004, p. 59). Cette modalité suscite donc une transformation salvatrice de soi. D'ailleurs, « il n'existe [...] qu'une possibilité de survivre : se métamorphoser » (P. Brunel, 2004, p. 63). Ces deux expressions peuvent aussi renvoyer à « une tentative poétique de faire un pas de côté vers d'autres espèces [qui] nous mènent vers des possibilisations de nous-mêmes » (A. Simon, 2018). Elles révèlent aussi que la liberté acquise est à l'image de l'écriture : ce sont des choses dont on accouche, elles proviennent des flancs de l'imagination. De ce point de vue, le romancier qui se livre au travail d'écrivain est similaire à la femme en travail. La création n'est donc pas que procréation, elle est surtout autoprocréation, une sorte de revanche sur le pouvoir génésique de la femme.

De cette révélation, l'on peut tirer deux enseignements. D'abord, nous notons l'émergence d'une nouvelle perception, d'un nouveau mode d'accès spécifique au monde animal, rompant avec la vision classique qui appréhende l'éléphant dans le cadre de pratiques et de représentations sociales comme des révélateurs symboliques ou comme des indicateurs statistiques. Cette rupture fait place à ce que Pierre Schoentjes nomme les « modes de vie alternatifs » visant à remettre au goût du jour la vie naturelle (2020, p. 193 -194). Ensuite, nous discernons dans cette rupture l'illustration du principe de « plasticité anthropologique » suivant lequel, grâce à la puissance de l'imagination, les captifs arrivent à s'extraire de leur prison, à « déloger » une partie d'eux-mêmes, à rejoindre l'altérité en traversant les murs des camps. François Dagognet analyse cette plasticité ainsi : « à partir des mêmes caractères constitutionnels, nous pouvons assister à des évolutions différentes, parce

que les influences subies, les événements personnels, l'histoire, comptent davantage que les prédispositions » (F. Dagognet, 2000, p. 9).

Gary lui-même a besoin de ce sentiment de claustrophobie pour pouvoir la décrire. La vue du pachyderme lui permet aussi d'en apprendre plus sur la science de la narration, la maîtrise des suspens, des discontinuités et des analepses. L'attestent les ruptures codiques, spatiales, temporelles qui foisonnent dans le récit. À cela s'ajoutent les effets de surprise : l'éléphant est assimilé à une vue de l'esprit, à une fiction qui suffisent à faire s'effondrer les forteresses, à faire chuter les murs des camps de concentration pour abolir les frontières entre l'humain et l'animal. Les emphases ainsi que la longueur du récit (plus de 500 pages) par opposition, par exemple, au *Règne du vivant* d'Alice Ferney constitué de 200 pages, pourraient se lire comme autant d'analogons du gigantisme de l'éléphant. En outre, la comparaison de l'éléphant à une fiction autorise à considérer ce grand animal comme une métaphore de l'infrastructure narrative et de l'architecture scripturaire. La beauté de l'art, elle aussi, mime la splendeur de l'éléphant qui, de ce point de vue, est un symbole d'expression et de représentation : l'analogie formelle (la forme de l'éléphant et celle de l'œuvre de fiction) se renforce par une convergence symbolique, car la valeur esthétique constitue le commun dénominateur des deux cas. Cette activité de création est, dans une certaine mesure, un miroir des traitements réifiants infligés à l'éléphant. Il ne serait donc pas superfétatoire de porter la réflexion sur cette façon de chosifier l'animal.

## **2. L'éléphant entre le marteau de la réification et l'enclume de la consommation**

Le sort de l'éléphant est tragique, particulièrement sous la domination coloniale, car, en plus de servir de ressources animales, il est aussi utilisé comme de la matière première pour la fabrication d'objets domestiques.

### **2. 1. Réification de l'éléphant**

Bien des passages du récit rendent compte d'opérations réifiantes dont l'éléphant. Face au registre propre au voyeurisme auquel Gary a recours, le lecteur

embrasse du regard un monceau d'animaux froidement tués. Ces types de scène visent à mettre en exergue la condition des éléphants souvent gagnés à l'empire et à l'emprise de chasseurs « incapables du plus simple *laisser-être* » (C. Godin, 2012, p. 76). Ils participent de ce qu'il ne serait pas inapproprié de nommer les *arrêts sur gestes*, ou arrêt sur abject, ou encore sur forfaits : « Ils tirent dans le tas simplement parce que c'est beau. C'est ce qu'on appelle un beau coup de fusil. Un trophée. Nous avons trouvé des femelles parmi les bêtes abattues » (RC, p. 130) [...]. « Morel avait abattu une bête qui avait eu l'œil gauche arraché par une balle et souffrait d'une plaie qui découvrait la boîte crânienne » (RC, p. 182). Le voyeurisme peut parfois être hypertrophié jusqu'à prendre la forme d'un tableau hypochondriaque que dresse le narrateur pour offrir à l'œil le sort cauchemardesque infligé à l'éléphant. C'est comme si le roman, avec une certaine crudité, exhibait l'horreur des abattoirs en vue de mettre en exergue la réification qui met à vif l'éléphant et le ravale drastiquement au rang d'objets, de récipients, ou de dérisoires accessoires domestiques :

On coupait les pattes aux éléphants à vingt centimètres environ au-dessous du genou. Et de ce tronçon, à partir du pied, convenablement travaillé, évidé et tanné, on faisait soit des corbeilles à papier, soit des vases, soit des porte-parapluies, soit même des seaux à champagne [...] genre d'ornement [...]. Il y avait trouvé quatre-vingts pattes d'éléphants ainsi évidées et préparées et un nombre égal de pattes de rhinocéros et d'hippopotames, debout dans le hangar, évoquant une image de cauchemar, l'image des bêtes disparues, comme un troupeau de fantômes monstrueux (RC, p. 183).

Cet anéantissement cruel révélé - à la faveur de mots durs - met l'accent sur la nature massacreuse, le sadisme de gens mus par des intérêts basement matériels et guidés par « des forces instinctives malsaines » (F. Dagognet, 2000, p. 126). On peut partager le constat de Dupuy selon lequel « [a]vec les hommes, l'évolution créatrice s'est doublée de sa part maudite, *l'évolution destructrice* » (J.- P. Dupuy, 2002, p. 145). Gary semble prendre à partie ceux qui incarnent au plus haut point cette abjecte conscience du malfini et qu'Olympia Alberti appelle « les esprits fermés, les poseurs de verrous et autres tueurs de vie » (2001, p. 103). Dotés de ce que les psychologues américains appellent « un bassin d'inquiétude limitée » (C. Godin, 2012, p. 14), ces

esprits fermés travaillent sinistrement à mettre en péril les splendeurs de la terre et à faire « tarir les sources mêmes de la vie » et de l'art (RC, p. 148).

Nous avons ainsi une « situation d'abjection » (J. Kristeva, 1980, p. 15) dont la dénonciation ne vise pas à horrifier le lecteur, mais à susciter plutôt sa compassion pour la souffrance animale. Elle est voisine d'une sorte de « nécroécologie<sup>10</sup> », d'une espèce de domination de la nature fondée sur le gaspillage à grande échelle de ses ressources. Cette exploitation abusive et effrénée est symptomatique et illustrative d'une stratégie suivant laquelle « le faire se substitue à l'être » (F. Dagognet, 1990, p. 163), du déplacement de l'articulation entre l'homme et la nature. Voici en quels termes le poète Monchoachi analyse cette désintégration de l'articulation :

Le déplacement de l'articulation reflète en réalité qu'une profonde mutation s'est opérée qui a projeté l'homme hors de son site approprié et de l'entretien qu'il y tenait avec la parole dans un dispositif de face à face sujet/objet transformant tous les lieux en espace physico-technique en attente de management, autrement dit en attente de rendre gorge, et l'homme, de répondeur qu'il était dans la *chora*, dans la *kou-a*, dès lors converti ou requis comme simple *répéteur* formaté au service d'une entreprise de mainmise et d'accaparement insatiable qui se révèle de jour en jour une entreprise de dévastation totale inspirée du plus pur nihilisme (Monchoachi, 2017, p. 11-12).

Face à « cette odieuse bête blindée que l'on appelle Occident » capitaliste (RC, p. 145), aux prises avec des gens unis dans une même ferveur destructrice, le héros garyen n'a d'autre choix que de se « bâtonner », de se faire volontiers structure explosive. Il s'élève en

saboteur de l'efficacité totale et du rendement absolu, iconoclaste de la sueur et du sang érigé en système de vie, il allait faire tout son possible pour que l'homme demeurât à jamais comme un bâton dans ces roues-là. Il défendait une marge où ce qui n'avait ni rendement utilitaire ni efficacité tangible, mais demeurait dans l'âme humaine comme un besoin impérissable, pût se réfugier » (RC, p. 182).

De cet extrait, il apparaît que certains s'emploient toujours à abîmer l'intégrité des éléphants. Or, conserver à l'autre sa dignité, consiste à veiller à ne pas le déformer

---

<sup>10</sup> Cette « nécroécologie », nous la créons sur le modèle de « nécropolitique », concept inventé par Achille Mbembe.

dans son apparence, son comportement, sa forme physique. Pour la préservation de cette forme, il y a lieu d'infléchir la notion d'intégrité du côté de la dignité animale, de les coupler.

Nous pouvons pointer un autre aspect du portrait des éléphants que les mots suggèrent. L'éléphant est victime du progrès techno-scientifique qui cherche à intensifier la productivité de l'industrie européenne, comme le connote cette image synecdochique suggérant ce que l'Afrique recèle de plus précieux : ses ressources naturelles dont l'éléphant. Cette figure se discerne dans cet énoncé : « entre l'Islam et l'U.R.S.S., entre l'Est et l'Ouest, les enchères se sont ouvertes pour se disputer l'âme africaine. Cette âme africaine, n'est-ce pas une source illimitée de matières premières et un débouché pour nos produits manufacturés ? » (*RC*, p. 120). Ce partage à des fins industrielles entraîne la perte de « trente mille éléphants par an pour faire des coupe-papier » (*RC*, p. 133). Ce nombre important est lié à une sorte de *surchasse*, d'activité cynégétique qui se déploie sur le mode de *l'hubris*, de l'excès et de la démesure, et qui utilise d'« armes de plus en plus perfectionnées » (*RC*, p. 175). Pourtant, traditionnellement, dans le souci de préserver l'équilibre naturel, la manière dont on se procurait d'herbe, de bois, et de gibier, relevait d'une exploitation à taille humaine. Elle était si équilibrée qu'elle ne pouvait nullement ébranler le climax.

Selon une certaine perception relayée au travers des mots, l'éléphant est le symbole du suranné : « les éléphants étaient en réalité les derniers individus et représentaient les derniers droits essentiels de la personne humaine, maladroits, encombrants, anachroniques, menacés de toutes parts et pourtant indispensables à la beauté de la vie » (*RC*, p. 153). Les pachydermes sont perçus comme « des survivants encombrants d'une époque géologique révolue » (*RC*, p. 12). L'incapacité à jouir de la beauté de l'éléphant est due au fait que la sensibilité de l'homme moderne est corrompue voire inhibée. L'intérêt pour l'éléphant semble alors incompatible avec les enjeux et exigences de la modernité : « ce que Morel n'avait pas compris, c'est que le monde d'aujourd'hui n'était pas capable de s'intéresser aux éléphants. Les

gens avaient d'autres préoccupations. Il y avait d'autres appels, plus urgents, à leur sensibilité, laquelle d'ailleurs s'était passablement émoussée » (RC, p. 161). L'éléphant paye un lourd tribut au progrès, à l'essor social et à la pression foncière : la progression des terres cultivées, la construction de routes et de lignes de chemins de fer, l'extension des réseaux électriques, l'étalement urbain et l'artificialisation accrue des villes, le recroquevillement et le délitement des paysages, etc. Dans un tel contexte, l'éléphant est traité en ennemi, la loi de la prédation s'éploie et s'applique dans toute sa rigueur et sa laideur :

Les autorités de l'Afrique du Sud, de la Rhodésie étaient en train d'exterminer systématiquement une bande de huit cents éléphants maraudeurs, lesquels, chassés de partout par l'avance inexorable des terres cultivées, saccageaient les récoltes les récoltes dans la région de Tuli [...]. C'était un de ces conflits impossibles à éviter dans la marche du progrès, et aucune bonne volonté ne pouvait sauver les éléphants (RC, p. 130-131).

En effet, « l'avancée inexorable des terres cultivées » prend la place de l'éléphant, car pour que ces géants « soient relativement ''chez eux'', il faut dix hectares » (A. Finkielkraut, 2018, p. 242). En plus, quand donc l'utilitarisme entre par le portail, le *kirsch*, ou la gratuité, sort par la fenêtre, comme illustré dans cette phrase qui se charpente sur deux composantes antithétiques : « Les démocraties **utilitaires** d'aujourd'hui comprennent mal ce genre de proclamations têtues et **désintéressées** de dignité et d'honneur humains » (RC, p. 162). À travers une complexification de la (re)création de l'éléphant, celui-ci est assimilé, par certains, à une source précieuse de produits carnés, et par d'autres, à un symbole d'engluement dans la vie sauvage. Tâchons d'en d'écrire et d'en analyser les grandes lignes.

## 2. 2. L'éléphant : une ressource carnée

Les préoccupations consuméristes empêchent le regard de jouir de la splendeur des animaux, d'apprécier sa forme, son apparence, sa parure ou sa pure présentation. En conséquence, les problèmes écologiques ont partie liée avec le consumérisme. Le roman garyen ne manque pas de représenter les effets désastreux

du consumérisme africain sur l'environnement, ni de révéler la nécessité aiguë de chasser du gibier pour avoir de la nourriture carnée. Aussi, les mots de la narration aident-ils à prendre la mesure de la démesure liée à la mise à mort des animaux : « On tue trente mille éléphants par an pour [...] de la bidoche » (RC, p. 134). Aux « yeux des Noirs, les éléphants n'étaient que de la viande sur pied, de la bidoche – une chose dont on s'emplit le ventre, si on peut, quand on peut, un point, c'est tout [...] un éléphant c'était avant tout cinq tonnes de viande » (RC, p. 175).

L'idée de splendeur de l'éléphant déserte ainsi celui qui est en proie à la faim, qui cherche à s'extirper des rets de « la tragédie de la viande, du besoin de protéine et d'alimentation carnée : voilà pourquoi la chose la plus urgente à faire [...] était d'élever le niveau de vie des populations africaines » (RC, p. 185) dont le regard porté sur l'éléphant reste chevillé à l'utilitarisme et au consumérisme. Cette perception est aux antipodes de l'idéal d'économie ou de frugalité qui bannit l'excès et prône la « sobriété heureuse<sup>11</sup> ». Sous ce rapport, *Les Racines du ciel* véhicule « l'utopie décroissante : un recours poétique pour individu de se conformer aux principes de la diététique » (P. Schoentjes, 2020, p. 370) et à l'éthique environnementale. Une telle position relève d'« un glissement de valeurs qui a vu le rappel de la responsabilité écologique prendre le pas sur celui des responsabilités sociales » (P. Schoentjes, 2020, p. 214).

La tendance lourde à utiliser l'éléphant comme une ressource carnée fait écran à sa splendeur, à sa liberté et à ses mouvements. Elle amène alors certains à percevoir ce géant tranquille de la savane comme un symbole de laideur et d'archaïsme, comme l'emblème coruscant de l'inertie, celui d'un peuple pris dans les glus d'un archaïsme ténébreux, vivant au plus près des éléments, éloigné de la modernité. La preuve par cet extrait qui met en valeur la vision d'un éléphant devenu une bête à abattre pour les besoins du progrès et de la modernité :

---

<sup>11</sup> Titre de l'essai de Pierre Rabhi, *Vers la sobriété heureuse*, publié chez Actes Sud en 2010.

Cette "beauté" va de pair avec la vérole, la vie dans les arbres, les superstitions et l'ignorance crasse. Chaque [...] éléphant en liberté, cela veut dire encore attendre, supporter encore la sauvagerie et le primitivisme, et le sourire supérieur des "techniciens" blancs [...]. Je n'ai pas le moindre scrupule à abattre ces bêtes que vous appelez magnifiques, mais qui nous rappellent un peu trop ce que nous sommes restés. Ce sera un grand jour pour l'Afrique quand elle célébrera la disparition de ses derniers grands troupeaux (*RC*, p. 392).

On le voit, ce passage traduit une certaine conception progressiste qui justifie le sort cruel de l'éléphant par l'argument selon lequel sa disparition devrait consacrer l'apparition d'un nouvel horizon. Cette opinion, venant s'opposer à bien d'autres, confirme que l'éléphant est bien le lieu de convergence de regards divergents. Cela permet à Gary d'intensifier la complexité de l'image de l'éléphant qu'il offre à ses lecteurs.

## CONCLUSION

À la fin de ce travail de découverte et d'interprétation qui a mis l'éléphant en perspective, il apparaît que les mots forgés par *Les Racines du ciel* illustrent le regain d'intérêt pour l'interaction avec les autres règnes. L'analyse a permis aussi de découvrir différentes perceptions de l'éléphant : pour certains, les camps de concentrations constituent la figure paradoxale d'une voie d'accès à l'éléphant qui devient ainsi une sorte d'*alter* parent. Pour d'autres, il constitue une forme à la fois splendide et gigantesque, et fondatrice d'une altérité relative. D'autres encore le réduisent à une source de produits carnés ou de matières premières pour l'industrie, tandis qu'un dernier groupe y voit l'emblème coruscant de la régression vers la barbarie. L'ambition du romancier à travers le tressage de ces perspectives sur l'éléphant n'est donc pas d'offrir au lecteur des perceptions linéaires et convergentes. Elle consiste plutôt à mettre en valeur « l'altérité et la proximité conjointes des animaux<sup>12</sup> », à porter sur l'éléphant un accent absent de l'animalité authentique. En

<sup>12</sup> Anne Simon, « Qu'est-ce que la zoopoétique : propos recueilli par Nadia Taïbi », *Sens-Dessous*, 16: 2, 2015, p. 116.

outre, l'objectif est de montrer que l'éléphant, pour être d'abord un animal en chair, en os, et à trompe, existe aussi à travers la diversité des regards qui l'appréhendent en se chevauchant, se croisant et même en entrant parfois en conflit. Les mots tenant de la métaphore, de la redondance, de la rupture, de l'emphase, et de l'amplification acquièrent ainsi la force de manifester une démarche plutôt qu'une position statique sur l'éléphant. Grâce au nouvel élan que l'auteur leur insuffle, ces mots font évoluer les représentations qui les restreignent à des révélateurs symboliques et à des indicateurs figés. Mieux, ils confèrent une épaisseur et une profondeur supplémentaires à la gent éléphantine tout en posant la question de la nécessaire redéfinition de la condition humaine et de celle animale. Ils permettent de comprendre que la nature comme la culture ne sont guère immuables et que leur avenir reste tributaire de la lecture que Gary propose de son état présent et des actions que l'intelligence de ces questions auront inspirées. Cela, d'autant plus qu'écrire est déjà un mode d'agir. Dès lors, il n'est pas inapproprié que de nombreux textes imaginent pouvoir s'inscrire dans un au-delà des mots qui puisse conduire à « politiser la cause animale » et à accorder aux éléphants « leur place au grand banquet civique » (A. Finkielkraut, 2018, p. 198 et 235).

## BIBLIOGRAPHIE

### Texte de base

GARY Romain, 1980, *Les Racines du ciel* [1956], Paris, Gallimard.

### Ouvrages critiques

ALBERTI Olympia, 2001, *Jean Giono le grand western*, Saint-Cyr-sur-Loire, Christian Pirot.

BRUNEL Pierre, 2004, *Le Mythe de la métamorphose*, Paris, Corti.

CHÉNETIER Marc, 1989, *Au-delà du soupçon*, Paris, Seuil.

DAGOGNET François, 1990, *Nature*, Paris, Vrin.

DAGOGNET François, 2000, *Considérations sur l'idée de nature*, Paris, Vrin.

DUPUY Jean-Pierre, 2002, *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris, Seuil.

FINKIELKRAUT Alain, dir., 2018, *Des animaux et des hommes*, Paris, Stock.

GODIN Christian, 2012, *La haine de la nature*, Paris, Champ Vallon.

KRISTEVA JULIA, 1980, *Pouvoir de l'horreur : Essai sur l'abjection*, Paris, Le Seuil.

MONCHOACHI, 2017, « "La vraie vie" ». *Langue et relation* », in *Nouvelles Études Francophones*, vol. 32, n° 2, pp. 7-18.

RABHI Pierre, 2010, *Vers la sobriété heureuse*, Paris, Actes Sud.

SCHAEFFER J.-M., 2007, *La fin de l'exception humaine*, Paris, Gallimard.

SCHOENTJES Pierre, 2020, *Littérature et écologie*, Paris, Corti.

WILDE Oscar, 1986, *Le Déclin du mensonge*, Paris, Éditions Complexe.

### **Wébographie**

BERTRAND Denis et HORREIN Raphael, 2018, « Entretien sur la zoopoétique avec Anne Simon – Animaux, animots : « Ce n'est pas une image » », *Fabula / Les colloques, la parole aux animaux. Condition d'extension de l'énonciation*, URL : <http://www.fabula.org/colloques/document5368.php.page> consulté le 13 mars 2023.

**FEMME SUJET ET FEMME OBJET : APPROCHE GENRE ET  
FEMINISTE DE L'ŒUVRE TROIS FEMMES PUISSANTES  
DE MARIE NDIAYE**

**Pr Koutchoukalo TCHASSIM**  
**Université de Lomé**  
**mtchassim@yahoo.fr/mtchassim@gmail.com**

**Introduction**

La femme a été représentée dans les sociétés traditionnelles comme un objet subissant le poids des normes édictées par une société phallocratique (*Sous l'orage* de Seydou Badian, *L'oracle* de Guy Menga, etc.). Cependant, dans nombre d'œuvres littéraires, elle est sujet-pensant, capable de remettre en cause ce qui était préétabli et s'imposer. *Une si longue lettre* de Mariama Bâ, *L'Aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane, *C'est le soleil qui m'a brûlée* de Calixthe, etc., sont, entre autres, ces œuvres qui mettent en scène des personnages féminins rebelles décidés à déconstruire les canons qui les subjuguèrent. D'autres œuvres, en revanche, présentent la femme sous cette double posture, une posture ambivalente ou contrastante, à la fois objet et sujet et le roman *Trois femmes puissantes* de Marie Ndiaye s'inscrit dans cette perspective. En effet, l'écrivaine française, comme elle le prétend elle-même<sup>13</sup>, qualifie trois personnages principaux de son roman : Norah, Fanta et Khady Demba, de femmes puissantes pour avoir nié la fatalité, refusé de courber l'échine devant les attitudes ubuesques aussi bien des hommes que des femmes. Aussi, cette résistance

---

<sup>13</sup> « Je me permets d'attirer votre attention sur un point qui me semble important : n'ayant jamais vécu en Afrique et pratiquement pas connu mon père (je suis métisse), je ne puis être considérée comme une romancière francophone, c'est-à-dire une étrangère de langue française, aucune culture africaine ne m'a été transmise. Je la connais, un peu, comme peuvent la connaître des personnes intéressées par toutes les formes de culture. Il me semblait important de le préciser, ne sachant si vous étudiez des romancières aussi superficiellement africaines que je suis » cité par Andreea-Madalina Neamtu-Voicu, 2006, *L'impuissance de la puissance: entre l'obstacle et l'opportunité (Trois femmes puissantes et La divine de Marie Ndiaye)*, thèse de doctorat, Université de Craiova/Université Clermont-Ferrand II-Blaise Pascal, <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01592862> Submitted on 25 Sep 2017, p.10.

n'empêche pas qu'elles soient objectivées de par les agressions et humiliations qu'elles subissent. De ce fait, elles deviennent des êtres en lutte, déchirés entre malheur et bonheur, succès et échec, résistance et capitulation. Comment l'œuvre de Ndiaye présente-t-elle la femme objet et la femme sujet? Quelles orientations affecter à leur "puissance" face aux tensions qui gangrènent leur relation avec les personnages masculins? Notre réflexion qui s'appuie sur la sociocritique pose les hypothèses selon lesquelles dans le roman de Ndiaye: 1) les femmes sont perçues à la fois comme sujet et objet ; 2) les tensions entre les personnages hommes et femmes relèvent du genre ; 3) "la puissance" des femmes qui les oppose aux hommes, détermine le féminisme de l'auteur. D'où l'organisation de notre analyse autour de deux axes que sont femme sujet et femme objet et approches genre et féministe.

## **1. Femme sujet et femme objet**

Les trois personnages principaux des récits dans *Trois femmes puissantes* de Marie Ndiaye (Norah, Fanta et Khady Demba), sont des femmes à la fois objets subissant et sujets agissant.

### **1.1 Femme sujet**

Le sujet est un acteur qui se construit par l'action collective et le conflit social. Selon Marie-Madeleine [Bertucci \(2007\)](#) qui cite le philosophe Alain Renaut, avec le terme de sujet, se trouve valorisée en l'homme une double aptitude : l'autoréflexion, aptitude à la conscience de soi et l'auto-fondation, capacité à fonder son propre destin (Renaut, 2006). Elle s'appuie notamment sur les réflexions du sociologue Alain Touraine (1992) selon qui le sujet n'est ni le moi, ni un soi social, mais il construit une figure qui se dégage des rôles, des normes, des valeurs sociales. Cette production de soi s'opère par sa capacité à exercer une pensée critique sur la production des orientations culturelles, sous leur forme sociale, soumises à la temporalité, inscrites dans l'histoire (Touraine, 1992 : 456). Ces rapports sociaux sont des rapports de pouvoir, et ce sont les orientations culturelles qui sous-tendent les conflits sociaux. Les modèles culturels sont les moyens par lesquels une société

produit ses normes, notamment dans le domaine de la connaissance. Le sujet constitue une force critique, une force de contestation. Il peut se définir comme une « force de résistance aux appareils de pouvoir, appuyée sur des traditions en même temps que définie par une affirmation de liberté » (Touraine, 1992 : 408). La subjectivisation est « la pénétration du sujet dans l'individu et donc la transformation partielle de l'individu en sujet. Elle est le contraire de la soumission de l'individu à des valeurs transcendantes » (Touraine, 1992 : 121).

Le dictionnaire *Petit Robert* (2014) définit le « sujet » comme un être individuel, personne considérée comme le support d'une action, d'une influence, donc la personne qui mène l'action. Du point de vue grammatical, c'est l'élément d'une phrase précisant l'acteur de l'action décrite par le verbe. En philosophie et en psychologie, le « sujet » est défini comme ce qui pense, un être pensant considéré comme siège de la connaissance opposé à l'objet, ce qui est pensé ».

Aussi les définitions des philosophes, sociologues et du dictionnaire s'arriment-elles à notre perception de la femme sujet, un acteur « résistant aux appareils de pouvoir », apte à l'autoréflexion et à l'auto-fondation, un acteur de l'action.

L'enfance difficile est le dénominateur commun chez les personnages Norah, Fanta et Kady Demba, une enfance qui leur aurait imprimé une force de caractère. Les trois femmes n'apparaissent véritablement puissantes que dans leur posture de femmes sujets, capables d'agir pour elles et contre les autres en leur faisant subir leurs actions ; elles refusent, de ce fait, la soumission pour forger leur destin.

Norah est rentrée en Afrique sur sollicitation de son père qui ne lui avait pas donné les raisons de sa demande. Son frère Sony est en prison et son père requiert son aide en tant qu'avocate pour le défendre et l'y sortir. Cette femme sujet, méprisée par son père, a auto-fondé, construit son destin dans la douleur et l'abnégation. Elle réussit intellectuellement et socialement sans son soutien. Déchu de son statut d'homme riche et pédant empêtré dans une affaire de meurtre, il espère son salut et celui de son fils à travers les actions de défense judiciaire de Norah devenue leur

messie : « - Je t'ai demandé de venir parce qu'il faut que tu défendes Sony. Il n'a pas d'avocat. Je ne peux pas payer un avocat, moi. [...] Je n'ai pas d'argent pour un bon avocat. [...] Il faut que tu t'occupes de Sony » (TFP : 78-79). L'orgueil du père de Norah demeure malgré sa déchéance sociale. Sa société a fait faillite et il n'a pas d'argent pour payer les services d'un bon avocat. Autrement dit, s'il avait de l'argent, il se passerait des services de sa fille parce qu'elle est une femme qu'il avait négligée.

Elle est au même moment un sujet-altruiste dans son foyer, agissant dans le bon sens à l'égard de son compagnon Jacob et la fille de ce dernier : « [...] Norah savait qu'elle n'aurait jamais la force de les mettre dehors. Où iraient-ils, comment se débrouilleraient-ils? » (TFP : 41).

Fanta, l'héroïne du second récit de *Trois femmes puissantes*, est une femme sujet qui s'est toujours battue depuis son enfance au Sénégal, pour sortir de la pauvreté ; elle devint enseignante au lycée grâce à ses ambitions. Le narrateur, à travers les souvenirs de Rudy Descas, le mari de Fanta, évoque les qualités de ce personnage féminin qui, avant la rencontre de son époux, s'était toujours donné seule les moyens d'assouvir ses ambitions. Elle est d'une énergie débordante, d'une vitalité excédante, brave, déterminée à s'instruire voire se construire par elle-même, comme l'indiquent les propos du narrateur : « [...] Il l'avait toujours associée à l'énergie de Fanta, à sa vitalité supérieure à la sienne, elle qui avait lutté si bravement depuis l'enfance pour devenir un être instruit et civilisé, pour sortir de l'interminable réalité, si froide, si monotone, de l'indigence » (TFP : 122-123). Fanta avait en horreur l'indigence et s'était lancée dans une quête interminable du savoir et de civilisation à travers son instruction et les activités lucratives. Le syntagme verbal « avait lutté si bravement depuis l'enfance » sous-tend cette quête permanente de son épanouissement avec l'usage du plus-que-parfait « avait lutté » exprimant la continuité de la lutte acharnée et sans relâche que souligne l'adverbe « bravement » renforcé par l'adverbe d'intensité « si » car, Fanta est « une jeune femme aux pas ailés, aux aspirations ferventes, précises et dont l'intelligente volonté l'avait déjà

menée du petit étal de cacahouètes en sachets qu'elle dressait chaque jour, fillette, dans une rue de Colobane, aux salles de classes du lycée Mermoz où elle enseignait la littérature et préparait au bac des enfants de diplomates et des enfants d'entrepreneurs [...] (TFP.129-130).

Ambitieuse, Fanta « aux chevilles ailées » volait « au-dessus de la boue rougeâtre de Colobane » (TFP : 126) en raison de son métier de professeur de littérature qu'elle exerçait dans le même lycée que Rudy Descas et qui lui permettait de faire la différence dans un quartier d'extrême pauvreté. C'est dire que Fanta était une femme épanouie qui jouissait des avantages que lui procuraient les retombées de son métier quoique « discrète, vive et pleine d'une joie » (TFP : 232). En tant que sujet, elle fondait son destin sans attendre un soutien quelconque qui, d'ailleurs, n'existait nulle part.

La force de caractère du personnage de Khady Demba tient à sa situation d'enfant abandonnée par ses parents et élevée dans des conditions précaires. Fièrre d'être unique en son genre, satisfaite d'être elle-même, « il n'y avait nul interstice dubitatif entre elle et l'implacable réalité du personnage de Khady Demba » (TFP : 266) ; elle était indivisible et précieuse ; elle ne pouvait être qu'elle-même, c'est-à-dire imperturbable psychologiquement et moralement malgré le lot de malheurs et d'agressions qui ont émaillé sa vie. Khady Demba perd son époux et subit la torture morale et psychologique de sa belle-famille qui la rejette. Malgré cette attitude ubuesque, elle reste forte et inébranlable. C'est avec elle que le titre de l'œuvre prend son sens véritable, la puissance morale, car la puissance physique n'est pas au rendez-vous. Elle est une femme psychologiquement forte, ne réagissant pas aux piques de ses belles-sœurs, qui ne lui « causaient pas de réelle douleur » (TFP : 267). Au contraire, elle était le sujet qui leur infligeait des mortifications intérieures, car

[...] Agacées et émoussées par la rigidité de sa chair insensible, la froideur renfrognée de son expression, sachant ou devinant qu'elle oblitérait toute faculté d'entendement dès lors qu'on la tourmentait, sachant ou devinant que les piques les plus acerbes se transformaient dans son esprit en voiles qui venaient partiellement

mais fugacement embrouiller les autres, ses rêveries blêmes, bienfaitrices- le sachant, le devinant et s'en irritant sourdement (p.267).

Elle est également sujet pour avoir pourvu à la continuité du voyage de son compagnon, grâce à l'argent de sa prostitution, et pour avoir tenté de toutes ses forces de regagner l'Eldorado. Aux yeux de certains lecteurs, Khady est la femme la plus fragilisée et la plus violentée du roman, celle à laquelle son auteure voue une tendresse toute particulière en raison de son parcours et sa fin tragique. Elle est la plus puissante des trois, car elle garde, fichée en elle envers et contre tout, la ferme assurance de ce qu'elle est : « [...] Un sursaut de joie sauvage faisait trembler son corps rompu comme elle se rappelait soudain, feignant de l'avoir oublié, qu'elle était Khady Demba : Khady Demba » (TFP : 323).

Elle tient sa force de caractère de son nom devenu source de sa puissance, de sa personnalité, car « elle n'éprouverait jamais de vaine honte, elle n'oublierait jamais la valeur de l'être humain qu'elle était, Khady Demba, honnête et vaillante » (TFP : 312). Elle a toujours eu conscience d'être une personne unique et humaine qu'on ne peut pas remplacer (TFP : 266). Khady estime qu'elle est irremplaçable comme tout être humain d'ailleurs. Mais elle tire sa résilience, au-delà de son unicité, de son honnêteté et de sa vaillance. L'héroïne de Ndiaye, au parcours tragique, s'est probablement rendu compte de la malhonnêteté et du manque de bravoure chez des hommes qui l'ont entourée, d'abord, au premier plan ses géniteurs, sa grand-mère, ensuite, le père de Norah chez qui elle était domestique, ses beaux-parents, enfin Lamine, son compagnon. Hormis ce jugement porté sur son entourage, l'éthos déployé par le narrateur semble mettre en exergue une estime de soi de Khady Demba ; une estime de soi synonyme d'orgueil et de suffisance.

Au vu du parcours des trois personnages féminins, la puissance que sous-tend le qualificatif du titre du roman équivaut à la résilience de ces trois femmes devenues des femmes battantes. Aucune puissance ne se lit véritablement dans la diégèse les présentant en dehors de la réussite de Norah. Fanta et Demba ont plus subi la cruauté

humaine. Mais il apparaît qu'elles ont une puissance de caractère que le titre du roman stipule, une puissance qui surplombe le volet objectivé de leur vie, car selon William Ross « Un sujet, quel qu'il soit, un sujet connaissant, [qui] se trouve placé devant un objet également quel qu'il soit, [qui est] l'objet de la connaissance» (revue-sociologique.org 27/03/2021).

## 1.2 Femme-objet

L'« objet » étudié dans cette partie n'est pas en référence avec l'autoréférentialité ni à l'« autotélisme ». De Kant à Hegel en passant par Freud, plusieurs théories ont été réalisées au sujet de l'objet. Cependant notre analyse ne s'appuie que sur celle du psychiatre Maurice Bouvet. Dans son ouvrage *La relation d'objet* (2006, Paris, PUF), [Bouvet](#) théorise la question des relations d'objet en fonction des organisations de personnalité. La relation d'objet se prête à la considération de trois caractéristiques :

- interactivité sujet-objet ; il s'agit bien de décrire une interrelation ;
- distance : le point théorique qui distingue l'objet pulsionnel de l'objet réel ;
- plasticité : les relations évoluent au fil du temps.

De ces trois caractéristiques, seules l'interactivité sujet-objet et l'évolution des relations fondent notre analyse. L'objet désigne notamment la personne, la chose ou l'idée sur laquelle porte l'action marquée par le verbe. Être l'objet de, voudrait donc dire subir. Aussi la femme-objet dans l'œuvre de Ndiaye, est-elle appelée à subir l'action du sujet; il s'agit d'une interrelation entre l'homme-sujet et la femme-objet exposée : sa situation ne préoccupe guère ni son époux ni son père ni ses beaux-parents. Elle ne bénéficie d'aucun soin particulier, d'aucune attention, d'aucune protection. Bref, elle est laissée à elle-même. La femme-objet est appelée à aller fonder son foyer ailleurs et ne garantit en rien la descendance familiale. À cet effet, Norah, la narratrice du premier récit et sa sœur étaient le dernier des soucis de leur père qui n'assumait ses devoirs et ses responsabilités qu'envers leur frère, Sony. Même son épouse, après ses maternités, n'était d'aucune importance. Ceci explique

que la raison pour laquelle il l'a épousée soit la procréation. Cette fonction inexistante chez Khady Demba, lui vaut le mépris de sa belle-famille pour qui plus rien ne justifie sa présence dans la maison familiale après le décès de son mari, étant donné qu'« aucun fruit n'était cueilli de son arbre infertile ».

En tant que femmes-objets, elles ont toutes, Norah, Fanta et Demba, subi les actions pernicieuses des hommes.

À l'âge de huit ans, Norah a été abandonnée au même titre que sa petite sœur et leur mère par leur père et séparée de son petit frère. C'est sous la pression d'une famille éclatée et élevée par sa mère dans des conditions misérables qu'elle a évolué. Elle avait, à cet effet, souffert non seulement du départ de Sony arraché à leur affection par leur père « inattentif », « implacable » et « terrible » (TFP : 50, 52), mais surtout de la misère dans laquelle elle s'était retrouvée : « (...) Leur mère s'enfonçait dans les problèmes d'argent, les dettes, les interminables tractations avec les organismes de crédit » (TFP : 51). La maigreur des revenus de leur mère les poussa à déménager de leur appartement pour vivre « dans un deux pièces sur cour » (TFP : 52) ; elle devint même travailleuse de sexe pour se faire un peu de sous, se forgeant « un visage dur et résolu, lissé au fond de teint, une bouche au pli sarcastique » (TFP : 56). Cette misère rejaillissait sur leur vestimentaire et la coupe de leurs cheveux. Lorsque leur père décide que Norah et sa sœur viennent passer les vacances dans sa grande maison au pays, il accueille de petites filles qui « transportaient ainsi avec elles de cette tristesse austère, convenable, réprimée, dans laquelle elles vivaient et qui transparaissant dans leur courte chevelure sans apprêt, leur robe en jean achetée trop grande afin de servir longtemps, leurs rudes sandales de missionnaires, provoqua chez leur père une irrémédiable répugnance » (TFP : 52). C'est dire que leur père est un homme sans cœur si leur misère, au lieu de l'intriguer, de susciter en lui un sentiment de culpabilité et d'irresponsabilité, a provoqué plutôt la répugnance.

Elles (Norah et sa sœur) paraissaient l'antipode de leur frère qui vivait dans un luxe insolent, donnant l'impression d'être à leurs yeux « un petit captif choyé » (TFP :

55), un « jeune homme trop gâté » (TFP : 63) pour qu'elle puisse s'occuper encore de lui, elle qui n'avait pas la chance que leur père s'occupât d'elle comme leur petit frère qui fut envoyé à Londres où il fit de brillantes études en sciences politiques. Cette discrimination sociologique instituée a été réellement vécue par certaines femmes de Lettres à l'instar de l'écrivaine anglaise Virginia Woolf<sup>14</sup> qui n'avait pas eu à faire des études supérieures parce qu'elle était femme.

Être femme est donc un crime de lèse-majesté et les criminelles que sont les femmes purgent leur damnation à cet effet. Ce qui explique la forte surdité et l'apathie du père de Norah face à la demande d'appui financier de sa fille : « Qui n'a pas de problèmes d'argent, mes pauvres petites » (TFP : 54). Cette fausse interrogation empreinte d'ironie, reflète une fois de plus la mauvaise intention d'un père insouciant d'une gent féminine sans avenir et appelée à faire souche ailleurs.

L'incontinence urinaire temporelle dans laquelle se retrouve Norah à deux reprises est analogue à son objectivation du moment où tout son corps était dans un état d'inhibition fonctionnelle provoqué par des drames familiaux. L'emprisonnement de Sony est un échec voire une disqualification de leur père à lui inculquer une bonne éducation. Aussi la condition dramatique et déplorable dans laquelle elle trouve Sony incarcéré la rend-elle impassible :

Elle sentit alors avec consternation qu'elle était en train d'uriner sans se rendre compte, c'est-à-dire que la sensation lui parvenait d'un liquide tiède le long de ses cuisses, de ses mollets, jusque dans ses sandales, mais il lui était impossible de le contrôler et la perception de la miction même lui échappait. [...] Horrifiée, elle s'écarta de la flaque. [...]. Une onde de rage contre son père la traversa si violemment qu'elle en claqua des dents » (TFP : 68).

---

<sup>14</sup> À la différence de ses demi-frères, Woolf n'a pas eu la possibilité de faire des études dans une université parce qu'elle n'était pas un homme. Elle écrit dans son journal qu'elle passait de nombreuses heures à étudier le Grec en attendant que son demi-frère lui rende visite et lui apporte l'enseignement académique. Elle raconte alors les étapes d'une exclusion de la femme sur le plan intellectuel qui est inscrite dans l'Histoire et qui finit par évoluer progressivement comme peuvent nous l'indiquer ces informations (<https://www.unilim.fr/trahs/1773> consulté le 11/4/2021 à 21h).

Ce liquide (les urines), d'habitude chaud, était tiédi par le drame inimaginable qui avait refroidi tout le corps de Norah, donc l'avait rendu insensible voire morte dans un corps debout, incapable de contrôler les organes, à la limite entre la vie et la mort, car indique le narrateur, « Norah se cramponnait au grillage, craignant de perdre conscience si elle le lâchait » (TFP : 68). Elle pissait de nouveau lorsque, s'obstinant à refuser d'avoir vécu en Afrique, son père parvint à lui faire rappeler certains faits liés à son passage quoique court.

Fanta, de son côté, devient femme-objet, séduite, impressionnée et manipulée par son époux, « cet homme allègre et charmant et beau parleur » (TFP : 137) qu'elle avait fini par conduire chez elle et qui, par un discours vain et pompeux, avait réussi à l'entraîner avec lui en France « au risque de sa chute à elle, de l'effondrement de ses plus légitimes ambitions » (TFP : 232). Convaincue qu'elle trouverait mieux en France, elle abandonne son poste de professeur de lycée et le suit. Or, souligne le narrateur, c'est avec un cœur malhonnête, envieux et malheureux que Rudy confessait les flatteries parce que lui, ayant perdu son emploi en Afrique, souhaiterait que sa femme Fanta perde le sien: « Il lui avait assuré qu'il n'y avait d'avenir pour eux qu'en France et qu'elle avait la chance de pouvoir, grâce à son mariage, aller vivre là-bas. Quant à ce qu'elle y ferait, aucun problème : il s'occuperait de lui trouver un poste au collège ou au lycée. Il savait que rien n'était moins sûr [...] » (TFP : 234). Et la vie n'a pas été rose en France où Rudy l'abandonna sans la défendre, dans la solitude et sans emploi. Elle retomba dans la misère contre laquelle elle s'était battue et qu'elle avait vaincue. Le narrateur, sur une tonalité pathétique teintée de remords, fait endosser la responsabilité de cette nouvelle misère que vit Fanta à Rudy Descas qui, cruellement et ironiquement, l'a « replongée dans ce qu'elle avait réussi, seule et brave, à quitter, alors qu'il aurait dû la sauver de tout cela mieux encore et l'aider à parachever sa victoire sur le malheur d'être née dans le quartier de Colobane, alors qu'il aurait dû, non pas l'enterrer vivante et belle et jeune, si seule et si brave, au fin fond de ... » (TFP : 123).

Fanta est devenue une femme « désorientée, désœuvrée et blessée, une femme perdue » (TFP : 142). L'adjectif « perdue » utilisé dans son sens connoté par le narrateur détermine la grande déception et la désillusion chez Fanta qui a tout perdu pour ne rien retrouver ou gagner. Dans ces conditions de pauvreté retrouvée, puisque la situation de Rudy Descas n'est pas non plus enviable, Fanta bascule dans l'infidélité et découche avec l'employeur de son époux, qui n'est autre que Ménille élevé par sa belle-mère : « [...] Fanta et Ménille, ce dernier allongé sur Fanta, la femme de Rudy Descas, et gémissant à mi-voix tandis que ses hanches puissantes, son fessier de centaure remuaient à un rythme calme et sûr [...] » (TFP : 142). Elle est séduite, à en croire Rudy, par « la richesse de Ménille et la puissance et le respect que cela lui valait » (TFP : 154). Rudy Descas et Ménille convoitent et couchent donc avec la même femme, Fanta. Même si elle reste la femme légitime de Descas, il n'en demeure pas moins qu'elle se partage entre les deux hommes. Cette double vie ne tourne pas en sa faveur (Fanta): « Rudy était sûr d'une chose, c'est que si Fanta avait cessé de l'attendre, lui, son mari, elle n'attendait pas davantage ce Ménille qui, pour certaines raisons que Rudy ignorait, l'avait déçue » (TFP : 171).

Quant à Khady Demba, son objectivation s'opère dans quatre espaces topographiques différents : sa famille, la famille de Norah, sa belle-famille et l'espace migratoire. Abandonnée par ses parents, elle fut recueillie par sa grand-mère qui, à vrai dire, ne voulait pas non plus d'elle : « [...] Quand bien même ses parents n'avaient pas voulu d'elle auprès d'eux et sa grand-mère ne l'avait recueillie que par obligation – quand bien même nul être sur terre n'avait besoin ni envie qu'elle fût là » (TFP : 266). Le rejet de Khady par sa belle-famille ne paraît qu'une suite logique de son destin qui la fait passer d'enfant bazarde à épouse indésirable. L'amour que lui vouait son mari n'était qu'un acte isolé qui ne résolvait en rien son problème d'enfant ou de femme repoussée. De son vivant, les velléités de la belle-famille sommeillaient ; ce qui explique qu'à son trépas celle-ci manifesta ouvertement à son égard son mépris.

Khady Demba n'était devenue qu' « une pauvre chose » (TFP : 264), un objet, une chose exposée à des allusions, à des moqueries de sa belle-famille :

Parce que leur fils unique l'avait épousée en dépit de leurs objections, parce qu'elle n'avait pas enfanté et qu'elle ne jouissait d'aucune protection, ils l'avaient tacitement, naturellement, sans haine ni arrière-pensée, écartée de la communauté humaine, et leurs yeux durs, étrécis, leurs yeux de vieilles gens qui se posaient sur elle ne distinguaient pas entre cette forme nommée Khady et celles, innombrables, des bêtes et des choses qui se trouvent aussi habiter le monde (TFP : 269).

Khady est ainsi reléguée au rang d'animal et de chose. Dans ce contexte, le mot objet est pris dans son sens dénoté et signifie une chose inhumaine. Les occurrences référentielles : « aucun appui, aucune dot, n'avoir jamais conçu » (TFP : 264) sont des motifs révélateurs du mépris que cette belle-famille nourrissait à l'égard de Khady. Aucun appui parce qu'elle est sans famille, « ses propres parents l'avaient fait élever par sa grand-mère, morte depuis longtemps » (TFP : 263), aucune dot parce qu'elle n'apportait rien, pour parler de revenu à cette belle-famille, « après le décès de son mari, le propriétaire de la buvette l'avait mise à la porte pour installer un couple et Khady n'avait eu de meilleur recours que d'aller vivre dans la famille de son mari » (TFP : 263) où elle vivait sur le dos de celle-ci.

Aussi, ne sachant quoi faire d'une personne inutile, sa belle-famille va la pousser à l'immigration clandestine. Au cours de ses péripéties, elle devint un objet d'exploitation sexuel aussi bien pour la femme proxénète qui les a hébergés, elle et son amant passeur, que pour son amant qui avait dérobé ses économies afin de continuer le voyage.

Dans l'œuvre de Ndiaye, la puissance des femmes qui prédomine les œuvres machiavéliques des hommes et l'absence d'une interprétation contraire relèvent de l'approche féministe de la romancière qui supprime celle de l'objectivation.

## **2. Approches genre et féministe de *Trois femmes puissantes***

L'analyse de l'œuvre de Ndiaye sous les approches genre et féministe s'appuie aussi bien sur le paratexte que sur le texte lui-même.

## 2.1. Les concepts « genre » et « approche genre »

Plusieurs définitions sont données du concept « genre » et de « l'approche genre ». Cependant, dans le cadre de notre analyse, nous nous appuyons sur les travaux de Hafida Zaher (2001) et sur les définitions extraites des *Documents d'orientation stratégique genre et développement du ministère français des Affaires étrangères*<sup>15</sup> adoptés pour la période 2014-2017.

Hafida Zaher (2001) dans son ouvrage *Femmes et développement : approche genre* établit une revue de littérature bien fournie sur le concept « genre » à travers laquelle il convoque les travaux de Young et al. (1988), Scott (1988), Mathieu (1989), Mignot-Lefebvre (1982), Mackintosh (1988) et Pelchat (1992).

Le concept de « gender » traduit en français par genre se réfère à la construction sociale de la distinction entre les sexes. Dans ce sens, il est utilisé en sciences sociales comme catégorie d'analyse afin de combler le manque d'outils conceptuels rigoureusement définis pouvant rendre compte des relations femmes/hommes et de leurs inégalités (Young et coll., 1988, Zaher, 2001).

Le recours à la notion de genre indiquait un rejet du déterminisme biologique associé à l'usage de termes comme "sexe" ou "différence sexuelle" (Scott, 1988, Zaher, 2001). Comme le souligne Mathieu, on oppose généralement le sexe comme ce qui relèverait du "biologique" et le genre comme ce qui relèverait du "social" (Mathieu, 1989, Zaher, 2001). En effet, « le sexe constitue une donnée biologique alors que le genre est le résultat d'une socialisation qui commence dès la naissance et qui peut varier d'une culture à l'autre » (Mignot-Lefebvre, 1982, Zaher, 2001).

La mise en avant de ce concept à travers de nombreux travaux permet de lever l'ambiguïté quant à la conceptualisation de la variable sexe en tant que variable sociale et non biologique. Afin de sortir du biologique, une distinction est alors introduite entre sexe et genre (Mackintosh, 1988, Zaher, 2001). Ainsi, le genre est

---

<sup>15</sup> Le premier document a été adopté le 9 novembre 2007 et le second le 23 août 2013 pour la période 2013-2017.

utilisé pour signifier que la distinction entre les sexes a un caractère éminemment social (Zaher, 2001).

Ainsi, des chercheuses et militantes féministes se sont fortement opposées aux explications essentialistes biologiques ou moralistes des inégalités entre les hommes et les femmes et partagent l'idée que les rapports hiérarchiques ne découlent pas de caractéristiques morphologiques ou génétiques. Dès lors, le recours à la notion de genre est une façon d'indiquer que les idées sur les rôles propres aux hommes et aux femmes sont des constructions sociales (Scott, 1988, Zaher, 2001).

Dans cette perspective, la notion de genre renvoie à l'idée de "sexe social" par laquelle ce qui est perçu comme masculin ou féminin repose essentiellement sur une définition sociale de la différence biologique. En d'autres termes, le genre réfère à la façon dont la différence biologique est socialement organisée, c'est-à-dire un ensemble complexe de représentations sociales de la différence sexuelle, représentations qui se manifestent dans les discours, les rituels, les pratiques quotidiennes, les instructions (Pelchat, 1992, Zaher, 2001).

Le terme "genre" est également utilisé pour suggérer que l'information au sujet des femmes est nécessairement information sur les hommes, que l'un implique l'étude de l'autre. Pour Scott, cet usage rejette la validité interprétative de l'idée des sphères séparées et soutient « qu'étudier les femmes de manière isolée perpétue le mythe qu'une sphère, que l'expérience d'un sexe n'a que très peu ou rien à faire avec l'autre sexe » (Scott, 1988, Zaher, 2001). Dans ce sens, les expressions « rapports sociaux de sexe » ou « rapports de genre » sont utilisées pour faire référence aux rapports de force qui se nomment autour des représentations sociales de la différence sexuelle (Pelchat, 1992, Zaher, 2001).

La définition du genre que donne Scott repose sur la relation fondamentale entre deux propositions : le genre est un élément constitutif des rapports sociaux fondés sur des différences perçues entre les sexes, et le genre est une façon première de signifier des rapports de pouvoir (Scott, 1988, Zaher, 2001). Comme élément constitutif des

rapports sociaux fondés sur des différences perçues, le genre implique quatre éléments. Premièrement, des symboles culturellement disponibles qui évoquent des représentations symboliques et souvent contradictoires. Deuxièmement, des concepts normatifs qui mettent en avant des interprétations des sens des symboles, qui s'efforcent de limiter et de contenir leurs possibilités métaphoriques. Ces concepts sont exprimés dans des doctrines religieuses, éducatives, scientifiques, politiques ou juridiques et prennent la forme typique d'une opposition binaire, qui affirme de manière catégorique et sans équivoque le sens féminin ou masculin (Scott, 1988, Zaher, 2001).

Reprenant les propos du sociologue français Pierre Bourdieu, Scott soutient que : « établis comme un ensemble objectif de références, les concepts de genre structurent la perception et l'organisation concrète et symbolique de toute la vie sociale » (Scott, 1988, Zaher, 2001).

Que retenir de la revue de littérature de Zaher ? Il est à comprendre que les concepts « genre » et « sexe » sont différents du fait que l'un relève du social (le genre) et étudie les relations entre homme et femme tandis que l'autre (le sexe) est biologique. Cette revue de littérature laisse percevoir le « genre » comme concept et ne ressort pas son volet méthodologique, d'où l'utilité d'évoquer ce volet avec les définitions des *Documents d'orientation stratégique genre et développement du ministère français des Affaires étrangères*<sup>16</sup>.

Le document d'orientation stratégique genre et développement adopté pour la période 2014-2017 définit le genre en se référant à la fameuse citation de Simone de Beauvoir : « On ne naît pas femme, on le devient » (Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe* 1949).

---

<sup>16</sup><http://www.adequations.org/spip.php?article1515> –Consulté le 28/3/2021 à 16h45.

Selon ce document, « l'approche genre part du constat que les inégalités entre les femmes et les hommes sont construites par les sociétés. Ces inégalités résultent des rôles masculins et féminins assignés sur la base de différences biologiques ».

Le concept « approche genre » analyse les rapports de pouvoirs entre les femmes et les hommes basés sur l'assignation des rôles socialement construits en fonction du sexe. Elle remet en cause les processus d'hierarchisation des individus en fonction de leur sexe et les discriminations qui en découlent.

En tant que méthodologie, l'approche genre produit une analyse comparée des situations des femmes et des hommes et favorise une meilleure prise en compte des inégalités dans tous les secteurs du développement. Elle permet l'identification et la déconstruction des stéréotypes liés au féminin et au masculin, ainsi que le questionnement des normes sociales et économiques qui conditionnent les rapports entre les sexes (hétérosexualité, patriarcat, domination, productivisme...) et qui contribuent à reproduire les inégalités de genre. Elle permet de mettre en évidence les rapports de pouvoir et les inégalités entre les femmes et les hommes ainsi que leurs répercussions sur l'aptitude et les possibilités de participation au développement des hommes et des femmes. L'approche genre défend l'universalité des droits et l'égal accès à la justice. C'est un processus d'acquisition « de pouvoirs » au niveau individuel et collectif. Il désigne la capacité d'agir de façon autonome, la capacité à faire des choix et à prendre des décisions pour sa vie et sa société.

Toutes ces définitions constituent des clarifications nous permettant d'analyser l'approche genre de l'œuvre de Marie Ndiaye.

## **2.2. *Trois femmes puissantes* et le problème de genre**

Pour l'analyse de l'œuvre de Ndiaye, nous percevons l'approche genre à la fois comme concept et méthodologie. L'approche genre, en tant que concept, nous permet d'analyser les rapports entre les personnages hommes et femmes dans l'œuvre de Marie Ndiaye à partir des données sociologiques et biologiques. Dans le roman de Ndiaye, les rapports sont familiaux et tendus.

Prise comme méthodologie, elle nous amène à réaliser une analyse comparée des situations des personnages femmes (Norah, sa sœur et sa mère) et hommes (Leur père et leur frère, Sony). Elle nous est notamment utile en tant qu' « un processus d'acquisition "de pouvoir" individuel (Chez Norah) et la capacité d'agir de façon autonome, la capacité à faire des choix et à prendre des décisions pour sa vie ».

Le père de Norah a eu deux filles et un garçon de leur mère, mais n'avait d'affection que pour le garçon. Très souvent en Afrique, les hommes admettent difficilement la naissance d'une fille qui, pour eux, est appelée à faire sa vie dans une autre famille. Son départ de la maison familiale symbolise la fin d'une vie, la mort de la famille ; elle n'assure pas de ce fait la pérennisation de la descendance familiale comme le garçon qui demeure le garant de la survie du nom de la famille et par ricochet la survie de la famille à travers sa progéniture. Par conséquent, le père de Norah méprisait les filles.

Il les (les filles) avait abandonnées à leur mère en France, rentrant au pays avec Sony, le garçon. Norah et sa sœur sont du second sexe, pour emprunter le terme à Simone de Beauvoir, et sans importance, car lui déclare son père : « - Ce garçon, chuchota-t-il, c'est toute ma vie » (p.79). Il « n'a jamais beaucoup aimé les filles » (TFP : 76) et ne s'embarrassait pas des filles et ne tentait pour rien au monde de retenir ses deux filles.

Dans le second récit, Fanta n'a pas été abandonnée par ses parents, mais abusée par son époux mesquin et égoïste pour qui elle ne ressentait plus que du mépris. Ce dernier lui a promis un bonheur inexistant et imaginaire en France, bonheur derrière lequel se lit la déchéance de Fanta. Les astuces de Rudy passaient de la séduction au mensonge afin de la convaincre. Le narrateur qualifie les phrases de Rudy de « séductrices et fausses », son cœur de « malhonnête, envieux et malheureux ». Fanta est doublement abandonnée par son époux : abandons psychologique et social, parce qu'elle n'a plus confiance en celui qui l'a trahie par ses farces, d'une part, et, d'autre part, par cette garantie de poste en France qui a tourné court.

Dans le troisième récit, Khady Demba est abandonnée par ses parents et récupérée par sa grand-mère qui, en fait, ne voulait pas d'elle non plus. Était-ce parce qu'elle était fille ? Le récit ne le souligne pas, mais si nous nous référons au statut des filles dans le premier récit, nous pouvons nous permettre de conclure que Khady était indésirable à cause de son sexe. Dans ce contexte, elle paraît le personnage féminin le plus fragile, Norah et sa sœur ayant eu le soutien de leur mère contrairement à Khady qui était abandonnée par ses deux parents. Sa présence circonstancielle chez la grand-mère n'était pas non plus une chance pour elle de retrouver l'affection parentale perdue, étant donné que cette dernière l'avait récupérée par obligation. Khady est involontairement abandonnée par son époux emporté par la mort. La conséquence de cet abandon est son mépris par sa belle-famille qui la pousse à l'immigration clandestine, une façon de la faire mourir, de la tuer à leur manière. Au-delà de cette thèse, ce qui paraît plus plausible est la thèse du destin : nul ne voulait de Khady; ni la belle-famille, ni ses parents et sa grand-mère, ni les autres passagers au cours de son voyage.

Malgré ces tensions entre les personnages hommes et femmes, Ndiaye investit ses personnages féminins d'une puissance morale et psychologique face aux personnages hommes affaiblis, détrônés. Une pareille stratégie de mise en scène romanesque fait de l'œuvre de Ndiaye une œuvre féministe.

## **2.2. *Trois femmes puissantes*, une œuvre féministe**

### **2.2.1. Marie Ndiaye, une écrivaine féministe**

Pascal Okri Tossou (2016), dans son article « L'enchâssement sémiotique dans *Trois femmes puissantes* de Marie NDIaye : quand Khady Demba se prête à l'esthétique féministe », estime que Ndiaye, « l'écrivaine active le procédé de la mise en abyme sous le prisme du féminisme, notamment avec la figuration du personnage Khady Demba » puis il ajoute : « Nous découvrons, au terme de la démonstration, que *Trois femmes puissantes* est un roman largement féministe, quand bien même le principe ne se revendique pas à la manière de Sagan, de Beauvoir ou Duras ». Lorsque

Gilles Chenaille (2021) s'intéresse au dernier livre de Marie Ndiaye, *La Cheffe, roman d'une cuisinière (2016)*, la romancière est perçue sous l'angle d'un **écrivain féministe à travers le titre** « Le dernier livre de Marie Ndiaye, écrivain féministe ». Nina Wabbes (2013 : 41), dans une étude consacrée à la vie de trois femmes dans les *Bonnes femmes* de Montaigne et *Trois femmes puissantes* de Marie NDiaye, sans utiliser le concept « féminisme », se penche sur le « rapport entre la "femme puissante" et l' « homme faible » dans le roman de Ndiaye. Elle s'appuie sur l'analyse de Caya Makhélé (2012) qui souligne que Ndiaye « promène son regard sur les faiblesses des hommes [...] afin de donner aux femmes une force [...] de vie qui résiste à toutes les vilenies » (Caya Makhélé, 2012 : 232). Ainsi, la représentation de Rudy permet à l'écrivaine de mettre en exergue la « puissance » de Fanta. Les trois femmes « africaines » font preuve de cette « force [...] de vie » (Caya Makhélé, 2012: 232), dont parle Makhélé : malgré les faiblesses et malheurs qu'elles rencontrent, ces trois femmes parviennent à trouver l'énergie d'endurer leur misérable condition, ou de transformer un passé horrible en une nouvelle et heureuse vie. L'enfance horrible de Norah encourage cette femme à devenir une bonne mère pour sa petite fille. Fanta déteste sa nouvelle vie en France, elle s'enferme dans la solitude, mais elle ne renonce pas à ses responsabilités en tant que mère et épouse. L'histoire de Khady est une grande tragédie pleine de misère et de tristesse, mais aussi cette « femme puissante » réussit-elle à s'adapter à chaque situation défavorable qu'elle rencontre » (Nina Wabbes, 2013 : 41).

La romancière franco-sénégalaise est également citée parmi la « nouvelle génération de militantes » féministes en France, en raison de ses productions littéraires. Son œuvre, *Trois femmes puissantes* est d'ailleurs énumérée parmi nombre d'œuvres considérées comme féministes : « Ouvrages féministes cultes, récits d'émancipation, réflexions sur l'égalité des sexes : la condition féminine est une grande source d'inspiration pour de nombreux romanciers et essayistes. Une sélection de titres pour se sensibiliser au combat pour les droits des femmes » <http://www.folio->

[lesite.fr/Idées-de-lecture/Tous-feministes/\(cat\)/173340](http://lesite.fr/Idées-de-lecture/Tous-feministes/(cat)/173340). C'est dire que nous ne sommes pas les seules à considérer Marie Ndiaye comme une écrivaine féministe.

Notre réflexion a pour objectif de mettre en exergue le succès des femmes et leur domination psychologique et caractérielle sur les hommes aussi bien à travers le paratexte que le texte lui-même.

### 2.2.2 Le paratexte

La première de couverture du roman de Marie Ndiaye, présente des éléments paratextuels (le titre et l'image d'une femme au visage fermé) révélant le féminisme de la romancière. Sans préalablement avoir lu le roman, les indices susmentionnés permettent d'imaginer des femmes mises en scène. Le titre et le contenu du roman concordent et suggèrent une mise en scène de trois femmes au parcours spécifique. La dureté du visage de la femme semble dégager de la puissance, de la force et de la détermination que sous-tend l'adjectif épithète « puissantes » qualifiant les trois femmes du titre « Trois femmes puissantes ». Notre analyse est confirmée par Okri Pascal Tossou (2016 :6-7) qui écrit :

[...] La preuve, déjà à travers le titre, le roman de Marie Ndiaye postule une prise de position féministe. Et cela, non seulement par la numérogie symbolique du chiffre 3 (symbole d'insistance, mais aussi d'unité dans l'énumération ou dans la variation) qui détermine nettement « femmes », mais surtout par l'axiologique évaluatif « puissantes », qui, on le sait, renvoie à la bravoure, la solidité, l'énergie, la détermination, l'opiniâtreté... D'ailleurs, la première de couverture de l'édition de 2009 chez Gallimard, qui affiche la photo d'une grande femme majestueusement drapée, témoigne sémiotiquement d'un engagement au côté de la gent féminine [...].

Selon Christine Genin (2010), le titre a été choisi pour « forcer l'interprétation » : ces femmes qui n'ont aucun pouvoir objectif sont puissantes par leur capacité à n'être pas dupes, à lutter, chacune selon ses moyens, contre l'ignorance où l'on voudrait les cantonner. La vraie puissance réside dans la confiance irréductible en soi et en la vie.

### 2.2.3 Le texte

Le texte présente aux lecteurs trois récits autonomes avec trois personnages féminins au parcours particulier. Cette représentation héroïque que sous-tendent aussi bien le titre du roman que l'image d'une femme, illustre l'approche féministe de l'œuvre de Ndiaye, qui ne se lit véritablement qu'à travers le premier récit qui met aux prises un père de famille avec ses enfants (deux filles et garçon) issus des premières noces. Les deux filles furent abandonnées avec leur mère en France. Attaché à son fils, il rentre avec lui en Afrique où il ne parvient pas à faire de lui un « bon garçon » parce qu'il deviendra l'amant de sa jeune épouse avec qui il aura des jumelles. Dans l'intention de donner une coloration féministe à son œuvre, Ndiaye renverse la tendance. Le père de Norah connaît une descente aux enfers, lui qui était très riche, prenait soin de son corps, de sa maison et était entouré de monde, vit désormais la désolation et la solitude. Il vit seul, abandonné dans une maison sans vie. Cette vie de déchéance voire de décrépitude du père et du fils fait penser à une désacralisation du mâle au moment où la femme (Norah) est sacralisée, intronisée sur le trône des défenseurs des sans voix.

Le second récit met en scène Fanta qui « apparaît bien plus charismatique que le fanfaron Rudy Descas » (Tossou, 2016 : 7). Elle est cependant vue à travers les yeux et sentie à travers les propos de son mari, peut-être parce qu'elle n'a d'existence que par lui, pour avoir placé toute sa confiance en lui et pour avoir, en définitive, tout perdu. En sa qualité de jeune femme aux espoirs déçus, solitaire dans cette maison froide et lugubre qu'elle déteste, elle ne veillait plus désormais que sur son fils. Femme meurtrie, à jamais étrangère dans ce pays où son mari l'a conduite avec de vaines promesses, elle se mure dans un silence assourdissant. Anxiété, incompréhension (TFP : 240) et misère avaient pourri leur vie en France. Fanta était devenue une femme traumatisée et blessée, une femme perdue que plus rien n'attirait. Elle ignorait tout simplement son mari qui lui devait bien davantage « qu'une assez grossière petite maison dans la campagne, laborieusement payée à crédit, et toute la

vie y afférente » (TFP : 110). « Elle battait froid à la maison, elle refusait de donner affection et soins à la maison de son mari, d'envelopper de son souci inquiet, maternel, la misérable maison de son mari » (TFP : 121).

Dans ce récit, Fanta a réussi à se rendre imperturbable et insaisissable aux yeux de Rudy qui, au contraire, lutte pour rendre pérenne son honneur. Elle le bravait par ses paroles ou par son silence. Rudy avait tout perdu et n'avait plus que « cette colère familière » que lui servaient le mépris et les caprices de Fanta. Il était la cible de reproches inchangés, formulés ou lancés par le regard d'un œil scrutateur, amer et sans pitié. Marie Ndiaye représente Rudy Descas, le mari de Fanta en tant qu'homme faible, désespéré qui se perd de plus en plus dans les remords. Fanta, comme Norah, entretiennent alors des relations difficiles ou conflictuelles avec les hommes et c'est ainsi que se dégagent, à ce qui nous semble, les caractéristiques que partagent ces femmes fortes et puissantes.

Khady « paraît cristalliser l'intensité féministe du roman » (Tossou, 2016 : 8). Elle apparaît dans le premier récit domestique de son état, « mince » et mal vêtue « en débardeur et pagne élimé » (TFP : 22), puis dans une seconde apparition avec « le lobe de l'oreille droite coupé en deux. Assise en tailleur sur le matelas, elle cousait une petite robe verte » (TFP : 28). L'état débraillé de son vestimentaire et celui de son lobe sont très évocateurs du contexte étouffant et compressif qui l'envahit dans la maison décadentiste du père de Norah déchu.

Sa vie d'épouse ne sera pas non plus tendre, surtout avec le décès prématuré de son époux. Survint ainsi la longue marche de l'émigration afin de rejoindre sa cousine Fanta en Europe. Grâce à son revenu de prostituée, elle fait voyager son amant. Même si cette contribution est involontaire d'après le récit. Lamine, dans le contrepoint, en appelle à sa conscience agitée par sa trahison au même moment qu'il témoigne sa reconnaissance à Khady pour service rendu. Elle est devenue, à en croire le narrateur, son ange gardien matérialisé en cet oiseau qui disparaissait au loin (TFP : 333).

Comme le souligne Virginie Brinker (2009), ce sont des liens symboliques plus forts qui unissent les trajectoires des trois personnages : après avoir subi chacune à leur manière la perversité et les assauts des hommes (le père-tyran de Norah, le mari déchu de Fanta, l'amant traître de Khady Demba), elles deviennent de véritables héroïnes, pleinement actrices de leurs destins. Hymne à la résistance, *Trois Femmes Puissantes* célèbre la liberté, la bravoure et la dignité, mais aussi les talents d'une écriture qui métamorphose trois personnages médiocrement ordinaires en Femmes Puissantes : Norah triomphe de son père, Fanta de son époux, Khady de son destin, même si son corps de chair s'arrache aux barbelés de l'Europe. La force mentale de ces femmes s'exprime aussi hors d'elles : aussi Norah parvient-elle à extirper "les démons du ventre" de ses proches, Fanta incarnée en buse à guider Rudy, Khady devenue oiseau à consoler Lamine.

D'une manière générale, Ndiaye en peignant en noir moralement les personnages masculins, à l'exception du mari de Khady Demba, fait triompher les personnages féminins de la misère sociale, les rend matures à partir des épreuves afin de mieux ressortir le caractère féministe de son œuvre. Même si les héroïnes de Ndiaye au cours de ses récits sont triomphantes, il est toutefois évident que l'immigration, qu'elle soit légale ou clandestine, ne leur procure que misère à partir du moment où elles ne parviennent en territoire d'accueil que sur l'initiative de leur époux qui fonde leur espoir. Dans les trois récits, il s'agit des femmes abandonnées au cours de l'immigration : Norah abandonnée par son père de même que sa mère, Fanta déçue et sans soutien de Rudy Descas, Khady Demba trahie et abandonnée par son amant. Et les femmes immigrées ont, dans les trois récits, la prostitution comme palliatif à leurs misères : le narrateur déclare que la maman de Norah et Khady Demba se sont prostituées ; seule Fanta ne porte pas ce qualificatif. Cependant, nous découvrons au passage et à travers les révélations de son époux qu'elle découchait avec Ménille.

L'œuvre de Ndiaye met en exergue de l'héroïsme au féminin au travers duquel trois hommes lâches font face à trois femmes puissantes. La romancière évoque, dans les trois récits, des femmes modernes qui affrontent les difficultés de la vie et c'est la médiocrité d'un homme qui permet de révéler la puissance de chacune de ces trois femmes. Il s'agit donc des femmes combattives car elles sont de véritables héroïnes qui font « preuve par leur conduite, en des circonstances exceptionnelles d'une force d'âme au-dessus du commun » (*Le petit Robert*).

### Conclusion

L'ambivalence du statut de la femme, à la fois objet ayant subi les actions cruelles des personnages masculins et sujet pour avoir triomphé de ces actions, détermine la posture féministe de la romancière Marie Ndiaye. L'auteur fait de ses personnages féminins des héroïnes puissantes de caractère, des femmes inébranlables qui tiennent la dragée haute aux hommes et affrontent les difficultés qui minent leur quotidien. Les faits sociaux transposés dans *Trois femmes puissantes*, traitent des tensions sociales, en l'occurrence des conflits familiaux qui altèrent la cohésion familiale. Appréhendés sous l'approche genre, ces conflits mettent aux prises des hommes avec des femmes au parcours atypique. Aussi l'œuvre de Marie Ndiaye est-elle construite de trames antithétiques aux personnages naviguant entre succès et échec ou échec et succès.

### Bibliographie

(de) BEAUVOIR Simone, (1949), rééd.1976, *Le deuxième sexe I*, Paris, Editions Gallimard.

BOUVET Maurice, (2006), *La relation d'objet*, Paris, PUF.

BRINKER Virginie, (déc. 2009), « *Trois femmes puissantes* ou l'inaltérable humanité », <http://la-plume-francophone.over-blog.com/article-marie-ndiaye-trois-femmes-puissantes-41866550.html>, consulté le 17 mars 2020 à 17h50.

BERTUCCI Marie-Madeleine, « La notion de sujet », in *Le français aujourd'hui*, 2007/2 (n° 157), pp.11-18, <https://www.cairn.info/revue-le-francais-aujourd-hui-2007-2-page-11.htm>, consulté le 28/3/2021 à 8h05.

CHENAILLE Gilles, (2021), « Le dernier livre de Marie Ndiaye, écrivain féministe », <https://www.marieclaire.fr/le-dernier-livre-de-marie-ndiaye-ecrivain-feministe,834384.asp>, Consulté le 28/3/2021 à 16h40.

Définitions de l'approche de genre et genre & développement. - Egalité femmes-hommes -Egalité et enjeux de genre, Extrait du Site de l'Association Adéquations : <http://www.adequations.org/spip.php?article1515> – Consulté le 28/3/2021 à 16h45.

GENIN Christine, (2010), « *Trois femmes puissantes* (M. Ndiaye) - Fiche de lecture », *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/trois-femmes-puissantes/>, consulté le 17/ 3/2020 à 16h20.

NDIAYE Marie, (2009), *Trois femmes puissantes*, Paris, Editions Gallimard.

NEAMTU-VOICU Andreea-Madalina, (2006), *L'impuissance de la puissance: entre l'obstacle et l'opportunité* (*Trois femmes puissantes* et *La divine* de Marie Ndiaye), thèse de doctorat, Université de Craiova/Université Clermont-Ferrand II-Blaise Pascal, <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01592862> Submitted on25Sep2017.

ROSS William, *Sujet et objet: à propos de quelques thématiques sociologiques dans la théorie critique*, revue-sociologique.org, consulté le 27/03/2021 à 15h30.

TOURAINÉ Alain, (1992), *Critique de la modernité*, Paris, Fayard.

WABBES Nina, (2013), *La vie de trois femmes représentée par deux auteurs différents : les «Bonnes femmes» de Montaigne vs. les «Trois femmes puissantes» de Marie Ndiaye*, mémoire de Master, Université de Grand.

ZAHHER Hafida, (2001), « Femmes et développement : approche genre », [https://www.researchgate.net/publication/342819305\\_FEMMES\\_ET\\_DEVELOPPEMENT\\_A\\_PPROCHE\\_GENRE/link/5f0757eb4585155050986270/download](https://www.researchgate.net/publication/342819305_FEMMES_ET_DEVELOPPEMENT_A_PPROCHE_GENRE/link/5f0757eb4585155050986270/download), consulté le 28/3/2021 à 8h10.

**A CRITIQUE OF CHAOTIC BODIES: A CROSSED READING OF THE  
POSTHUMAN IN TADE THOMPSON'S *ROSEWATER: THE WORMWOOD  
TRILOGY, BOOK ONE* (2018)**

**Souleymane TUO  
English Department  
African Literature and Civilisation for Anglophone Countries  
Université Peleforo GON COULIBALY, Korhogo (Côte d'Ivoire)  
Email: soultuo@yahoo.fr**

**ABSTRACT:** The crux of this study is to demonstrate that behind their seemingly positive aspect, science and technology bring pain to human existence. Its objective is to highlight the loss of credibility of the metanarratives in a world where the discourse of modernity destabilizes people. Based on the postmodern criticism which is itself a failed humanist project that causes much distress to people, this study highlights chaotic bodies in Tade Thompson's *Rosewater*. The first section of the paper explores the construction of chaotic bodies. The second one deals with the superhumanizing effect of chaotic bodies. The last part examines the aftermaths of chaotic bodies, focusing on illness, death and the dehumanization that the posthuman incurs.

**Keywords chaotic, construction, body, dehumanization, superhumanizing.**

**RESUME:** L'essentiel de cette étude est de démontrer qu'au-delà de leur aspect reluisant apparent, la science et la technologie apportent un malaise à l'existence humaine. L'objectif est aussi de souligner la perte de crédibilité des grands récits dans un monde où le discours de la modernité déstabilise l'homme. Basée sur la critique postmoderne qui est elle-même un projet humaniste en décadence causant la détresse chez l'homme, cette étude met l'accent sur les corps chaotiques dans *Rosewater* de Tade Thompson. Cela consiste principalement à explorer la construction des corps chaotiques dans la première section. Dans la deuxième section, l'effet surhumanisant des corps chaotiques a été mis en lumière. La dernière section concerne les séquelles causées par les corps chaotiques, mettant en exergue les maladies, la mort et la déshumanisation que subit le posthumain.

**Mots-clés : chaotique, construction, corps, déshumanisation, surhumanisant.**

## INTRODUCTION

The Enlightenment is a period that marks a decisive turning point in European scientific history as far as techniques and knowledge are concerned. In this era, knowledge is no more based on myths, legends or feudal ontology. Of note is that the Enlightenment has paved the way for the Age of Reason: a period where scientific rationalism and the emergence of technology have brought in much positive change to the world. These great structural upheavals of the scientific knowledge and the technological prowess hint at the grand narratives of modernity. S. Malpas (2005, p. 37) evidences: “Grand narratives are, for Lyotard, the governing principles of modernity”. New scientific methods highlighted, researchers and scholars exchange and discoveries emerge in a context of opening to other fields still unexploited. According to F. Fukuyama (2002, p. 106) J. Watson discovered the DNA. And together with F. Crick they published on the double helix model for deoxyribonucleic acid (DNA), thus thrusting biological sciences and biotechnology. Following the evolution of the science, Stanley Cohen and Herbert Boyer, in their article “Construction of Biological Functional Bacterial Plasmids In Vitro” (1973), achieved the Recombinant-DNA (RDNA). It is a technique in which a hereditary material from one microorganism is artificially placed into the hereditary matrix of another organism. This recombined DNA technology gives rise to genetic engineering, which in fine, also combines human essences and science.

This discipline combining science and human life considerably aids in the construction of chaotic bodies. This is a new living human organism incorporating miniaturized machines, together with superhuman intelligence and the technologies of cybernetics. This genetic modification aims to bring about posthumans whose potencies radically exceed those of present-day humans. K. Hayles (1999, p. 3) illustratively observes that “the posthuman view configures human being so that it can be seamlessly articulated with intelligent machines”. In the posthuman, the reconfiguration of bodies whose capacities radically exceed those of ordinary human

beings change our understanding of what it means to be human. The posthuman is also identified as a new living organism incorporating miniaturized machines of human dimensions, superhuman intelligence together with the technologies of cybernetics. A point to emphasize is that the posthumanist criticism also takes into account issues related to the human essence and human nature. It should be known that posthumanism does not exclude or preclude human essentialism. It is not silence about matters inherent in humanness. Rather than denying the essentialism of the human body, posthumanist scholars propose a transcendent opinion of it. L. Valera (2014, p. 482) writes: “Contemporary transhumanists argue that human nature is an unsatisfactory “work in progress” that should be modified”. From Valera’s insight we see that criticism of human nature is part and parcel of the posthumanist thought. So, discussing issues related to human nature in a work of fiction is tantamount to making a posthuman reading of it.

However, this frenzy around the prowess of the metanarratives is the hideous face of the gleaming reality scientific discourse. The enhancement of the body as promised by the grand narratives is only a lure, a false pretense. Worse, the chaotization of the body is even more disastrous for the human species. Hopefully, many contemporary debates swirling around the chaotic body have produced a rich tapestry of critical scientific productions. This is the case of Eugene Thacker’s article “Data Made Flesh: Biotechnology and the Discourse of the Posthuman” (2003). It highlights the enhancement of the human body, and more importantly, it emphasizes the subsequent threats as the body gets networked. M. G. Hill’s “Introduction: Black Bodies and Transhuman Realities” (2019) bears this out. However, while, in their criticism, Wilson and Haslam emphasize the dehumanizing or superhumanizing nature of the posthuman, Hill is more engrossed with the uncertainties of the world future: the normal turning into the abnormal and back again.

This article delineates both the enhancement of the body and the dehumanizing aspect of the posthuman as highlighted in the above-mentioned works.

Moreover, it encompasses an inquiry into the realm of science and technology and how they influence the human body. The uniqueness of this paper, which resides in the study of the posthuman in the African context, encompasses both the positive and negative impacts of biotechnology on human beings. Basing on such paradigms, the scene for the critique of chaotic bodies (or posthuman bodies) in T. Thompson's *Rosewater* (2018) is set. As such, the crux of this study is to demonstrate that behind their seemingly positive aspect, science and technology bring pain to human existence. J-F. Lyotard (1992, p. 77-78) confirms the destructive effect of the narratives of science in the modern age: "Technoscientific development has become a means of deepening the malaise rather than allaying it. It is no more possible to call development progress. It does not answer to demands issuing from human needs". First, a better way to expand upon this is to study the construction of chaotic bodies in the postmodern age. Second, the contention is to survey the superhumanizing effects of chaotic bodies. Third, emphasis will be laid on the aftermaths brought about by the construction of chaotic bodies.

### **1. Biotechnology and the Construction of Chaotic Bodies in the Postmodern Age**

Commenting on Jean-François Lyotard's *The Postmodern Condition*, S. Malpas (2005, p. 36) holds the contemporary world as postmodern because it describes a moment in which technological advancements and the ability to manipulate ideas rapidly is a pivotal strategy of surviving. A way for the postmodern world to survive since the outset of the Enlightenment is to establish new disciplines that manipulate former knowledge by coupling it with novel branches of learning. In postmodern societies, the development of technology has given rise to biotechnology, which is a new science that applies principles of technological engineering to the world of the living, to the human body: biotechnology takes into account "human enhancements [that] forge new perspectives and challenges of human beings" (K. Hayles, 1999, p. 2). One could thus posit that metanarratives of modernity contribute to the general acceptance of an ideology that combines humanness to technologies

and the subsequent changes. From this principle, it comes out by the means of medical technology, the human body experiences some modifications, giving rise to chaotic bodies. Hence, the cybernetic body is nothing more than electronic devices integrated into normative humanness to generate the posthuman. In Thompson's science-fiction narratives of *Rosewater*, the body of characters is different from the orderly body, the normative humanness. Their body experiences genetic transformation that totally overshadows a good deal of their human essentialism. This re-imagining of the body takes the shape of electronic implants that have been surgically engrafted in particular parts of their body. The narrator identifies different sorts of implants. The new contractors of a security company who wear metal in their hair "have phone implants" (T. Thompson, 2018, p. 2) in their bodies.

The French postmodern scholar Lyotard hopefully acquiesces in the idea of the construction of chaotic bodies in the postmodern age. In this sense, he seems to argue that the emergence of the posthuman in African societies takes part in the normal process of all the world civilizations towards a moment where human intelligence is put at the service of mankind. In this period, what prevails is not to have knowledge; what counts most is to have a science that can contribute to the transformation of human life. In this logic, he (J-F. Lyotard, 1984, p. 36) writes that in the contemporary world, knowledge "is no longer the subject, but in the service of the subject". In clear terms, in the Lyotardian sense, science and technology prove to be utilitarian and profitable fields of knowledge when they are not seen as knowledge per se; but when they help to shape and forge man's daily experience, to impose a new direction to his life. Here, in T. Thompson's novel, the construction of chaotic bodies through the insertion of phone implants in human bodies seems to testify to what Lyotard understands by knowledge to be put in the service of the subject.

Compared to these contractors, Kaaro is akin to a more complex character due to his implants of all sorts. At the behest of his employer, the man has got an implant of "[s]tandard location with no add-ons" (T. Thompson, 2018, p. 2). In

addition to this, he carries an “ID implant” (p. 8) and an electronic chip used to tag an object in order to recognize it electronically from short distance. It is worth noting the Radio Frequency Identification (RFID) which is deeply rooted in his flesh, “my implant’s RFID is logged sure as cancer” (p. 16), he informs. To round off the electricizing of his body, we hear: “We are all part machine, Kaaro. Your phone is a polymer under the skin of your hand. You have a locator chip in your head” (376), Oyin Da confesses to him.

What is witnessed here is the construction of chaotic bodies by means of the metanarratives of modernity. According to the postmodern criticism, one of the ambitions of the discourse of modernity is to subvert normative humanness by generating the posthuman. This proclivity to go beyond the idea of the human as standard convention is echoed in *Rosewater* through the character of Kaaro and the new contractors of the security agency. The cybernetic construction of the posthuman is true to this man when he becomes a set of informational processes, with machine parts (implants) inserted into his body. Likewise, the new contractors experience the progressive deeper penetration of cybernetic technologies into the fabric of the human. In the following lines, K. Hayles (1999, p. 288) grapples with issue: “We humans are hopelessly compromised, contaminated with machine alienness in the very heart of our humanity”. Owing to advances in biotechnology, the shape of the orderly body has changed. The human body is no more knowable and recognizable through the modification of normative humanness. Additionally, the corporeal nature of the human is no more understood as a homogeneous entity; but as a heterogeneous paradigm. Thus, the genetic transmission of physical features are no more enough to define humanness. In *Rosewater*, the face, the skin color and gender are no more accurate to confirm the human norm. By the means of biotechnology, its normality, normalcy and normativity are not only compromised but they are also contaminated with phone implants, RFIDs, chips and ID implants that interplay with the human. Therefore, in the imagination of the chaotic body, humanism is so eroded that some

of its essential traits are silenced and overshadowed, giving rise to the unstoppable tide of the posthuman actualization: “We are all part machine” (T. Thompson, 2018, p. 376), to borrow Oyin Da’s words. Hayles is consistent with this post biological future for human race. She (K. Hayles, 1999, p. 2) contends that owing to the scientific breakthrough implemented by the grand narratives of the Enlightenment, “the human is giving way to a different construction called the posthuman”. Following their humanness modification in *Rosewater*, Kaaro, the new contractors and Oyin Da are likened to chaotic-body characters or posthuman figures because their human convention has shapeshifted into posthuman construction.

For many postmodern scholars, the development of science and technology are perceived as branches of knowledge that should be welcomed because they contribute to the liberation of people from the out-of-fashion ideas of feudal ages. Such intellectuals advocating the philosophy of the Enlightenment believe that it is through the results and implications of science and technology that human beings can expect to taste to new experiences that go beyond their daily routines and limitations. S. Malpas (2005, p. 38) illustratively pens: “The grand narrative of emancipation [...] sees the development of knowledge as driving human freedom as it emancipates humanity from mysticism and dogma through education”. Leaning on Malpas, one can contend that the construction of the posthuman or the chaotic bodies in the postmodern culture contributes to the emancipation of normative humanness. Additionally, opening the orderly body to the technological world serves to set human nature free from the old-age principles of the feudal thought and grants it the opportunity to experience the welcoming effects of the posthuman.

## **2. Chaotic Bodies and their Superhumanizing Effect**

In the postmodern age, the construction of chaotic bodies confirms the contention that science and technology are metanarratives of modernity that contribute to the superhumanizing of the human body. Thus, connecting the body to cybernetic devices is thought to confer it with some unbelievable dimensions that go

beyond man's intelligibility. Likewise, the construction of chaotic bodies offers both a way of seeing humanness in a liminal phase and of coalescing informational codes and living organisms. Yet, more than this, the re-imagination of bodies allows to construct the superhuman or superbeings with exceptional potencies. Here, what is thought worthy for Thompson is that this new construct has a major aim: enhance the reductionist capabilities of humans so that they may ascend to subliminal heights. As they are improved living beings, humans may overcome their physical and intellectual shortcomings and become superbeings with maximal abilities. The narratives of Thompson's *Rosewater* identify the sensitives. They are humans whose potencies are augmented by means of micro-organisms and neurotransmitters embedded into their flesh. Owing to this, they readily get connected to the xenosphere, an internet-like media that provides them with secret information. Admittedly in *Rosewater*, the enhancement of humanness is studied at two levels of inquiry.

On the one hand, the text suggests the betterment of the physiological functions of the sensitives. Given their cybernetic construction, activities of their organs, cells, tissues are found ameliorated to a point that transcends human intelligibility. As a sensitive, Oyin Da boastfully talks about the exceptional workings of her remade body system. She observes: "I have micro-electrodes to regulate my mood. I have a microfiltration system to augment my fluid balance in case there is no water" (T. Thompson, 2018, p. 376). The postmodern criticism recognizes that the grand narratives of the Enlightenment, owing to advances in biosciences, have greatly contributed to the improvement of human lives through the atonement of body impairments. Here, we see how superhuman abilities either make up for the foibles of the body or add up to the vitality of the sensitives' cells in Thompson's work. Interesting enough, the text demonstrates that tiny semiconducting devices and micro liquid feeding system embedded in Oyin Da's body respectively adjust her emotional state and provide her body with water in case of dehydration.

Following the ideology of the postmodern thought, biotechnological developments in genetics and artificial intelligence have considerably opened up new perspectives by enhancing human life. In this logic, old-fashioned and classical outlook of what it is to be a human are subverted. Thus, the discourse of modernity now actively promotes new ways whereby humans transcend conventional concepts of humanness and pave the way for the enhancement of their capacities. In illustration, the postmodern scholar S. Malpas (2005, p. 38) rightfully pens : “the development of knowledge is seen as a tool to improve the human condition, help people to understand their place in the world and emancipate them from prejudice, oppression and ignorance”. It is through the continual and progressive transformations of the grand narratives of Enlightenment, through advances in biotechnology (mixing science and humanity), that humans can see the potency of their body micro cells enhanced, as in the case of Oyin Da. It actually means that without a technological understanding of humanity, no improvement of the human condition is possible. Nature has made man so limited and fragile that he necessarily needs to resort to the super narratives of the age of reason to get improved so as to overcome his disabilities. Malpas also insists that it is only when humanism slips into posthumanism that humanity can liberate itself from the reductionist classicist outlook that maintains a purely essentialist opinion of humankind. With Oyin Da in *Rosewater*, we clearly see that by tying together scientific metanarratives and the narratives of humanness, the character is engaged in “progress towards universal enlightenment and freedom” (2005, p. 38) according to S. Malpas. In addition to the enhancement of physiological functions in humans, the construction of chaotic bodies is also akin to superhuman intelligence.

On the other hand, Thompson’s novel also suggests that the chaotic body of sensitives grants them with superhuman intelligence. Owing to the application of informational codes to humankind, the mental capabilities of the sensitives (remade-body beings) have decupled. Thus, this biotechnology precipitates the creation of

posthumans whose abilities fundamentally go beyond those of present-day humans. This is what is shown in *Rosewater* when the implants and electronic chips embedded into the bodies of sensitives make them superbeings. Their superhuman intelligence favors mind reading activities. This is the way for S45<sup>17</sup> members to hack into people's thoughts. This is a manner for sensitives to intrude on the minds of gangsters in search of information for national security purposes. Kaaro confirms: "I read minds for the government" (T. Thompson, 2018, p. 110). Mind reading also concerns furtively retrieving information from the psyche of the urban mob and organized crime members. This activity is part of Kaaro's mission as a sensitive (superbeing) with maximal abilities: "I hang out with them [gangsters] and gather information from their thoughts" (T. Thompson, 2018, p. 136). At the peak of its performance, Kaaro's exceptional intelligence can even copy data from other subjectivities (minds) so that they can be stored for future use. "What they [S 45 senior members] want is for me to copy all the information from the subject's mind, like making a backup of a hard drive" (T. Thompson, 2018, p. 17), Kaaro posits.

The postmodern criticism acknowledges that due to the metanarratives of Enlightenment, human beings- as a set of informational processes- are superhumanized. It means that the development of knowledge empowers them to reach an unprecedented and outstanding intellect. Thus, empowered by scientific awareness, man's fate is no more static or fixed. Humanness is now in a transitional phase that aids in transcending man's intellectual shortcomings. Owing to the large-scale theories and philosophies of modernity, humans enter into new connections. They can explore unknown fields and attain a new cognitive dimension in the historical development of human race. J-F. Lyotard holds with this assumption. He (J-F. Lyotard, 1984, p. 36) opines that under the aegis of the Enlightenment project, knowledge has reached such a high level of accuracy that it is "is no longer the

---

<sup>17</sup> This is a secret agency monitored by governmental forces where the sensitives fight against criminality

subject, but in the service of the subject”. In modern times, the development of knowledge has helped transform humans into superhumans with enhanced intellectual capacities. In *Rosewater*, the chaotic-body character Kaaro is the perfect illustration of this. His transgression of empiric cognitive experiences backed up by his maximal abilities make the sensitive a posthuman with superhumanized capacities.

Left at this point, the construction of chaotic bodies not only entails the genesis of the posthuman through humanness modification but it also suggests the superhumanizing effect of technologies on humankind. Yet, postmodern criticism holds that behind the façade of such laudatory assumptions of the Enlightenment project of modernity concerning its own agendas, the grand narratives are laden with uncertainties that compromise the future of human race, its health and fate. Thus, in *Rosewater*, the genetically enhanced bodies epitomize a dehumanized future for humankind.

### **3. Aftermaths of Chaotic Bodies: Sickness, Death and Dehumanization**

Postmodern theory, as a set of critiques ranged against the premises of the Enlightenment, casts a critical eye over the hermeneutical theories of modernity. Seen from a postmodern perspective, the narratives of *Rosewater* also confirm the subversion of metanarratives. This doxa is predicated upon the contention that behind the illusory superhumanizing effect of the posthuman, lies the actual morbidity of chaotic bodies. Hopefully, Thompson’s novel offers three ways of reading the deterioration of humanness. First, the Nigerian author puts forward that the construction of the posthuman presents a serious jeopardy for the health condition of human beings. It is with good reason that many sensitives working for the S45 present symptoms of morbid condition subsequently to the technological transformation of their bodies. Through the following lines, Kaaro confesses a disease is eating away at him. He says: “I cough and I can taste blood in the phelgm I swallow. I’m sick” (T. Thompson, 2018, p. 271). The decaying health of this sensitive bears witness that

the chaotic construction of humanness is misleading. It is true implants and electronic chips inserted into the body of cybernetic beings might increase their capacities, but they are actually pathogenic. Following this thread, postmodern critics are right to question the Enlightenment project of modernity. They spearhead the claim that rather than bringing progress and development following the mainstream principles of their humanist projects, the metanarratives of modernity bring the contemporary world into the abyssal depths of an encroaching nihilism.

In *Rosewater*, the modern thought gained much audience when it proposed narratives of superhumanization, emancipation from normative humanness, physiological enhancement, intellectual empowerment, to Rosewater (the fictionalized Nigeria). And for a certain while, all these projects served to legitimate modernity. Rosewater citizens get lured into their seduction by the massive program of cybernetic construction of chaotic bodies by the S 45 secret agency. Admittedly, the Rosewater government credulously believed that the creation of sensitives was a token of progress, development and proven technological breakthrough. Unfortunately, such seemingly prowess proved deceitful. Many “sensitives are diseased” (T. Thompson, 2018, p. 180). Kaaro is infected with a dangerous bacteria made of neurotransmitters and fungi-like germs (xenofoms) called “ectoplasm” (T. Thompson, 2018, p. 304). From a postmodern standpoint, such shrinking health conditions confirm the assumption that the outcomes of the scientific discourse are compromising for humanity. Science and technology are assumed to bring the world into chaos following H. Dreyfus (1993, p. 305) who convincingly pens that “human distress [is] caused by [a] technological understanding of being”. Now, it clearly comes into view that in Rosewater (Nigeria), science and technology have failed to achieve their humanist projects. Biotechnologies seem to have failed their mission. Instead of doubtlessly helping man to improve his life and living conditions, advances in biosciences have deceitfully contributed to the fragmentation of the health condition of sensitives. If the corpus presents the morbid conditions of Kaaro and his

working mates as illustration, the proclivity for trauma is more incisive with the death of posthuman characters.

Second, the construction of chaotic bodies portends no good for the future of human race in the sense that it takes a huge toll on human lives. The loss of lives incurred through the implementation of the posthuman is enough considerable to posit that the death of humans with machine parts is actual in postmodern societies. In the city of Rosewater, not only sensitives experience a severe pathological condition, but they also die after an exposure to the devastating effects of electronic implants and frequent technological experiments conducted on them. In *Rosewater*, the death of the sensitives rides on the alleged theory of a test carried out by a South-East Asian laboratory: “The Chinese sent an experimental virus to copy the xeniform variants on our skin with a view to creating their own synthetic strain. The sensitives were weak stock to start with and this made them vulnerable to the alien infection in the first place” (T. Thompson, 2018, p. 200). As it can be observed, the sensitives are made so fragile by their morbid condition that they cannot put up with the effects of the genetical-bacteriological research done on them. As a consequence: “John Bosco dead. Temi dead. Kolawole, Nuru, Mojibola, Akpan deceased, unknown illness. Chukwuebuka missing, presumed dead on assignment” (T. Thompson, 2018, p. 206). These sensitives probably dying to the experiment suggests that Africa is overwhelmed by the Western parachuted grand narratives of modernity.

People who expected much from the promises made by modernity on behalf of humanity should disenchant now. The reason is that science and technology destroy more than they do good. It is true that on the one hand the grand narratives somehow help to enhance the life and living conditions of human race. On the other hand, the development of biotechnologies has largely favored the loss of human lives. Thus, in the postmodern age, science does not guarantee people’s security and well-being. Scientific advances which once proposed to reassure human beings are the very ones that destroy them. Hence, within the narratives of the superhumanization

of the posthuman, lies the death of the self. Behind the heavenly face of a superhumanizing project of chaotic bodies, lies the hideous face of the collapse of the posthuman. J-F. Lyotard (1992, p.77-78) pens: “Technoscientific development has become a means of deepening the malaise rather than allaying it. It is no more possible to call development progress. It does not answer to demands issuing from human needs”. Lyotard puts forward that behind the implacable appearance of an improvement of the human species, the disintegration of human life is concealed in backstage. Specifically, he means that the metanarratives which purported to answer man’s existential tribulations have irremediably turned an executioner. This fragmentation is once more factual when the potential disappearance of human life looms on the horizon.

Third, another field that needs scrutinizing to get hold of the negative aftermath of chaotic bodies is the dehumanization of the posthuman. This is here that we see how feeding the human body with informational processes denies human species its essential characteristics. In fact, by dint of adapting sophisticated miniaturized devices to the body, what may happen to human essence is its diluteness. Sooner or later implants and electronic chips that keep being integrated into the body, actually end up stripping it of most of its fundamental cells. So, the modified body loses its nature since it is engaged in a transitional state. From its former nature, the orderly body then migrates to a liminal phase where humanness keeps losing its normalcy. *Rosewater* echoes the postmodern criticism whereby the construction of chaotic bodies dehumanizes the posthuman.

T. Thompson predicates the steady extinction of the human species upon the barrenness of the sensitives. He contends that the alien devices engrafted into their body deploy much harmful electromagnetic radiation. This destroys their seminal cells and glands and causes sterility in them. Admittedly, the barrenness of sensitives epitomizes their dehumanization. Thompson’s novel provides evidence for this. During the funerals of John Bosco, one could hear: “He has been dead for six months

[...] No descendants” (T. Thompson, 2018, p. 205). Even Professor Ileri, the main trainer of sensitives, is also infertile: “I have no children of my own” (T. Thompson, 2018, p. 277), he confides in Kaaro. This legendary barrenness of sensitives is consistent with Lyotard’s idea that in postmodern societies, biotechnology and its subsequent experiments have taken away from human beings a great deal of their human attributes. With the view to improving man’s capabilities using electronic chips, many biotechnologists have unpurposedly damaged the procreative capacity of many people in postmodern societies: the “hereditiy of humanism feel a little less certain” (2003, p. 22) according to N. Badmington. Lyotard rightfully reveals the incapacity of modernity’s ideology to reach its humanist goal. He (J-F. Lyotard, 1984, p.63) continues to argue that instead of improving procreative techniques, the metanarratives of modernity have therefore become “a vanguard machine dragging humanity after it, dehumanising it”.

For T. Thompson, the barrenness entails that the cycle of the continuity of human life is broken. If humans cannot perpetuate their species through procreation, it goes without saying that it is programmed to get extinct. This failure to upkeep human race is akin to what postmodern theory calls *fin de siècle*. It depicts a moment when scientific advances reach a dystopic transition whereby man seems to have become a bestial being that kills its own self. As time goes by, technological inventions bring man close to his tomb. Whatever electronic device he makes or scientific experiment he conducts, threats to human race are still plausible. Thus, one may assert that the days of human race on earth are numbered following Anthony Salermo’s prediction holding that “the human race is finished” (T. Thompson, 2018, p. 357) / “[t]he human race is already lost” (T. Thompson, 2018, p. 356). The age of the human race is drawing to an end because of the negative outcomes of metanarratives of the Enlightenment project.

## CONCLUSION

The objective of this paper has been to demonstrate that behind their seemingly positive aspect, science and technology bring pain to human existence. This reading of the posthuman has shown that the technological meaning of the humanness is both positive and negative. Above all this the study has revealed that science and technology are multifaceted realities: the way they can contribute to man's emancipation, the same way they can bring unrest. This has mainly consisted in exploring the construction of chaotic bodies in the first section. In the second section, the superhumanizing effect of chaotic bodies has been focused. The last section concerns the aftermaths of chaotic bodies. It mainly focused on illnesses, death and the dehumanization that the posthuman incurs.

This study suggests the collapse of boundaries between information and matters. Metanarratives of modernity have become so important markers for our development, information has become so pivotal for the future of humanity that science transgresses its frontiers. Today with biotechnological advances, cybernetics now encompass humanness. Left at this point, we are progressing towards a reconsideration of science, a scientific discourse that cannot do without matters. We are witnessing a new understanding of science which cannot do away with the human.

## WORKS CITED

BADMINGTON Neil, (2003), «Theorizing Posthumanism», *Cultural Critique*, 53, p.10-27.

DREYFUS Hubert, (1993), «Heidegger on the Connection Between Nihilism, Art, Technology, and Politics», *The Cambridge Companion to Heidegger* (Ed) Charles B. Guignon, Cambridge, Cambridge University Press, p.289-316.

FUKUYAMA Francis, (2002), *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, (1<sup>st</sup> Ed), New York, Farrar, Strauss and Giroux.

HAYLES N. Katherine, (1999), *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago and London, The University of Chicago Press..

LYOTARD Jean-François, (1984), *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Trans. Goeffrey Bennington and Brian Massumi), Manchester, Manchester University Press.

LYOTARD Jean-François, (1992), *The Postmodern Explained* (Trans. Don Barry, Bernadette Maher, Julian Pefanis, Virginia Spate and Morgan Thomas), Minneapolis, University of Minnesota Press.

MALPAS Simon, (2005), *The Postmodern*, London, Routledge.

THOMPSON Tade, (2018), *Rosewater, The Wormwood Trilogy, Book One*, Orbit, New York.

VALERA Luca, (2014), «Posthumanism: Beyond Humanism? », *Cuadernos de Bioética*, XXV, p.481-491.

**VALEURS RÉPUBLICAINES CONSTITUTIONNALISÉES, DISCOURS  
PRÉSIDENTIELS ARTICULÉS, ETHNICITÉ ET CHAPPE DE PLOMB DU  
TRIBALISME AU CAMEROUN**

*Par*

**Fred Jérémie MEDOU NGOA<sup>18</sup>**

**Résumé :** La société politique camerounaise, de par sa nature particulièrement composite, car ethniquement et culturellement plurielle, fait la part belle à un encadrement normatif de certaines formes d'ethnicité et surtout de tribalisme, qui confortent l'idée de République. Dans ladite société, un point d'honneur est également consacré formellement au refoulement discursif non négligeable dudit tribalisme par les autorités politiques les plus élevées de l'État. L'on en veut pour preuve, de façon plus concrète, la consignation des valeurs républicaines dans la Constitution de 1996 et celles qui l'ont précédées sans oublier les autres textes juridiques nationaux et internationaux ratifiés et les célébrations présidentielles de la République aux dépens du tribalisme notamment. Toutefois, à l'aune de la confrontation des normes et discours à la pratique, il s'observe une « mise en berne », à quelques proportions que ce soient, de ces valeurs républicaines et discours à travers la survie d'un tribalisme protéiforme qui se signale tantôt de façon latente, tantôt de façon plus manifeste.

**Mots-clés :** Ethnicité, tribalisme, valeurs républicaines, Constitution, discours politique, Cameroun.

**CONSTITUTIONALIZED REPUBLICAN VALUES, ARTICULATED  
PRESIDENTIAL SPEECHES, ETHNICITY, AND CRACKDOWN ON  
TRIBALISM IN CAMEROON**

**Abstract:** The Cameroonian political scene, by its particularly composite nature; since it is ethnically and culturally plural, gives pride of place to a normative framework of some forms of ethnicity, especially tribalism, which reinforces the notion of a Republic. In this society, a point of honour is also formally devoted to the significant discursive crackdown on tribalism by the highest political authorities of the state. Concrete proof of this is the enshrinement of republican values in the 1996 and preceding Constitutions, without forgetting the ratified national and international legal instruments and the presidentials celebrations of the Republic, at the expense of tribalism in particular. However, in the light of the confrontation of norms and discourse with practice, there is a “half-masting” to whatever extent, of these republican values and discourse through the survival of a multifaceted tribalism, which is sometimes mentioned in a latent way, and sometimes in a more blatant way.

---

<sup>18</sup> Enseignant-chercheur à la Faculté des Sciences Juridiques et Politiques de l'Université de Douala (Cameroun). Membre de nombreuses associations savantes. medjermi@yahoo.fr

**Keywords:** Ethnicity, tribalism, republican values, Constitution, political discourse, Cameroon.

## Introduction

Que l'ethnicité pour les chercheurs francophones ou le tribalisme pour les chercheurs anglophones soient une invention et une arme de l'impérialisme et du néocolonialisme pour diviser et mieux régner est une thèse historiquement vraie jusqu'à un certain point (Vail cité par Biaya, 1998, p. 111)<sup>19</sup>. Mais, le dire revient à sous-estimer la capacité des acteurs sociaux individuels et collectifs qui jouent un quelconque rôle dans un champ sociopolitique donné à s'autodéterminer, en surestimant le déterminisme des structures et dynamiques politiques tant externes qu'internes. « Admettre le clivage ethnique, fondé sur des différenciations historiques réelles et des solidarités concrètes, n'implique pas de succomber aux délices du tribalisme » (Massiah & Tribillon, 1987, p. 93). Précisons en effet que l'ethnicité<sup>20</sup> est l'affirmation d'une culture intériorisée par des individus vivant dans une société moderne, c'est-à-dire qui reconnaissent l'importance de l'organisation économique et administrative (Touraine, 1997, p. 238). Par ailleurs, elle est entendue comme étant la conscience d'appartenir à un groupe humain différent des autres et de le revendiquer (Otayek, 2001, p. 129). La référence à la mondialisation du fait ethnique ruine définitivement le préjugé tenace selon lequel l'ethnicité serait la « maladie

<sup>19</sup> Notons avec Rinaudo (1998, p. 2) que contrairement aux sciences sociales américaines qui doivent une part importante de leur développement à l'analyse des relations ethniques, la recherche française s'est longtemps caractérisée par un désintérêt général à l'égard de cette question, avant d'en arriver ces dernières années à établir des constats d'ethnisation de la société (voir aussi Otayek, 2001, p. 131).

<sup>20</sup> Sur la question, s'opposent au moins deux courants théoriques : celui du subjectivisme et celui de l'objectivisme. Dans l'approche subjective, l'ethnicité correspond à l'identité individuelle, à la conscience d'appartenance, à l'identification de l'agent à un groupe ethnique. Pour les plus malins d'entre eux, l'identité ethnique constitue un rapport social, les ethnies étant produites par un procès social d'appropriation symbolique de la nature. Quant au groupe ethnique, il renvoie, soit à la somme des moi, des identités et des consciences ethniques, soit à un nous collectif, cette conscience du groupe s'exprimant quelquefois au sein d'activités ou de projets politiques divers, soit à des dimensions de la culture non matérielle, telles les croyances, les valeurs, les représentations. Dans l'approche objective, l'ethnicité renvoie soit à des traits biologiques (origine commune, ancêtres, sang, hérédité), soit à la culture matérielle et à des pratiques observables (voir Juteau-Lee, 1983, pp. 40-41).

infantile » du sous-développement et qu'elle serait, à ce titre, la marque des sociétés non occidentales, africaines notamment (Otayek, 1997, p. 808).

En Afrique comme ailleurs, l'ethnicité n'est qu'un mode de mobilisation politique parmi d'autres et, pas plus qu'ailleurs, nul individu n'est réductible à une appartenance identitaire "primordiale" (Otayek, 1999, p. 6). L'ethnicité est ici considérée comme une appartenance symbolique parmi d'autres (Gosselin, 2001, p. 122). Bien plus, elle<sup>21</sup> peut être envisagée comme une valeur politiquement positive et légitime, puisque les gens peuvent revendiquer ouvertement une identité ethnique quelconque, s'en montrer fiers, et, en bien des cas, se mobiliser activement en faveur de la suppression des inégalités dont ils estiment être victimes (Björklund cité par Mouiche, 2000, pp. 48-49). Mais toute différence affichée, revendiquée et légitimée est source de paradoxe (Kastoryano, 2005, p. 16). À en croire John Lonsdale, elle peut en effet exprimer le triomphe du local sur les échecs de l'État, comme elle introduisait autrefois un mode de défense contre la domination étrangère. Elle peut aussi être confortée par un État qui réussit (Lonsdale, 1996, p. 101). Il s'agit d'un conglomérat de pratiques informées par l'appartenance au même groupe ethnique ou tribal, lesquelles pratiques peuvent entre autres se donner à voir sous les prismes culturel, politique, économique et être par ailleurs saisies comme des objets de science. Ainsi, « l'ethnicité a fini par se constituer en domaine d'étude » (voir aussi Toulou, 2002, p. 47).

---

<sup>21</sup> Selon Deirdre Meintel « Ethnicité » (consulté le 21 juin 2021). URL : <https://revues.ulaval.ca/ojs/index.php/anthropen/article/view/30613>, « généralement attribuée au sociologue Max Weber, l'ethnicité est le sujet d'une vaste littérature savante. "Ethnicité" englobe l'identité ethnique, les modèles culturels qui forment ses frontières, associations et institutions, ainsi que sa mémoire et des ressources symboliques qui servent à développer une vision du futur. Ce concept représente un outil toujours pertinent pour l'étude des relations intergroupes ». À titre d'illustration, la célébration d'une fête des membres d'un même groupe d'appartenance, en l'occurrence ethnique, participe des pratiques d'ethnicité, de même que la création d'un regroupement des membres d'une même communauté ethnique pour un objectif visant à promouvoir des valeurs notamment communes, peut servir à développer ou à atteindre des objectifs qui ne stigmatisent et ne déstructurent pas, en principe, l'autre ethnique ou tribal. Tout ceci devient du tribalisme lorsque des entrepreneurs tribaux ou ethniques, et leurs objectifs se posent en s'opposant d'une manière ou d'une autre à l'autre tribal, voire ethnique.

Le tribalisme<sup>22</sup> renvoie quant à lui à un ensemble de pensées, d'attitudes ou de comportements, voire de pratiques qui tiennent compte de l'autre ethno-tribal dans une perspective qui ne l'intègre pas ou qui l'exclut consciemment ou volontairement. Bien plus, le tribalisme est fondamentalement caractérisé par la question de l'altérité et de la déconstruction discursive, symbolique et pratique de l'autre tribal et ethnique. Pour Éboussi Boulaga (1999, p. 246), il est « destructeur de l'un et de l'autre ». Le tribalisme se présente, d'un point de vue holiste ou individualiste<sup>23</sup>, comme la banalisation, la négation, la haine ou la déconstruction symbolique et pratique de l'autre ou des autres non membre(s) de son/notre groupe d'appartenance ethno-tribale. Il s'agit aussi d'un ensemble d'idées et de pratiques contre l'autre en référence à son groupe d'appartenance paroissiale. En revanche, François Mbomé (1996, p. 29) ajoute qu'il est relatif à la tribu et peut apparaître comme une doctrine ou un corps d'attitudes ou de comportements concernant une organisation de personnes ou de familles soumises plus ou moins à un même chef, parlant la même langue et laissant ressortir les mêmes coutumes. Parallèlement, et c'est le côté dangereux de cette doctrine, il signifie un comportement de rejet d'autres groupes différents de celui auquel on appartient.

Les deux concepts précédemment éclairés donnent à relever avec Mamdani (1996, pp. 184-186) que le changement des concepts « tribalisme comme une pathologie » en « ethnicité », terme neutre et imposant l'analyse des identités n'a changé ni l'objet d'étude, ni les approches et les paradigmes en place. Dès lors, opter de traiter et d'expliquer les « choses » telles qu'elles sont données à voir elles-mêmes, sans nécessairement les construire, nous évite de traiter celles-ci pour ce qu'elles ne

<sup>22</sup> Le tribalisme est une réalité que l'on observe autant au Cameroun qu'ailleurs. À l'échelle de l'Afrique, on lira entre autres Lombard (1969), Amselle et M'Bokolo (2005). Hors du continent africain, on consultera Roy (1986) ; Dresch (1994). Pour un regard universaliste de ce phénomène, on lira Walzer (1992, pp. 44-57).

<sup>23</sup> Schapera (1956) et Gluckman (1968), montrant les capacités d'adaptation des institutions politiques et juridiques tribales, ont contribué, sans le vouloir, à l'émergence de la notion de « tribalisme », qui va désigner, de manière de plus en plus péjorative, les comportements collectifs qui s'opposent, dans ces sociétés, à la formation des États modernes, comme le relèvent Bonte et Izard (1991, p.720). Nous complétons l'assertion précédente en faisant remarquer que ces comportements ne sont pas que collectifs, ils sont aussi souvent individuels.

sont pas. Dans cet ordre d'idées, il apparaît bien que l'Afrique se singularise par une kyrielle de tribus et/ou d'ethnies, les unes aussi différentes que les autres. En effet, « tous les États africains, à des degrés divers, sont pluriethniques. À ce titre, ils sont tous exposés au risque de tribalisme ou d'ethnisme, dont la plus extrême dérive est le génocide » (Hot, Babissagana & Ebongue Makolle, 2014, p. 27). Le Cameroun, pays de l'Afrique centrale, fait preuve d'une structuration et d'une composition sociologique particulièrement mosaïque. C'est, d'un point de vue ethnologique, l'Afrique quasiment rassemblée (voir Gaillard, 1989, p. 11 ; Fonlon cité par Nsamenang, 1997, p. 79<sup>24</sup> ; Mfoulou, 2006, p. 109, etc.). Et il arrive souvent que cette diversité soit éprouvée sur l'autel de la coexistence harmonieuse, voire pacifique. Or, l'entité politique camerounaise, comme bien d'autres, est axiologiquement, formellement et institutionnellement bâtie sur un socle à consonance républicaine<sup>25</sup> où la citoyenneté, le patriotisme, le nationalisme sont présentés comme étant prioritaires au détriment d'attaches et surtout de pratiques ou d'attitudes paroissiales, contreproductives.

Celles-ci représentent un véritable défi, généralement envisagé, entre autres, au travers du tribalisme, de l'ethnisme, ou dans une large mesure, du régionalisme. Ledit défi est aussi celui de la construction et/ou de la cristallisation de la République ou de l'idée républicaine. En effet, si la République<sup>26</sup> est, selon Jean Bodin, un droit gouvernement de plusieurs ménages, et de ce qui leur est commun, avec puissance

<sup>24</sup> In Nchoji Nkwi & Nyamnjoh Beng (1997).

<sup>25</sup> Sur l'impossible universalisation du modèle français de la République ou de son adaptation en Afrique, on lira Mouangué Kobila (2011, pp. 46-52). On doit ensuite noter que l'idée de République au Cameroun est inhérente à son histoire politique car le Cameroun oriental, donc français, devient la République du Cameroun le 1<sup>er</sup> janvier 1960. Et la Constitution de ce pays, notamment celle de 1996, stipule à l'article premier, alinéa 1 que la République Unie du Cameroun prend, à compter de l'entrée en vigueur de la présente loi, la dénomination de République du Cameroun (Loi n° 84-1 du 4 février 1984). À l'alinéa 2 de la même disposition, il est clairement mentionné que la République du Cameroun est un État unitaire. À titre de rappel, relevons qu'en 1961, ce pays perd la dénomination de République du Cameroun au profit de celle de République fédérale. En 1972, le Président Ahidjo remettra en cause la forme de cet État, composé, au profit d'un État ayant une forme simple, notamment unitaire : la République unie du Cameroun.

<sup>26</sup> Fukuyama (1992) assimile le sens du gouvernement républicain à la démocratie libérale, voir p. 84.

souveraine (Bodin, 1993, pp. 44 et 49), les valeurs<sup>27</sup> républicaines en découlent. Même si, à en croire Machiavel (1962, p. 188), une République ne sera jamais parfaite, ses lois n'ayant point prévu tous les accidents. Ainsi, à propos de ce que l'on appelle les valeurs républicaines, l'école, dès l'enfance, enseigne leurs significations majeures par référence à d'autres systèmes de valeurs différents et antagonistes (Braud, 1982, p. 118). De ces considérations, une série de questions se précise : Quels sont les rapports qui existeraient ou qui existent entre l'ethnicité, le tribalisme et les valeurs républicaines, ou vice versa au Cameroun ? Comment et pourquoi le tribalisme continue-t-il, de façon latente ou manifeste non seulement de s'épanouir sous quelques formes et proportions que ce soient, mais aussi de résister en République ? Construit-il ou non ladite République, sinon en quoi affecte-t-il ou est-il de nature à affecter les valeurs républicaines, les individus, leurs pensées et leurs conduites diverses, bref le vivre ensemble sur un plan multisectoriel ? Quels pourraient être, dans une société plurielle et plurale comme celle qui nous occupe ici, les dangers du tribalisme pour l'idée et la réalité républicaines ?<sup>28</sup> Ce questionnement conduit, à partir des techniques vivantes et documentaires, à prendre en compte ou au sérieux l'encadrement normatif du tribalisme, tout comme son refoulement discursif au plus haut niveau en République camerounaise (1). Il permet en outre de faire le constat de la mise en berne et en cause de la République, par la survie d'un tribalisme protéiforme s'étalant empiriquement dans la durée (2).

<sup>27</sup> Les valeurs, pour Schemeil (2010, p. 109), sont des visions globales et organisées du monde politique qui donnent sens à toutes les opinions et à tous les comportements d'une personne. C'est seulement quand elles portent sur l'organisation sociale et qu'elles sont normatives qu'elles deviennent politiques. Combinées entre elles, les valeurs politiques donnent naissance à des attitudes (ou à des représentations).

<sup>28</sup> Dans cet ordre d'idées, Tobie Kuoh (1992, p. 23) pense, de façon péremptoire, que : « Le tribalisme, cette hypertrophie du clan, de la tribu, est un caractère primaire particulièrement gonflé, enraciné, captivant. Il ronge le pays comme une tumeur et ce constat est indiscutable : si le pays s'enfoncé dans un océan de misère, c'est en bonne partie aux méfaits du tribalisme qu'il le doit ».

## **1- Encadrement normatif et refoulement discursif des formes corrompues d'ethnicité en République**

Les valeurs qui fondent la République camerounaise se trouvent, dans une optique restrictive, contenues dans le préambule de sa Constitution et, dans une large mesure, dans son corpus. Il en est de même pour ce qui est de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme et du Citoyen (1-1). Pour ce faire, le président de la République camerounaise, en tant que détenteur de la responsabilité de définir la politique de la nation, est souvent, dans ses discours, porteur de messages se situant aux antipodes du tribalisme (1-2).

### **1-1- De la consignation des valeurs républicaines dans la Constitution de 1996 et autres textes juridiques nationaux et internationaux ratifiés**

La prohibition des discriminations fondées sur l'ethnie ou la tribu constitue une des données permanentes du constitutionnalisme africain (Ntumba, 2000, p.10). Il convient en effet de reconnaître l'urgence du débat sur la prise en compte juridique et constitutionnelle du fait identitaire (Rossatanga-Rignault, 2012, p.59). Écrivant sur l'État au Cameroun, il n'a pas échappé à Jean François Bayart, en 1970 déjà, d'observer le caractère bigarré et clivé de la population camerounaise. Il n'hésita donc point à écrire les lignes suivantes :

« La conscience tribale est l'élément essentiel de la société camerounaise. Elle peut se résumer à une opposition entre trois complexes ethniques : celui du Nord (foulbé, féodal, musulman), celui du Sud (bantou, clanique, chrétien) et celui de l'Ouest (semi-bantou, divisé en chefferies, essentiellement chrétien). Elle trouve une expression politique au gré de l'émancipation progressive du pays. Les antagonismes ethniques prennent une nouvelle dimension qui les exacerbera » (Bayart, 1970, pp.681-682).

Cette « prédiction » devait dès lors être, autant que possible, déconstruite ou encadrée juridiquement, ce qui n'a pas échappé à l'ingénierie normative du constituant camerounais. Il s'est donc agi pour lui de codifier, dans le texte constitutionnel, de probables ou potentiels rapports de forces entre groupes communautaires ou ethniques. En effet, en tant que norme fondamentale de la République camerounaise, la Constitution se présente comme le document de base

des valeurs républicaines. De ce fait, elle se veut non tribale, voire non tribaliste. Le rapport qu'il pourrait entretenir avec ces catégories est de les contenir, mieux de les encadrer. Autrement dit, en se référant à elle, il apparaît que la question tribale et/ou sa dérive tribaliste n'ont pas échappé à l'œuvre de codification des rapports intertribaux du constituant. Bien plus, la consignation des valeurs républicaines dans la Constitution de 1996 ne souffre guère d'incertitude.

Avant de nous y intéresser, il importe de relever que la consignation des valeurs républicaines dans la Constitution ne participe nullement d'une génération spontanée, mieux, il convient de ne point penser qu'elle ne ferait sens qu'au travers de la Constitution évoquée tantôt car celles qui l'ont précédées recèlent déjà lesdites valeurs. Cette précision faite, nous focalisons particulièrement notre attention sur celle de 1996 pour le cas d'espèce.

En effet, les valeurs républicaines sont celles qui se signalent par l'idée de « chose publique ». À propos d'elles, Isabelle Safa (2015, p.91) parle « des valeurs communes qui fondent la République ». Elles renvoient à un ensemble de catégories cognitives ou symboliques préalablement produites ou instituées dans ou par le corps sociopolitique et qui participent à organiser, pour le compte de ses membres, la référence à une entité collective et donc, leur participation à ses affaires. Dans cet ordre d'idées, et d'un point de vue général, la Constitution organise les affaires de la République. D'où la présence des valeurs républicaines aussi bien dans le préambule de la Constitution suscitée que dans son corpus notamment. Au niveau de son préambule, l'on remarque qu'une large attention est accordée à ces valeurs et que ces dernières s'énoncent tantôt implicitement, tantôt explicitement ou de façon saillante par l'emploi du mot République ou en regard des valeurs qui en découlent. Implicitement, les sources constitutionnelles des valeurs républicaines - aux antipodes du tribalisme - se repèrent au travers des considérations suivantes :

« Le Peuple camerounais, proclame que l'être humain, sans distinction de race, de religion, de sexe, de croyance, possède des droits inaliénables et sacrés ; Affirme son attachement aux libertés fondamentales inscrites dans la déclaration universelle des droits de l'homme, la charte des Nations Unies, la charte africaine des droits de l'homme et des peuples et toutes les conventions internationales y relatives et dûment ratifiées ».

Le constituant camerounais, en se fondant sur ces déclarations, chartes et conventions, consacre le fait que :

« - Tous les hommes sont égaux<sup>29</sup> en droits et en devoirs. L'État assure à tous les citoyens les conditions nécessaires à leur développement;- L'État assure la protection des minorités et préserve les droits des populations autochtones conformément à la loi ; - La liberté et la sécurité sont garanties à chaque individu dans le respect des droits d'autrui et de l'intérêt supérieur de l'État;- Tout homme a le droit de se fixer en tout lieu et de se déplacer librement, sous réserve des prescriptions légales relatives à l'ordre, à la sécurité et à la tranquillité publique... ».

« ...Nul ne peut être inquiété en raison de ses origines, de ses opinions ou croyances en matière religieuse, philosophique ou politique sous réserve du respect de l'ordre public et des bonnes mœurs ; - L'État est laïc. La neutralité et l'indépendance de l'État vis-à-vis de toutes les religions sont garanties ; - La liberté du culte et le libre exercice de sa pratique sont garantis ; - La liberté de communication, la liberté d'expression, la liberté de presse, la liberté de réunion, la liberté d'association, la liberté syndicale et le droit de grève sont garantis dans les conditions fixées par la loi... » « ... L'État garantit à tous les citoyens de l'un et de l'autre sexes, les droits et libertés énumérés au préambule de la Constitution ».

Il est à noter, au regard des considérations précédentes, que les valeurs républicaines qui s'y trouvent se signalent entre autres, de façon plus ou moins explicite, par des mots, des verbes ou des bouts de phrases. C'est le cas en l'occurrence de ceux qui suivent : inaliénables et sacrés, libertés fondamentales, égaux en droits et en devoirs, se déplacer librement, se fixer en tout lieu, nul ne peut être inquiété en raison de ses origines, l'État est laïc, garantis à chacun par la loi, chacun doit participer, en proportion de ses capacités, aux charges publiques, tous les citoyens contribuent à la défense de la patrie, l'État garantit à tous les citoyens, etc.

<sup>29</sup> Sur l'égalité des hommes, Fukuyama, 1992, *op. cit.*, p. 230, écrit que les gens sont manifestement inégaux en beauté, talent, intelligence ou habileté, mais ils n'en sont pas moins égaux comme agents moraux.

Dans le corpus constitutionnel cependant, l'on peut lire, de façon beaucoup plus explicite, les valeurs républicaines au travers de l'article premier de la norme fondamentale camerounaise ainsi qu'il suit :

« (1)<sup>30</sup> La République Unie du Cameroun prend, à compter de l'entrée en vigueur de la loi, la dénomination de République du Cameroun (loi n° 84-1 du 4 février 1984).

« (2) La République du Cameroun est un État unitaire décentralisé. Elle est une et indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle reconnaît et protège les valeurs traditionnelles conformes aux principes démocratiques, aux droits de l'homme et à la loi. Elle assure l'égalité de tous les citoyens devant la loi ».

« (3) La République du Cameroun adopte l'anglais et le français comme langues officielles d'égale valeur. Elle garantit la promotion du bilinguisme sur toute l'étendue du territoire. Elle œuvre pour la protection et la promotion des langues nationales.

« (4) La devise de la République du Cameroun est : « Paix-Travail-Patrie ». (5) Son drapeau<sup>31</sup> est Vert, Rouge, Jaune, à trois bandes verticales d'égales dimensions. Il est frappé d'une étoile d'or au centre de la bande rouge (6). L'hymne national est : « O Cameroun, Berceau de nos Ancêtres ».

« (7) Le sceau de la République du Cameroun est une médaille circulaire en bas-relief de 46 millimètres de diamètre, présentant à l'avant et au centre le profil d'une tête de jeune-fille tournée à droite vers une branche de caféier à deux feuilles et joutée à senestre par cinq cabosses de cacao avec » en exergue en français sur l'arc supérieur : « République du Cameroun » et, sur l'arc inférieur la devise nationale : « Paix – Travail – Patrie », au revers et au centre les armoiries de la République du Cameroun avec en exergue, en anglais, sur l'arc supérieur : "Republic of Cameroon", et sur l'arc inférieur, "Peace, Work, Fatherland" ».

« Les armoiries de la République du Cameroun sont constituées par un écu chapé surmonté côté chef par l'inscription « République du Cameroun », et supporté par un double faisceau de licteurs entrecroisés avec la devise : « Paix, Travail, Patrie », côté pointe. L'écu est composé d'une étoile d'or sur fond de sinople et d'un triangle de gueules, chargé de la carte géographique du Cameroun d'azur, et frappé du glaive de la balance de justice de sable (8). Le siège des institutions est à Yaoundé ».

Ces considérations constitutionnelles plantent ainsi le décor de la consécration des valeurs républicaines dans le cadre de l'entité politique camerounaise. Elles sont

<sup>30</sup> Les chiffres : 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 correspondent notamment aux alinéas.

<sup>31</sup> Sur les drapeaux, on lira Nguelieutou (2006, pp. 311-339).

la source où s'abreuve ou qui informe, à quelques proportions que ce soient, la célébration de la République aux dépens du tribalisme sur un plan éminemment formel. Ainsi, cette célébration vient en effet donner sens et corps à ces ressources textuelles.

L'irréfutabilité de l'existence du tribalisme ou de l'ethnisme n'a pas manqué d'attirer l'attention du législateur. C'est ainsi qu'à travers la Loi N° 2019/020 du 24 Décembre 2019 modifiant et complétant certaines dispositions de la Loi N° 2016/007 du 12 Juillet 2016 portant Code pénal, le Parlement a délibéré et adopté, et le président de la République a promulgué la Loi dont la teneur suit :

« Article 241-1.- (nouveau) Outrage à la tribu ou à l'ethnie. (1) Est puni d'un emprisonnement d'un (01) à deux (02) ans et d'une amende de trois cent mille (300 000) à trois millions (3 000 000) de francs, celui qui, par quelque moyen que ce soit, tient des discours de haine ou procède aux incitations à la violence contre des personnes en raison de leur appartenance tribale ou ethnique. (2) En cas d'admission des circonstances atténuantes, la peine d'emprisonnement prévue à l'alinéa 1 ci-dessus ne peut être inférieure à trois (03) mois et la peine d'amende à deux cent mille (200 000) francs. Le sursis ne peut être accordé, sauf en cas d'excuse atténuante de minorité. (3) Lorsque l'auteur du discours de haine est un fonctionnaire au sens de l'article 131 du présent Code, un responsable de formation politique, de média, d'une organisation non gouvernementale ou d'une institution religieuse, les peines prévues à l'alinéa 1 ci-dessus sont doublées et les circonstances atténuantes ne sont pas admises ».

Chaque société a ses blessures, ses plaies ; ouvertes ou non. Et le législateur ne légifère point ex nihilo. Mais, chaque société a aussi le droit quelle mérite. Les éléments normatifs précédents confortent donc l'existence des pratiques qu'ils punissent. Lesdits éléments remplissent en effet une fonction dissuasive et régulatrice. Si l'on ne peut donc douter de l'existence d'un encadrement normatif des formes corrompues d'ethnicité en République, voire de tribalisme, quel traitement discursif leur accorde à présent celui qui exerce le pouvoir au plus haut sommet de l'État ?

## 1-2- Célébrations présidentielles de la République aux dépens des entreprises ethnicistes et tribalistes

Le président de la République est celui qui donne le ton sur des questions d'importance nationale. L'on dit dans le langage constitutionnel que c'est lui qui définit la politique de la nation. Or il n'y a pas de nation sans éléments sociologiques qui la composent. La posture présidentielle est donc d'orientation et éminemment pédagogique. Elle dit à la pluralité sociale qui structure l'État, le sens de l'unité. À cet effet, Patrick Charaudeau (2005, p. 61) rappelle que « l'homme politique, dans sa singularité, parle pour tous en tant qu'il est porteur de valeurs transcendantales : il est la voix de tous à travers sa voix, et en même temps il s'adresse à tous comme s'il n'était que le porte-parole de la voix d'un tiers énonciateur d'une idéalité sociale ». Il existe, au Cameroun, une tradition de déclasserement gouvernemental de l'ethnicité politique à travers la condamnation discursive du tribalisme et du régionalisme (Sindjoun, 1998, p. 8).

Dans cet ordre d'idées, c'est au président de la République qu'il incombe la tâche de donner de la voix, au niveau le plus élevé de la République, aux normes de la Constitution, envisagée comme berceau des valeurs républicaines. L'on se rappellera toujours, et entre autres choses, qu'en 1958 déjà, Ahmadou Ahidjo qui devint Premier ministre, après André-Marie Mbida, martela le 18 février de cette même année précisément ce qui suit : « Quelle que soit l'opinion que l'on peut avoir sur ma personne, sur mes opinions politiques, on me rendra cette justice que j'ai toujours essayé de ne pas avoir l'esprit tribal, sectaire, ni raciste ». Ces caractères de l'esprit que refoule Ahmadou Ahidjo constituent, à titre pédagogique, et d'un point de vue axiologique, des catégories que ne saurait légitimement mobiliser celui qui préside aux destinées de la société politique. Car, « le sujet politique doit aussi se montrer crédible et persuader le plus grand nombre d'individus qu'il doit partager certaines valeurs. Ce qui place l'instance politique dans la perspective d'avoir à gérer des opinions à des fins d'établissement d'un consensus » (Charaudeau, 2005, p. 60).

Bien plus tard, le constituant de 1996, dans le titre II de la norme fondamentale consacré au pouvoir exécutif, et précisément à l'article 5, alinéa 2 relève clairement que « le président de la République (...) veille au respect de la Constitution ». Ainsi, son point de vue sur une question sociale, ou sur une problématique de coexistence est déterminant. Dans une perspective historique, l'on se souvient bien que lors de sa prestation de serment, à Yaoundé le 06 novembre 1982, le chef de l'État Paul Biya tenait les propos suivants :

« L'engagement, d'ordre constitutionnel, est la réaffirmation du serment que je viens de prêter. J'entends alors, avec l'aide de toutes les Camerounaises et de tous les Camerounais, et en ma qualité de président de la République, chef de l'État et chef du gouvernement, m'acquitter de ce devoir sacré que m'impose la Constitution : à savoir, veiller à son respect, comme à l'indépendance, à la souveraineté, à la sécurité et à l'unité de l'État, assurer la conduite des affaires de la République. Mon illustre prédécesseur n'a jamais failli à ce devoir. Je ne faillirai point ».

Étant entendu que l'unité est essentielle lorsqu'il est question de République, en tant qu'elle rend notamment compte de la cohésion des éléments constitutifs de l'État, d'un point de vue sociologique, l'on se rappelle aussi qu'à la clôture du deuxième congrès extraordinaire de l'Union Nationale Camerounaise (UNC), à Yaoundé, le 14 septembre 1983, le président de la République a focalisé plus explicitement son attention sur l'unité nationale, antonyme des velléités tribalistes en relevant qu'elle est :

« Faite de diversité mais aussi de complémentarité, de solidarité et de foi en un destin commun, transcendant les particularismes de toutes sortes, notamment géographiques, historiques, linguistiques, tribaux et religieux, pour faire du Cameroun un État moderne et fort, dans lequel règnent l'équilibre dans la justice et l'égalité de tous face aux charges et aux avantages du service public. Elle implique que les Camerounais sont d'abord Camerounais avant d'être Bamiléké, Ewondo, Foulbé, Bassa, Boulu, Douala, Bakweri, Baya, Massa ou Maka. Elle implique que les Camerounais sont d'abord Camerounais avant d'être anglophones ou francophones, chrétiens, musulmans ou animistes. Elle implique encore que le président de la République, chef

d'un État laïc, indépendamment de son origine ou de sa religion, est et demeure le Président de tous les Camerounais »<sup>32</sup>.

En effet, la République se pose ici comme un pôle extrême de la société politique moderne contemporaine, et le tribalisme, une catégorie à l'autre extrême. Le président de la République, indubitablement membre d'une communauté tribale et ethnique précise, s'élève ou est appelé à s'élever à l'échelle de la République dont il est le porte étendard, et par ce fait même, donne la conduite à suivre à ses compatriotes. Et les exemples pédagogiques de ce type ne sont pas rares, du fait de leur inscription historique dans les discours présidentiels successifs.

En optant pour une lecture historico-politique et discursive du positionnement présidentiel caractérisé par la célébration de la République aux dépens du tribalisme, il apparaît qu'il est, de toute évidence, resté constant. Ce d'autant plus que les valeurs républicaines sont inscrites irréductiblement aux fondements de sa posture. Ainsi, lors en l'occurrence de son discours de campagne électorale dans la province de l'Ouest et plus précisément à Bafoussam, le 12 septembre 1992, il faisait la déclaration solennelle selon laquelle :

« En nous apportant la liberté d'expression, la liberté d'association, toutes les libertés individuelles et collectives, la démocratie ne doit pas exacerber le tribalisme ou le régionalisme. Le tribalisme ou le régionalisme sont les pires ennemis des nations en construction. Nous ne pouvons pas nier notre appartenance à une région, à un village, à un terroir. C'est une exigence sentimentale, un besoin d'identité. Mais notre objectif commun dépasse les limites de notre village ou de notre région d'origine »<sup>33</sup>.

Dans cet ordre d'idées, la catégorie République met donc en difficulté la dynamique tribaliste ou ethniciste. Au-delà des normes et des discours légitimes, il arrive qu'au Cameroun, les valeurs républicaines soient néanmoins éprouvées sur le terrain de leur opérationnalisation, passant ainsi au second plan, et le tribalisme ou

<sup>32</sup> Cf. *Le Message du Renouveau. Discours et interviews du Président Paul Biya*. An I, Novembre 1982-Novembre 1983. *The New Deal Message. Speeches and interviews of President Paul Biya*, Yaoundé, Éditions Sopecam, p. 237.

<sup>33</sup> Discours du candidat Paul Biya à Bafoussam, le 12 septembre 1992.

l'ethnisme, au premier, à quelques proportions que ce soient, tel qu'il convient à présent de le vérifier.

## **2- “Mise en berne” pratique des valeurs républicaines au Cameroun à l'aune de l'ethnicité et du tribalisme**

Le tribalisme de la socialisation<sup>34</sup> dans l'espace privé et communautaire (2-1) est généralement le levain qui, dans une certaine mesure, prépare le succès du tribalisme dans l'espace public. Cet état de fait peut se signaler sur plusieurs plans, en l'occurrence : foncier, religieux, sportif, professionnel, politico-administratif, etc. (2-2).

### **2-1- De l'ethnicité et du tribalisme dans le processus de socialisation et dans l'espace associatif et communautaire**

La société harmonieuse, parce que vertueuse est impossible (Crozier & Friedberg, 1977, p. 343). En considérant un temps soit peu l'ethnicité comme le « frère aîné » du tribalisme, en tant que la tribu est contenue dans l'ethnie, il convient alors de rappeler avec Jean-François Bayart (1983) qu'on s'aperçoit que l'ethnicité, comme tout fait social, est têtue. Alors qu'on la croit submergée et noyée sous un amas de prohibitions et inhibitions constitutionnelles, l'ethnicité relève toujours la tête, réinvestit les instances étatiques classiques et, en définitive, arrive à les faire fonctionner sous l'empire et l'emprise des rationalités ou « logiques métisses », pour reprendre la belle expression de Jean-Loup Amselle (1990).

Avant de le voir en détails plus bas, il importe de focaliser au préalable l'attention sur le fait que c'est généralement parce qu'un individu a, dans son processus de socialisation, été exposé aux « germes du tribalisme » ou a été édifié à ses enjeux, qu'il est le plus souvent conduit à choisir ou est déterminé à penser, et à pratiquer le tribalisme. Certes, l'hypothèse contraire peut s'avérer possible pour quelques cas, mais la tendance lourde en la matière est celle qui consiste à assister à

---

<sup>34</sup> La socialisation est une transmission de la culture dans le temps, voir Schemel, 2010, *op. cit.*, p. 117.

des attitudes d'individus qui arborent des attributs de ceux qui tirent l'essentiel de leurs réflexes de leurs groupes d'appartenance tribale, au détriment d'autres.

En effet, l'espace privé de la maison paternelle, maternelle, ou de la famille élargie, où se partage des valeurs et paradigmes de la vie et des interactions avec l'autre est le cadre par excellence où se « cuisine », voire se fabrique le plus souvent le tribalisme. Pour ce faire, Peter Berger et Thomas Luckmann (1996, p. 195) estiment que « l'enfant vit bon gré mal gré dans le monde défini par ses parents... ». Et de façon conséquente, l'on peut être amené à relever que « la société est une production humaine (...) et l'homme, une production sociale » (Berger & Luckmann, 1996, p. 87). Dans cet ordre d'idées, c'est donc prioritairement dans l'espace familial que le plus souvent les conduites, attitudes et autres pensées sont en grande partie programmées, voire conditionnées. À ce propos, Brice Arsène Mankou (2007, p. 5) relève à juste titre que :

« Le tribalisme en Afrique commence souvent dans les familles. On entend souvent les parents intervenir dans le choix des futurs conjoints de leurs progénitures. Les stéréotypes sur une ethnie par rapport à une autre, les considérations dévalorisantes d'une tribu vis-à-vis d'une autre ont pour conséquence le tribalisme qui apparaît comme la Négation d'Autrui ».

Cette négation d'autrui se négocie mieux ou est florissante dans les âges où la fertilité cognitive, en termes de réception des valeurs et des représentations sociales, est la plus prononcée, bref dans l'enfance, et même dans la petite jeunesse.

L'idée d'intervention des parents dans le choix des futurs conjoints de leurs progénitures qu'évoque ci-dessus Brice Arsène Mankou se vérifie notamment au Cameroun. C'est parfois en écoutant les annonces de projets de mariage à l'église lors des célébrations des messes que l'on prend acte de ce que les choix de conjoints sont en grande partie travaillés par la commande familiale ou, dans une large mesure, communautaire. L'idée de commande familiale ou communautaire ici est l'expression du travail de socialisation matrimoniale qui féconde de l'endogamie. Certes, l'endogamie n'est pas seulement le fruit de la socialisation, mais cette

dernière pèse sur la construction des liens matrimoniaux qui ne dépassent pas l'enclos ethnique. Ainsi, en prenant le cas de la ville de Yaoundé, François Roubaud releva auparavant ce qui suit :

« Si Yaoundé apparaît aujourd'hui comme une ville pluriethnique, le contraste est frappant entre la diversité des populations de toutes origines qui la composent et l'extraordinaire persistance du lien ethnique dans la constitution des ménages. La "civilisation urbaine" a été, jusqu'ici, incapable de gommer les particularismes régionaux, et de promouvoir un véritable brassage ethnique, à l'échelle du noyau domestique. La cellule familiale n'est pas affectée par la mixité. Elle se reproduit presque exclusivement sur une base ethnique. Par nécessité, la ville multiplie les occasions de contacts entre individus d'origines différentes, sans pourtant réussir à dissoudre ni remettre en question des structures familiales de type traditionnel. Ces dernières constituent le principal centre de cristallisation des cultures locales. On se côtoie en ville, mais on ne se mélange pas » (Roubaud, 1995, p. 9).

Ce qui précède montre, en grande partie, que l'on doit se tirer d'affaire avec les parents que le destin nous a envoyés. Ce désavantage injuste inhérent à l'enfance entraîne manifestement la conséquence suivante : bien que l'enfant ne soit pas seulement passif au cours de la socialisation, c'est néanmoins l'adulte qui établit les règles du jeu (Berger & Luckmann, 1996, pp. 184-185). Les ascendants impriment des paradigmes aux descendants pour la préservation de la spécificité du groupe. Toutefois, « l'enfant peut jouer le jeu avec enthousiasme ou résister obstinément. Mais il n'existe pas d'autres jeux, hélas. Comme l'enfant ne dispose pas du moindre choix en ce qui concerne ses autres significatifs, son identification à ces derniers est quasi-automatique » (Berger & Luckmann, 1996, pp. 184-185). En voulant sortir du carcan culturel du fait de ce qu'apporte la socialisation secondaire, ou la rationalité, il arrive que ce dernier échappe partiellement à la chape de plomb ethnique, quant à son union matrimoniale. Dans ce cas, bien que l'union soit considérée comme une affaire privée (entre conjoints), au Cameroun, elle est loin de se limiter à ces derniers, car l'on parle généralement ici d'union des familles desdits conjoints. Ceci remet sur la table la question du poids communautaire et donc familial sur les individus, membres d'un groupe.

Par ailleurs, l'espace privé communautaire, c'est-à-dire celui des regroupements et associations ethniques et tribales, voire régionales, est, d'une manière ou d'une autre, généralement un important cadre de diffusion des ingrédients portant sur le tribalisme. Pour ce faire, Peter Berger et Thomas Luckmann (1996, p.89) ajoutent que « les enfants doivent apprendre à se conduire » et une fois que cela est fait, ils doivent apprendre à « rester dans le rang ». Ainsi, l'enfant prend en mains les rôles et les attitudes des autres significatifs, c'est-à-dire qu'il les intériorise et les fait siens (Berger & Luckmann, 1996, p.181).

Ceci est également valable, bien sûr, pour les adultes. Plus la conduite est institutionnalisée, plus elle est prévisible et devient mieux contrôlée. Ainsi, la société civile ethnique est en interaction avec l'État à travers divers canaux. Néanmoins, elle développe une logique d'autonomisation à travers les « réunions de famille », les associations des ressortissants de l'ethnie X ou de la région Y, les tontines à recrutement familial ou ethnique, etc. En effet, les périodes coloniales et postcoloniales ont abrité la croissance de la société civile ethnique surtout dans les centres urbains tels que Yaoundé, Douala, Nkongsamba, etc. (Sindjoun, 1998, p.13). Sans avoir pour objectif le tribalisme fixé dans les cadres statutaires, ces regroupements communautaires qui ont l'intérêt de mettre ensemble des ressortissants d'une même zone géographique, ethnique, tribale ont parfois l'inconvénient, d'un point de vue républicain, de poser, sous le prisme identitaire, sinon tribaliste, les préoccupations des groupes concernées.

Ces exercices identitaires peuvent parfois avoir pour conséquences d'édifier ou de sensibiliser consciemment ou non les membres de la communauté concernée sur l'autre, inscrivant ainsi, dans les consciences, la division entre « Eux » et « Nous ». Il en résulte ou finit souvent par s'installer un climat de méfiance qui travaille l'interaction avec l'autre, sans que cela soit expressément dit, sur la construction ou

la présentation de ce dernier comme n'étant pas de chez nous, bien qu'étant parfois avec nous en « République »<sup>35</sup>.

## **2-2- L'expression de l'ethnicité et du tribalisme dans l'espace public et le champ politique**

L'ethnicité en Afrique « exprime la gestation de l'État et des incertitudes qui l'accompagnent » (Coulon, 1997, p.51). C'est ainsi que l'espace public apparaît comme un cadre d'observation de phénomènes ethnicistes et tribaux. Ces catégories se donnent à voir, aussi bien ou entre autres, sur les plans foncier, religieux, sportif, que sur les plans professionnels et politico-administratifs.

Sous une autre mesure, autant l'on assiste à l'existence de quartiers regorgeant des membres d'un conglomérat ethnique, en milieu urbain, autant les clivages ethno-tribaux se donnent à voir à travers des chaînes de télévisions avec, pour la plupart, des supporters tribaux. Cet état de fait s'est, en l'occurrence, accentué au Cameroun en 2017 sur la plateforme Facebook, surtout entre les supporters de la chaîne de télévision Vision 4 et ceux d'Équinoxe Télévision.

Les réseaux socio-numériques quant à eux sont devenus des plateformes où les interactions entre internautes tournent facilement aux clivages ou considérations d'ordre ethnique et tribal. Ces considérations sont la preuve qu'« on ne peut pas nier l'importance du fait ethnique ou tribal en tant que réalité socio-culturelle dominante dans les formations sociales pré-nationales. L'occulter ne résout rien. L'exagérer est irresponsable. Il faut l'envisager et le traiter dans ses justes proportions, c'est-à-dire, en tant que donnée sociologique objective et spécifique » (Kamto, 1993, p.149). Bien plus, on peut déclarer le tribalisme dénué de tout fondement, fabriqué de toutes pièces par le colonisateur divisant pour mieux régner, par le moyen de son administration et de sa police, il ne cesserait de jouer ce rôle instrumental de manipulation, de diversion, d'accoucheuse de violence stérile, absurde (Eboussi Boulaga, 1999, p. 246).

<sup>35</sup> Pour des développements portant sur ces questions, on lira Medou Ngoa, 2019, pp. 163-179.

En effet, le tribalisme instrumentalise les individus et leur confie des rôles à jouer au sens *goffmanien* du terme. C'est lorsque ces rôles sont joués que se met ou se mettent en saillance « l'apôtre » ou les adeptes du tribalisme, sinon simplement le tribaliste, dans plusieurs domaines de la vie quotidienne. Car à en croire de façon plus générale Peter Berger et Thomas Luckmann (1996, p. 104), en jouant des rôles, l'individu participe à un monde social. En intériorisant ces rôles, le même monde devient, pour lui, subjectivement réel.

« La question tribale fait donc partie des sujets embarrassants que ne désirent guère aborder, de manière franche, les Camerounais »<sup>36</sup> jusqu'à une certaine période. Ainsi, « tous dénoncent le tribalisme, mais, dans le même temps, ne se privent pas de le pratiquer » (Enoh Meyomessse, 2010, p. 3). Dans cet ordre d'idées, la pluralité et la diversité des clivages et tensions qui découlent de ces pratiques enrichissent le regard du chercheur au travers de quelques cas parmi bien d'autres, tels que les divergences ou clivages historiquement enregistrés entre Bamiléké et Beti-Boulou au Centre-Sud (voir Friedman, 2009, pp. 1-48 ; Medou Ngoa, 2012, pp. 273-283) ou entre Bamiléké et Duala au Littoral (Medou Ngoa, 2012, pp. 273-283 ; 2019, pp. 170-171). Ceux qui opposent de façon latente et parfois manifeste les Bamoun aux Bamiléké (Fogui, 1990, p. 53 ; Njoya, 2002, pp. 268 ; Mouiche, 2005, pp. 39-41, 1997, p. 310 ; 2011, p. 94 ; Sindjoun, 1994, p. 180 ; Medou Ngoa, 2012, pp. 283-287)<sup>37</sup> et entre les Bamiléké et les Mbo au Cameroun de l'Ouest (Nkankeu, 2010, pp. 168-169 ; Mouiche, 2011, pp. 71-99 ; Medou Ngoa, 2012, pp. 283-287). Ou les divergences entre Boulou et Bamoun à Ebolowa (Medou Ngoa, 2012, pp. 260-292) et entre Ntoumou et Bamoun à Kyé-Ossi (Medou Ngoa, 2021, pp. 86-106), voire entre Bamoun et Boulou à Sangmélima (Medou Ngoa, 2022, pp. 98-113) en octobre 2019, à la suite de l'assassinat d'un jeune homme du village Ndjantom, ayant entraîné des mouvements

<sup>36</sup> L'on peut en partie se désolidariser de cette lecture généralisante, pour n'admettre que celle qui soutiendrait plutôt qu'une certaine catégorie de Camerounais, donc pas tous, seraient embarrassés à parler de tribalisme.

<sup>37</sup> Sur un cas de clivage de ce type et plus particulièrement à propos d'une rixe entre Bamoun et Bamiléké, l'on consultera le *Cameroon Tribune* du vendredi 17 avril 2013, p. 9 : « Rive gauche du Noun, affrontements inter-ethniques : un mort ».

sociaux, des pillages de boutiques appartenant en majorité aux commerçants allogènes et à quelques départs de certains d'entre eux de ladite ville.

Ces faits conduisent à prendre acte de ce que le tribalisme est à envisager dans une optique conflictuelle. Il est producteur, d'une manière ou d'une autre, de clivages et de conflits qui sont de type symbolique (stigmatisation, dérision, haine de l'autre, au plan ethnique ou tribal), ou physique et matériel. Dans ce dernier cas par exemple, la non forclusion de la violence vis-à-vis du corps physique et/ou des biens matériels, conduit à se rappeler de ce que relevait déjà, en son temps, Suzanne Bonzon (1967, p.862), lorsqu'elle précisait à juste titre que nombreux sont les conflits qui, depuis que l'Afrique a, dans son ensemble, accédé à l'indépendance, ont été catalogués comme tribaux.

De même, les clivages entre Anglophones et Francophones (Mbuyinga, 1989, p. 39 ; Konings, 1996, pp. 25-34 ; Nkoum-Me-Ntseny, 1996, pp. 1-5 ; 1999, p. 158 ; Medou Ngoa, 2012, pp. 292-32) ont parfois des relents tribalistes, dans le sens de la considération des Anglophones comme étant, dans une large mesure, apparentés ou proches des Bamiléké, produisant ainsi la marque « anglo-bami » ; marque qui a surtout fait sens dans les années 1990 au sein du Social Democratic Front (SDF). Il importe cependant de relever que la catégorie sociologique et plus précisément linguistique anglophone n'est évidemment pas ethnique, quoique regroupant des ethnies. Ainsi, convient-il de dire en outre que le tribalisme est aussi interne au Nord-Ouest et au Sud-Ouest qui constituent les deux régions d'expression anglaise du Cameroun. N'échappent pas à la liste, d'un point de vue de l'histoire des faits sociopolitiques du Cameroun, les conflits ou clivages ayant souvent opposé ou qui opposent de façon latente ou objectivée les Kirdi aux Islamo-Peuls ou entre Arabe Choa et Kotoko (Bayart, 1986, p. 10 ; Thierno Bah & Saï bou Issa, 1997, pp. 282-283 ; Medou Ngoa, 2012, pp. 302-314) dans la partie septentrionale du pays.

En gros et d'un point de vue anthropomorphique, le tribalisme existe au travers d'une pluralité de visages et se nourrit à l'autel du foncier, des religions, du sport, des offres et enjeux professionnels et politico-administratifs.

En focalisant en l'occurrence l'attention sur le cas du Wouri à présent, il apparaît que lorsque l'on se trouve dans la ville de Douala<sup>38</sup>, capitale économique du pays, l'on est marqué par le cosmopolitisme qui structure de façon visible la population de cette ville. Si l'on raisonne à partir de la classification : allogènes/autochtones, l'on retrouvera des groupes ethniques tels que les Duala, les Bassa, les Bakoko, etc. à Douala en tant qu'autochtones. Et des groupes tels que les Beti, les Haoussa, les Boulou, les Bamoun, les Bamiléké, etc. en tant qu'allogènes<sup>39</sup>. En admettant donc froidement la distinction autochtones/allogènes, en dépit de son rejet ou de sa négation, entre autres par quelques universitaires qui, à un moment donné, ont voulu, par leurs postures, être perçus comme plus républicains qu'anthropologues, l'on remarque - dans le cadre de cette dernière catégorie sociologique qui compose, autant que les autres, l'État du Cameroun, et sans avoir besoin de recourir à des données quantitatives particulières<sup>40</sup> - une très forte présence de populations bamiléké à Douala<sup>41</sup>. Il en est ainsi en l'occurrence dans des quartiers tels que Bonamoussadi, Bepanda, Village, etc., pendant qu'on retrouve par exemple les Duala, pris comme composante sociologique de la côte, à Deïdo, Akwa, et les Bassa, à Logbaba, au Camp Yabassi, à Ndogbong, etc.<sup>42</sup>. C'est dans cette optique que, parlant de Douala, Blaise Nkené (2000, p. 46) écrit que « sa morphologie résidentielle est en étroite congruence avec les appartenances ethniques et autres formes de replis identitaires » et la sociabilité est plutôt difficile (Moluh, 2001, p. 155). Cette concentration des populations d'une même région ou d'un même conglomérat

<sup>38</sup> Pour une connaissance théorique et historique de cette ville, lire Megopé Foondé, 2011, *Douala. Toponymes, histoire et cultures*, Yaoundé, Ifrikiya.

<sup>39</sup> Enquêtes de terrain dans la ville de Douala (2011-2012) et (2012-2021).

<sup>40</sup> Consultez tout de même Onana, 2005, p. 344 (Distribution spatiale de la population bamiléké par région), même si les chiffres que présente cet auteur ont de toute évidence bien évolué.

<sup>41</sup> Consultez Onana, 2005, *op. cit.*, p. 344.

<sup>42</sup> Enquêtes de terrain.

ethnique à un endroit n'exclut, tout de même, pas la possibilité de retrouver toutes ces composantes sociologiques résidant dans un même quartier dans la grande ville de Douala.

Ces éléments sociologiques, qui rendent compte de la structure sociale de cette agglomération, permettent d'envisager non seulement les questions de convivialité, d'intégration, mais aussi de représentation politique en tant que cette dernière s'opère dans les structures politiques « modernes ». De plus, transposées au domaine politique, ces questions interpellent sur un fait majeur et historique enregistré sous le label de la marche organisée à Douala dans les années 1990 par les chefs sawa, pour protester contre leur « mise à l'écart » dans quatre des cinq mairies gagnées par le SDF.

Certes, plusieurs autres éléments de cet ordre existent, à la seule différence qu'une catégorie représentative et relevant de l'ordre traditionnel est mobilisée pour contester les résultats des mécanismes démocratiques considérés comme participant de l'ordre politique moderne. En effet, les consultations municipales du 21 janvier 1996 avaient donné lieu à bien des revendications d'*affirmative action* notamment à Douala où l'antagonisme bamiléké-sawa a poussé comme un champignon et en est venu à avoir pignon sur rue. Certes, les Bamiléké sont considérés comme le groupe ethnique majoritaire à Douala, un véritable compendium ethnique, une ville de grande promiscuité ethnique où ils comptent 70 % de la population, selon Georges Courade (in Nchoji Nkwi & Nyamnjoh, 1997, p. 56) ; cependant, le passage électoral automatique de la majorité démographique à la majorité politique ne s'est pas fait sans accros.

Le tribalisme est à large spectre. Les milieux religieux n'y échappent pas. L'on observe qu'il réussit dès lors à s'inviter ou est invité dans des milieux pour lesquels l'élément qui mobilise est censé être le sacré. La perspective fédératrice des catégories mobilisées a même fait dire à Karl Marx que « la religion est à l'origine de la cohésion sociale et de son maintien. Et que les cérémonies religieuses

constituent un moment d'effervescence et de fusion sociale »<sup>43</sup> qui réalisent, en partie ou le temps du culte, une crise d'identité. C'est qu'en effet, l'évangile survole tous les particularismes<sup>44</sup> (Mbadinga, 2007, p. 71). Mais tout ceci n'enlève rien au fait que le cadre religieux est un champ comme un autre, en dépit de sa spécificité. Cette règle théorique de Mbadinga n'est toutefois pas sans enregistrer quelques exceptions historiques en contexte camerounais, car sur un plan intra-religieux, l'on remarque en l'occurrence que la fédération des églises et missions évangéliques du Cameroun (FEMEC) enregistre, dans l'ensemble, les affres du tribalisme et ceci met notamment en berne les valeurs républicaines.

En 1999 à Douala par exemple, une paroisse de l'Église Évangélique du Cameroun a notamment refusé de recevoir un pasteur affecté, parce qu'il n'était pas originaire de la même tribu. Les paroisses protestantes se construisent dans les principales villes du Cameroun comme Douala, Yaoundé et Bafoussam, non seulement par nécessité, mais aussi et surtout par rivalités tribales » (Kougoum, 2009, pp. 4-5).

Il importe en effet d'ajouter que les clivages latents ou qui se sont objectivés, entre citoyens, voire entre des fidèles relevant des différentes formations religieuses, sinon au sein d'une religion revêtent le sceau ethnique ou tribal et donnent à voir au Cameroun, une espèce de « choc des civilisations » religieuses, dans le sens que Samuel Huntington (2000) donne à cette expression, à la différence qu'ils se déroulent à l'échelle étatique ou de la République. Ainsi, il devient difficile, comme le note Hervé Maupeu (2004, p. 45), de diffuser un message homogène quand l'appareil est fortement divisé. Car, derrière la façade lisse du catholicisme, en l'occurrence, de nombreuses frustrations « taraudent » un clergé en proie à des clivages. C'est qu'en effet, comme le rappelle Georges Courade (1997, p. 54) : « lors

<sup>43</sup> Voir Kilani, 1992, p. 68, reprenant Durkheim, où il y ressort que la religion est un fait social, car le religieux participe notamment du social.

<sup>44</sup> Fukuyama, 1992, *op. cit.*, p. 230 écrit à ce propos que le Dieu chrétien *reconnait* tous les êtres humains universellement ; il *reconnait* leur valeur humaine individuelle et leur dignité.

de l'ouverture politique de la fin des années 1980, la "bamilékisation" des institutions comme l'église, entretenait jusque-là nombre de peurs. Mais les épreuves de force qui ont été le quotidien des premières années 1990 ont rendu encore plus difficile le retour d'un équilibre permettant la poursuite de l'intégration nationale ». Et donc de l'intégration religieuse, voire celle des catégories sociologiques concernées qui structurent la République.

En outre, l'on peut encore se souvenir de ce qu'« en juillet 1999, des fidèles catholiques ont contesté la nomination de Mgr André Wouking, un Bamiléké, comme archevêque de la capitale<sup>45</sup> politique, Yaoundé, faisant écho à une bataille ecclésiale similaire à Douala » (Bayart, Geschiere & Nyamnjoh, 2001, pp. 177-178). En effet, ces revendications posent plutôt le problème de l'intégration nationale sinon du tribalisme et, partant, celui de la construction de la citoyenneté républicaine dans les centres urbains camerounais. C'est l'affirmation de la prééminence de la conscience ethnique sur l'allégeance nationale (Abé, 2005, p.13, voir aussi Bayart & Mbembe, 1989, pp. 77-78 ; Bayart, Geschiere & Nyamnjoh, 2001, p. 187). De même et bien avant les faits précédents, la prégnance des clivages ethniques dans l'espace religieux permet de retenir que « le 16 mars 1987, 51 prêtres "autochtones" de l'archidiocèse de Douala (sur 80) adressaient au Vatican, un mémorandum prétendant apporter un éclairage nouveau sur la nomination à la fois de deux évêques auxiliaires aux côtés de Mgr Simon Victor Tonye, au lieu du coadjuteur attendu : Mgr Simon Victor Tonye, "Bassa", et Mgr Gabriel Simo, "Bamiléké", qui est appelé probablement à succéder à Mgr Tonye comme archevêque de Douala » (Bayart & Mbembe, 1987, p. 77).

Sous une autre mesure, bien que l'on ait surtout souvent pensé que le football, au travers des Lions indomptables, est un facteur d'intégration ou d'unité nationale (voir Ndi Mbarga, 1993) et donc de cohésion républicaine ; et même que le sport en général est, dans l'optique de Norbert Élias et Éric Duning (1994), un moyen de

---

<sup>45</sup> Il s'agit de la ville de Yaoundé ; ville où les autochtones sont Ewondo.

maîtriser la violence, il apparaît, au regard des faits, qu'il n'en est pas toujours ainsi, car à Akonolinga dans la région du Centre du pays, en juillet 2008, l'on assista à des échauffourées à la suite d'un match de football ayant opposé une équipe de football de cette zone du pays, à l'équipe de football de Dschang, une ville de la région de l'Ouest du Cameroun. En s'insurgeant contre la descente de leur club en deuxième division et donc son élimination en demi-finale de la coupe du Cameroun, les supporters de l'équipe de football locale ont fini par succomber à la stigmatisation des Bamiléké. L'on pense aussi que des appels à la haine ethnique ont été émis par les dirigeants du club contre les ressortissants de l'Ouest et comme conséquence, cela a fini par conduire à des violences. Ainsi, les boutiques des Bamiléké ont été saccagées, quelques-unes de leurs maisons incendiées par des habitants d'Akonolinga après ladite rencontre. Les acteurs de ces forfaits auraient aussi et surtout estimé que les Bamiléké en question ont utilisé leurs ressources financières dont ils sont largement crédités se distinguer, en grande partie, de quelques autres groupes du pays, pour soudoyer l'équipe qui aurait accepté la défaite, et partant la relégation de Foudre d'Akonolinga en deuxième division<sup>46</sup>. Malgré la confusion dans les représailles, ce qui précède ne resta pas impuni tel qu'il apparaît dans les propos suivants :

« En voulant se venger des violences dont ils ont été la cible au match aller, joué à Akonolinga, les supporters de l'oiseau de la Menoua ont à leur tour brillé par un comportement anti-sportif en agressant physiquement, non seulement les joueurs, le staff technique et l'encadrement administratif de la Foudre, mais aussi en passant à tabac journalistes, photographes et cameramen accrédités pour cette rencontre (...) pour les empêcher de rendre compte »<sup>47</sup>.

Par ailleurs, sur le plan du combat politique, pour disqualifier un adversaire politique, il suffit parfois de le traiter de « tribaliste » ou de « régionaliste » (Ntumba, 2000, p.5). De même, dans les mêmes combats, ou du moins dans les opérations

<sup>46</sup> Voir aussi « 2009 Human Rights Report: Cameroon », US Department of State. *Rapport Afrique de Crisis Group*, n° 161, 24 juin 2010, p. 6. Le Cameroun est cependant loin d'être le seul pays d'observation des enjeux identitaires voire politiques qui se mettent en saillance au sujet du football ou dans une large mesure du sport. Dans une optique comparée, voir Mvutsebanka & Nahimana, 2020, pp.174-189 ; Sarró, 1999, pp. 153-161 ; Koebel, 2011, pp. 39-47, etc.

<sup>47</sup> Coupe du Cameroun (consulté le 12 juin 2021). URL: <https://www.camfoot.com/les-lions-en-club/chasse-a-l-homme-a-akonolinga,9546.html>.

d'élection ou de sélection des représentants, les mêmes attitudes ne sont pas exclues.

Ce qui suit vaut donc pour le cas camerounais car :

« Du fait de la pluralité d'ethnies, le multipartisme aurait eu tendance à s'articuler autour des tribus et à cristalliser les divisions ethniques. Le pluralisme ethnique ou tribal constituerait ainsi un obstacle aux efforts en vue d'instaurer la paix et de réaliser l'unité nationale. Mais ni le monopartisme, ni le multipartisme n'ont su expurger le fait ethnique de la vie politique africaine. La raison en est simple : l'instrumentalisation des ethnies et tribus pour l'accession au pouvoir et sa conservation. Ainsi, le monopartisme tourne à l'ethnocratie et le multipartisme au multi-ethnisme politique » (Ntumba, 2000, pp. 13-14).

Bien plus, il n'est plus rare que les recrutements dans les grandes écoles, la répartition des places dans les appareils de l'État soient, à quelques proportions que ce soient, informés par des attitudes paroissiales, banalisant ainsi l'idée et la pratique de l'équilibre régional. Cette idée et cette pratique mettent en grande partie empiriquement en lambeaux les points de vue des Camerounais au sujet du management républicain. Des précédents sont emblématiques de cet état de fait. Il en est ainsi, parmi de très nombreux exemples à ce sujet, de la réclamation des places à l'École normale supérieure de Maroua en 2008 pour et par des Camerounais originaires de la partie septentrionale du pays cautionnée par les députés et, dans une large mesure, une certaine élite de la même zone<sup>48</sup>. Il en est de même des revendications larvées ou explicites de Camerounais non Beti qui estiment en grande partie être généralement lésés par les Beti et les Boulu, bref par les populations du Centre, du Sud dans la répartition des postes ou l'occupation des places dans l'appareil étatique ; revendications elles-mêmes adossées sur la longévité au pouvoir du Président Biya, un Boulu apparenté, sur le plan historique ou généalogique, aux Beti et plus précisément originaire du Sud du pays. Mais il arrive aussi que ces derniers disent ne pas être aussi choyés que les autres dans le sens des faveurs

---

<sup>48</sup> Cf. ENS de Maroua: Le Grand-Nord réclame au moins 50 % d'admis (consulté le 12 juin 2021). URL: <http://www.cameroon-info.net/article/ens-de-maroua-le-grand-nord-reclame-au-moins-50-dadmis-119946.html>.

accordées (voir Medou Ngoa, 2012, pp. 152-168 ; 2016b, pp. 99-124 ; 2016a, pp. 59-65).

### **En guise de conclusion :**

L'utilisation abusive du fait ethnique donne lieu à l'ethnisme ou tribalisme contre l'ethnicité ou la tribalité, ces dernières mettent en exergue la richesse inhérente à la diversité des cultures (Gonidec, 1996, p. 13). La thèse qu'il convient de consacrer, au terme de cette réflexion, est donc celle d'un Cameroun qui ne peut exister en faisant absolument abstraction ou table rase de la tribalité, laquelle pourrait être manifestée et capitalisée en tant qu'élément d'enrichissement de la République, ou en vue de la construction et non de la destruction républicaine. D'où la reconnaissance du multiculturalisme dans ledit pays à travers le décret N° 2017/013 du 23 janvier 2017 portant création, organisation et fonctionnement, de la Commission Nationale pour la Promotion du Bilinguisme et du Multiculturalisme.

La tribu étant consubstantielle à la structure de la population d'un tel pays, son exploitation peut être utile ou nuisible pour la République en fonction des rationalités et autres motivations des acteurs mobilisés à cet effet, voire des agents, en tant qu'ils font souvent l'objet d'instrumentalisation par des entrepreneurs tribaux ou ethniques dans le champ politique local ou national. Dans une optique comparative, l'usage nuisible de la tribu ou du rapport intertribal a, sur un plan historique et politique, « entaché, de par le monde, les sociétés de sang », au travers des guerres civiles à connotation tribale notamment. Car « le tribalisme tue » (Éboussi, 1999, p. 247). Le cas rwandais, entre autres, ayant opposé dramatiquement les Tutsis aux Hutu est emblématique, à l'échelle de l'Afrique, du choix que les entrepreneurs politiques, et autres Camerounais ordinaires, décident de faire de la République à un moment donné, au travers de la nature de leur « conscience tribale ». Si la tribu et l'ethnie constituent donc des groupes d'appartenances primordiales ou fondamentales, voire irréductibles, quel qu'en soit le niveau de civilisation des mœurs, au sens de Norbert Éliás (1973), la République gagne en pertinence, en tant que groupe de référence de

nature à favoriser le vivre ensemble, du fait de l'accommodement des différences ethno-tribales, voire régionales. Sans remplacer et ne pouvant d'ailleurs remplacer la tribu, la République est une construction institutionnelle et axiologique visant à assurer l'intégration des diversités socioculturelles et ethno-tribales. Car alors que la tribu, par exemple, relève de l'ordre de la nature, la République participe de l'ordre de la culture civique et donc de la culture « moderne », voire politique.

Si l'on convient de ce que des formes corrompues d'ethnicité et précisément le tribalisme sont à envisager comme des pathologies pour le vivre ensemble, la solution est à rechercher dans le cadre pédagogique (éducation/instruction civique) et à toutes les échelles et secteurs de la société, et s'inscrit dans l'ordre de la socialisation civique ou républicaine. Sa mise en œuvre est de nature à féconder des citoyens/nouveaux. Mieux, la probabilité que son opérationnalisation, en termes de politiques publiques, produise davantage des individus lessivés au bain républicain et au sens cognitif et pratique du terme, est forte. Par la solution pédagogique, l'on pourrait, autant que faire se peut, ramer, aussi bien à la base qu'au sommet de la société, à contre-courant du tribalisme de l'espace privé de la famille ou communautaire. La valorisation de la socialisation civique est de nature à produire des citoyens davantage imprégnés et armés des valeurs républicaines, ou de la culture civique, voire républicaine face aux avatars de ce phénomène. Car par ces valeurs, sont mieux intériorisés les objets, symboles ou ressources qui donnent sens à la République (hymne national, drapeau, fêtes nationales, etc.) ; objets et catégories notamment fétiches du sens républicain et/ou du vivre ensemble. Les églises et autres religions, ayant aussi un rapport direct, dominical voire quotidien avec les consciences des populations, contribuent et contribueraient, dans le respect de « laïcité de l'État », à semer la graine qui fait germer ou qui perpétue les valeurs qui transcendent les approches tribalistes ou ethnicistes. Dans un tel contexte, la question posée par Alain Touraine à savoir : *Pourrons-nous vivre ensemble, égaux et différents ?* trouverait quelques débuts de réponses positives et une résonance constructive non négligeables dans le contexte

qui nous occupe. Et cela est bien la preuve de ce que les « valeurs dites républicaines » se trouvent être plus harmonisatrices des différences au Cameroun, envisagé comme société plurielle et plurale, et à la singularité prononcée de ce fait, à l'échelle de l'Afrique et du monde.

### Références bibliographiques

ABÉ Claude (2005), « Multiculturalisme, cosmopolitisme et intégration politique en milieu urbain : les défis de la citoyenneté de type républicain à Douala et Yaoundé », *Polis, Revue camerounaise de science politique*, vol. 12, pp. 1-23.

AMSELLE Jean-Loup (1987), « L'ethnicité comme volonté et comme représentation : À propos des Peuls du Wasolon », *Annales ESC*, n° 2, pp. 465-489.

AMSELLE Jean-Loup (1990), *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.

AMSELLE Jean-Loup et M'BOKOLO Elikia (2005), *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte.

BAYART Jean-François (1970), « L'Union Nationale Camerounaise », *Revue française de science politique*, n° 4, pp. 681-718.

BAYART Jean-François (1983), « La revanche des sociétés africaines », *Politique africaine*, n° 11, pp. 95-128.

BAYART Jean-François et MBEMBE Achille (1987), « La bataille de l'archidiocèse de Douala », *Politique africaine*, n° 35, pp. 77-84

BAYART Jean-François (1989), *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard.

BAYART Jean-François, GESCHIERE Peter et NYAMNJOH Francis (2001), « Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique », *Critique internationale*, n° 10, pp. 177-194.

BAYART Jean-François et GESCHIERE Peter (2001), « Problématiques politiques de l'autochtonie », *Critique internationale*, n° 10, pp. 126-128.

- BERGER Peter et LUCKMANN Thomas (1996), *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin.
- BIAYA Tshikala Kayembe (1998), « Le pouvoir ethnique. Concept, lieux de pouvoir et pratiques contre l'État dans la modernité africaine. Analyse comparée des Mourides (Sénégal) et Luba (Congo-Zaïre) », *Anthropologie et Société*, vol. 22, n° 1, pp. 105-135.
- BODIN Jean (1993), *Les six livres de la République*, Paris, Librairie générale française.
- BONTE Pierre et IZARD Michel (1991), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF.
- BRAUD Philippe (1982), *La science politique*, Paris, PUF.
- CHARAUDEAU Patrick (2005), *Le discours politique. Les masques du pouvoir*, Paris, Vuibert.
- COULON Christian (1997), « Les dynamiques de l'ethnicité en Afrique noire », in Pierre Birnbaum (dir.), *Sociologie des nationalismes*, Paris, PUF, pp. 37-53.
- COURADE Georges (1997), « La création du territoire national camerounais à l'épreuve de la crise et de sa gestion », in Paul Nchoji Nkwi et Francis Beng Nyamnjoh, *Regional balance and national integration in Cameroon. Lessons learned and uncertain future. Équilibre régional et intégration nationale au Cameroun. Leçons du passé et perspectives d'avenir*, Yaoundé/Leiden, ASC/ICASSRT, pp. 46-57.
- CROZIER Michel et FRIEDBERG Erhard (1981), *L'acteur et le système, les contraintes de l'action collective*, Paris, Seuil.
- DRESCH Paul (1994), « Tribalisme et démocratie au Yémen », *Chroniques yéménites*, 2 (consulté le 20 juin 2021). URL : <http://journals.openedition.org/cy/81> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cy.81>.
- ÉBOUSSI BOULAGA Fabien (1993), *Les conférences nationales en Afrique noire*, Paris, Karthala.

- ÉLIAS Norbert (1973), *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Levy.
- ÉLIAS Norbert et DUNNING Éric (1994), *Sport et civilisation, la violence maîtrisée*, Paris, Fayard.
- FRIEDMAN Gabriel E. (2009), « L'intérêt de tous : Des rapports entre les Bamiléké et les Béti d'un quartier populaire et d'un quartier résidentiel à Yaoundé » (pp. 1-48) Independent Study Project (ISP) Collection (consulté le 04 mars 2021). URL : [http://digitalcollections.sit.edu/isp\\_collection/731](http://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/731)
- FOGUI Jean-Pierre (1990), *L'intégration politique au Cameroun, une analyse centre-périphérie*, Paris, L.G.D.J.
- FUKUYAMA Francis (1992), *La fin de l'histoire et le dernier homme*, New York, Champs Flammarion.
- GAILLARD Philippe (1989a), *Le Cameroun*, Tome 1, Paris, L'Harmattan.
- GAILLARD Philippe (1989b), *Le Cameroun*, Tome 2, Paris, L'Harmattan.
- GONIDEC Pierre-François (1996), « Contribution au débat sur la recolonisation de l'Afrique », *Bulletin du CODESRIA*, n° 2, pp. 12-14.
- GOSELIN Gabriel (2001), « Pour une ethnicité citoyenne », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 110, pp. 121-130.
- GRAWITZ Madeleine (2001), *Méthodes des sciences sociales*, Paris, Dalloz.
- HOT Thiery, BABISSAGANA Emmanuel et EBONGUE MAKOLLE Fred (2014), *Guide de l'émergence africaine : l'émergence de l'Afrique en 50 idées clés*, Rebranding AfricaForum. Samory Media Connection.
- JUTEAU-LEE Danielle (1983), « La production de l'ethnicité ou la part réelle de l'idéal », *Sociologie et sociétés*, vol. 15, n° 2, pp. 39-54.
- KAMTO Maurice (1993), *L'urgence de la pensée. Réflexions sur une précondition du développement en Afrique*, Yaoundé, Ed. Mandara.
- KILANI Mondher (1992), *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne, Payot.
- KOEBEL Michel (2011), « Le sport, enjeu identitaire dans l'espace politique local », *Savoir/Agir*, vol. 1, n° 15, pp. 39-47.

LOMBARD Jacques (1969), « Tribalisme et intégration nationale en Afrique noire », *L'Homme et la Société*, n° 12, pp. 69-86.

MACHIAVEL Nicolas (1962), *Le Prince et autres textes*, Paris, Union Générale d'Éditions.

MANKOU Brice Arsène (2007), « Le tribalisme, source de violence politique et ethnique en Afrique », *Le Portique, Revue de philosophie et de sciences humaines*, n° 5, pp. 1-7.

MASSIAH Gustave et TRIBILLON Jean-François (1987), *Villes en développement. Essai sur les politiques urbaines dans le tiers monde*, Paris, La Découverte.

MAUPEU Hervé (2004), « L'Église catholique et la démocratisation kenyane (1992-2003) », in Gilles Séraphin (dir.), *L'effervescence religieuse en Afrique. La diversité locale des implantations religieuses chrétiennes au Cameroun et au Kenya*, Paris, Karthala, pp. 43-88.

MBADINGA Francis Michel (2005), *Les églises de réveil face à la crise de l'État en Afrique*, Paris, L'Harmattan.

NKANKEU François (2010), « Duels entre État, agro-industries, autochtones et allogènes sur les cendres volcaniques du Moungo (plaine côtière du Cameroun) », in François Nkankeu et Christopher Bryant (dir.), *Regards multidisciplinaires sur les conflits fonciers et leurs impacts socio-économico-politiques au Cameroun*, Laboratoire de Développement durable et dynamique territoriale, Département de Géographie, Université de Montréal, pp. 157-173.

MEDOU NGOA Fred Jérémie (2012), *Représentation politique et intégration nationale au Cameroun*, Thèse de doctorat/Ph. D. en science politique, Université de Yaoundé II.

MEDOU NGOA Fred Jérémie (2016a), *Les Mvelé au Cameroun. Entre construction de l'État, sorcellerie et politique du ventre*, Paris, L'Harmattan.

MEDOU NGOA Fred Jérémie (2016b), « Familles du Prince, ethnies et pouvoir en Afrique subsaharienne : le cas camerounais », in Guillaume Ekambi Dibongué (dir.),

*Le chef, la famille et le pouvoir. La tendance dynastique dans les États africains*, Yaoundé, Éditions Ifrikiya, pp. 99-124.

MEDOU NGOA Fred Jérémie (2019), « Transformations socio-politiques et citoyenneté au Cameroun : le rapport à l'Autre ethno-régional, à l'État et au pouvoir », *Échanges, Revue de philosophie, littérature et sciences humaines (Ethnicité et citoyenneté en Afrique)*, n° 012, pp. 163-179.

MEDOU NGOA Fred Jérémie (2021), « Cross-border exchanges and political identity cleavages in Kyé-Ossi, Cameroon », *The Journal of Territorial and Maritime Studies*, Winter/Spring, vol. 8, n° 1, pp. 86-106.

MEDOU NGOA Fred Jérémie (2022), « Altérité et insécurité humaine au Sud Cameroun : entre fragilisation du vivre ensemble et sa reconstruction », in Koffi Ganyo Agbefle & Christian Tremblay (dir.), *Les Cahiers de L'ACAREF*, Tome 2, numéro spécial/Novembre, pp. 98-113.

MEYOMESSE ENOH Dieudonné (2010), *La question tribale et la politique au Cameroun*, Yaoundé, Les éditions du Kameroun.

MOLUH YACOUBA (2001), « Cosmopolitisme et démocratie urbaine : essai d'explication des comportements politiques post municipales du 21 janvier 1996 à Douala », *Revue Africaine d'Études Politiques et Stratégiques*, n° 1, pp. 153-164.

MOUANGUE KOBILA James (2011), « La République. Le modèle républicain français à l'épreuve des défis du XXIème siècle », *Revue Camerounaise de Droit et de Science Politique/Cameroon Review of Law and Political Science*, 5 ème année, n° 3, pp. 46-52.

MOUICHE Ibrahim (2000), « Ethnicité et Multipartisme au Nord-Cameroun », *African Journal of Political Science/Revue Africaine de Science Politique*, vol. 5, n° 1, pp. 46-91.

MVUTSEBANKA Célestin et NAHIMANA Sada (2020), « Quand le football burundais devient un enjeu identitaire et politique », *African Sociological Review/Revue Africaine de Sociologie*, vol. 24, n° 1, pp. 174-189.

NCHOJI NKWI Paul et NYAMNJOH Francis Beng (1997), *Regional balance and national integration in Cameroon. Lessons learned and uncertain future. Équilibre régional et intégration nationale au Cameroun. Leçons du passé et perspectives d'avenir*, Yaoundé/Leiden, ASC/ICASSRT.

NFOULOU Jean (2006), « Équilibre régional et désunion nationale au Cameroun : leçons du passé et perspectives d'avenir », in David Simo (dir.), *Constructions identitaires en Afrique : enjeux, stratégies et conséquences*, Yaoundé, Editions Clé, pp. 109-140.

NGUELIEUTOU Auguste (2006), « Les drapeaux des États africains : symbolique et usages », *Politeia, Revue Semestrielle de Droit Constitutionnel Comparé*, n° 9, pp. 311-339.

NKENÉ Jacques-Blaise (2000), « Les immigrés nigériens à Douala: problèmes et stratégies d'insertion des étrangers en milieu urbain », *Verfassung und Recht in Übersee*, vol. 33, n° 1, pp. 43-59.

NTUMBA LUABA Lumu (2000), « Ethnicité, citoyenneté et gouvernementalité dans le contexte du renouveau constitutionnaliste africain », *Identity, Culture and politics*, vol. 1, n° 1, pp. 5-26.

ONANA Jean-Baptiste (2005), « Bamiléké vs Cameroun ? », *Outre-Terre*, n° 11, pp. 337-344.

OTAYEK René (1997), « Démocratie, culture politique, sociétés plurales. Une approche comparative à partir de situations africaines », *Revue Française de Science Politique*, n° 6, pp. 798-822.

OTAYEK René (2001), « L'Afrique au prisme de l'ethnicité : perception française et actualité du débat », *La Revue Internationale et Stratégique*, n° 43, automne, pp. 129-142.

*Polis, Revue Camerounaise de Science Politique*, vol. 12, pp. 1-23.

- RINAUDO Christian (1998), *La construction sociale de l'ethnicité en milieu urbain. Production et usages des catégories ethniques dans le cadre d'un quartier "sensible"*, Thèse de doctorat en Sociologie, Université de Nice - Sophia Antipolis.
- ROY Olivier (1986), « Le double code afghan. Marxisme et tribalisme », *Revue Française de Science Politique*, 36<sup>ème</sup> année, n° 6, pp. 846-863.
- SAFA Isabelle (2015), « Comprendre les valeurs républicaines », *Les Cahiers de l'Orient*, vol. 2, n° 118, pp. 91-96.
- SARRÓ Ramon (1999), « Football et mobilisation identitaire. La "réinvention des traditions" par les jeunes Baga de Guinée », *Politique Africaine*, vol. 2, n° 74, pp. 153-161.
- SCHEMEIL Yves (2010), *Introduction à la science politique. Objets, méthodes, résultats*, Paris, Presses de Sciences Po et Dalloz.
- SINDJOUN Luc (1998), « La politique d'affection en Afrique Noire : Société de parenté, "société d'État" et libéralisation politique au Cameroun », *Occasional Paper Series*, vol. 2, n° 1, pp. 1-64.
- SERAPHIN Gilles (dir.) (2004), *L'effervescence religieuse en Afrique. La diversité locale des implantations religieuses au Cameroun et au Kenya*, Paris, Karthala, pp. 43-88.
- TINAZZI Cristiano (2011), « Tribalisme, politique, guerre », *Outre-terre*, 3, n° 29, pp. 263-268.
- TOBIE KUOH Christian (1992), *Le Cameroun de l'après-Ahidjo (1982-1992)*, Tome 3, Paris, Karthala.
- TOULOU Lucien (2002), « L'ethnicité comme ressource politique : l'hypothèse de la politique au bord du gouffre », *Cahier Africain des Droits de L'Homme* (Ethnicité, identités et citoyenneté en Afrique Centrale), n° 6-7, pp. 47-72.
- TOURAINÉ Alain (1997), *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*, Paris, Librairie Arthème Fayard.
- WALZER Michael (1992), « Le nouveau tribalisme », *Esprit*, n° 186 (11), pp. 44-57.

**PRIX DU SESAME DANS LA REGION DE LA KARA AU NORD-TOGO**  
**PRICE OF SESAME IN THE KARA REGION IN NORTHERN TOGO**

**Abalo Hodabalo PERE<sup>1</sup>, Komla Uwolowudu AMEGNA<sup>2</sup>, Assogba GUEZERE<sup>3</sup>**  
*abalopere@gmail.com<sup>1</sup>; ouwolowoudou@yahoo.fr<sup>2</sup>; guezereassogba@gmail.com<sup>3</sup>*  
**Pôle de Recherche et d'Expertise sur la Dynamique des Espaces et des Sociétés**  
**(PREDES)**

**Département de Géographie, Université de Kara (TOGO)**

**Résumé :** Face aux effets des changements climatiques et environnementaux observés dans le monde, la culture du sésame (*Sesamum Indicum L.*), s'adapte mieux à ses conditions et contribue à la sécurité alimentaire des populations d'Afrique Subsahariennes. Le regain d'intérêt du sésame s'explique par la crise cotonnière et le non usage d'engrais chimique dans sa production. Cette étude vise à déterminer les rapports existants entre les prix et les quantités de sésame offertes dans la Région de la Kara. La méthodologie adoptée est axée sur la recherche documentaire, l'observation participante et la collecte des données primaires auprès d'un échantillon de 200 acteurs de l'économie du sésame. Les résultats révèlent que les prix des variétés de sésame (Gros blanc S42, Petit blanc S41 et le Noir) étudiées ont connu une évolution durant la période de 2014 et 2022 soit de 375 F à 675 F CFA/ kg. Les mêmes prix analysés en 2021 ont connu une évolution spatiale.

**Mots-clés :** Prix, Sésame, Région de la Kara.

**Abstract:** Faced with the effects of climatic and environmental changes observed in the world, the cultivation of sesame (*Sesamum Indicum L.*), adapts better to its conditions and contributes to the food security of the populations of Sub-Saharan Africa. The renewed interest in sesame can be explained by the cotton crisis and the non-use of chemical fertilizers in its production. This study aims to present the variation of sesame prices in the Kara region in northern Togo. The methodology adopted is based on documentary research, participant observation and the collection of primary data from a sample of 200 actors in the sesame economy. The results reveal that the prices of the sesame varieties (Gros blanc S42, Petit blanc S41 and le Noir) studied have evolved during the period of 2014 and 2022, i.e. from 375 F to 675 F CFA/kg. The same prices analyzed in 2021 have undergone a spatial evolution.

**Keywords:** Price, Sesame, Kara Region.

## Introduction

La commercialisation du sésame a pris de l'ampleur ces dernières décennies sur le marché international. En effet, en 2017, le premier consommateur mondial était la Chine, avec une quantité estimée à 1,04 million de tonnes. Ensuite viennent la Turquie (157 000 tonnes), le Japon (environ 119 000 tonnes) et l'Inde (entre 150 000 et 200 000). L'Iran venait à la 4<sup>ème</sup> place avec une consommation estimée à 115 000 tonnes, la Corée du Sud en 5<sup>ème</sup> place avec 88 000 tonnes consommées en 2016 et Israël en 6<sup>ème</sup> position avec 56 500 tonnes consommées en 2017 (F. Griffon, 2019, p. 10-11).

Les pays d'Afrique subsaharienne œuvrent pour la valorisation des produits locaux (coton, soja, fonio, arachide, anacarde...) en se spécialisant dans la production et la commercialisation de ces cultures notamment celle du sésame (*Sesamum Indicum L.*). En effet, en 2020, les dix premiers producteurs de graines de sésame sont respectivement le Soudan (22,43%), le Myanmar ou la Birmanie (10,88%), la Tanzanie (10,44%), l'Inde (9,68%), le Nigéria (7, 21%), la Chine (6,58%), le Burkina-Faso (3,97%), l'Éthiopie (3,83%), le Tchad (2,97%) et le Soudan du Sud (2,79%). ([www.tridge.com](http://www.tridge.com)). En termes de production, l'essentiel de la production mondiale provient de l'Afrique avec 53,64% de la production. En 2016, par ordre d'importance, les 5 premiers pays exportateurs étaient l'Éthiopie (387 000 tonnes), l'Inde (250 000 tonnes), le Soudan (239 000 tonnes), le Nigéria (200 000 tonnes), le Burkina-Faso (190 000 tonnes) (F. Griffon, 2019, p. 12-13). Toutefois, il faut remarquer que pour le Nigéria et le Burkina-Faso, les quantités exportées en 2016 sont des estimations car les données douanières disponibles sont sujettes à caution. En effet, pour ces pays, une part de leur production est enregistrée dans les pays frontaliers tels que le Mali, le Togo, et le Niger afin d'obtenir des avantages sur les tarifs douaniers pour les envois vers la Chine.

Au Togo, plus précisément dans la Région de la Kara un engouement s'observe autour de la graine de sésame du fait de la demande qui va au-delà de ses frontières.

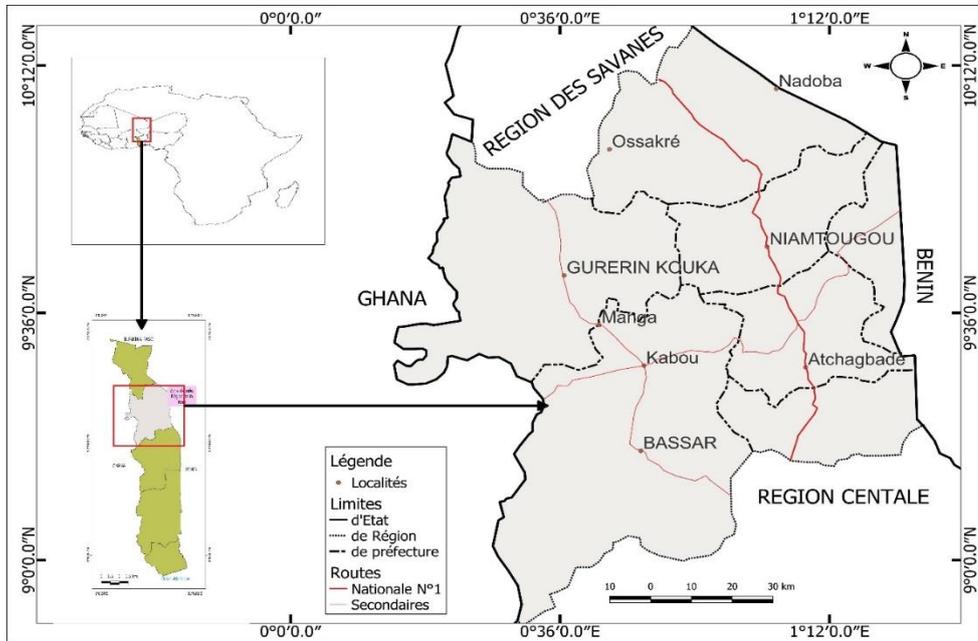
Les principaux acteurs du circuit d'approvisionnement sont les producteurs-vendeurs, les acheteurs-revendeurs et les consommateurs. L'engouement observé autour de cet oléagineux revêt donc une importance capitale car il constitue une valeur socio-économique pour ces différents acteurs impliqués dans cette économie. Cependant, il est impérieux de se poser la question suivante : quels sont les rapports existants entre les prix pratiqués et les quantités des marchandises offertes par les producteurs-vendeurs ? Cette étude a pour objectif déterminer les rapports existants entre les prix des trois variétés de sésame (Gros blanc ou S42, Petit blanc ou S41 et le Noir) et les quantités offertes dans la Région de la Kara au Nord-Togo. Le travail s'articule autour de trois axes. Le premier présente la zone d'étude et la méthodologie de la recherche. Ensuite, le deuxième analyse les résultats. Le dernier volet discute les résultats obtenus.

## **1. Zone d'étude et méthodologie**

### **1.1. Présentation de la Région de la Kara**

La Région de la Kara s'étend entre les parallèles 9°0' et 10°12' de Latitude Nord et les méridiens 0°36' et 1°12' de Longitude Est et couvre une superficie de 11 490 Km<sup>2</sup> ; ce qui représente 20,50% de la superficie du territoire national. Elle tient son nom de la rivière Kara qui la traverse d'Est en Ouest. Elle est limitée au nord par la Région des Savanes, au sud par la Région Centrale, à l'est par le Bénin et à l'ouest par le Ghana (Carte 1).

Carte 1 : Présentation de la zone d'étude



Source : Fond de la carte de la Région de la Kara, modifié et réalisé par A. H. PERE, 2022

La carte 1 montre la localisation de la Région de la Kara au Togo. La région compte sept préfectures à savoir les préfectures d'Assoli, de Bassar, de Binah, de Dankpen, de Doufelgou, de la Kéran et de la Kozah. Elle est subdivisée en 21 communes. Sur le plan physique, la région jouit d'un climat tropical de type soudanien aux précipitations suffisantes (en moyenne 1200 mm par an) pour la culture de sésame. Elle dispose aussi de sols variés et fertiles (sols hydromorphes, vertisols, ferrugineux...) favorables à la mise en valeur agricole du sésame. Le contexte humain est marqué par la présence d'une population de 769 940 habitants dont 585 247 résidents en milieux ruraux (INSEED, 2011, p. 168-169).

## 1.2. Méthodologie

Cette étude s'est appuyée sur la recherche documentaire. Divers ouvrages ont été consultés notamment des thèses, mémoires, articles, rapports et autres documents concernant le sujet d'étude dans diverses bibliothèques. Les enquêtes de terrain ont

concerné les producteurs-vendeurs, les acheteurs-revendeurs et les consommateurs finaux. Le nombre de ces acteurs économiques du commerce de sésame à Kara est consigné dans le tableau 1.

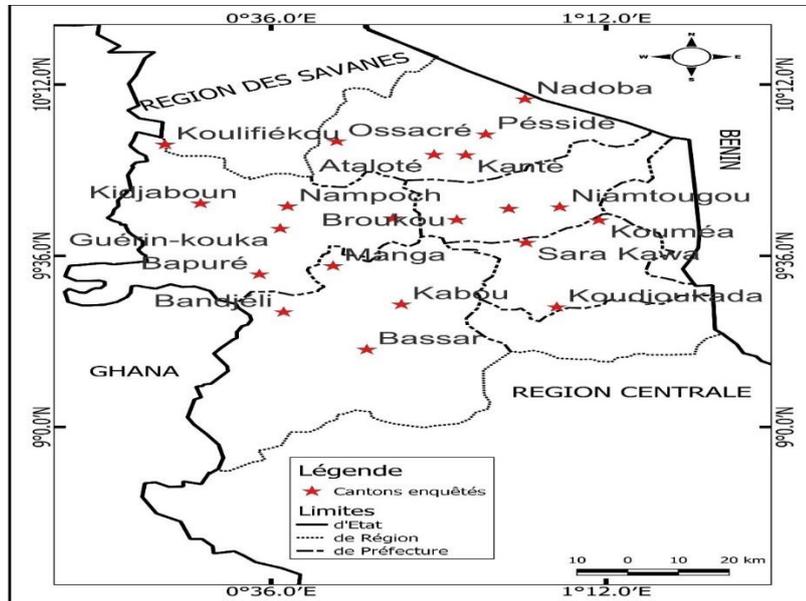
**Tableau 1 : Les effectifs des acteurs économiques du commerce de sésame enquêtés dans la Région de la Kara**

Acteurs économiques enquêtés	Effectif total de la population	Taux de sondage	Nombre enquêtés	Pourcentage (%)
Producteurs - Vendeurs	72 809	0,09	65	32,5
Acheteurs-Revendeurs	-	-	32	16
Consommateurs	148 065	0,07	103	51,5
<b>Total</b>	-	-	200	100

Source : Travaux de terrain, novembre-décembre 2021

D'après l'analyse du tableau 1, 200 personnes au total ont été retenues comme acteurs économiques auxquels le questionnaire d'enquête a été soumis. Le choix de cette approche s'explique par l'absence de données en lien avec la thématique. Les cinq (5) préfectures (Kéran, Kozah, Dankpen, Bassar et Doufelgou) totalisent un effectif de 72 809 ménages ruraux sur 85 433 pour l'ensemble de la Région. Les enquêtes ont été faites dans 21 cantons choisis de façon aléatoire dans les 5 préfectures où la production et la commercialisation sont importantes. Avec un taux de sondage de 0,09%, 65 producteurs-vendeurs ont été enquêtés. Concernant les acheteurs-revendeurs, la même méthode utilisée a permis d'enquêter 32 tandis que les consommateurs retenus ont été au nombre de 103. Au total, 200 personnes spatialement réparties ont été soumises au questionnaire. (Carte 2).

Carte 2 : Cantons enquêtés dans la Région de la Kara



Source : Fond de carte de la Région de la Kara, IGN au 1/50 000, 2013, Réalisation : A. H. PERE, 2022.

Sur l'ensemble des cinq (05) préfectures et marchés, l'étude a porté sur 21 cantons ciblés de par le poids de la production du sésame dans toute la Région de la Kara. A partir des acteurs enquêtés œuvrant dans l'économie de sésame sur l'ensemble des 05 préfectures choisies dans la Région de la Kara, les statistiques sont contenues dans le tableau 2.

**Tableau 2 : Récapitulatif de la répartition des 200 acteurs enquêtés de l'économie du sésame dans 21 cantons de la Région de la Kara**

Préfectures	Nombre de cantons concernés	Producteurs-vendeurs	Acheteurs-revendeurs	Consommateurs	Total
Kozah	3	7	8	27	42
Doufelgou	3	8	2	10	20
Kéran	5	17	6	20	43
Dankpen	6	20	12	25	57
Bassar	4	13	4	15	32
Assoli+Binah	-	-	-	6	6
<b>Total</b>	21	65	32	103	200

Source : Travaux de terrain, Novembre-Décembre, 2021

D'après l'analyse du tableau 2, on peut évaluer les pourcentages des acteurs de l'économie du sésame dans la Région de la Kara de la manière suivante :

- producteurs-vendeurs (Dankpen 30,76% ; Kéran 26,15% ; Bassar 20% ; Doufelgou 12,30% et Kozah 10,76%) ;
- acheteurs-revendeurs (Dankpen 37,5% ; Kozah 25% ; Kéran 18,75% ; Bassar 12,5% et Doufelgou 6,25%) ;
- Consommateurs (Kozah 26,21% ; Dankpen 24,27% ; Kéran 19,41% ; Bassar 14,56% et Doufelgou 9,70% et Assoli + Binah 5,82%).

Ainsi, on peut déduire que le bassin de production de sésame dans la Région de la Kara est concentré dans les préfectures de Dankpen, Kéran et Bassar (76,92%) tandis que les acheteurs-revendeurs sont plus concentrés dans les préfectures de Dankpen, Kozah et Kéran (81,25%). Aussi remarque-t-on que le grand bassin de consommation regroupe les préfectures de la Kozah, de Dankpen, de la Kéran et du Bassar (84,45%).

Au total, sur les 200 personnes enquêtées, 28,5% sont de la préfecture de Dankpen, 21,5% de la Kéran, 21% de la Kozah, 16% du Bassar, 10% de Doufelgou et 3% dans les préfectures d'Assoli et de la Binah. Cette population cible a été

soumise à l'administration du questionnaire. Les données issues des enquêtes de terrain ont été traitées avec Excel et ArcView 3.2 et ont permis l'élaboration des tableaux, des cartes et des figures.

## 2. Résultats

La commercialisation du sésame dans la Région de la Kara est menée par des privés. Les prix sont observés différemment selon les trois variétés étudiées (Gros blanc ou S42, Petit blanc ou S41 et le Noir) dans la zone d'investigation (Planche photographique 1).

**Planche photographique 1 : Les variétés de Sésame étudiées dans la zone d'investigation**



**A : Gros blanc ou S42 ;      B : Petit blanc ou S41 ;      C : Noir**

Source : A. H. Père, Décembre 2021

La planche photographique 1 montre les trois (03) variétés de Sésame étudiées dans la Région de la Kara. Le Noir est le plus prisé, suivi du gros blanc ou S42 et le petit blanc ou S41, moins recherché à cause des impuretés qu'il contient. Leurs prix sont pour la plupart du temps fixés par les acheteurs-revendeurs ou agrégateurs et souvent différents d'un milieu à un autre du fait de l'éloignement de la zone d'approvisionnement où ils sont bas, au centre semi-urbain ou urbain où ils sont plus conséquents. Les offres augmentent de plus en plus à cause des demandes sans cesse croissantes sur les marchés ; ce qui du coup, affecte les prix.

### 2.1. Prix du sésame

Le sésame produit dans la Région de la Kara est plus destiné à la vente (près de 90%) qu'à l'autoconsommation (10%) d'après les résultats des enquêtes.

### 2.1.1. Prix des variétés de sésame

Les trois variétés concernées dans cette étude connaissent une hétérogénéité dans la fixation des prix.

#### 2.1.1.1 Variation saisonnière des prix à la production selon les variétés de sésame

Les prix des variétés de sésame vendues par les 65 producteurs enquêtés dans la Région de la Kara sont consignés dans le tableau 3.

**Tableau 3 : Variation saisonnière des prix de vente des variétés de sésame par les producteurs-vendeurs dans la Région de la Kara en 2021**

Variétés de sésame	Prix minimal en période d'abondance (F CFA/kg)	Prix maximal en période de pénurie (F CFA/kg)	Prix moyen annuel (F CFA/kg)
Gros blanc (S42)	500	700	600
Petit blanc (S41)	400	600	500
Noir	550	700	625

Source : Enquête de terrain, 2021

L'analyse du tableau 3 permet de dire que le sésame le plus prisé est le noir (625 F CFA/kg) du fait de sa forte demande sur le marché international avec sa bonne saveur et son goût corsé. Aussi, les acheteurs et les agrégateurs affirment que leurs partenaires recherchent plus cette variété pour ses vertus alimentaires et thérapeutiques. Ensuite, vient le gros banc (S42) avec un prix moyen de 600 F CFA/kg. Celui-ci est également désiré par les acheteurs ; c'est ce qui explique que les agrégateurs envoient d'énormes quantités des semences sélectionnées aux acheteurs qui les livrent aux producteurs exploitant de grandes superficies. Aussi

disent-ils, qu'il ne contient pas des impuretés comme c'est le cas pour le petit blanc (S41) dont le prix varie de 400 à 600 F CFA respectivement pendant la période des récoltes en décembre dans les villages reculés et en période de pénurie déjà depuis mars jusqu'en mai au cours de l'année dans les centres urbains. Son prix moyen annuel est de 500 F CFA/kg. Toutefois, il intervient aussi dans la pâtisserie et donne assez d'huile puis intervient par son utilisation dans la guérison de certaines maladies. Interrogé sur la variété de sésame la plus recherchée l'entrepreneur acheteur-revendeur de sésame monsieur MIZOU à Guérin-Kouka a livré ses impressions en ces termes : « *A l'heure actuelle, la variété petit blanc est moins sollicitée car certains producteurs-vendeurs le mélange avec du sable afin d'augmenter son poids. Ce qui fait qu'après le soufflage la quantité diminue considérablement. De ce fait, le gros blanc est beaucoup plus recherché par nos partenaires de même que le noir* ».

#### 2.1.1.2 Variation saisonnière des prix des variétés de sésame à la commercialisation à Kara en 2021

Les prix des variétés de sésame varient considérablement au niveau des entrepreneurs commerçants acheteurs-revendeurs de sésame dans la Région de la Kara et sont consignés dans le tableau 4.

**Tableau 4 : Variation saisonnière des prix des variétés de sésame à la commercialisation**

Variétés de sésame	Prix minimal période d'abondance en (FCFA/kg)	Prix maximal période de pénurie en (F CFA/kg)	Prix moyen annuel (F CFA/kg)
Gros blanc (S42)	550	750	650
Petit blanc (S41)	450	650	550
Noir	625	775	700

Source : Enquête de terrain, 2021

Le tableau 4 démontre que les prix de sésame ont sensiblement augmenté au niveau des acheteurs- revendeurs en ce qui concerne toutes les trois variétés de

sésame à Kara. En période d'abondance ou de récoltes, on assiste à des prix d'achats faibles : petit blanc S41 (450 F CFA/kg) ; gros blanc S42 (550 F CFA/kg) et le noir (625 F CFA/kg). Les prix maximaux sont observés généralement en période de pénurie du sésame sur le marché international du fait que les offres sont souvent inférieures aux demandes sans cesse croissantes de l'étranger. Ils évoluent d'ordre croissant respectivement de 650 F CFA/kg pour le petit blanc ; 750 F CFA/kg pour le gros blanc et 775 F CFA/kg pour le noir. Les prix moyens dans cet ordre sont de 550 Fcfa/kg ; 650 F CFA/kg et 700 F CFA/kg respectivement. C'est ce qui permet aux acheteurs-revendeurs de dégager des gros bénéfices. Il faut noter que le sésame acheté dans la Région de la Kara est revendu aux agrégateurs qui habitent généralement dans la capitale Lomé.

### 2.1.1.3. Variation saisonnière et annuelle des prix à la consommation ou d'exportation des variétés de sésame par les agrégateurs en 2021

Les prix du sésame évoluent en fonction du marché international. Aussi, la maîtrise des prix mondiaux du sésame reste-elle le propre des agrégateurs qui sont en relation avec les partenaires de l'extérieur et participent activement dans la chaîne de distribution de ce produit (Tableau 5).

**Tableau 5 : Variation saisonnière des prix à la consommation ou d'exportation des variétés de sésame par les agrégateurs en 2021**

Variétés de sésame	Prix minimal en période d'abondance (F CFA/kg)	Prix maximal en période de pénurie (F CFA/kg)	Prix moyen annuel (F CFA/kg)
Gros blanc (S42)	650	850	750
Petit blanc (S41)	550	750	650
Noir	700	850	775

Source : Enquête de terrain, 2021

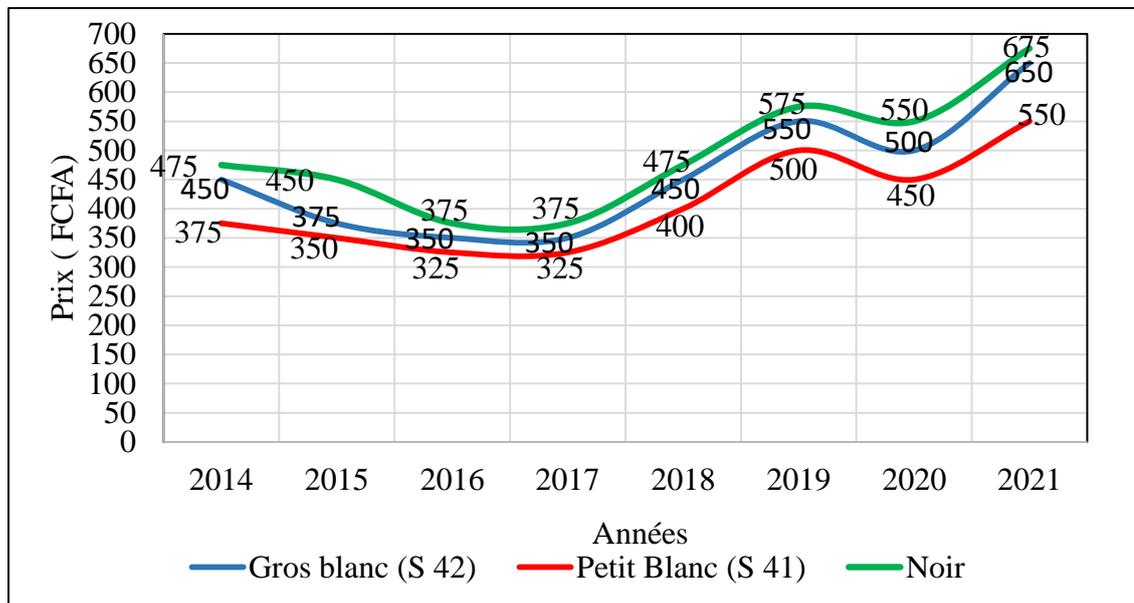
L'analyse du tableau 5 permet de conclure que tous les acteurs de l'économie du sésame gagnent dans la chaîne de distribution de cet oléagineux notamment les

agrégateurs. Depuis la vente au niveau du producteur jusqu'à la consommation finale en passant par les acheteurs-revendeurs, tous les acteurs y trouvent leur compte pour la satisfaction de leurs besoins. La variété la moins prisée du petit blanc S41 qui est passé de 500 F CFA/kg au prix moyen annuel chez le producteur-vendeur à 550 F CFA/kg au niveau de l'acheteur-revendeur connaît une augmentation de 150 Fcfa pour atteindre un prix moyen annuel de 650 F CFA/kg au niveau du consommateur. Les deux autres variétés plus prisées, le gros blanc S42 et le noir ont connu des prix moyens annuels de 750 F CFA/kg et 775 F CFA/kg respectivement. Toutes ces évolutions des prix des variétés de sésame démontrent que la filière a de l'avenir dans les échanges internationaux du fait de la forte demande à l'international car ce produit renferme assez de vertus tant alimentaires que thérapeutiques.

#### **2.1.1.4. Evolution des prix moyens au niveau des acheteurs-revendeurs de sésame dans la Région de la Kara au cours de la période de 2014 à 2021**

Les prix de sésame ont évolué en dents de scie au cours de ces dernières années dans la Région de la Kara en fonction des facteurs hétérogènes (Figure 1).

**Figure 1 : Evolution des prix moyens au niveau des acheteurs-revendeurs de sésame dans la Région de la Kara au cours de la période de 2014-2021**



Source : Travaux de terrain, 2021

La figure 1 permet de conclure que les prix du sésame dans la Région de la Kara durant la période de 2014 à 2021 ne sont pas homogènes. L'évolution des prix va en dents de scie pour plusieurs raisons, Ainsi, le prix moyen du sésame était relativement élevé en 2014 entre 375 F et 475 F CFA selon les variétés, correspondant ainsi au moment où le commerce de sésame a réellement pris corps dans la zone. Mais de 2015 à 2017, on constate une baisse notable des prix dégringolant de 450 F à 325 F CFA du fait que les producteurs-vendeurs n'ont pas trouvé de preneurs et dont le fait étant lié au prix du marché à l'international. Après cette chute triennale, il y a eu une évolution par regain du prix variant entre 400 F et 575 F CFA de 2018 à 2019. Cette évolution des prix a connu de nouveau une baisse en 2020 à cause du basculement des économies mondiales liées à la pandémie de la Covid-19 et les producteurs sont obligés de vendre leur sésame à moins de 10% des prix entre 450 F et 550 F CFA. Ceci s'explique par le fait que les demandes sont freinées à l'international or c'est entre les mois de décembre-janvier-février qu'elles sont beaucoup plus satisfaites coïncidant avec l'ampleur de cette dernière. Cela a entraîné un dégoût chez les producteurs qui n'ont pas pu vendre une partie importante de leur sésame (Kadjala,

Niamtougou). Néanmoins, certains producteurs n’ont pas baissé les bras et ont dû produire des quantités importantes du sésame à cause de son prix plus élevé que les produits comme le maïs, le sorgho, le coton etc. qui demandent plus l’utilisation des engrais chimiques. Dans cette circonstance, les prix ont de nouveau augmenté sur le marché en 2021 comme l’indique les courbes sur cette figure 1 allant respectivement de 550 F CFA/kg pour le petit blanc, 650 F CFA/kg pour le gros blanc et 675 F CFA/kg pour le noir comme les prix moyens dans la Région de la Kara.

**2.1.2. Variation spatiale des prix de sésame dans la Région de la Kara en 2021**

Les prix de sésame ne sont pas uniformes d’un milieu à un autre selon la position géographique. En effet, les bas prix s’observent dans les zones d’approvisionnement très éloignées que dans les centres semi-urbains ou urbains où ils sont plus élevés (Tableau 6).

**Tableau 6** : Variation spatiale des prix de sésame dans la Région de la Kara en 2021.

Préfectures	Cantons	Variétés de sésame	Prix bord-champ (Minima et Maxima) en FCFA/kg
<b>Doufelgou</b>	Niamtougou	Gros blanc S42, Petit blanc S41 et Noir	(550-600 ; 425-550 ; 575-625)
	Kadjala		(500-575 ; 400-525 ; 550-600)
	Brooukou		(525-600 ; 450-550 ; 575-600)
<b>Kozah</b>	Koudjoukada	-	(500-600 ; 425-550 ; 525-600)
	Sarakawa		(525-625 ; 450-500 ; 550-625)
	Kouméa		(525-625 ; 450-500 ; 550-600)

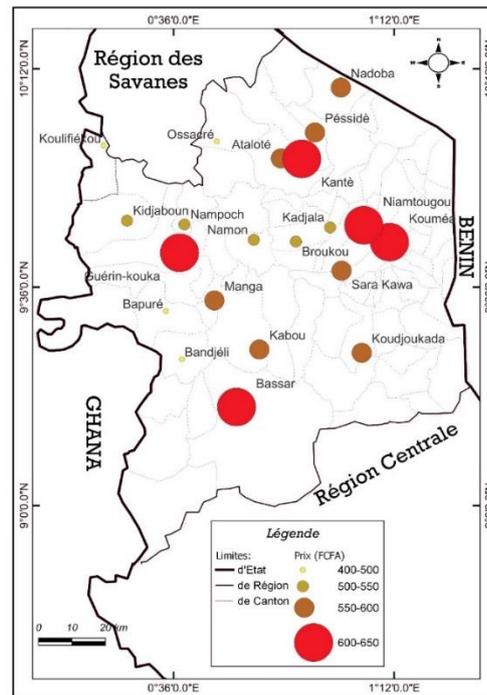
<b>Bassar</b>	Bassar	-	(550-600 ; 400-475 ; 575-650)
	Manga		(500-550 ; 400-425 ; 500-575)
	Kabou		(525-575 ; 425-500 ; 575-625)
	Bandjeli		(500-550 ; 400-450 ; 525-600)
<b>Dankpen</b>	Guérin-Kouka	-	(550-625 ; 450-550 ; 550-650)
	Kidjaboun		(500-575 ; 425-450 ; 525-575)
	Koulifiékou		(500-550 ; 400-450 ; 525-600)
	Bapuré		(450-525 ; 400-425 ; 525-575)
	Nampoch		(500-525 ; 425-575 ; 525-625)
	Namon		(500-575 ; 425-550 ; 550-600)
	Namon		(500-575 ; 425-550 ; 550-600)
<b>Kéran</b>	Kanté	-	(550-625 ; 450-550 ; 600-650)
	Nadoba		(525-600 ; 400-475 ; 550-600)
	Atalotè		(525-600 ; 400-450 ; 550, 600)
	Ossacré		(500-550 ; 400-450 ; 525-575)
	Pessidè		(500-550 ; 400-475 ; 525-600)

Source : Enquête de terrain, 2021

L'analyse du tableau 6 montre que les bas prix sont observés dans les localités plus éloignées comme dans les cantons de Koulifiékou, Manga, Nadoba, Pessidè, Ossacré, Atalotè, Kadjala, Koudjoukada, Bapuré, Namon, Nampoch, Kidjaboun (400 F à 450 F CFA/kg). Les centres semi-urbains ou urbains comme Kanté, Niamtougou, Bassar, Guérin-Kouka connaissent les prix moyens plus élevés (600 F à 650 FCFA/kg). Les prix sont bas dans les zones éloignées d'approvisionnement car liés en partie par les prix des débardages et l'état des pistes rurales ou routes qui font

augmentés des transactions liées au transport de sésame. Cette variation spatiale des prix de sésame est matérialisée sur la carte 3.

**Carte 3 : Variation spatiale des prix du Sésame dans la Région de la Kara en 2021**



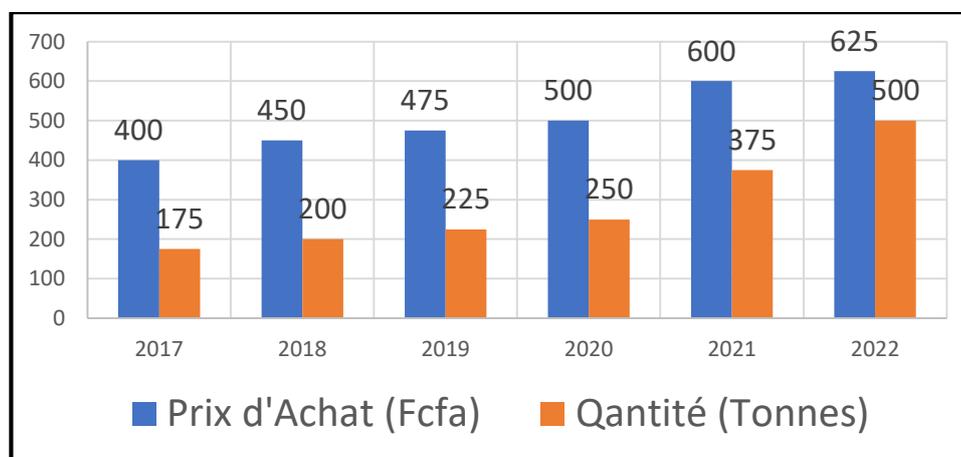
Source : A. H. PERE, 2022, à partir des données du terrain et des agrégateurs.

L'analyse de la carte 3 montre la variation spatiale des prix du sésame dans le secteur d'étude. Dans la Région de la Kara, le prix du sésame varie selon la variété et surtout selon la localisation. Ainsi, que ce soit le Petit blanc S41, le Gros blanc S42 et le Noir, les bas prix sont observés dans les zones reculées (Koulifiékou, Bapuré, Bandjéli, Ossacré) variant entre 400 F à 500 F CFA/kg ; des zones moins reculées (Kidjaboun, Namon, Nampoch, Kadjala, Broukou) allant de 500 F à 550 F CFA/kg ; des centres semi-urbains (Kabou, Sarakawa, Manga, Koudjoukada, Atalotè, Pessidé) avec des prix moyens de 550 F à 600 F CFA/kg qu'au niveau des centres urbains (Kanté, Niamtougou, Kourméa, Bassar, Guérin-Kouka) où ils sont plus élevés variant entre 600 F à 650 F CFA/kg.

## 2.2. Analyse des quantités et prix d'achat du sésame dans la Région de la Kara

Depuis cette dernière décennie, la commercialisation du sésame a pris de l'ampleur dans la Région de la Kara. Ce constat est dû en partie par les quantités offertes du sésame dans la zone qui évoluent au même titre que les prix que fixent les demandeurs (Figure 2).

**Figure 2 : Evolution des quantités offertes et des prix d'achat du sésame dans la Région de la Kara de 2017 à 2022**



Source : Travaux de terrain, Janvier 2022

L'analyse de la figure 2 montre qu'au cours de la période de 2017 à 2022, l'augmentation des quantités vendues ne font qu'évoluer d'année en année. Dans cette perspective, on constate que de 2017 à 2022, quatre (4) sociétés comme NVA BIO, SEBACO, ATCT et BABA et FILS ont pu vendre 175 tonnes à 500 tonnes de sésame à l'agrégateur ALL COMMODITIES de Lomé durant cette période. De la même manière, les prix moyens ont augmenté de 400 F à 625 F CFA au cours de cette période. Durant ces six (6) années, les offres ont connu une évolution du fait que les demandes ne font qu'augmenter sur le marché international. La chute des productions au niveau des pays asiatiques d'une part comme l'Inde et la Chine et d'autre part, du fait du caractère « bio » de ce sésame ont permis que les offres des pays africains trouvent des preneurs en Asie, en Europe et en Amérique. Cette évolution des quantités et des prix de sésame dans la Région de la Kara obéit alors à

la loi de l'offre et de la demande. Mais, il est indispensable de remarquer qu'actuellement les demandes des pays étrangers sont supérieures aux offres offertes par les producteurs-vendeurs dans la zone. Dans cette circonstance, on peut admettre que le commerce du sésame dans la Région de la Kara participe à la santé économique du pays.

### **3. Discussion**

Les travaux de K. Zinsou-Klassou (2007) portant sur les prix des produits agroalimentaires ont abouti aux mêmes résultats que ceux de cette présente étude. En effet, les prix des vivriers à la production subissent des variations saisonnières qui s'expliquent par le rapport qui existe entre l'offre primaire (offre des producteurs aux agents de la consommation) et de la demande dérivée (exprimée par les commerçants auprès des producteurs). Ces résultats ont été confirmés par ceux de A. H. Péré (2012) qui a étudié les prix des produits vivriers dans les marchés du secteur de Sotouboua au Togo. A propos de la concurrence des produits de substitution, (S. Sanogo, 2008, p. 1), a démontré que, les subventions agricoles accordées aux producteurs par les pays du Nord, pénalisent les africains, notamment ceux qui jettent leur dévolu sur un seul produit, comme le coton au Burkina Faso. La diversification de l'offre, en faisant émerger de nouveaux produits marchands, est une des voies de sortie de crise. Le sésame faisant partie des produits de traite de la période coloniale, a été étouffé au Burkina Faso par le coton, l'arachide et les amandes de karité. Il pourrait refaire surface à la faveur de la crise du marché et au regard de son potentiel de développement. Ceci est prouvé également au Togo par le regain d'intérêt des producteurs-vendeurs autour du sésame au détriment du coton qui a connu une crise dans les années 2000.

Aussi, en termes de moyenne des rendements de production, les résultats de cette étude ont donné 350 kg/ha chez les producteurs-vendeurs de sésame dans la Région de la Kara. Dans cette circonstance, ce rendement est appréciable pour le producteur-vendeur de sésame dans la Région de la Kara qui est proche de la moyenne africaine

(355 kg/ha) et mondiale (396 kg/ha). Dans cette logique, l'on peut affirmer que les résultats de cette étude sont similaires à la moyenne mondiale d'après les statistiques de la FAO (2017). Dans la fourchette de 2000 à 2007, la production africaine a augmenté de 711 801 tonnes à 1 045 530 tonnes, passant de 24,69% à 30,92%, soit un gain de 6,23% au détriment du continent asiatique. Le rendement moyen africain a fait un bon de 238,9 kg/ha à 355,2 kg/ha entre 2000 et 2007, mais demeure encore en dessous de la moyenne mondiale estimée à 396,4kg/ha (S. Sanogo, 2008, p. 9). Le sésame produit à Kara trouve toujours des preneurs du fait que la demande est plus forte que l'offre. C'est qu'a relevé I. Habibou (2006), en prouvant dans ses résultats que la zone de production en Afrique s'élargit sous la pression de la « demande sur le marché international, supérieure à l'offre ». Le sésame est une culture génératrice de revenus en Afrique de l'Ouest, qui représente 15 à 20 % de la production mondiale (FRI, 2019). La production mondiale du sésame en 2016 a été de 5 631 443 tonnes provenant d'Afrique de l'Ouest selon la fiche documentaire : production et activités après récolte du sésame (14 mars 2019) du Farm Radio International (FRI). C'est une opportunité que les pays africains pouvaient exploiter pour diversifier leurs produits de rente comme l'a démontré cette présente étude sur le sésame à Kara.

S. Ouattara (1996), dans son article titré : « Burkina, terre bénie des cultures biologiques », a démontré dans ses résultats que l'engouement des Européens pour les produits biologiques fait l'affaire du Burkina, pionnier dans ce créneau qui valorise les faiblesses des agricultures africaines. Au sésame s'ajoutent l'arachide et le bissap. Selon lui, le sésame, c'est le cacao au Burkina. Aujourd'hui, le sésame fait l'objet de spéculations. Ses résultats sont similaires à ceux de la présente étude car aujourd'hui l'engouement est observé autour du soja, du sésame, et de l'anacarde.

## Conclusion

La présente étude s'est intéressée aux prix du sésame et les quantités commercialisées de même que les rapports afférents dans le milieu d'étude. Les coûts

de production moins élevés au niveau des cultures principales, les revenus relativement élevés allant de 375 à 675 F CFA/kg durant la période de 2014 à 2022 et les possibilités de transformation sont les déterminants qui ont permis un regain d'intérêt des producteurs pour la culture du sésame. Ainsi, le sésame reste l'une des productions annuelles les plus attractives pour les paysans d'une manière individuelle dans le secteur d'étude du fait de sa commercialisation très rapide en rapport avec sa demande qui reste forte sur les marchés. Les rendements moyens dans la Région de la Kara sont autour de 350 kg/ha malgré le non encadrement des producteurs par l'Etat comparés à la moyenne nationale de 300 kg/ha.

Au cours des années 2020 et 2021, 65 producteurs enquêtés ont pu écouler respectivement 47,33 tonnes pour un montant de 25 939 375 F CFA et 52,67 tonnes pour un montant de 28 971 250 F CFA à raison de 550 F CFA/kg comme prix moyen. Les variations des prix de même celles des quantités offertes par les producteurs-vendeurs traduisent une relation directe entre les prix et les quantités c'est-à-dire que les quantités augmentent avec les prix. Le sésame est plus commercialisé (90%) que consommé (10%). Quatre (04) entreprises privées d'achat et de revente du sésame ont pu, avec un capital de 165 750 000 F CFA, acheter cet oléagineux pour un volume de 301,363 tonnes au prix moyen de 550 F CFA/kg en 2020 dans le milieu d'investigation. Au regard de ces données, la filière « sésame » mérite une attention particulière de la part des pouvoirs publics afin d'en faire un levier de la croissance économique et du développement.

#### **Bibliographie :**

- FARM RADIO INTERNATIONAL (FRI), (2019), *Fiche Technique et activités après récolte du sésame*, script 111.8 du 14 mars 2019.
- FAO (2017), *La situation mondiale de l'agriculture et de l'alimentation. Mettre les systèmes alimentaires au service d'une transformation rurale inclusive*, ISBN 978-92-5-209873-7

- HABIBOU Ibrahim (2006), « Etude de la filière sésame dans la zone d'intervention du Projet de Promotion des Initiatives Locales pour le Développement d'Aguié (PPILDA) : cas de la zone de Gawaro sud Tchadoua (Aguié) », Mémoire de Maîtrise de Géographie, Université Abdou Moumouni, Niger, 71 p.
- GRIFFON François (2019), *Projet Sésame : Guide de formation sur les exigences de qualité du sésame au niveau international et au Burkina-Faso destiné aux institutionnels*, United States, Department of Agriculture, NITIDAE, p. 11-15, 41 p.
- INSEED (2011), *Résultats définitifs du 4<sup>ème</sup> Recensement Général de la Population et de l'Habitat*, RGPH4, INSEED, Lomé, 232 p.
- KLASSOU-ZINSOU Kossiwa (2007), « Importance des marchés périphériques dans l'approvisionnement de la ville de Lomé en produits vivriers », Thèse de doctorat de géographie humaine, Université de Lomé, Togo, 420 p.
- PERE Abalo Hodabalo (2012), « La place des marchés de la région de Sotouboua dans le système des produits vivriers au Togo », Mémoire de Maitrise en Géographie du commerce, Université de Lomé, Togo, 152 p.
- OUATTARA Souleymane (1995), Le Burkina, terre bénie des cultures biologiques. *Les cultivateurs de sésame biologique en pleine euphorie*. ([www.francophonie.org/Syfia/in/95AGR\\_1.html](http://www.francophonie.org/Syfia/in/95AGR_1.html)).
- SANOGO Salifou (2008), « Le sésame : une opportunité pour la diversification de la production agricole », option : Aménagement du territoire, Mémoire de Master-Recherche, Université de Ouagadougou, 61 p.
- [www.tridge.com](http://www.tridge.com)

**LA VILLE AFRICAINE MODERNE POSTCOLONIALE OU LA  
METAPHORE DRAMATIQUE D'UNE AUTHENTICITE CULTURELLE**

**Stanislas Modibo CAMARA**

**Maître- Assistant, Université Péléforo GON COULIBALY (Côte d'Ivoire)**

**Contact: (225) 07 47 31 49 26/ 01 52 49 58 16**

**Email: [decames777@yahoo.fr](mailto:decames777@yahoo.fr) ou [modibo.camara@upgc.edu.ci](mailto:modibo.camara@upgc.edu.ci)**

**Résumé :** Dans le quotidien de son existence, l'homme, le citoyen, est soumis à de nombreuses difficultés du fait de l'urbanisation à lui imposée. Difficultés pour lui de canaliser la démographie galopante consécutive à l'exode rural et au flux de natalité incontrôlé, difficultés pour lui d'éradiquer l'hostilité (indifférence, marginalisation, individualisme, égoïsme) du monde urbain et surtout, difficultés pour lui de comprendre l'inhumanisme et les contre-valeurs de la cité moderne. Ligoté dans les fers de cet univers carcéral, tout son vouloir est de se savoir libre. Cette quête de la liberté se concrétise sous la plume du poète qui fait la satire de la société contemporaine souffrant de son immoralité. La ville constitue alors le nid de sa crise existentielle et la possibilité de sa révolte.

**Mots clés :** civilisation, acculturation, violence, révolte, liberté

**Abstract:** In the daily life of existence, man, the city is subject to many difficulties because of urbanization imposed on it. Difficulties for him to channel the galovan demography of construction to the rural exodus and the uncontrolled birth stream, difficulties for him to eradicate hostility (indifference, marginalization, individualism, selfishness) of the urban world and above all, difficulties for him to understand the inhumanization and the contraindaces of the modern city. Lotaged in the irons of this parcel universe, all of his wish is to know free. This quest for freedom is concrete under the peak of the poet who makes the satress of contemporary society suffering from his immortality. The city is then the nest of its existential crisis and the possibility of his revolt.

**Keywords:** Civilization, Acculturation, Violence, Revolt, Freedom

## **Introduction**

La ville moderne africaine a encore du mal à se détacher des influences culturelles héritées de la colonisation. La satire de la cité moderne est la conséquence qu'elle est le socle même de la civilisation occidentale en Afrique et par ricochet, source de conflit culturel. Le système colonial s'était donné pour objectif d'acculturer le continent noir et de réduire les sociétés africaines à une déshonorante image de l'Europe conquérante. Cette mission dite civilisatrice eut culturellement d'énormes conséquences sur l'équilibre social du continent supra cité. La représentation négative de la ville postcoloniale devient ainsi une matière à réflexion des poètes contemporains (Ta Bi Jonas, Toh Bi Emmanuel, Azo Vauguy, Henri N'Koumo...) qui voient en elle une véritable crise socioculturelle et une totale expression de la révolte. La convocation de la géo poétique et de la géo critique est nécessaire au décryptage de la réflexion portée sur la question de l'influence de la colonisation sur les villes modernes africaines. Alors que la première théorie d'analyse est une recherche de sources de création poétique favorisant la découverte de soi-même au travers du miroir de la nature, la seconde sert dans cette étude à confronter les descriptions observées de l'espace perçue dans leur spécificité littéraire comme étant une vérité physique observée mais décrite sous le pouvoir créateur de l'observation du poète. Au premier niveau de la charpente de notre réflexion, nous assisterons à l'exposition de la société africaine et ses valeurs ancestrales. La ville moderne africaine sera ensuite montrée comme le foyer de la culture occidentale. La dernière marche de cette escalade présentera la ville africaine postcoloniale tiraillée entre violence et affirmation de soi.

### **1. Société africaine et valeurs ancestrales**

Le souffle des ancêtres ou l'exaltation du passé constitue une véritable force morale pour le Noir. Le négro africain vit dans la croyance et dans cette vision du monde, selon quoi, « les morts ne sont pas morts » (B. DIOP, 1981, p.11). La violente césure qu'à constitué l'intrusion du christianisme, de l'Islam a bien atténué cette

croyance. Mais le souffle des ancêtres continue de féconder toutes les activités des africains y compris la littérature.

### 1.1. L'expression d'une identité culturelle

La revalorisation de la culture nègre et la démystification des valeurs occidentales se comprend au travers de Joal, Poème lyrique où Senghor se souvient de sa ville natale. Le poète veut donner à l'Afrique l'image d'un monde où règne la joie de vivre, les réjouissances, la vie communautaire, la solidarité. On partage et on danse à travers la musique. L'atmosphère qui règne à Joal suscite la nostalgie au point de donner de la valeur à la culture nègre bafouée. Le poète chante et nous fait revenir à la source du chant-ode-poème :

Nuit Alizés du Royaume d'Enfance, qui / Chantiez à Joal /Jusqu'au milieu de l'hivernage – mouraient /Moustiques et moutou – moutou /Mon chant, refroidir ma poitrine, la gorge. /Je chante dans mon chant tous les travailleurs / Noirs, et tous les paysans pêcheurs / Pasteurs /Oui déchantent au chant de la moisson. (L.S.SENGHOR, 1990, p. 16)

Senghor célèbre l'Afrique, la mère patrie en remontant les souvenirs du "Royaume d'Enfance". Il évoque la terre natale apaisée et harmonieuse : Mon chant, refroidir ma poitrine, la gorge. De même, les hommages du poète vont à l'endroit des animateurs de la société nègre pour leur bravoure et leur sens du devoir. Il s'agit notamment des travailleurs Noirs / paysans / pêcheurs / pasteurs. Pour lui, l'Afrique doit être absolument réhabilitée dans sa dignité afin de favoriser son rassemblement pour un développement durable :

Côte d'Ivoire au visage noir, /Je veux que tu deviennes / La sœur du Ghana, du Congo ; /Sénégal aux yeux jaunes, /Je veux que tu deviennes /Le frère du Nigeria, de la Guinée et du Mali / L'Afrique peut être une grande famille (C. NOKAN, 1989, p.56)

La poésie de l'espoir viril se compose de mots creusés par le feu vengeur de la bonté ancienne, laissé intact dans le mystère africain, prêts à sortir du mythe : « O Egypte ! / Ma fierté antique / Siallet où coulent les vestiges de notre gloire » (J .G.TA BI, 2020, p.32).

## 1.2. La déchéance des valeurs comme symbole de la ruine de l'Afrique

Bernard Djaha présente l'Afrique des gloires défuntes dans "Le Griot" in Cors et Cris pour dire la valeur de Soundjata, Chaca et Samory : « Le regard perdu dans le lointain / Il chantait les matins de l'Afrique / Ceux des bâtisseurs d'empire / Ceux des indomptables guerriers / Ceux des refus historiques / Ceux des grands martyrs » (B.DJAHA, 1985, p.14).

L'Afrique ancienne vivait son histoire par l'art du griot-poète et historien, ce dernier incarne la mémoire du peuple. Aujourd'hui, nous constatons une énorme perte avec la déchéance de ce maître de la parole, cette bibliothèque ambulante : « Quand vous irez en Afrique / Ouvrez les yeux et croyez / Voyez grand, voyez beau / Car tout est là-bas / Signes et symboles / La nature et les dieux parlent à tout instant » (M. Azardo, 1999, p.19).

Le poète décrit le contact des Noirs avec les occidentaux par le truchement de la violence caractérisée par le mal de la déportation : « Nous partons / Derrière nous le soleil au-dessus de la lagune bleue, / Des forêts et savanes aux suaves fragrances / Derrière nous notre peuple protecteur. » (C. NOKAN, 1989, p.72). En ville, l'Amour est commercialisé et dévié de sa fonction première. « Mon isolement était total ; seules mes initiatives tapageuses m'ouvraient, de temps en temps, l'univers des hommes » (M. FALL, 1967, p.16).

Univers de discrimination, de ségrégation sociale organisée, de perte (vice, immoralité, mort des valeurs et vertus de l'Afrique), la « ville africaine postcoloniale », cet attrait démoniaque, constitue une menace pour l'équilibre du village. Dans les écrits littéraires africains, l'aventure urbaine des héros se solde toujours par un échec, une désillusion : misère, prison, mort. L'expérience douloureuse de Fama Doumbouya dans Les Soleils Des Indépendances (A. KOUROUMA, 1968) et de Maïmouna, l'étoile de Dakar, déphasée par les exigences du modernisme dans Maïmouna (A.SADJI, 1994) en sont des témoignages éloquentes. si ce n'est la route construite au prix de la sueur des Noirs sous la chicotte qui menace

le village avec l'arrivée des camions porteurs de marchandises ,des ordres et les modes, les nouveautés et les exigences, les réquisitions et les idées ; c'est le village qui détient un lieu que l'on quitte pour la ville. La construction du barrage dans Le respect des morts (A.KONÉ, 2002), loin de favoriser le développement, est une atteinte aux valeurs africaines dans toutes ses composantes et ne manque surtout pas de heurter tragiquement deux générations.

## **2. La ville moderne africaine, foyer de la culture occidentale**

Les villes africaines, avec l'avènement du modernisme, l'intrusion d'un monde nouveau, vont connaître une influence culturelle de l'Occident. Ce contact va sérieusement ébranler le mode de fonctionnement de la société noire. Si la polygamie est mise en cause, l'ordre est donné de briser systématiquement les fétiches et les dieux, souffle et âme du Noir. Les habitudes alimentaires, vestimentaires et linguistiques n'échappent point à cette violation culturelle.

### **2.1. Post colonisation et déséquilibre culturel**

Certains poètes africains estiment que les indépendances ont été tronquées et que les hommes politiques africains sont des hommes de paille au service de la grande capitale que représentent la France et l'Occident. D'autres poètes africains se veulent les catalyseurs des énergies avec pour objectifs la création du déclic dans la conscience de leurs frères afin qu'ils trouvent en eux-mêmes la force de leur propre transformation :

Les ouvriers et les paysans vont avoir des fusils  
 Dans notre Afrique gémissante le travail du peuple  
 Ne sera fructueux pour le peuple qu'après que  
 Le sang aura fertilisé la terre.

Il y aura la guérilla (C. NOKAN, 1972, p.86)

Le parcours incertain de Samba Diallo dans l'Aventure Ambiguë (C.H.KANE, 1961) révèle une impossible acculturation à un monde dans lequel ce qui domine la ville et le développement technique de l'Occident apparait au fondement de son emprise coloniale :

Il arrive que nous soyons capturés au bout de notre itinéraire, vaincus par notre aventure même. Il nous apparaît soudain que, tout au long de notre cheminement nous n'avons pas cessé de nous métamorphoser et que nous voilà devenus autres. Quelquefois, la métamorphose ne s'achève pas, elle nous installe dans l'hybride et nous y laisse. Alors nous nous cachons, remplis de honte. C'est le même geste de l'Occident à la différence qui nous sépare de la chose, nous ne vaudrons pas plus qu'elle, et ne la maîtriserons jamais. Et notre échec serait la fin du dernier humain de cette terre. (C .H. KANE, 1961, pp.124-125)

La cohabitation nouvelle avec ses valeurs inhabituelles ne semble pas épouser l'adhésion du peuple colonisé. Cette dernière peine à porter la camisole à lui passer de force. Le conflit culturel engagé devient ainsi la résultante d'une prise de conscience des valeurs nègres et du rejet systématique de la culture étrangère vue comme un véritable boulot d'étranglement. L'on se dresse et s'affirme en ces termes : « Je déshabille la décrépitude de mon temps gaspillé / Je suspends sa nudité sur un vieux mât croulant / et je marche en me frottant les yeux pour mieux voir ma honte » (T. K. MURHULA, 2009, p.16)

La prise de conscience dans ce rapport conflictuel traduit parfois un sentiment de révolte précédé de douleur, de cris et de rage. David Diop en fait un résumé :

J'aiguise l'Ouragan pour les sillons futurs  
 Pour toi nous referons Ghâna et Tombouctou  
 Et les guitares peuplées de galops frénétiques  
 A grands coups de pilons sonores

(D.DIOP, 1973, p.29)

## **2.2. Société moderne et nouvelles échelles de valeurs**

L'urbanisation est un phénomène qui a accompagné la croissance de toutes les civilisations, à chaque époque de l'histoire, et dans tous les pays du monde. La population de la Terre, rurale, habitait majoritairement à la campagne en 1850. L'urbanisation s'est d'abord accélérée en Europe, au XIXe siècle, avec la révolution industrielle. Elle s'est ensuite intensifiée au XIXe siècle, en gagnant surtout les grandes villes de l'hémisphère Sud. Aujourd'hui, la population urbaine continue d'augmenter à un rythme très rapide, et les villes ne cessent de croître. L'espace

urbain constitue alors le creuset d'un nouveau système d'échanges et de nouvelles échelles de valeurs. L'individualisme devient le fondement axiologique du capitalisme triomphant comme le laisse entendre Edouard Glissant : « Dans la chambre ou dans la foule, Paris enseigne l'art d'être seul. Un enfer sans saisons. D'où il faut pour chacun que lève le Soleil de la conscience » (E. GLISSANT, 1956, p.15). La société tourne désormais dos à la morale et au sacré. L'homosexualité, la pédophilie, la profanation des tombes et le trafic des organes humains s'érigent en normes sociétales. L'on est tenté de dire avec Jean Roudaut que « L'image de la ville maléfique est liée au transfert de population qui s'opère de la campagne au nouvel univers urbain » (ROUDAUT, 1990, p.12). La ville, avec sa fascination exercée sur les nouveaux arrivants (moteur des découvertes, des évolutions et des révolutions, ainsi que le centre des arts et de la culture), engendre aussi des problèmes sociaux tels que la saleté, le chômage, la misère et la délinquance. Les contre valeurs deviennent ainsi des pratiques salutaires. La forte densité de population oblige à concevoir des réseaux performants d'approvisionnement en eau, électricité, assainissement, transport, mais aussi à repousser leurs limites géographiques quand besoin se fait sentir. L'industrialisation, les eaux usées issues au quotidien des nombreux ménages constituent une véritable préoccupation urbaine. Cette nouvelle situation est la conséquence du problème d'évacuation des ordures, du nettoyage des rues et de la lutte permanente contre les pollutions (source des maladies respiratoires). L'épineuse inquiétude demeure celle de l'inégalité sociale avec son cortège de chômage et de difficultés à s'offrir un logement. Les valeurs cardinales de la société rurale sont foulées aux pieds (manque de solidarité et d'humanisme)

### **2.3. La cité postcoloniale entre violence et affirmation de soi**

Avec l'avènement de la cité moderne, l'Afrique se retrouve soumise à une dualité, une lutte entre tradition et modernisme. En fait, « l'école étrangère », au lieu de sauver le Noir de l'analphabétisme, le fait tomber dans un dualisme linguistique acculturant. La rencontre entre les deux cultures prend souvent l'aspect d'un conflit.

Mort de l'esprit, de l'âme, du corps. Si pour aller en ville les jeunes n'écoutent que les conseils fallacieux de leurs rêves, c'est souvent les parents qui les poussent vers l'école nouvelle pour aller découvrir le mystère du blanc et « apprendre à vaincre sans avoir raison » (C.H. KANE, 1961, p.88). Imprégné d'influences diverses, marqués par ce qu'ils virent en ville ou étudié à l'école, la déchirure est grande entre les jeunes devenus adultes et leur milieu de vie, la tradition africaine, les parents. C'est la dénonciation de la perte des valeurs nobles, la procuration des vices d'une société où la morale et l'humain sont plus que piétinés.

#### **2.4. La ville moderne : un monde violent et déshumanisé**

D'un réalisme cru, le poète présente la société contemporaine égoïste et inhumaine qui marginalise, confronte beaucoup d'individus à la pauvreté et les rabaisse au rang de l'animal. Cette situation fait de la ville le nid logeant angoisse, énervement, irritation, inquiétude, nostalgie. Monstrueuse et déshumanisée, l'amour y est perverti et désacralisé. Le Sentiment d'admiration, d'émerveillement et d'éblouissement devant la beauté de la ville bâtie comme une forteresse, connote de tout son contraste avec le village (source de valeurs). Le poète Paul Ahizi en fait un large exposé :

Partir de mon village / Du fin fond de la forêt / Vers la Cité-Lumière / D'un côté la folle exubérance / Des palmes vertes / S'étirant vers le ciel / De l'autre des balcons muets / Où grimacent des roses / Là-bas dans ma case / Malgré son étroitesse / Tout le monde peut / Se réchauffer le soir / Au coin du feu / Mais ici les frères sont des intrus / Qui couchent parfois dehors / Même quand il fait froid / Chez moi les jeunes filles / Sont des pierres précieuses / Qui font l'orgueil du clan / Ici se sont des poupées Mécaniques / Qu'on se passe le dimanche / Tant pis pour les bonnes manières / L'heure est à la révolution / Ici dans la grande ville / J'ai souvent ouï gémir / Des gosses prisonniers / Dans leur gratte-ciel / Là-bas chez moi / Un enfant / C'est l'air / C'est l'oiseau / Personne ne saurait / Le mettre en cage / Jamais ! ( P.AHIZI, 1985, p.16)

La ville, cette nature artificielle présente une atmosphère de tristesse et de désolation. Par la personnification et l'emploi de termes péjoratifs, l'auteur souligne le caractère quelque peu ridicule du décor d'une nature dégradée. Une beauté

flatteuse, un charme ensorcelant qui cache bien des dangers : idée exprimée par la métaphore à tonalité ironique au vers 3. Notons également la souffrance occasionnée par ce lieu qui est un enfer pour les pauvres à cause du manque de solidarité (v 14, 15,16) et une prison pour les enfants. La ville est un univers carcéral malgré la magnificence des bâtiments comme l'expose le champ lexical de la prison et de la souffrance (v 25-28-34). La belle cité moderne pêche par sa dépravation des valeurs morales. En effet, la femme y est dévaluée, banalisée, elle devient un vulgaire objet de plaisir (emploi d'un vocabulaire péjoratif et d'un niveau de langue familier), mœurs que le poète condamne sur un ton ironique : l'heure est à la Révolution (v 23). Le contraste exprimé par le poème supra cité, renvoie de même à une perception idéalisée du village. Une nature luxuriante, abondante, calme et paisible. La profusion de la végétation est rendue possible par l'hyperbole, la métaphore, la personnification et l'allitération en [f] et [v], respectivement une fricative labiodentale sourde et sonore dans les vers 1 à 6 qui traduit la fraîcheur de l'air et l'atmosphère de calme, de sérénité et de paix du paysage. C'est aussi un monde humain où la solidarité et la fraternité règnent malgré la modestie des lieux (v 9 à v13). L'esprit de partage est célébré à travers le champ lexical de la proximité et de la cohabitation. La femme y est magnifiée. Elle représente une grande valeur, ses vertus morales sont célébrées. Nous assistons alors à un vocabulaire appréciatif de langue soutenue (v17, à 19) assorti de métaphore. Le village demeure un cadre idéal pour l'épanouissement de l'enfant. Sa liberté est ici vantée à travers les métaphores et la forme emphatique de la négation du dernier vers.

Le toponyme devient également un moyen d'expression poétique de la violence engendrée par la cité moderne. En effet, le toponyme est un nom propre sous lequel on désigne un lieu géographiquement déterminé. Ici, il est question des vocables des villes africaines comme Abidjan et Tripoli, capitale respective de la Côte d'Ivoire et de la Lybie. Dans une tonalité réaliste, rappelons que ces villes ont fait l'objet de violence et de déséquilibre social indescriptible. C'est le reflet des attitudes,

des réactions conditionnées par l'avidité du pouvoir comme nous pouvons le résumer dans les propos de Toh Bi Emmanuel :

La tragédie est, désespérément, le décor quotidien de l'actualité sociopolitique africaine qui a pour matière les coups d'Etat, rébellion armées, meurtre, insurrections populaires, famine, détournements de fonds publics, chômage, affrontements tribaux, mal gouvernance, précarité des infrastructures... (E.TOH BI, 2021, p.63).

L'épreuve de force imposée à l'humanité souffrante se traduit ici par la domination de l'Occident sur l'Afrique. « On a interrogé des innocents à Abidjan ! / Un garrot séducteur a été posé à Tripoli ! / On fornique au Nord-Mali » (E.TOH BI, 2015, pp .14-15). Notons de même les pays et villes qui retracent le chemin douloureux d'une révolution pour la liberté. Et c'est à juste titre de dire que la poésie de Nokan dégage une tonalité réaliste puisque :

Je suis un nègre qui se souviendra toujours de ses multiples chaines / Je souffre au Congo. / Au Mozambique, en Angola, / Les balles du colonialisme et de l'impérialisme / Ont brisé mon crane et déchiré mon cœur. / Je suis le prolétaire tombé devant son taudis à / Saint-Domingue (C.NOKAN, 1989, p. 23)

Les pays africains cités dans les deux premiers vers ont été des foyers de tension. La ville haïtienne du dernier vers fut atrocement secouée avant d'être la première nation nègre indépendante. L'injustice flagrante qui établit les classes sociales se perçoit au travers du substantif colonialisme, impérialisme, prolétaire. Les noms balles, taudis, chaines rappellent l'atrocité de la violence urbaine. Que la violence soit morale ou physique, le mal ronge toujours et la souffrance déséquilibre la société. La charge morale est intenable et insupportable comme nous pouvons le constater dans l'hyperbole descriptive : « Bandama, j'ai vu le sang inonder tes rives vertes. J'ai vu les eaux du Nzi rouler les cadavres de mes frères. » (C.NOKAN, 1989, p.24). Le Nzi, cette rivière qui traverse la ville de Dimbokro, est le symbole de la lutte émancipatrice avec sa prison coloniale et son cimetière des martyrs retraçant l'histoire de la guerre de libération. Le poète se veut encore plus clair dans sa démonstration des espaces urbains qui aujourd'hui plus qu'hier et encore moins demain, resteront gravés dans la mémoire collective : « Dans cent ans / Les manguiers

de Bouaflé / Les rôniers de Dimbokro / Ceux de Yamoussoukro / Les cocotiers de Grand-Bassam / Témoigneront au barreau de l'humanité / Des crimes commis au nom de la liberté » (D.DIOP, 1956, p.13). Les villes évoquées dans cette citation ne sont rien d'autres que celles de la Côte d'Ivoire ayant subi le caractère violent et inhumain de l'administration coloniale. La fonction référentielle employée ici par le poète sur une tonalité réaliste avec l'évocation des villes traduit sa colère, sa rage de dire la vérité. Il veut ainsi prendre le monde à témoin en s'appuyant sur l'histoire qui est un témoignage. C'est en cela que Kouassi Kouakou Roland affirme que : « l'onomastique, surtout littéraire concerne l'interprétation que l'on peut faire du choix des noms propres dans une œuvre donnée. » (R. K.KOUASSI, 2013). De l'époque coloniale à nos jours, il y a eu toujours des villes en une : de la ville blanche interdite aux nègres face au quotidien indigènes, nous sommes arrivés à 'la ville des autres', riches cadres (quartiers riant et pittoresques) à côté des agglomérations du bas peuple, 'une ceinture d'ordures'. En ville, on constate surtout des vols (cambriolages dans les maisons, vols dans les magasins, vols de voitures, etc.), des agressions, des viols et des meurtres perpétrés au quotidien. La violence urbaine touche plus des quartiers déjà marqués par la pauvreté, la misère ou l'exclusion.

### **3. Pour une écriture poétique du conflit culturel**

Instrument d'éveil de conscience, la poésie favorise le changement. La poésie orale, chantée ou psalmodiée ne rencontre aucun obstacle sur la route de son épanouissement quel que soit son mode de transmission. Les poètes postcoloniaux font l'apologie de la civilisation africaine sous divers aspects. Les valeurs morales ancestrales, les villes modernes, les bouleversements sociaux sont pour eux des sujets de préoccupation. Ces poètes traduisent divers aspects des revendications non satisfaites du peuple. D'où la persistance de la poésie de combat. Et la rupture se traduit par le renouvellement des genres, discours allégorique, mélanges des registres de langue. Poésie lyrique et poésie dramatique se côtoient avec divers registres de langue française standard, des néologismes et des expressions langagières de folie.

D'autres offrent des poèmes sous forme de pamphlets crachant le venin de leurs frustrations. Les poèmes de Pacéré titinga relèvent des difficultés de la vie moderne : la nostalgie des temps passés (refrains sous le Sahel) avec son corollaire de disparition des valeurs ancestrales. Attaché à la valorisation de la culture, le poète rend hommage à son guide spirituel :

Il fut notre conseiller personnel en  
 Maintien de coutumes ; une bonne partie  
 De nos connaissances et attachements  
 Aux coutumes nous vient des enseignements  
 De cet homme. (F.P.TITINGA, 1982, p.107)

Pacéré Titinga a concrétisé le thème du retour aux sources et ce, à travers la poésie médiatisée qu'est la parole des tambours :

La poésie des griots, qu'elle sorte de la musique, de la parole monotone ou de l'instrument, ne relève pas du hasard ou du colin-maillard mais constitue un même langage qui se fonde sur des réalités scientifiques et permettent de la passer sur l'ordinateur » (F.T.PACERE, 1982, p.133).

Pour le poète, il faut qu'on comprenne que la poésie africaine ne peut se complaire dans une situation d'africanité tout en s'exprimant dans la langue de l'autre. Mba-Yir Weogo (La patrie de mes pères) sous-titré *Poésie des animaux d'Afrique et sagesse des hommes* (2007) intègre la langue mossé. Transcrite en caractère phonétiques, cette poésie conserve intactes toutes ses ressources, éléments suprasegmentaux et structures de la symbolique qui en sont le fondement, le rythme et l'allusion. Les lecteurs et locuteurs du Moré ont accès à une littérature authentique. Grace aux notes, les locuteurs du français participent à une littérature qui se veut très proche de son contexte d'émission.

Le poète Sierra léonnais Abioseh Nicol affirme que quel que soit ce que nous apporte le savoir moderne, il faut, comme Orphée, que l'on descende jusqu'aux Enfers pour retrouver son âme, ses racines : « Vas dans la jungle au plus profond / Tu trouveras ton cœur caché / Ton âme ancestrale et silencieuse » (L.S.SENGHOR, 1969, p.29)

La ville, ce lieu mortifère traverse les consciences de par ses tentacules. Elle reste insensible et indifférente à l'humanité souffrante comme l'on le constate avec les paysans affamés, condamnés à l'exode rural à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle « C'est la ville tentaculaire / La pieuvre ardente et l'ossuaire / Et la carcasse solennelle » (E.VERHAEREN, 1982, p. 24). Dénuée des relations humaines, la grande ville entraîne la solitude des hommes bien qu'étant dans la foule. Cette situation est mortelle pour les plus fragiles d'entre eux. Le trouble du fou, personnage de *l'Aventure Ambigüe*, naît de son contact avec la ville. Il se trouve face à un monde sans âme où l'homme a perdu le contact du sol. L'étrangeté de cet espace moderne offre au fou la vision du fond ontologique sur lequel elle repose, les fondements d'une relation au monde dont le vivant s'est retiré « Ils n'ont plus de corps, ils n'ont plus de chair. Ils ont été mangés par les objets. Pour se mouvoir, ils chaussent leurs corps de grands objets rapides. Pour se nourrir, ils mettent entre leurs mains et leur bouche des objets en fer » (C. H.KANE, 1961, pp.140-141). Devant l'impossible retour vers le pays de l'enfance dans l'exil, l'écriture permet à Camara Laye de donner vie à ses souvenirs. Elle convoque les absents dans un territoire à la fois réel et imaginé qui déborde les murs de la chambre d'hôtel de la porte d'Orléans où se tient l'auteur comme il plait à Ta Bi de l'exprimer :

mon grand pays  
 A mon beau pays  
 Mon beau pays montueux  
 Mon beau pays au sourire fluvial  
 Mon beau pays de plages convoitées

(J.G. TA BI, 2021, p.14)

L'expression d'une telle émotion traduit une sensation forte qui désire la restitution d'un monde chaleureux empreint de fraternité vraie. L'anaphore du groupe adjectival Mon beau pays répand cette émotion du poète sur le lecteur et l'auditeur, la soif de vivre sur tous les espaces que l'on ressent et a de plus cher.

## Conclusion

Pour surmonter le drame d'une existence consciente des limites et des écueils de la modernité, de l'impossibilité de s'établir durablement dans un lien où les choses et les êtres se transforment en objets, le poète, avec un réalisme cru, fait le procès de la nouvelle société africaine qui marginalise et rabaisse l'homme au rang de l'animal. En puisant sa matière dans les formes du déracinement, de l'acculturation et de l'assimilation provoquées par le contact avec un univers hostile, la métaphore de la ville postcoloniale développée par les poètes, se charge d'une ambition critique contre le développement moderne. Car c'est de l'intérieur de la ville que les personnages ont découvert les procédés de cette domination qui s'étend à la fois aux choses et aux êtres.

## Références bibliographiques

AHIZI Paul, 1985, *Une poignée de main*, Abidjan, Céda.

AZARDO Michelle, 1999, *Passeport pour l'Afrique in Au fil du temps au fil des idées*, Cotonou, imprimerie Gutenberg.

BIRAGO Diop, 1981, *Leurres et Lueurs*, Paris, Présence Africaine.

DJAHA, Bernard, 1985, *Cors et Cris*, Abidjan, Nea - Céda / Frat-Mat.

DIOP, David, 1956, *Coups de pilon*, Paris, Présence Africaine.

FALL Malick, 1967, *La plaie*, Paris, Albin Michel.

GLISSANT Edouard, 1956, *Soleil de la conscience, Poétique I*, Paris, Gallimard.

KANE Cheikh Hamidou, 1961, *L'Aventure ambiguë*, Paris, Julliard.

KONÉ Amadou, 2002, *Le respect des morts*, Paris, Hatier.

KOUASSI Kouakou Roland, 2013, « Nouvelle écriture africaine et altération lexicosyntaxique dans les naufragés de l'intelligence de Jean-Marie ADIAFFI », in Revue Baobab, n° 12, pp.218-229.S

KOUROUMA Ahmadou, 1968, *Les Soleils des Indépendances*, Paris, Seuil.

MURHULA Toussaint Kafarhire, 2009, *Lettre à une génération damnée*, Paris, Edition. Ndzé.

N'GBESSO Hélène, 2014, « Nouvelles tendances de la poésie écrite en Afrique noire francophone de 1970 à 2000 », Thèse de Doctorat soutenue à Paris.

NOKAN Charles, 1989, *Cri*, Abidjan, CEDA.

GNAOULE Oupoh Bruno, 2000, *Littérature ivoirienne*, Abidjan, CEDA

PACERE Titinga Frederick, 1982, *La poésie des griots*, Paris, Edition Silex.

PACERE Titinga Frederick, 2007, *Mbar Yir Weogo, Poésie des animaux d'Afrique et sagesse des hommes*, Paris, Harmattan.

ROUDAUT Jean, 1990, *Les villes imaginaires dans la littérature française*, Paris, Hatier.

SADJI Abdoulaye, 1994, *Maïmouna*, Paris, Présence Africaine.

SENGHOR Léopold Sédar, 1990, « *Élégie des Alizés* » in *Œuvre poétique*, Paris, Seuil.

SENGHOR Léopold Sédar, 1969, in *Anthologie de la nouvelle poésie africaine et malgache*, Paris, PUF

TA BI Gohi Jonas, 2021, *Le Chant d'un Grillon*, Paris, Harmattan.

TOH Bi Emmanuel, 2015, *Pages en feu*, Paris, Harmattan.

TOH Bi, Emmanuel, 2021, *Nouvelles théories d'approche des textes poétiques négro-africains*, Abidjan, Les éditions du Makri.

VERHAEREN Emile, 1982, « La ville », in *Les campagnes hallucinées*, Paris, Gallimard.

ZEGOUA Gbessi Charles, 1972, *La voix grave d'Ophimoi*, Paris, P.J Oswald.

## ONOMASTIQUE DES MARCHÉS DE POINTE-NOIRE

Joseph ZIDI

Maître de Conférences Cames d'histoire

Laboratoire d'anthropologie et d'histoire

Equipe de Recherche Pluridisciplinaire sur les Archives (ERPA)

Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines

Université Marien Ngouabi

[zidijoseph@gmail.com](mailto:zidijoseph@gmail.com) / [josephzidi@gmail.com](mailto:josephzidi@gmail.com)

**Résumé :** Les marchés font partie des éléments de l'urbanisation d'un espace aux côtés de l'eau, de l'électricité, des routes et des infrastructures administratives. Ils traduisent l'évolution, l'expansion spatiale et révèlent son caractère cosmopolitique et conservent les traces des évolutions sociales et linguistiques dans l'espace et dans le temps. Dans ce processus, les noms des marchés traduisent un imaginaire complexe assis sur des fondements divers. Ce texte se propose de restituer les circonstances de choix des espaces, de nomination et de dénomination qui construit les significations et les symbolismes des noms de quelques marchés de Pointe-Noire. Il cherche l'origine des toponymes et montre comment les lieux communs d'opérations marchandes expriment nombre de réalités religieuses, politiques, économiques, culturelles, etc. Pour saisir cet univers multiforme, notre démarche s'appuie sur une approche socio-historique et analytique. La dynamique migratoire qui s'opère avec la construction du Chemin de Fer Congo-Océan (1912-1934), celle qui se situe entre l'indépendance du Congo (1960) et la municipalisation accélérée de la ville de Pointe-Noire (2018) révèlent, en effet, que le vili, langue des autochtones, n'est pas majoritaire dans le répertoire des toponymes. Dans cette langue, les toponymes restituent l'occupation ancienne de l'espace par les différents clans vili. Ceux de la langue la plus parlée, le *kituba*, sont presque inexistants. On rencontre plus de toponymes en français.

**Mots-clés :** Imaginaire, marché, urbanisation, onomastique, Pointe-Noire.

**Abstract:** Markets are parts of urbanization elements of a space, along with water, electricity, roads and administrative infrastructures. They translate evolution, spatial expansion and reveal its cosmopolitical character and preserve the traces of social and linguistic evolutions in space and time. In this process, the names of the markets translate a complex imaginary based on various foundations. This text proposes to reconstruct the circumstances of the choice of spaces, naming and denomination that construct the meanings and symbolisms of the names of some markets in Pointe-Noire. It seeks the origin of toponyms and shows how the common places of commercial operations express a number of religious, political, economic, cultural realities, etc. To grasp this multiform universe, our approach is based on a socio-historical and analytical approach. The migratory dynamics that took place with the

construction of the Congo-Ocean Railway (1912-1934) and that situated between the independence of the Congo (1960) and the accelerated municipalization of the city of Pointe-Noire (2018) reveal, in fact, that Vili, the language of the natives, is not in the majority in the register of place names. In this language, place names reflect the ancient occupation of the area by the various Vili clans. Those of the most widely spoken language, Kituba, are almost non-existent. There are more place names in French.

**Keywords :** Imaginary, market, urbanization, onomastics, Pointe-Noire.

## Introduction

Le récit devenu classique sur la rédaction de l'histoire de Pointe-Noire s'est, pendant longtemps, adossé sur l'histoire de la construction du chemin de fer Congo-Océan et du port maritime. Cette perspective a structuré les travaux de Scholastique Dianzinga (2010) qui examinent le contexte historique (1883-1958) et les aspects juridiques de la création de cette ville, capitale politique du Congo jusqu'au 28 novembre 1958. La synthèse que propose Georges Nguila (2003) dépasse ce cadre chronologique colonial en intégrant les réalisations nouvelles dans le domaine de la santé, de l'éducation et de l'économie. Ces deux auteurs montrent l'évolution spatio-temporelle de cette ville revenue à sa mission première, celle de servir de porte de sortie des matières premières des compagnies concessionnaires et des pays environnants. Ces études furent précédées par des travaux de géographes, qui ont examiné les aspects du choix du site de Pointe-Noire et de son aménagement. Denis Jacques (1955) et Pierre Vennetier (1966) ont insisté sur une urbanisation structurée en deux pôles principaux, comme dans toutes les villes africaines : une cité blanche et une zone indigène. La croissance rapide de Pointe-Noire résulte d'un boom démographique, de migrations venues de l'hinterland et des étrangers. Pierre Vennetier (1964, p. 235) mesure cette croissance, en 1962, et constate « *qu'en un peu plus de trois ans, la population de la seconde ville congolaise est passée de 54 500 à 76 000 personnes, soit une augmentation de 39,3%* ». À cette date, la population

fréquente principalement deux marchés : le Grand marché et le marché de Tié-tié. Y. Dhont (1963, p. 3) à propos des échanges commerciaux dans cette ville, « *étudie les structures socio-économiques d'un marché urbain africain pour élargir le cadre primitif de l'enquête et poser aux commerçants des questions relatives à l'ethnie à laquelle ils appartiennent, à la profession du conjoint, à l'origine des marchandises en vente, à leur propriété* ». Le marché de Tié-tié, qui se spécialise, peu à peu, dans les produits de consommation courante, est caractérisé par une faible présence des Vili, la population locale majoritaire. Cette littérature ne rend pas compte des réalités sociohistoriques que traduisent les toponymes de façon générale et les toponymes mercantiles en particulier. Le travail de Jean Dello sur l'onomastique de Pointe-Noire (1989) jette une lumière globale. Il montre la survivance des anciens espaces claniques vili dans l'espace. D'où l'intérêt de cette étude.

Ce travail se propose de lire les fondements sociohistoriques de Pointe-Noire à travers l'histoire des noms des marchés. L'objectif est de montrer l'importance de la toponymie des marchés pour une meilleure compréhension de l'histoire multiforme de ces lieux d'échange à Pointe-Noire et comment ces derniers sont devenus des lieux de mémoire. Le marché est une des premières institutions sociales qui accompagnent l'urbanisation d'un espace. Ce lieu de rencontre quotidienne rend compte du niveau de vie des populations et leur ressenti. Il définit la circulation de la monnaie et la fluidité des échanges. De ce point de vue, précise Philippe Steiner (2012, p. 111) :

Le marché caractérise une forme spécifique de la relation sociale : celle dans laquelle les prix déterminent les rapports aux choses et aux individus, quand bien même ces prix résultent d'une lutte entre les agents avant que les résultats de cette lutte ne s'imposent à eux. Le marché apparaît doté de propriétés très particulières puisque par la décentralisation qu'il rend possible des échanges mutuellement avantageux pour les parties prises deux à deux donnent des résultats sociaux appréciables (l'équilibre et l'optimalité).

L'onomastique des marchés domaniaux de la ville de Pointe-Noire fournit un échantillon toponymique qui restitue la conscience collective du peuple vili ; elle institue, de fait, des lieux de mémoire et incarne leur mémoire. La toponymie générale de cette ville esquissée par Jean Dello (1989) se fonde sur ce substrat identitaire ancré

sur des croyances religieuses très fortes. D'où viennent les noms des marchés de Pointe-Noire ? Comment ces noms rendent-ils compte des réalités sociopolitiques, économiques et culturelles de la ville de Pointe-Noire ? Les dynamiques migratoires continues, la colonisation et la municipalisation accélérée de la ville de Pointe-Noire ont-elles changé le mode de nomination des marchés ?

Cette réflexion s'appuie sur une démarche sociohistorique et analytique. Elle structure ce travail en deux points : la toponymie des marchés de Pointe-Noire et l'analyse sociologique des toponymes.

### **1 – Toponymie des marchés de Pointe-Noire**

Les auteurs qui s'attardent sur l'ancien espace qu'occupe aujourd'hui la ville de Pointe-Noire montrent que celui-ci fut un lieu insalubre et marécageux au point de retarder la prise de décision pour son lotissement. À cette réalité naturelle s'ajoute l'opposition des chefs locaux à l'installation française (S. Dianzinga, 2010, p. 379). La position des chefs de clans s'explique par des raisons religieuses. Loango et ses environs furent une terre de génies des eaux (les ondines, chez les Grecs). Construire sur cet espace était une remise en cause de l'autorité traditionnelle et du culte des ancêtres.

Cependant, certains facteurs, la colonisation et l'urbanisation, vont faire évoluer la donne. L'éducation à l'Occidental et la religion importée, le christianisme notamment, changent les mentalités. Ainsi, on assiste à la perte progressive de la symbolique des lieux et de leur esprit. La complexité de cette réalité laisse très peu de place à la seule toponymie traditionnelle de restituer les origines et la polysémie de sens des toponymes. L'émergence de nouveaux types de toponymes marque ses limites. C'est le cas de la présence de plus en plus remarquée du politique et des croyances religieuses anciennes sur l'espace public. Cette codification physique et virtuelle de l'espace installe les marchés et leurs toponymes dans la catégorie de lieux de mémoire. Paul Ricoeur différencie, dans ce terme, l'évocation simple (*mnéme*) de

l'effort de rappel (*anamnésis*) » (N. Auzas, 2004, p. 113). La distinction ainsi faite rend compréhensible la définition qu'il donne à ce concept mémoire :

Les Grecs avaient deux mots « mnème » et « anamnésis » pour désigner, d'une part, le souvenir comme apparaissant, passivement à la limite, au point de caractériser comme affection – pathos – sa venue à l'esprit, d'autre part, le souvenir comme objet d'une quête ordinairement dénommée rappel, récollection. Le souvenir, tour à tour trouvé et cherché, se situe ainsi au carrefour d'une sémantique et d'une pragmatique. Se souvenir, c'est avoir un souvenir ou se mettre en quête d'un souvenir. En ce sens, la question « comment ? » posée par « anamnésis » tend à se détacher de la question « quoi ? » plus strictement posée par la « mnème » (P. Ricoeur, 2000, p. 4).

Que faut-il entendre par lieux de mémoire ? Le terme lieux de mémoire inventé par Pierre Nora (1984) est une notion très large. Il intègre aussi bien les lieux tant topographiques, monumentaux, symboliques que fonctionnels. Le lieu de mémoire désigne également l'ensemble des traits ou repères culturels, notamment des lieux, des pratiques et des expressions issus d'un passé commun, qu'il soit lointain ou proche. Ces repères ne sont pas uniquement matériels ou concrets comme des objets ou des monuments. Ils sont également immatériels comme l'Histoire, la langue et les traditions. Autrement dit, les lieux de mémoire sont les restes ou les vestiges, en ce sens qu'ils suscitent une conscience commémorative, conscience individuelle et/ou collective. Bref, il peut donc s'agir d'un monument, d'un personnage important, d'un musée, des archives, tout autant que d'un symbole, d'une devise, d'un événement ou de bien d'autres choses. Les toponymes des marchés de Pointe-Noire rentrent dans cette catégorie. Elles sont la représentation collective d'un destin où se mêlent origines diverses, niveau de vie, croyances religieuses plurielles, ambitions personnelles, service public. Ils sont une des premières réponses à la survie d'une zone enclavée, au départ. Aussi loin qu'avance un espace, ce besoin d'acheter et de vendre, qui rend possible l'acte de manger, lié à l'existence même de l'homme au quotidien est souvent le premier acte créateur des habitants, avant l'eau, l'électricité et l'administration.

Les données fournies par la Direction du Plan et de la Statistique de la ville de Pointe-Noire recensent quarante-trois marchés domaniaux. Avant d'examiner la nature de ces toponymes et leurs significations, il nous paraît intéressant de saisir leurs origines linguistiques. Il apparaît clairement que ceux-ci demeurent ancrés dans l'histoire de cette ville : la permanence de toponymes anciens en langue *vili* et l'influence du français. On note la faible présence de la deuxième langue nationale, le *kituba*, et une autre, le *yombe*, une des langues locales qui comptent un grand nombre de locuteurs. Comment justifier cette réalité ? Il est possible que les migrations des ressortissants de l'Afrique-Équatoriale Française, la présence croissante de la communauté ouest-africaine dans le commerce, la scolarisation et l'installation des sociétés étrangères, ainsi que la présence massive des populations venues de l'intérieur du pays aient contribué au recul du *vili* comme langue majoritaire à Pointe-Noire. Au-delà de toutes ces hypothèses, l'on peut aussi envisager, dans ce recul du *vili*, la perte du prestige de capitale politique du Congo que Pointe-Noire avait du 28 février 1950 au 28 novembre 1958, au profit de Brazzaville et la prééminence du pouvoir politique, étatique, sur le pouvoir traditionnel incarné par les rois du Loango, après l'indépendance.

En effet, la première information qu'offre un toponyme, au-delà de sa nature, de son sens et de sa fonction, c'est son origine et sa structure linguistique. La linguistique historique se donne ici pour mission essentielle de circonscrire le nom dans l'espace et le temps, de restituer son contexte de nomination. On remarque, à la suite, des noms qui ont perdu le sens, ceux d'emprunt déformés ou mal traduits en langue locale. La lecture que propose Jean Dello dissipe toute inquiétude de nature à remettre en cause la validité linguistique de leur sens commun en *vili*, en dépit de quelques variantes au niveau de la graphie.

La répartition linguistique des toponymes des marchés de Pointe-Noire se confond aux noms des quartiers qui les abritent, ainsi qu'on peut le voir dans le premier tableau suivant :

Tableau n° 1 : noms des marchés en langue vili

n°	Noms des marchés	Arrondissements	Significations
1	Mpita (boundi)	1	Arme traditionnelle, passer par...
2	Loussala	3	Plumes d'oiseau
3	Mayaka (Pont Sounda)	2	Manioc
4	Mbota 3	4	Étoile
5	Mbota (bissongo)	4	Étoile
6	Mpaka	6	Doute, opposition
7	Mpita 2	1	Arme traditionnelle, passer par...
8	Mvou-mvou	2	Au cœur de, l'espoir de
9	Nkuiku	4	Accrocher, insérer
10	Siafoumou	5	Terre des chefs, des rois
11	Tchiali 1 et 2	5	De <i>ciali</i> , pitié
12	Tchimbamba	1	De <i>tchimbambala</i> , dépôt de carcasse de voiture
13	Tchimbambouka	6	De <i>kumbabukà</i> et <i>kutatuka</i> , avoir des menstrues, enlever l'émail d'un vase
14	Voungou	3	Sens non trouvé

Source : Joseph Zidi

Ce tableau montre la part importante des toponymes vili des marchés de Pointe-Noire. Ils ne constituent pas, cependant, la part majoritaire des toponymes. On pouvait penser que son antériorité devait peser et s'imposer sur ces anciens territoires claniques. L'usage presque courant de la langue française a bousculé l'imaginaire et influencé la toponymie.

**Tableau n° 2 : Noms des marchés en kongo et arabe**

N°	Noms des Marchés	Arrondissements	Significations
1	Dubaï	6	Palace
2	Makayabou (418, patience, terrain)	5	Poisson salé
3	Makoulougoulou	4	Pieds nus

Source : Joseph Zidi

En revanche, les noms des marchés du deuxième tableau montrent une certaine résilience vis-à-vis de la culture locale. Leur désignation indique clairement qu'ils appartiennent à un autre registre linguistique, conséquence d'une rencontre de cultures.

**Tableau n° 3 : Noms des marchés en français**

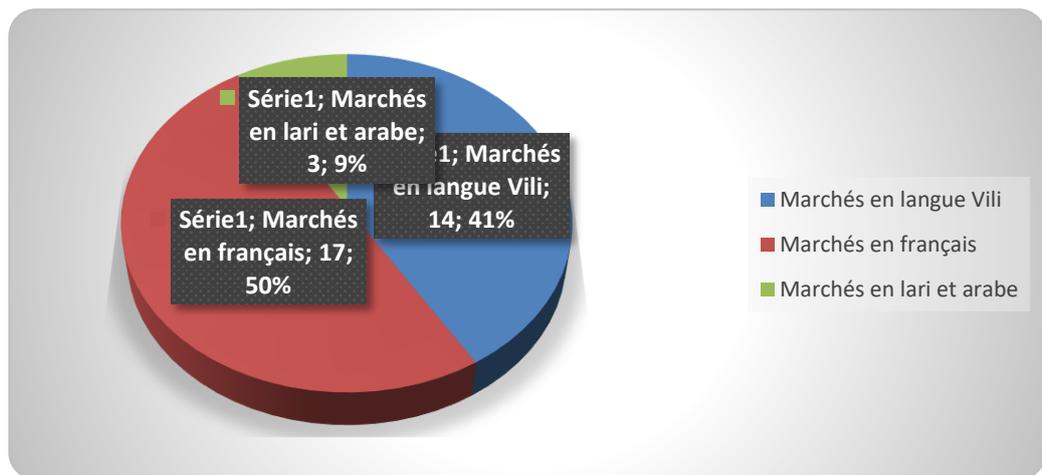
N°	Noms des Marchés	Arrondissements
1	Amour du pays	3
2	Concorde	4
3	Culotte	4
4	Ex-page	6
5	Faubourg	5
6	Foire	2
7	Frontière	1
8	Km4	1
9	Km8	3
10	La patience	5
11	Liberté	3
12	OCH	1
13	Peuple	4
14	Plage	2
15	Plateau	1
16	Raffinerie	5
17	Terre jaune	5

Source : Joseph Zidi

Ce tableau traduit l'influence de plus en plus croissante de la langue française dans l'imaginaire populaire à Pointe-Noire. Il est aussi le résultat d'une urbanisation continue qui génère de nouveaux mots, directement utilisés dans le langage courant

et la désignation des lieux. Dans les trois langues, La représentation des toponymes en termes de pourcentage donne les résultats suivants :

Désignation	Marchés en langue vili	Marchés en langue française	Marchés en langue kongo et arabe
Nombre sur 43	14	17	3



Il faut noter ici la prééminence de trois langues dans le répertoire des toponymes de Pointe-Noire. Comme nous l'avons souligné, on constate une absence des toponymes en *kituba* et *kiyombe*, les langues beaucoup utilisées dans cette ville.

### 1.1. Typologie des toponymes des marchés de Pointe-Noire<sup>49</sup>

L'onomastique est un domaine de la linguistique et de la lexicologie. La toponymie est l'une de ses branches. Si sa fonction première est de retrouver les origines, les significations et le classement des toponymes, son champ d'études a largement évolué dans le temps. Le domaine restreint dans lequel a jusque-là opéré la toponymie traditionnelle s'est élargi et voit se construire de nouvelles approches toponymiques. L'intention première d'élucider et de comprendre les réalités géographiques qui servaient de guide pour l'homme dans son environnement ne se

<sup>49</sup>Pour la signification des toponymes en vili, nous sommes tributaires des travaux de Jean Dello, 1989, *La toponymie de ville de Pointe-Noire*, Orostom, Pointe-Noire.

contente plus que du passé. La science des noms de lieux s'intéresse de plus en plus à la nouvelle manière de fixer la mémoire en prenant en compte le présent, comme elle anticipe aussi sur le futur. Sur le plan spatial, elle ne se contente plus de petites zones, le territoire de l'onomastique se mesure désormais sur une échelle plus grande, à la dimension des villes et des régions. Ainsi, on ne parle plus de « lieu », mais de « l'espace ». Pour couvrir ce dernier champ, H. Dorion et L.-E. Hamelin (1966, p. 202-211), proposent de passer de la toponymie traditionnelle à la choronymie totale. De toute évidence, « *la choronymie, plus totale que la toponymie traditionnelle, se doit d'être plus qu'une nomenclature, plus même qu'un vocabulaire. Elle doit être un langage* » (H. D. et L.-E. Hamelin, p. 211). Comment se traduit cette réalité dans la ville de Pointe-Noire ? En d'autres termes, comment a-t-on nommé les marchés et quels sont les symboles qui s'y attachent ? Très nettement, il sera facile de distinguer au moins quatre types de toponymes : les toponymes *descriptifs* ou géographiques, les toponymes *historiques*, les toponymes *dédicatoires*, les toponymes *d'appartenance*.

### **1.2. Les toponymes descriptifs (géographiques)**

Les toponymes descriptifs ou géographiques peuvent constituer des témoins d'une grande valeur pour la reconstitution des anciens paysages, d'anciens milieux, pour la découverte des sites d'occupation humaine disparue, pour la précision de certains faits que la géographie historique, la géomorphologie ou la biogéographie ne peuvent découvrir par leurs propres moyens (H. Dorion et L. E. Hamelin, 1966, p. 203). Ici, une terminologie reste à préciser. Selon que les choronymes décrivent la forme du terrain, la végétation du lieu, sa faune, on devrait parler plus aisément de *morphonyme*. Les toponymes suivants relèvent de cette catégorie :

**Tableau n°4 : les toponymes géographiques**

N°	Noms des marchés	Arrondissements	Significations
1	Makouloungoulou	4	Lieu marécageux que l'on traversait pied nu
2	Frontière	1	Situé à la frontière avec le Cabinda
3	Culotte	4	Lieu marécageux que l'on ne traversait qu'en culotte
4	Ex-Péage	6	Ancien poste de péage
5	Km4 et Km8	1 et 3	Situés à ces distances en partant de la grande gare du CFCO

Source : Joseph Zidi

### 1.3. Les toponymes dédicatoires

Les choronymes dédicatoires, dont la fréquence tend, de nos jours à augmenter, éclairent, pour leur part, des aspects sociologiques, culturels, psychologiques des sociétés qui les ont engendrés. Assez révélatrice, par exemple, peut être la fréquence, à une certaine époque, des noms de lieux d'origine religieuse (l'excessive abondance des hagiotoponymes et théonymes). On recense, les marchés ci-après :

**Tableau n° 5 : hagionymes**

N°	Noms des Marchés	Significations	Catégories
1	Mpita	Nom d'un génie féminin venu de Cilù : nga (Madingou-Kayes), lieu de refuge, terre du prophète Lassy Zéphirin.	Nom de génie de l'eau
2	M : buMvu : mvu	Nom d'un ensemble de génies, les représentants du dieu bù :ndji. nkangl' nlow.	Nom de génie de l'eau

3	Mbota	Il veut dire "étoile" en langue vili. La rivière bisongo qui coule en ce lieu est également le nom d'un génie.	Nom de génie de l'eau
4	Mpaka	C'est le nom d'un génie venant du Cabinda. Autorisé à s'installer sur la rive droite de la rivière Cimpanzu.	Nom de génie de l'eau
5	Ngoyo	Ngo :ji non d'un génie appelé ma ngoji Ci vasa. Au commencement, existait un génie "nkisi sit1 appelé Citùta , propriétaire de cette terre de Ngojo, originaire du Cabinda. Citùta prend comme époux un génie sans père, Ngojo,	Nom de génie
6	Tchiali	Autrefois, ce fut le domaine d'un génie dont le quartier porte le nom.	Nom de génie
7	Tchibamba	Cimbamba, vili, nom d'un génie habitant la lagune Lwà : là.	Nom de génie de l'eau
8	Tchimbambouka	Nom d'une terre dont l'ancien chef fut Mbaku, roi de Ma-b:lo Ce toponyme viendrait de Kubambukà « avoir ses menstrues » ou bien Kutetuka enlever l'émail d'un vase est également le nom d'un génie appelé Cim:bambuka	Nom de génie

Source : Joseph Zidi

#### 1.4. Les toponymes d'appartenance

Les choronymes d'appartenance intéressent l'histoire et le droit, leur étude pouvant être révélatrice, par exemple, des anciennes structures de propriété privée ou

des structures administratives d'État. On distingue, ici, deux types d'identités : une identité d'appartenance ancienne, clanique, et une identité collective, administrative, qui consacre l'hétérogénéité démographique des habitants d'un espace. Dans ce registre, on trouve : les clanonymes, les toponymes administratifs, les toponymes politiques.

**Tableau n° 6 : Les clanonymes**

N°	Noms des marchés	Nature	Signification
1	Tsié : ti	Terre des clans	Nom d'un petit oiseau appelé roitelet
2	Loandjili	Terre des clans	Ce toponyme provient de la famille Cilwarndjili.
3	Mongo-Mpoukou	Terre des clans	Il veut dire « étoile » en vili.
4	Siafumu	Territoire des rois	Ce toponyme se décompose en sià : fais, fabrique, intronise, et en <i>fumu</i> , le chef, roi. Littéralement, fais le chef, fais le roi ou encore si <i>fumu</i> , qui se décompose en <i>Si</i> et <i>fumu</i> ; cela donne le pays des chefs, terre des rois.

Source : Joseph Zidi

La question que soulève l'existence de ce type de toponyme dans un espace devenu, depuis, cosmopolite et hybride est celui de la conservation, du respect de la mémoire collective et du rapport à l'esprit des lieux. Il est évident que le rapport des originaires (autochtones) avec ces lieux demeure à la fois ontologique et historique, au point où :

Il se développe pour ces noms de lieux familiers et rassurants un sentiment d'appartenance puissant, qui favorise la prise de conscience d'un enracinement vertical dans l'échelle du temps et d'une solidarité culturelle dans un espace donné, par le partage d'une même façon de nommer les repères. Cette prise de conscience d'un enracinement commun dans le temps et dans l'espace, c'est également celle de l'identité d'un groupe. Or tout ce qui a un impact sur l'identité constitue une zone très sensible de l'opinion publique, et les gouvernements sont interpellés ou devraient se sentir interpellés par le pouvoir mobilisateur des noms de lieux (M. Richard, 2008, p. 4).

Mais, cette question de l'esprit de lieux, de son pouvoir pacificateur et mobilisateur est-elle encore pertinente dans un contexte urbain ? Aussi vrai que l'autorité publique ne nie pas les traditions ancestrales, s'interroger sur l'opportunité de garder le contact avec l'esprit des lieux, pour diverses raisons, est une invite à ne point débaptiser et à ne point désacraliser. Car, la substitution ou la subordination des toponymes aux intérêts politiques ou urbanistiques (débaptissation, dépossession forcée, démolition et construction des infrastructures communautaires sur des lieux d'importance ancestrale ou religieuse) a pour effet immédiat de couper le canal de communication avec la force vitale (M. Richard, 2008, p. 6). Cette désincarnation, cette rupture de la relation à l'invisible, entraînerait souvent, dans nombre de cas, des phénomènes naturels tels les érosions, les éboulements de terrains, la rareté de l'eau, et des comportements injustifiés, la permanence de la violence, le retard dans les projets de développement de la zone, de dépravation des mœurs, de façon générale. L'esprit des lieux a ainsi pour rôle essentiel de protéger, de maintenir et d'assurer le bien-être collectif. On l'invoque pour conjurer un sort ou solliciter une faveur quelconque. Il arrive souvent que l'homme politique, dans son rapport au traditionnel, y recoure régulièrement, à travers les rituels exécutés par des chefs coutumiers, pour des besoins de pacification et de développement multiforme.

La disharmonie qui rompt l'équilibre entre le visible et l'invisible logés dans le toponyme, tourne le dos à cette identité ancestrale qui n'est d'ailleurs plus la même pour les nouveaux venus ou les immigrés, à cause de l'appartenance clanique différente, du cosmopolitisme, des exigences de modernité et des croyances occidentales qui nient le culte des ancêtres. À défaut de trouver des noms consensuels capables de symboliser le ressenti du moment, les populations ont adopté des noms communs, des toponymes éponymes, devenus impersonnels, ceux notamment qui désignent la zone d'habitation.

**Tableau n° 7 : Les toponymes administratifs**

N°	Noms des marchés	Arrondissement	Catégorie
1	MvouMvou	2	une localité
2	Tié-tié	3	une localité
3	Mbota	4	une localité
4	Nkouikou	4	une localité
5	Voungou	3	une localité
6	Loussala	3	une localité
7	Tchimbamba	1	une localité
8	Mpaka	6	une localité
9	Tchimbambouka	6	une localité

Source : Joseph Zidi

La toponymie traditionnelle, plus tournée vers le passé que vers l'avenir, s'est peu préoccupée d'ouvrir son champ d'études vers d'autres réalités endogènes. Pourtant les espaces dénommés tombent juridiquement dans le domaine public. Ils sont, de la sorte, gérés par le pouvoir public qui, bien que les noms relèvent de la volonté ou d'une tradition ancienne qui la précède, décide ou non de les valider et de les consacrer comme usages publics officiels. Le droit étatique, prenant le dessus sur le droit coutumier, projette et oblige le politique à exister dans des espaces naguère « privés ». Soulignant le rapport entre espace, toponymie et politique, H. Guillorel (2012, p. 1) établit la comparaison que voici : Si on peut définir la politique comme la gestion du « vouloir vivre ensemble », alors la nomination des personnes (anthroponymie) et des lieux (toponymie) peut être analysée comme des actes « politiques ». L'émergence des territorialités passe presque toujours par ces actes de dénomination, actes de langage.

Dès lors, précise-t-il, « *la toponymie, prise dans son acception la plus large possible, en tant qu'elle implique des stratégies de marquage et de contrôle d'un territoire, dans une langue donnée, peut être considérée comme un acte « politique »* (H. Guillorel 2012, p. 1). D'où, la présence de plus en plus importante du politique sur l'espace public, soit pour laisser une marque personnelle, soit pour transmettre

une volonté politique que seul le temps mesure l'effectivité de sa réalisation. Cette volonté politique vient aussi de la part de la population qui lance un message aux gouvernants. Déjà fortement perceptible au niveau des écoles, des rues et avenues, l'intrusion du politique dans l'espace public à Pointe-Noire à travers quelques noms des marchés est très faible. Sur un échantillon de quarante-trois marchés domaniaux, moins d'une demi-douzaine de marchés y fait référence.

**Tableau n° 8 : les toponymes politiques**

N°	Noms des marchés	Arrondissements	Significations
1	Amour du pays	3	Un ancien débit de boisson célèbre
2	Liberté	3	Nom d'une grande avenue
3	Marché Oui	1	Une réponse à une promesse de construction d'un nouveau marché
4	Thystère	5	Nom d'un homme politique originaire de la ville

Source : Joseph Zidi

L'analyse linguistique des toponymes de Pointe-Noire montre que les langues courantes : le français, le vili, le kongo occupent la majorité des noms des marchés. On peut, ici, s'étonner de l'absence des toponymes d'une partie de la population de Pointe-Noire, les Ouest-africains, qui ont pris part aux travaux du Chemin de Fer Congo-Océan (1921-1934) et dont l'influence dans les domaines de la pêche et commerce est manifeste. Cette réalité mérite une étude spécifique pour voir comment ce poids n'a pas laissé de traces (jusqu'à présent) dans les noms des marchés.

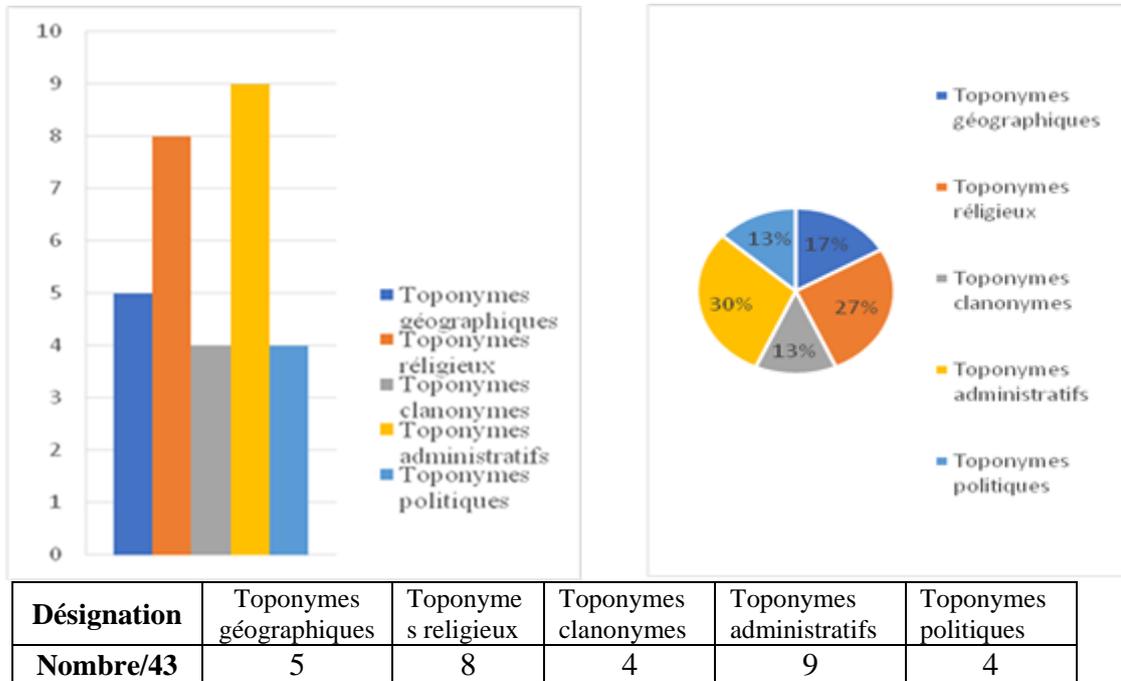
## **2. Sociologie des toponymes des marchés de Pointe-Noire**

Le constat qu'offre l'analyse des marchés de la deuxième ville du Congo amène à considérer un ancrage plutôt historique et administratif. Au-delà de leur

nombre important, la dimension sociale semble moindre. Les toponymes ne révèlent pas, en effet, la sociologie ambiante de cette ville. Nous sommes loin des scènes de vie courante ou des épisodes de la vie, des réalités qui rendent compte du niveau de vie des populations que l'on constate à Brazzaville notamment. Ce constat sociohistorique permet de poser, plus généralement et d'un point de vue théorique, la question du mode de nomination fondé, ici, beaucoup plus sur le respect des normes traditionnelles et non sur le témoignage d'un fait particulier. Cela dénote de l'influence des traditions vili au moment de la désignation des marchés. On peut donc penser que le recul de l'influence du vili à Pointe-Noire est une réalité récente, dû, en grande partie, à l'urbanisation galopante. Depuis le premier boom pétrolier congolais, en 1973, l'industrialisation de cette ville a attiré de nombreux migrants en quête d'emplois et de bonnes affaires, ceux des régions avoisinantes en premier : Niari, Bouenza, Lékoumou. Dans cette perspective, la faible représentation du *kituba* dans la nomenclature toponymique des marchés étonne. À ce stade, il est difficile de donner une réponse satisfaisante à ce désintérêt. Des enquêtes sociolinguistiques mieux élaborées et pertinentes permettront de jeter une lumière sur cette énigme. Cette complexité rend le champ onomastique lié aux marchés à Pointe-Noire différent de celui de Brazzaville. Dans cette ville (capitale politique du Congo), A. I. Ngantsio (2021, p. 64-71) est parvenue à restituer cette dimension sociologique des toponymes des marchés.

Le deuxième constat révèle aussi une toponymie qui se caractérise par le manque des anthroponymes, c'est-à-dire des noms des hommes célèbres, exemplaires, dignes de considération ayant marqué la vie des populations dans un domaine particulier (guérisseur, juge traditionnel, chef coutumier, homme d'Église, commerçant, cadre de l'administration, etc.). Si l'on peut concéder l'éclipse de certains noms des chefs de villages ou de clans vili avec le phénomène de débaptisation, cette raison ne peut justifier à elle seule ce vide.

En termes de pourcentage, les graphiques donnent la représentation suivante :



L'analyse des toponymes de la ville de Pointe-Noire se récapitule en cinq grands groupes. En dehors de l'aspect politique, la dimension traditionnelle justifie l'origine et la dénomination de ces lieux d'échanges. En dépit de la concurrence que subit le vili face au kituba et le français, l'espace garde encore cette empreinte de l'ancienne présence Loango sur ces terres. Mais, si l'histoire a gardé toutes ces traces, la sociologie urbaine fondée autour du brassage continue des populations ne témoigne plus la même considération au sacré de ces lieux. Seules quelques cérémonies traditionnelles (début ou inauguration d'un édifice, règlement d'un conflit, etc.) rappellent cette portée historique des lieux. Ce nouveau rapport constitue des pistes nouvelles de réflexion. Il paraît dès lors évident que les approches que nous avons choisies doivent davantage interroger la dimension symbolique pour voir si dans ce domaine de la croyance, les nouvelles croyances comme Christianisme et Islam ont

une influence. Il s'agit, en d'autres termes, de chercher comment se construit les nouveaux imaginaires autour des noms des marchés à Pointe-Noire.

## Conclusion

La réflexion que nous avons menée visait l'établissement de la nomenclature des marchés et la façon dont ces toponymes éclairent des pans entiers de la vie sociale, politique, économique, culturelle et religieuse de la ville de Pointe-Noire. Cette dernière a résisté à travers les noms des marchés domaniaux. Certains d'entre eux montrent que cette terre fut un univers de génies des eaux et des clans dont la mémoire a encore la chance de se transmettre génération après génération. Est-ce pour cette raison que l'on ne trouve presque pas de noms de marchés en langue *kituba* (*Makayabu*<sup>50</sup>, *Makouloungoulou*<sup>51</sup>) et *yombe*, des langues populaires du quotidien, très parlées dans cette ville ? La survivance des lieux jadis sacrés a soulevé une question ontologique, celle du rapport des populations et des vendeurs avec l'esprit des lieux qui gouverna l'administration de ces lieux de mémoire. La mémoire des lieux, comme relation du visible et de l'invisible, est restée un fait privé des générations anciennes, qu'en cas de besoin de pacification ou de développement, le politique sollicite discrètement. Le culte des ancêtres ne semble plus être à l'ordre du jour dans l'espace public hétérogène. Un des rares moments où l'esprit des lieux est convoqué, c'est à l'occasion de la pose de la première pierre et à l'inauguration du marché. La nouvelle éducation avec son corolaire, les religions importées, impose un nouveau rapport à l'invisible. Pourtant, aucun toponyme religieux d'ordre chrétien n'est apparu dans le répertoire. De même, l'intrusion de nouveaux types de toponymes politiques dans le champ public n'a vraiment pas requis la faveur des populations. En enclenchant le processus de création et de nomination d'un marché,

<sup>50</sup> Ce mot signifie « poisson salé ». Le marché a pris le nom de ce produit de consommation très prisé par la population.

<sup>51</sup> En langue kongo, il veut littéralement dire : « pieds de proc, pied-nu ». Ce fut un endroit marécageux que l'on ne traversait que pied-nu.

la volonté de la population, mieux des autorités locales, traditionnelles généralement, précèdent souvent la législation qui avalise un fait accompli. À défaut d'un ancrage traditionnel, les toponymes des marchés de Pointe-Noire renvoient aux réalités religieuses, géographiques et administratives : des lieux et points saillants, anciens et nouveaux de la ville. Il découle de cette structure de nomination, le peu d'influence de la sociologie ambiante qui rend compte des scènes de vie courante. Chercher à savoir pourquoi, c'est envisager, dans une perspective comparative, avec Brazzaville par exemple, comment cette dimension sociale s'est installée dans l'imaginaire des populations : rendre compte de la vie courante dans le temps au travers un toponyme. Les fondements historiques et culturelles que restituent les toponymes des marchés éclairent un pont de la métamorphose de la ville de Pointe-Noire. Ils invitent à une réelle prise en compte de ce substrat historique dans la gestion de l'espace, l'urbanisation en particulier, et la revalorisation des traditions pour une meilleure cohabitation entre le passé et le présent. Ces patrimoines peuvent, dans ce cas, constituer des matériaux didactiques indéniables.

### **Bibliographie sommaire**

1. AUZAS Noémie (2004), *Tierno Monénembo, une écriture de l'instable*, Paris, L'Harmattan.
2. BAKABADIO Louis (2003), *Leçons d'économie politique dans la poésie parabolique kôngo*, Paris, L'Harmattan.
3. BALANDIER Georges (1971), *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, Presse Universitaire de France.
4. BRUEL Georges (1935), *La France Équatoriale Africaine*, Paris, Larose.
5. DELLO Jean, 1989, *Toponymie sur la ville de Pointe-Noire*, ORSTOM, Pointe-Noire

6. DENIS Jacques (1955), « Pointe-Noire », *Cahiers d'outre-mer*, n° 32 - 8e année, Octobre-décembre, p. 350-368.
7. DORION Henri, HAMELIN Louis Edmond (1966), « De la toponymie traditionnelle à une choronymie totale », *Cahiers de géographie du Québec*, n°10 (20), p.195-211.
8. DHONT Yves (1963), Les marchés africains de Pointe-Noire. Notes sur quelques aspects socio-économiques, Orstom, Congo.
9. DIANZINGA Scholastique (2010), « Pointe-Noire : une ville coloniale (1883-1958) », *Annales de la Faculté des Lettres et des Sciences humaines de l'Université Marien Ngouabi*, Brazzaville, n° 4, p. 376-404.
10. HERVÉ Guillorel (2012), « Onomastique, marqueurs identitaires et plurilinguisme. Les enjeux politiques de la toponymie et de l'anthroponymie », *Droit et cultures*, n° 64, p. 11-50.
11. LIERDEMAN Jean Louis (1972), « Pointe-Noire : évolution d'un modèle de croissance démographique urbaine (1958-1970). La croissance urbaine en Afrique noire et au Madagascar », *Colloques Internationaux du C.N.R.S*, n° 539, p. 785-802.
12. MARC Richard (2008), « L'esprit du lieu se cache-t-il dans le nom du lieu ? L'esprit du lieu et la toponymie : les dieux, la mémoire et l'invitation au voyage », *Commission de toponymie du Québec*, p. 1-10.
13. MBANI Méchak Eliezer (2021) « Problématique de la date de fondation de la ville de Pointe-Noire (Congo- Brazzaville) ». *Akofena - Revue scientifique des Sciences du Langage, Lettres, Langues & Communication, L3DL-CI*, Université Félix Houphouët-Boigny, 2021. hal-03112643, p. 119-126.
14. NGANGA NZONZI Gabriel (1990), *Le marché traditionnel dans la civilisation koongo (XVII<sup>e</sup> siècle-Début du XX<sup>e</sup> siècle)*, Mémoire de D.E.S., Brazzaville, Université Marien Ngouabi.

15. NGANTSIO Armeline Izis (2021), *L'alimentation en milieu urbain : cas de Brazzaville de 1880 à 2000*, thèse de doctorat unique, Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines.
16. NGOÏE-NGALLA Dominique (2007), « Tableaux du royaume du Loango au 19<sup>e</sup> siècle », *La saison des pluies, Revue Lettres et Sciences Humaines*, n°05, p. 169-181.
17. NGUILA Georges (2003), *Pointe-Noire. L'évolution économique et sociale*, Pointe-Noire,
18. RICOEUR Paul (2000), *L'Histoire, la mémoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil.
19. STEINER Philippe (2005), « Le marché selon la sociologie économique », *Revue européenne des sciences sociales*, n°XLIII-132, p. 31-64,
20. VENNETIER Pierre (1962), La population de Pointe-Noire en 1962, *Cahiers d'outre-mer*, n° 66, 17<sup>e</sup> année, Avril-juin, p. 235-238.
- 1964, « Les marchés africains de Pointe-Noire », *Cahiers d'outre-mer*, n° 66, 17<sup>e</sup> année, avril-juin p. 238-239.